

Geliş Tarihi: 20 Mayıs 2021

Kabul Tarihi: 8 Haziran 2021

EPİSTEMOLOJİK AÇIDAN TASAVVUF FIKİH İLİŞKİSİ: RÛHÛ'L-BEYÂN TEFSİRİ ÖZELİNDE*

Dr. Derviş DOKGÖZ¹

Özet

İlham, keşf ve rüya gibi bireysel tecrübeye dayalı manevî unsurlar; fıkıh, hadis ve kelam gibi İslamî ilimler nazarında genel olarak bilgi kaynağı olarak görülmezken tasavvufî anlayışta ise bunlar önemli birer bilgi kaynağı olarak görülmüştür. Bu nedenle tasavvuf ilmi en çok epistemolojik açıdan tartışma konusu olmuştur. Fakihlerin veya diğer ilim ehlinin bu konudaki eleştirilerine karşın mutasavvıfların, ısrarla bu bilgi kaynaklarını savdukları görülmektedir. Bu makalede önde gelen sûfî müfessir İsmail Hakkı Bursevî'nin Rûhu'l-Beyân adlı tefsiri çerçevesinde tasavvuf anlayışındaki bu bilgi kaynaklarına dair görüşler ortaya konulmuş ve bunlara dair değerlendirmelerde bulunulmuştur. Buna göre ilham ve keşf gibi bilgi vasıtaları birçok mutasavvıf nazarında vahyin bir türü olup, bu nedenle de güvenilir bilgi kaynakları konumundadır. Bu şekilde manevî tecrübeye dayalı bilgi elde etme yöntemleri ile bir kısım gaybî hususlara muttali olunabildiği gibi, bazı amelî/fikhî konularda da bunlara dayalı bilgiler ortaya konulduğu görülmektedir. Bu ve benzer hususlar çalışmada ele alınarak fikhî açıdan değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, Tasavvuf, Epistemoloji, İlham, Rüya.

THE RELATIONSHIP BETWEEN SUFISM AND FIQH IN TERMS OF EPISTEMOLOGY IN SPECIFIC TO RÛHU'L-BEYÂN TAFSİR

Abstract

While spiritual elements based on individual experience such as inspiration, keshf (exposure) and dream are not generally regarded as sources of knowledge in the sight of Islamic sciences such as fiqh, hadith and kalam; in sufistic understanding, they have been seen as important sources of information. For this reason, the science of sufism has been a discussion topic, mostly in terms of epistemology. Despite the criticisms of the scholars of fiqh or other scholars on this issue, it is seen that Sufis persistently defend these sources of knowledge. In this article, the views on these sources of knowledge in the understanding of sufism have been presented and evaluated within the framework of the interpretation of the leading sufi scholiast İsmail Hakkı Bursevî called Rûhu'l-Beyân. Accordingly, means of information such as inspiration and discovery are a type of revelation in the glance of many Sufis and therefore they are reliable sources of information. In this way, it is seen that some invisible points can be understood with the methods of obtaining information based on spiritual experience, as well as information based on them has been put forth on some practical/fiqh matters. This and similar issues have been discussed within this study and evaluated in terms of fiqh.

Key Words: Fiqh, Tasavvuf (Sufism), Epistemology, Inspiration, Dream.

* Bu makale, İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Derviş DOKGÖZ tarafından hazırlanan, “*Bursevî'nin Rûhu'l-Beyân Tefsirindeki Usûlî ve Fikhî Görüşleri*” adlı doktora tezinden üretilmiştir.

¹ Malatya Milli Eğitim Müdürlüğü, ddokgoz44@hotmail.com, ORCID:0000-0002-0891-0696.

GİRİŞ

Manevi terbiye, ahlak ve irşat amacını güden tasavvufun, İslam coğrafyasının her yanında oldukça yaygın bir şekilde kabul gördüğü ve fiilen de yaşanmakta olduğu bir gerçektir. Kendine has özellikleri ile tasavvuf ilmi de İslamî ilimler içerisinde önemli bir yere sahiptir. İslam'ın manevi ve ahlaki yönünü kendine konu edinen tasavvufun, diğer bütün dini ilimlerle bağlantılı ve onları destekler bir konuma sahip olduğu görülür. Örneğin fıkıh ilmi namaz, oruç, hac gibi ibadetlerle ilgili zahiri hükümler koyarken, tasavvuf ise bu konularda bir takım manevi hususlara dikkat çeker ki, bunlar bu ibadetlerin kâmil manada eda edilmesi konusunda oldukça önemlidir. Mesela tasavvufî anlayışta, namaz kılınırken fikhî hükümlerin uygulanması yanında, namaz sırasında bütün gaflet hallerinden soyutlanarak Allah'a yönelmeye çağrılması aslında namazda huşûyu sağlama açısından çok önemli bir husustur. Abdest ile sadece bedenî temizliğin değil, insanın tüm manevî kirlere de arınması gerektiğinin vurgulanması, Müslümanların yüksek ahlaki değerlere sahip olmalarını da sağlamış olmaktadır. Oruç ibadeti ile de sadece bedensel beslenme ve hazlardan kaçınmakla kalmayıp; gözü haramlardan, dili çirkin sözlerden ve kalbi de kötü haslet ve düşüncelerden korumak amaçlanır ki, böylece orucun gerçekleştirmek istediği amaçlara tam ulaşılmış olur. Bu örnekler göstermektedir ki, normal şartlarda tasavvuf ve fıkıh ilimleri, İslam'ın kâmil manada yaşanmasında birbirini destekleme yönünde çok önemli roller üstlenmektedirler.

Ancak tasavvuf ile diğer ilimlerin ayrıştığı noktalar da bulunmaktadır. Bu farklılığın en belirgin olduğu yönün ise epistemoloji temelinde gerçekleştiği görülmektedir. İslami ilimler içinde bilginin mahiyeti, tanımı, kaynağı ve tasnifi konusu ile en çok ilgilenen bilim dalının kelam olduğu görülmektedir. Kelam ilminin bilgi teorisi diğer ilim dallarında da kullanılmıştır. Örneğin fıkıh usulü eserlerinde de bilgi teorisine dair yer verilen bilgilerin ve bu konudaki açıklamaların, genellikle kelam kitaplarından aktarılan bilgiler olduğu görülmektedir.³ Kelamcılar ise ilim elde etme yollarını; duyular, haber ve akıl olarak ifade etmişlerdir.⁴ Buna göre duyularla elde edilen, deney ve tecrübeye dayalı olduğu için her zaman doğrulanması mümkün olan bilgi, bilimsel bilgidir. Diğer bir bilgi kaynağı da doğru haber olup, onun güvenilirlik ölçüsü ise mütevâtir olmasıdır. Akıl ise, diğer yollardan elde edilen verileri bir araya getirerek, analiz ve sentezini yapar. Bu yöntemlerle daha çok teorik bilgi ve genel hükümlere ulaşılır.⁵ Kelam ilmi, ulûhiyet, nübüvvet ve ahiret konularını işlerken, akıl ve haber/vahiy kaynaklarını kullanır. Kelam ilminin öncelikli başvuru odağını akıl oluşturur. Akıl ile nasları yorumlayarak onlarla itikadî konuları şekillendirir. Ancak akıllı, yegâne ölçüt olarak kabul etmez ve naslardan bağımsız olarak sadece akıl ile hareket etmez. Akıl ve nas merkezli hareket ederken, sadece akla öncelik tanır.⁶ Elbette konuya ve ekole göre bazı farklılıklar da söz konusudur.

Fıkıh ise haber (vahiy) ve akıl yürütme (içtihat) faaliyetinden kaynağını alır. Vahye dayalı olan Kitap ve sünnet temel metinler olup, içtihat ise bu temel metinler üzerine yapılan akıl yürütme faaliyetidir. Nasların sınırlı, olayların ise sınırsız olduğu göz önüne alındığında, Kitap ve sünnet aslî kaynak olmakla birlikte bir noktadan sonra nispeten pasif konumda, içtihadın ise her ne kadar bu temel kaynaklara göre ikincil (fer'î) düzeyde bulunsun da aktif bir rolde olduğu söylenebilir. Zira içtihat, değişen ve gelişen hayatın problemlerini çözüme kavuşturma yönüyle bir dinamizme sahiptir.⁷

³ Asım Cüneyt Köksal, *Fıkıh Usulünün Mahiyeti ve Gâyesi* (Ankara: İsam Yayınları, 2017), 41-42.

⁴ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu (Beyrut: Dâru Sâdır, 2001), 69; Ebû'l-Muîn Meymûn en-Nesefî, *Tabsiratü'l-edille fî usûli'd-dîn* (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Tûras, 2011), 55.

⁵ Mahmut Çınar, "Alternatif Bir Teolojinin Banisi Olarak Muhyiddin İbnü'l-Arabî ve Epistemolojisi", *Uluslararası İbnü'l Arabî Sempozyumu Bildiriler Kitabı* (Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınevi, 2018), 1/313-314.

⁶ Fatih Kurt, "Bir Kur'an ve Kelam Terimi Olarak "Burhan", *Ekev Akademi Dergisi* 23/78 (Bahar 2019), 218.

⁷ Yunus Apaydın, *Fıkıhın Kaynakları* (Ankara: Ay Yayınları, 2018), 18-19; Nası Aslan- Ö. Zahid Aslan, "Özgür Düşüncenin Fikhî Tezâhürü- İctihat Kurumu", *5.Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi* (Üsküp/Kuzey Makedonya: 2019), 841-845.

Buna karşın tasavvufî anlayışta ise nazar ve istidlâl gibi aklî metotlardan ziyade, ilahî hakikatleri idrak edebilmek için keşf, ilham ve sezgi gibi manevî bilgi vasıtalarının öne çıktığı görülmektedir. Sûfiler, fiilen yaşadıkları bu manevî hallere bağlı olarak elde ettikleri ve 'marifet' adını verdikleri bu bilgiyi, genelde maddî âlemin dışsal bilgilerini sağlayabildiğini belirttikleri aklî bilgidен üstün tutmuşlardır.⁸ Tasavvufun diğer ilim dallarından ayrıldığı en temel noktalardan birisini işte bu farklı bilgi anlayışı oluşturmaktadır. Zira tasavvuf ilmi için sürekli vurgulanan bir husus, onun bir kâl ilmi değil; hâl ilmi oluşudur. Bu durum tasavvuf fıkıh ilişkisi bağlamında da görüş ayrılıkları ve ihtilafları beraberinde getirmektedir.

Kur'an'da geçen kavramlara yüklenen anlamlar ile kesin bilgiler *ilme'l-yakîn*, *ayne'l-yakîn* ve *hakka'l-yakîn* şeklinde mertebelere ayrılarak sınıflandırılmış, sûfiler ise bu sınıflamada *ilme'l-yakîn* ve *ayne'l-yakîn*'i haber, akıl ve duyulara (gözleme) bağlı delillerle elde edilen kesin bilgiler olarak görürlerken, *hakka'l-yakîn*'i ise bizzat yaşanan manevî müşahede ile elde edilen ve en üst derecede güvenilirliğe sahip bilgi olarak görmüşlerdir.⁹ Burada en üst mertebede görülen ve tasavvuf ehlinin yalnız kendilerinin kalp ile sezerek, basiretle müşahede ederek ve bizzat yaşamak suretiyle elde edebileceklerini düşündükleri¹⁰ bu ilim mertebesi nedeniyle diğer ilim öğrenme yollarının onlara göre geri planda kaldığı görülmektedir.

Bu şekilde mutasavvıflar nezdinde, bilinen bilgi elde etme yolları dışında kalbe doğan bilginin öne çıkması, ilim konusunda da zahir-bâtın ayırımını ortaya çıkarmış; ilimler, zahir/kesbî ilimler ve bâtın/vehbî ilimler şeklinde iki kısımda mütalaa edilir olmuştur. Bu durum karşılıklı eleştiri ve reddiyelere sebebiyet vermiş ve tasavvufun diğer ilimlerden farklı konumlandırılmasına yol açmıştır.

Bu çalışmada İslami ilimlerde genel kabul gören bilgi kaynaklarından farklı olarak tasavvuf anlayışında var olan bilgi kaynaklarından ilham, keşf ve rüya hakkında bilgiler, mutasavvıf müfessirliği ile öne çıkan İsmail Hakkı Bursevî'nin (ö. 1137/1725), *Rûhu'l-Beyân* adlı tefsiri özelinde incelenecektir. Bu bilgi kaynaklarının tanımına, tasavvuf anlayışındaki önemine ve bunlara dayalı olarak elde edildiği belirtilen örnek bilgilere yer verilecektir. Bu bilgilerin bir kısmının da fikhî/amelî hükümlerle ilgili oldukları görülmektedir. Bu nedenle bu şekildeki bireysel manevî tecrübeye dayalı sübjektif bilgi kaynakları vasıtasıyla elde edildiği belirtilen hükümlerin, fikhî açıdan geçerliliği konusunda değerlendirmelerde bulunulacaktır.

1. TASAVVUFÎ ANLAYIŞA DAYALI BİLGİ KAYNAKLARINDAN İLHAM VE KEŞF

Tasavvufta da diğer İslami ilimlerde olduğu gibi Kitap ve sünnet, temel dini kaynaklardır. Ancak bunlara ilaveten keşf ve müşahede de tasavvufta bir bilgi elde etme yöntemi olarak kabul edilmiştir. Bu durum tasavvufun bir epistemolojik temelini olup olmadığı tartışmasını beraberinde getirmiştir. Fıkıh ve hadis gibi diğer ilim mensuplarınınca bu yönde yapılan eleştirilere karşı mutasavvıflar, daima tasavvufu şer'î bir ilim olarak ispat etme gayreti içinde olmuşlar; hatta keşf ve müşâhedeyi, fıkıh ilminin esas işleyiş mekanizması olan 'istinbat' ile aynı epistemolojik zeminde değerlendirmişlerdir. Yani mutasavvıflara göre fikh-ı bâtın olarak nitelenen tasavvuf ilmi, kalbin istinbatı ile hükümler çıkarmıştır.¹¹ Bu bölümde tasavvufî anlayışta bilgi kaynağı olarak görülen ilham ve keşf hakkında bilgiler verilecektir. Öncelikle birbirine yakın özellikler gösteren ilham ve keşfin tanımları ve bilgi değerleri üzerinde durulacak, sonrasında ise bunların geçerliliği hakkında fikhî açıdan değerlendirmeler yapılacaktır.

⁸ Fehmi Soğukoğlu, "Kelâm Ve Tasavvuf'ta Aklın Tasnifi", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2020), 535-536; Bekir Köle, "Tasavvufa Göre İlâhî Hakikatlerin İdrâkinde Aklın Konumu", *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 3 (Nisan/2013), 89.

⁹ Yusuf Şevki Yavuz, "Hakka'l-Yakîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/203-204; a.mlf, "İlme'l-Yakîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/137-138.

¹⁰ Fikret Karaman, "Kur'an'da İlim Kavramı ve Değeri", *Kelâm'da Bilgi Problemi Sempozyumu (Bildiriler)*, (Bursa: 2003), 12.

¹¹ Abdullah Kartal, "Tasavvufun Bir İlim Olarak İnşâ Süreci: Şer'î ve Metafizik Bir İlim Olarak Tasavvuf", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24 (2015/2), 173-174.

1.1. İlham ve Keşfin Bilgi Değeri

(م - ه - ل) Kökünden türeyen ve sözlük anlamı itibariyle “yutmak, bir defada yutmak”¹² anlamına gelen ilham kelimesi; ‘kalbe atılan şey’¹³ demektir. İlham’ın ıstılâhî anlamı ise çeşitli şekillerde tanımlanmıştır. Bunlardan bazılarını aktaralım: Hanefî usulcüsü Debûsî (ö. 430/1039) ilhamı; “الالهام: ما حرك القلب يعلم يدعوك إلى العمل به من غير استدلال بأية ولا نظر في حجة” *Bir ayet ile istidlal olmaksızın veya bir delile dayanmaksızın, seni kendisiyle amel etmeye sevk etme yönünde kalbi harekete geçiren şeydir.*” şeklinde tarif etmektedir.¹⁴ Lisânü’l-Arab’da ise: “الالهام أن يلقي الله في النفس أمرًا يبعثه على الفعل أو الترك، وهو نوع من الوحي، يُخَصُّ الله به من يشاء من عباده *İlham; Allah’ın, bir şeyi yapmaya yahut terk etmeye sevkeden şeyi kulun nefesine/kalbine atmasıdır. Bu vahyin bir türüdür ve Allah onu kullarından dilediğine mahsus kılar.*”¹⁵ şeklinde tanımlanmıştır. Şihâbüddîn es-Sühreverdî’nin (ö. 632/1234) ise ilhamı, “هو علوم حدث في النفوس المطمئنة الزكية، *Arınmış ve mutmaîn olmuş nefislerde ortaya çıkan bilgiler*” olarak tanımladığı nakledilmiştir.¹⁶ Teftazânî (ö. 792/1390) de ilhamı, “إلقاء معنى في القلب بطريق الفيض *Feyz yoluyla kalbe mana/bilgi atılmasıdır.*” şeklinde tanımlamaktadır.¹⁷ İlhamı dair bir diğer tanım ise, ‘fıtratı selim, ruhu temiz insanların kalbine Allah’ın attığı havâtırdir (duygular/düşüncelerdir). Tıpkı Hz. Musa’nın annesine olan vahiy gibi.’¹⁸ şeklindedir. Benzer bir tanıma göre ilham, ‘evliyanın seçkinlerine mahsus olup, Hak Teâlâ’nın, seçkin velilerin kalplerine indirdiği doğru ve sabit bir ilimdir.’¹⁹ Bir başka yerde ise ilham; “Allah’ın, doğrudan veya melek aracılığıyla iyilik telkin eden bilgileri insanın kalbine ulaştırması” şeklinde tanımlanmıştır.²⁰

Görüldüğü üzere ilham, genel anlamda bilgi kaynakları olarak kabul edilen duyular, haber ve aklın dışında, sadece muhatap olan kişinin kalbine doğan ve tecrübî olarak vakıf olunabilecek sübjektif bir bilgi kaynağıdır. Buna rağmen tasavvufta önemli bir bilgi kaynağı olarak yer alır. İlham konusu ele alınırken konu ile ilgisi nedeniyle başka bazı kavramların da üzerinde durulması gereklilik arz etmektedir. Bunlar; ‘keşf’, ‘havâtır’ ve ‘varidât’ kavramlarıdır. Çünkü bu kavramların tasavvuf literatüründe ya ilham kelimesinin yerine ya da ona yakın anlamlarda kullanıldığı müşahede edilmektedir. Bu kavramlar, aralarında anlam farklılıkları olsa da kalbe doğan bilgi olmaları ve genel bilgi kaynakları olan; duyular, haber ve aklın dışında bilgi elde etme yolları olmaları noktasında ilham ile ortak paydaya sahiptirler.

Keşf, kelime olarak ‘perdeyi kaldırma, ortaya çıkarma, bir şeyi örten veya gizleyen şeyi kaldırma’ anlamındadır.²¹ İstılahta ise, “*insanlar için gizli bulunan anlamlara ve hakikat işlerine vücûden ve şühûden vâkıf olmaktır.*” şeklinde tarif edilmiştir.²² Keşif, akıl ve duyularla ulaşılamayan bazı bilgileri kalp gözüyle görmeyi, sezgi aracılığıyla kavramayı ifade eder.²³ Tasavvufî düşünceye göre maddî duyular âleminin tesir ve kiri, kalbin gayb âlemini görmesine engel bir perde oluşturur. Riyâzat, mücâhede ve tasfiye ile bu perdeyi ortadan kaldırıncaya gayb âlemi o kimse için görülmeye başlar ki buna keşf denilir. Mükâşefe ise, bu beden ve his

¹² Ebü’l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü’l-arab* (Kahire: Dâru’l-Meârif, ts.), “İlm”, 6/4088; Ebü’t-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Yakub el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmusü’l-muhît* (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2005), “İlm”, 1160.

¹³ Ebü Nasr İsmail b. Hammad el-Cevherî, *es-Sihâh tâcü’l-lüga ve sıhâhü’l-arabiyye* (Beyrut: Dâru’l-İlm li’l-Melâyîn, 1990), 5/2037; İbn Manzûr, *Lisânü’l-arab*, “İlm”, 6/4089. *es-Sihâh* ve *Lisânü’l-Arab*’da: ما يلقي في الروح : الالهام şeklinde geçerken, *el-Müfredât*’ta da benzer şekilde : إلقاء الشيء في الروح : الالهام olarak tanımlanmıştır. Ebü’l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi’l-Kur’ân* (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, ts.), 455. Abdülaziz Buhârî ise, الالهام هو القذف في القلب şeklinde ifade etmektedir. Abdülaziz b. Ahmed el-Buhârî, *Keşfü’l-esrâr* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1997), 3/304.

¹⁴ Ebü Zeyd Abdullah b. Muhammed b. Ömer b. İsâ ed-Debûsî, *Takvîmü’l-edille* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2001), 392.

¹⁵ İbn Manzûr, “İlm”, 6/4089.

¹⁶ Bedrüddîn Muhammed b. Bahadır Zerkeşî, *Teşnîfu’l-mesâmi’ bi cem’i’l-cevâmi’ li Tâcuddîn es-Sübki* (Kahire: Mektebetü’l-Kurtuba, 1998), 3/459.

¹⁷ Sa’düddîn Mes’ûd b. Fahriddîn Ömer et-Teftazânî, *Şerhü’l-akîdetü’n-Nesefiyye* (Cezayir: Dâru’l-Hüdâ, ts.), 25.

¹⁸ Muhammed Reşid Rıza, *el-Vahyü’l-Muhammedî* (Beyrut: Müessesetü’l-İz’iz’i’l-Dîn, 1406(h.)), 81.

¹⁹ İzzeddîn Kâşânî, *Tasavvufün Ana Esasları*, çev. Hakkı Uygur (İstanbul, Kurtuba Kitap, 2012), 77.

²⁰ Yusuf Şevki Yavuz, “İlham”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 22/98.

²¹ Curcânî, “kşf”, 154, Firuzâbâdî, “kşf”, 849.

²² Curcânî, “kşf”, 55. Tanım metni: هو الاطلاع على ما وراء الحجاب من المعاني الغيبية والامور الحقيقية وجودا وشهودا

²³ Seyit Avcı, “Keşif Yoluyla Hadis Rivayeti Meselesi”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 4 (2004), 163.

perdesinin kalkması ile ruh âleminin seyredilmesidir. Keşf ve mükâşefe, sūfînin akıl veya duyu organları ile elde edemediği gayb ve ulûhiyet âlemine dair gizli bilgileri elde etmesini sağlar.²⁴

Bu kavramlardan bir diğeri de ‘havâtır’ kelimesidir. ‘Hâtır’ kelimesinin çoğulu olup, ‘kalbe doğan hitap’²⁵ yahut ‘insanın iç âleminde duyulan ses’²⁶ anlamındadır. Havâtır, insanın iradesi dışında, zihnine gelen veya kalpte hissedilen duygu ve düşünceler olup, bunlar iyi veya kötü olabilir.²⁷ Akla ve hatıra gelen fikir ve düşüncelerin tamamı bu şekilde isimlendirildiğinden, havâtır Allah’tan, melekten, şeytandan ve nefisten kaynaklanabilir. Kuşeyrî, havâtır geldiği kaynağa göre şu şekilde adlandırır: “Kalbe gelen düşünce eğer melek tarafından atılmış ise ilham, nefisten gelmiş ise hevâcis, şeytan tarafından gelmiş ise vesvâs, eğer doğrudan Allah tarafından kalbe atılmış ise buna da hâtır denilir.”²⁸ Havâtır bu anlamda ele alındığında, ilham onun alt bir türü olmakla birlikte, nefis ve şeytandan gelen düşünceler dışında Allah’tan ve melekten kalbe doğan bilgiler anlamında ilham, literatürde daha yaygın kullanıma sahip olmuştur. Bu konuda değinebileceğimiz bir diğer kavram ise ‘vâridât’ır. ‘Suya varan, ulaşan’ anlamındaki ‘vârid’in çoğulu olup, vird ve mevrîd kelimeleriyle aynı kökten gelir.²⁹ Vârid, kulun kast ve iradesi olmaksızın, Hak’tan gelen mana, ilham ve feyz hakkında kullanılan bir kavramdır.³⁰ Kuşeyrî ‘vârid’i, “kulun kastı olmaksızın kalbe gelen şey” olarak tanımlamaktadır. Ona göre havâtır cinsinden olmayan mana ve bilgi gibi şeyler de vârid olabilir. Bazı vâridler Hak’tan, bazıları ilimden gelir. Bu nedenle vâridat, havâtırdan daha umumi bir ıstihattır. Zira havâtır bir hitab türü olarak vasıflanmışken, vâridat ise bunun aksine sevinç vâridi, hüznün vâridi, kabz vâridi, bast vâridi gibi manalara da şamil olabilir.³¹ Serrâc (ö. 378/988) da vâridin tecelliden sonra kalbe gelen ve onu kaplayan bir hal olduğunu belirtir.³² Sūfîlerin vâridâtlarının anlatıldığı eserler tasavvuf edebiyatında oldukça yaygın olup bunlar bir edebî tür oluşturmuştur. Bunların en meşhuru Şeyh Bedreddin Simâvî’nin (ö. 823/1420) ‘Vâridât’ adlı eseri olup, bunun yanında İsmail Hakkı Bursevî de dâhil olmak üzere bu adla birçok sūfîye ait eserler mevcuttur.³³

Tasavvuf literatüründe ilham kelimesinin yerine veya yakın anlamlı olmak üzere bu sayılanlara ek olarak; hevâcis, firâset, fütûhat, tavârik, şevâhid, levâih, bevâdî, tecelliyât gibi kavramların da kullanıldığı belirtilmiştir.³⁴ Daha önce belirttiğimiz gibi ilham, keşf, havâtır, vârid vb. diğer kavramlar, bilinen bilgi kaynakları dışında bilgi elde etme yolları olma noktasında ortak özelliğe sahip olarak tasavvuf literatüründe yer almakta ve zaman zaman birbirinin yerine, bazen de yakın anlamlarla kullanılmaktadır. Bununla birlikte kimi zaman da bunların anlam farklılıkları vurgulanır. Örneğin, keşf ve ilham kalbe doğan bilgi özelliği arz etmeleri yönüyle anlam yakınlığı içerisinde görülebilir. Ama gerek sözlük anlamları ve gerekse terim anlamlarından anlaşılacağı üzere, keşfte aktif rol oynayan perdeleri kaldırarak duyular ötesine geçen insanın kendisidir. İlhamda ise tam aksi bir durum söz konusu olup, kulun

²⁴ Hasan Kamil Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015), 222.

²⁵ Zeynülsîlâm Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergah Yayınları, 2016) 177; Süleyman Ateş, *İslam Tasavvufu* (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 2004), 531.

²⁶ Yılmaz, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, 225.

²⁷ Yusuf Şevki Yavuz, “Havâtır”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 16/523.

²⁸ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 177; Ateş, *İslam Tasavvufu*, 531. Burada zikredilen Allah tarafından olan hâtır, gayb batmından vasıtasız olarak yakınlık ve huzur ehlinin kalbine konan ilimdir. Melekî hâtır ise, hayırlara ve itaatlara râğbetli kılar, günah ve hilelerden sakındırır. Nefsânî hatırın özelliği ise, acele zevkler isteme ve batıl davalar izhar ettirmedir. Şeytânî hâtır ise nehyedilmiş ve mekruh kılınmış şeylere sevk eder. Kâşânî, *Tasavvufun Ana Esasları*, 103-104.

²⁹ Semih Ceyhan, “Vârid”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 42/519.

³⁰ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 179; Yılmaz, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, 225.

³¹ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 179.

³² Ebû Nasr Abdullah b. Alî b. Muhammed es-Serrâc, *el-Luma’ (İslam Tasavvufu)*, çev. Hasan Kamil Yılmaz (İstanbul: Erkam Yayınları, 2016), 402.

³³ Ceyhan, “Vârid”, 42/520.

³⁴ Yavuz, “İlham”, 22/98; Ceyhan, “Vârid”, 42/519.

herhangi bir gayretine bağlı değildir, yani Allah'ın veya meleğin kalbe ilkâsına bağlı olarak gerçekleşir.³⁵

Bu anlam farklılıklarına rağmen, konunun çok ayrıntıya boğulmaması ve karışıklığa sebebiyet vermemek için bu çalışmada duyular, akıl ve haberin dışında kalan, insanın manevî tecrübesine dayanan bilgilerin –rüya dışında- hepsi ilham adı altında incelenecektir.

İlham kulun aktif bir durumu olmaksızın doğrudan kendisine yapılan bir ilkâ olarak görülse de bu şekilde ilham alacak kişinin çeşitli yönlerden belli bir mertebeye ulaşmış olması gerektiği vurgulanmıştır. Örneğin İsmail Hakkı Bursevî, ilhama mülakî olacak kişinin taşıması gereken şartları şöyle açıklamaktadır: “*Bütün ilimlerin en faydalısı, ilahî tecelliyât, feyzü’r-rahmanî, Kitap ve nebevî hadis ile teyit olunan rabbanî ilhamlar ile hasıl olan ilahî ilimdir. Bu tecelliyât ilmi, feyiz ve ilhamlar da ancak şu şekilde gerçekleşir: İnsanın tabiatının şeriat ile ıslah edilmesi, nefsin tarikat ile tezkiye edilmesi, kalbin marifet ile mâsivadan arındırılması, ruhun tecelli etmesi ve sırrın hakikat ile tasfiye edilmesi; en mükemmel tevhid, en şâmil tecrid ve en faziletli tefrîd ile Allah’tan gayrisinden sıyrılmak, böylece Allah’tan başka fânî süfliyata talep, kasd, niyet, teveccüh ve muhabbete dair hiçbir şeyin kalpte bulunmaması halinde kişi için rahmanî feyz ve rahmanî ilhamlar hasıl olabilir.*”³⁶ Kısaca söylemek gerekirse, insanın zahirini şeriat, batinını da tarikat ile ıslah etmesi halinde, peygamberlere ve evliyaya verilen bu ilmi almaya müsait olacağı belirtilmiştir.³⁷

Vahyin ve ilhamın tanımlarında ilhamın vahyin bir türü olduğuna değinildiği görülür.³⁸ Örneğin İsfahânî (ö. 502/1108?) vahyi; “*peygamberlere ve velilere atılan ilahî kelime*” olarak nitelendirmektedir.³⁹ Bu durumun mutasavvıflar için ilhamın güvenilir bir kaynak olarak kabulüne bir temel teşkil ettiği söylenebilir. Buradan hareketle vahiyle ilhamın gerçekte aynı şeyler olduğu, ancak peygamberlere atılan ilâhî kelimeye ‘vahiy’, velilere atılan ilâhî kelimeye ise ‘ilham’ denileceği belirtilmiştir.⁴⁰ Bu durum ilham kavramının temellendirilmesinde onun genellikle vahyin bir türü olarak ele alındığını göstermektedir. Bu ise sonuçta haber alma yönüyle Peygamber ve velî kulların benzer konumda olduğu anlayışını gerektirmiştir.

Bursevî, ilhamın vahye benzerliğini açık bir şekilde şöyle ifade etmektedir: “*Allah hayırları, ya vahiy yoluyla umumî olarak emreder veya ‘rahmanî hâtır (havâtır)’ ile yahut da ‘rabbanî ilham’ ile havâs kullarına emreder. Hâtır (havâtır), melek vasıtasıyla yahut vasıtasız olur. İlham ise, Allah’tan vasıtasız olarak gelen şeydir (الإلهام ما يكون من الله تعالى بغير الوسطة). İlhamın bilinmesi, başka bir bilgiye ihtiyaç duymaz. Meşâyih bunu ‘حدثني قلبي عن ربي / Kalbim bana rabbimden haber verdi’ şeklinde bildirir.*”⁴¹

Peygamberler ve Allah’ın velî kullarının, meleklerin kendilerine haber iletmesi hususunda müşterek oldukları dile getirilmekle birlikte, aralarındaki fark ise şöyle açıklanmıştır: “İlham meleği, kesinlikle evliyâullaha müstakil bir şeriat, hüküm getirmez. Sadece peygambere tabi olmalarını sağlamak, bir de Peygamberin getirdiği ancak Allah dostunun henüz tam öğrenemediği bir buyruğu ona anlatmak için iner. Bütün feyiz, nur ve sekînet, bunların hepsi bir melek vasıtasıyla veya vasıtasız olarak sadece Allah’tan gelir. Peygamberin konumuyla velînin konumu arasında büyük bir fark mevcuttur. Peygamber hem daha faziletlidir, hem de daha ön plandadır.”⁴²

Buraya kadar aktardığımız bilgilerden anlaşılmaktadır ki, Allah’tan haber alma yönünden –her ne kadar içeriği ve bağlayıcılığı farklı olsa da- peygamberler ile evliyâ benzer

³⁵ Ahmet İshak Demir, *Mütekaddimin Devri Kelamcılarına Göre Bilgi Kaynağı Olarak Keşf ve İlham* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1993), 26.

³⁶ İsmail Hakkı Bursevî, *Tefsîru rûhi’l-beyân* (İstanbul: Matbaat-ü Osmaniyye, 1330/h.), 4/470.

³⁷ Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, 6/327.

³⁸ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâturîdî, *Te’vîlâtü ehli’s-sünne* (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2004) 3/100; İbn Manzûr, “İlm”, 6/4089.

³⁹ Râgıb İsfahânî’nin tanımı şu şekildedir: يقال للكلمة الإلهية التي تلقى إلى أنبياء وأولياءه وحى . İsfahânî, *Müfredât*, 515.

⁴⁰ Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, 8/344.

⁴¹ Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, 2/285.

⁴² Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, 9/12.

şekilde konumlandırılmakta, Peygamberin Allah ile olan iletişimine vahiy, evliyanınkine ise ilham denilmekte olduğu vurgulanarak, kaynak ve haber aktarımı yönüyle vahiy ve ilham arasında bir fark görülmemektedir. Ancak getirdikleri haberlerin mahiyet olarak farklı olduğu, Peygamberin vahiy ile bir şeriat getirebileceği, evliyanın ilhamında ise böyle bir durum kesinlikle mümkün olmayacağı belirtilmektedir.

İlham konusunda dayanak olarak ayrıca Hz. Peygamberin; "*Muhakkak sizden önce gelip geçen ümmetler içinde 'muhaddesûn' olan kimseler bulunurdu. Eğer ümmetim içinde de bunlardan bir kimse bulunursa, şübhesiz o Ömer'dir,*"⁴³ hadisinin öne çıktığı görülmektedir. Bu hadisteki muhaddes kelimesi, muhaddislerin çoğunluğunca da 'kendisine ilham olunan kişi' anlamına geldiği şeklinde yorumlanmıştır.⁴⁴ Daha açık bir ifade ile 'muhaddesun' kelimesi, Allah tarafından kendilerine hadiseler ve vakıalar ilham olunan kimseler olup, bu da nübüvvetin dînunda/alt mertebesinde, bir vahiy ve ilham mertebesini ifade etmektedir.⁴⁵ Buna göre bu insanlar herhangi bir vasıta olmaksızın doğrudan Allah'tan kalbine ilham olunan kişiler olmaktadır.⁴⁶

İlham yolu ile elde edilen ve amelî boyutu olan bilgi anlamında Bursevî'den burada iki örneği zikretmek istiyoruz. Necm suresi 3-4. ayetlerde⁴⁷ Hz. Peygamberin beşeriyet nutku ile değil, Hak nutku ile konuşan birisi haline geldiğine işaret edilmiş, onun kelamının şeytanî telkinler ve nefsanî hevâcis türünde olduğunun düşünülmemeyeceği vurgulanmıştır. Bu nedenle âlimler: 'Nebî ma'sûm/günahsız olduğu gibi şeriatla amel edenden sudûr eden de mahfûzdur' demişlerdir. Örnek olarak, evliyâdan birisi hadislerde yer almayan bir vird⁴⁸ vaz' ederse, Allah'a ve Resulüne karşı sû-i edepte bulunmuş olur. Ancak Allah tarafından kendisine ilham yoluyla vird öğretilenler bundan müstesnadır. Zira onlara tüm kelimâtın hususiyetlerini Allah öğretmektedir. O halde böyle kimseler vird icat eden kimseler değil, virdine ittiba edilecek kimseler sayılırlar.⁴⁹ Görüldüğü üzere Bursevî, tasavvufî hayatın en temel uygulamalarından birisi olan virdlerin, Kur'an ve hadislerde yer almasalar bile, evliyâullah tarafından Allah'tan alınan ilhama göre düzenlendiğini ve bunun bid'at sayılmayacağını belirtmektedir.

Bu konuda bir diğer örnek olarak da Reğâib, Berat ve Kadir gecelerinde kılınan ve bu gecelere has olarak kabul edilen namazlar hakkında Bursevî, şeriatla bu namazlara dair sahih dayanaklar olmamasına rağmen bunların hem zahir hem batin ilme sahip meşâyih tarafından kılınmış olmasının kendileri için yeterli olduğunu dile getirerek, bu namazların kılınması gerektiğini savunmaktadır. Buna göre bu şekildeki amelî/fikhî bir konuda da meşâyihin uygulamasını, onların ilham alan kişiler olması nedeniyle dini bir kaynak olarak kabul ettiği görülmektedir.⁵⁰ Ulemanın geneli ise mübarek gecelerde kılınan ve bu gecelere has böyle bir namazın olmadığı ve bu namazların sonradan ihdas edilmiş bidatler olduğu görüşündedir. Zira

⁴³ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahîhu Buhârî* (Dimeşk-Beyrut: Dâru İbni Kesîr, 2002), "Fedâilü's-Sahâbe", 6. Hadisin Buhârî'deki bir diğer rivayet şekli ise şöyledir: "Peygamber şöyle buyurdu: 'And olsun İsrâil oğullarından sizden evvel gelip geçen insanlar içinde öyle kimseler vardı ki, onlar peygamber olmadıkları halde kendilerine haber ilham olunurdu. Eğer ümmetim içinde bunlardan bir kimse bulunursa, o da Ömer'dir.'" Buhârî, "Fedâilü's-Sahâbe", 6.

⁴⁴ Abdullâh b. Müslim İbn Kuteybe, *Garibü'l-hadis* (Bağdat: Matbaatü'l-Ânî, 1997), 1/312-313; Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *Fethü'l-bârî* (Kahire: Mektebetü's-Selefiyye, ts.), 7/50; Nevevî, *Sahîhi Müslim bi şerhi'n-Nevevî*, 15/ 236-237.

⁴⁵ Kamil Miras, *Sahîhi Buhari Muhtasari ve Tecrid-i Sarih Tercemesi ve Şerhi* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1978), 9/352.

⁴⁶ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 3/480; 10/300.

⁴⁷ "O, nefis arzusu ile konuşmaz. (Size okuduğu) Kur'an ancak kendisine bildirilen bir vahiydir." *Kur'an-ı Kerim Meâli*, çev. Halil Altıntaş -Muzaffâr Şahin (Ankara: Yenigün Matbaacılık, 12. Basım, 2011), en-Necm 53/3-4.

⁴⁸ Vird, çoğulu evrâd olup, günlük dualar, düzenli bir şekilde belli zamanlarda okunmak üzere ayet, hadis veya velî kulların sözlerinden derlenmiş dualar, ahzab, hizip, ezkar ve zikirlerdir. Her tarikatın kendine özgü bir virdi vardır. Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2012), 381-382

⁴⁹ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 9/213.

⁵⁰ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 9/142.

ne Hz. Peygamber, ne sahabe, ne tabiîn, ne de müçtehit imamlar döneminde bu şekilde namazlar kılınmamıştır. Bu konu ile ilgili rivayetlerin de tamamen uydurma olduğu belirtilmiştir.⁵¹

Bu örnekler ilham veya keşf yoluyla elde edilen bilgilerin bir takım gaybî bilgiler ile sınırlı olmadığını, bazen şer'î amelî konularda da bu bilgi elde etme yöntemlerinin kullanılabilirliğini göstermektedir.

1.2. İlham ve Keşfe Uyma Zorunluluğu

Mürşid-i kâmilin kalbine ilkâ olunan ilhama uyulmasına dair Bursevî'nin *Rûhu'l-Beyân* tefsirinde dikkat çekici açıklamaları bulunmaktadır. Bursevî, Yusuf suresi 79. ayetinin⁵² tefsirinde, Allah'ın Hz. Yusuf'a vahiy yoluyla kardeşini (Bünyamin'i) yanında tutmasını emrettiğini, bu emrin Allah'ın bildiği bir maslahat üzere olduğunu, Hz. Yusuf'un bunu yapmayıp başkasını yanında tutması halinde vahyin hilafına amel etmiş olacağını ve bunun ayetin ifadesine göre zulüm olduğunu belirttikten sonra şöyle demektedir: “Bu ayette şuna işaret vardır; kendisine gelen ilhamın aksine amel etmek zulümdür. Zira gelen her şey Allah katından gelmektedir. Peygamber ve velinin mutlaka onunla amel etmesi ve onu Allah'ın tayin ettiği yere koyması gerekir. Onlar her hadisede Allah'ın emrini beklerler ve gözetirler. Onlar kendisiyle emir olunmadıkları sürece ve kendisine haber verilmediği sürece onu tasdik etmezler ve ona tabi olmazlar.”⁵³

Yine, “Allah ve Resulü bir iş hakkında hüküm verdikleri zaman, hiçbir mü'min erkek ve hiçbir mü'min kadın için kendi işleri konusunda tercih kullanma hakları yoktur. Kim Allah'a ve Resulüne karşı gelirse, şüphesiz ki o apaçık bir şekilde sapmıştır.”⁵⁴ ayetinin tefsirinde, bu ayetin teslimiyet, kendi ihtiyarını ve itirazı terk etme konusunda asıl/temel hüküm olduğunu belirttikten sonra şöyle demektedir: “Muhakkak ki hayır, Allah'ın, Resulünün ve Resulün vârisi olan mürşid-i kâmillerin seçtikleri şeydedir. Resulullah fark mertebesinde⁵⁵ haklıdır. Resulullah'ın vârisi olan mürşid-i kâmillerin de kâmil hilâfet içinde oldukları gibi. Resulullah ve onun kâmil vârisleri, kendi iradelerinde fenâ buldukları için asla kendi nefislerinin hevâ-ü hevesleriyle konuşmazlar. Tıpkı Resulullah'ın kendine gelen vahiyle konuştuğu gibi, mürşid-i kâmiller de kendilerine ilham olunanlar ile konuşurlar. Bundan dolayı mürşide düşen vazife, severek veya sevmeyerek de olsa mürşid-i kâmil olan şeyhin emrine teslim olmasıdır.”⁵⁶ Ayetin zahirinden de kolayca anlaşılacağı üzere bu ayette, Allah ve Resulüne itaat ve onların verdikleri hükümleri, Müslümanların kendi arzu ve isteklerine göre kabul etmeme durumunun olamayacağı açıkça vurgulanmıştır. Bursevî ise, yukarıdaki açıklamasından anlaşıldığı üzere, emirlerine sorgulanmaksızın uyulması gereken Allah ve Resulünün konumuna, Resulullah'ın varisleri olarak gördüğü mürşid-i kâmilleri de dâhil etmekte, Resulullah'ın konuştuğu şeylerin vahiy olması yönüyle bağlayıcı olduğu gibi, mürşid-i kâmilin konuştuğu şeylerin de ilham olması yönüyle uyulması gereken şeyler olduğunu ifade etmektedir. Bursevî, büyüklere itiraz edilmeyeceğini bir başka yerde de şöyle temellendirmektedir: “Büyüklere itiraz edilmez. Çünkü onların görünen/zahirî hareketleri, kalplerine gelenlerden kaynaklanır. Bu şekilde kalbine doğanlar ise ilhamlardır ve bunlar Allah'tan gelmektedir. Büyüklerin kendilerinin bunda bir sun'u/etkisi yoktur.”⁵⁷

⁵¹ Takiyyüddin Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiyye, *Mecmûu' fetâvâ* (Medine: Mücemmei'l-Melik Fahd li-Tıbbâti'l-Mushafi's-Serif, 2004), 23/132-135; Ebü'l-Fidâ' İmâdüddin İsmâil b. Şihâbiddin İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye* (Beyrut: Mektebetü'l-Meârif, 1990), 3/109; 5/252; 7/16; Ebü Abdillâh Şemsüddin Muhammed b. Ebî Bekr İbn Kayyim el-Cevziyye, *el-Menârü'l-münifî's-sahih ve'z-zaif* (Cidde: Dâru Âlemi'l-Fevâid, ts.), 83-85.

⁵² “Yūsuf, “Malumızı yanında bulduğumuz kimseden başkasını tutmaktan Allah'a sığınırız. Şüphesiz biz o takdirde zulmetmiş oluruz” dedi.” Yusuf 12/79.

⁵³ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 4/302-303.

⁵⁴ el-Ahzab 33/36.

⁵⁵ Fark makamı, artık eşyanın/varlıkların Hak'la kâim olarak görülmesi, yani Hakkı görmenin varlıkları görmeye, varlıkları görmenin de Hakk'ı görmeye engel olmamasıdır. Bu haldeki sâlikin bütün söz ve davranışları şer'î hükümlere uygundur. Süleyman Uludağ, “Fark”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 12/171.

⁵⁶ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 7/178.

⁵⁷ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 3/228.

Bursevî'nin, evliyâya ve onların aldıkları ilhama itiraz olamayacağını, onları peygamberlere benzeterek temellendirdiği daha belirgin bir değerlendirmesi de, Enfal Suresi 6. ayetin⁵⁸ tefsirinde geçmektedir. Onun bu konudaki açıklamasını aynen vermek istiyoruz:

واعلم انه كما لا إعتراض على الانبياء في وحيهم وعباراتهم كذلك لا إعتراض على الاولياء في إلهامهم وإشاراتهم وإن السعادة في العمل والاختصاص بآياتهم *“Bil ki, Peygamberlere karşı, vahiyleri ve sözlerinde asla itiraz olmadığı gibi; evliyaya da ilhamları ve işaretlerinde asla itiraz olmaz. Muhakkak ki saadet, onların ayetlerini (Peygambere inen ayetleri ve evliyaya inen ilhamı) almak ve onlarla amel etmektir.”*⁵⁹

Bursevî, *“Ey iman edenler! Size hayat verecek şeylere sizi çağırdığı zaman, Allah'ın ve Resulünün çağrısına uyun...”*⁶⁰ ayetinin tefsirinde ise, Hz. Peygambere icabet etme emrinin içine; âlim, edip ve emin olan evliyâya icabetin de gireceğini belirtmekte, zira bunların Peygamberin vârisleri olduğunu, onların yollarının Hz. Peygamberin yolu olduğunu söylemektedir.⁶¹ Yine bu konuda bir başka yerde şöyle demektedir: Peygamberlerin getirdiği haberlere iman edip kabul ederken, onların varisleri olan alimlerin (mürşid-i kâmillerin) getirdiklerine iman etmemek büyük insafsızlıktır. Çünkü deniz birdir. Evliyânın getirdiklerine iman etmedikleri zaman, hiç olmazsa onları hikâyeye yollu kabul etmelidirler. Peygamberlere gelen akılları hayrete düşürecek şeylere iman ettikleri gibi, korunmuş/mahfuz evliyânın getirdiklerine de iman etmeleri gerekir.⁶²

Buna benzer ifadelerini Fetih suresi 10. ayetinin⁶³ tefsirinde de tekrarlamakta, bey'atın Resule, onun varisi olan şeyhe ve devlet başkanına yapılacağına dair görüşleri aktardıktan sonra, bunlardan resuller ve şeyhlerin asla ma'siyeti emretmeyeceğini belirtmektedir. Peygamberlerin ma'siyetten/isyandan masum oldukları gibi şeyhlerin de mahfuz olduklarını belirterek, sultanların ise şayet şeyhliğe ulaşmışlar ise mahfuz/korunmuş olacaklarını söylemektedir. Bu ayete göre bey'atın ve büyük şeyhlerden telkin almanın sünnet olduğunu, zira onları Allah'ın, ilm-i tecelliden sonra yakînî tecellîye ulaştırarak irşad kutbu kıldığını dile getirmektedir.⁶⁴ Bursevî, kulun Allah'a vâsıl olduğunda Allah'ın kendi katında ona ilim öğreteceği, ona ilhamda bulunacağı, ona hak ile bâtılın arasını temyiz edecek gücü vereceği ve bu kişilerin şeriatın dışında (şeriatı aykırı) bir şey konuşmayacakları konusu üzerinde ehlüllahın hakikaten ittifak ettiklerini de belirtmektedir.⁶⁵

Diğer yandan Allah'ın ayetlerini tasdik ve inkâr durumunun içine, ilhamın da tasdik ve inkârını katmaktadır. *“Sakın Allah'ın ayetlerini yalanlayanlardan da olma! Yoksa zarara uğrayanlardan olursun.”*⁶⁶ ayetinin tefsirinde, ister bu ayetler Kur'an'ın vahiyleri olsun, ister ilahî marifetler (bilgiler) gibi ilham ayetleri olsun, bunları tasdik etmek ile sağlanacak kârın en karlı kazanç, onları yalanlamanın ise insanî kazançların en zararlısı olduğunu söylemektedir. Hatta bazı ariflerin şunu söylediklerini belirtir; bu ilimden yani keşfi ve vehbî ilimlerden nasibi olmayanların kötü bir son (sû-i hatime) ile dünyadan ayrılmalarından korkarız.⁶⁷

Sonuç olarak Bursevî'de, ilhamda hata olmayacağına dair kesin bir kabulün bulunduğu görülmektedir. Bu kanaat, peygambere gelen vahyin korunmuş olduğu gibi belli bir mertebeye ulaşmış mutasavvıfın ilhamının da korunmuş olacağı şeklinde temellendirilmeye çalışılmıştır. Buna göre nasıl ki peygambere gelen vahyi şeytanın değiştirmesinden korkulmaz ise, belli bir

⁵⁸ *“Gerçek apaçık ortaya çıktıktan sonra, sanki göz göre göre ölüme sürülüyorlarmış gibi seninle o konuda tartışıyorlardı.”* el-Enfal 8/6.

⁵⁹ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 3/316.

⁶⁰ el-Enfal 8/24.

⁶¹ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 3/332.

⁶² Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 7/407.

⁶³ *“Sana biât edenler ancak Allah'a biât 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.”* el-Fetih 48/10.

⁶⁴ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 9/21-22.

⁶⁵ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 3/91-92.

⁶⁶ Yunus, 10/95.

⁶⁷ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 4/80.

derecenin hakikatine ulaşmış kişiler de kendilerine ilham olunan şeyler konusunda nefsin etkisinden korkmazlar. Onların ilhamı da nefsin kuruntularından korunmuş olup, bu durum ilhamda hata olmayacağını yani doğruluğunun kat'î olduğunu gösterir. Bu kanaat başka sufilerce de dile getirilmiştir.⁶⁸ Bursevî, bir başka yerde ilhamda hata olmasının mümkün olmadığını şu dikkat çekici örnek ile açıklamaktadır: “*Bil ki bir kuyu kazan kimse ya suya ulaşır veya ulaşamaz. Suyu bulduğu takdirde bu su ya acı veya tatlı olur. Tatlı olması hâlinde bile bu, hiçbir emek sarf etmeden sebepsiz olarak elde edilen yağmur suyu gibi değildir. Yağmur suyu çok güzel, temiz ve saftır. İşte bu durum hakikat ilminin âlimleri ile zahir ilminin âlimlerine benzer. Şüphesiz ki nebîler ve velîler Allah katından ilhama mazhar olmuşlardır. Vahiy ile ilhamda asla hata söz konusu değildir. Bu sebeple deriz ki, mutasavvıfların ilmi tamamen doğru bir ilimdir. Onların ilimleri zâhir ehlinin aksine tezekkürîdir, bir takım ön hazırlıklar yapmaya ihtiyaç duymazlar. Zâhir ilminin âlimlerinin ilimleri ise tefekkürî yani düşünceye dayanır ki, bunlar için bir takım ön hazırlıklara ihtiyaç vardır.*”⁶⁹

1.3. İlimlerde Zahir-Bâtın Ayrımı

Önceki başlıkta mutasavvıfların ilham ve keşf yoluyla elde edilen bâtinî bilgiyi vahiy kapsamında görüp, ona çok önem atfettiklerine dair bilgiler aktardık. İlham veya mükâşefe yoluyla elde edilen bilgilerin daha üstün ve faziletli olduğu düşüncesi, sonuç olarak bazı sūfîlerde zahirî/kesbî bilgiye bakış açısını değiştirmiş, zahirî/kesbî ilimlerin onlar nezdinde geri plana düşmesine sebep olmuştur. Bu konuda *Rûhu'l-Beyân* tefsirinden aşağıda aktaracağımız ifadeler, çalışmaya bağlı olarak elde edilen kesbî ilimler için hak etmediğini düşündüğümüz nitelermelerdir.

Bursevî'ye göre ilimler; zarûrî ilimler, kesbî ilimler ve keşfe dayalı ilmü'l-hakikat/ilâhî ilimler olarak üçe ayrılır. Bunlardan zarûrî ilimler, herhangi bir çalışma ve çaba olmaksızın, nefis ve akılda hâsıl olan ilimdir ki, elem, lezzet, varlık ve yokluğu tasavvur etmemiz gibi. Kesbî ilimler ise, başlangıçta nefis cevherinde bulunmayıp, kendisine çalışma yoluyla ulaşılan ilimlerdir. Eğer bilinmeyen şeyler bedihî ilimler sayesinde bilinir hale getiriliyorsa bu yol nazarî yoldur. Ama eğer mahallin hazırlanması ve kalbin Allah'tan başkasına meyletmekten tasfiye edilmesi yoluyla ilim elde edilmesi ise keşf yoludur.⁷⁰ Ehlüllahın ilim öğrenmesinin başlangıcı takva ve salih ameller iken, onlardan başkalarının ilim öğrenmelerinin başlangıcı tahsildir, okumaktır. Gayeleri ise vazifeler ve makamlar elde etmek ve dünya malı toplamaktır. Bâtinî ilim, zahirî ilme nisbetle, ruhun cesede, özün kabuğa konumu menzilesindedir. Hiç şüphesiz bâtinî ilim, zahirî ilme göre, nakıs ferde nispetle kâmil olan fert menzilesindedir... Bâtinî ilmin makamı, zatî yakınlık makamı olduğundan, bu zatî yakınlık makamını ifade etmek için ayette “*من لدنا* / *katımızdan*”⁷¹ şeklinde ifade edilmiştir. Yani ‘bizim zâtımızın ehadiyet makamından ve mertebesinden’ demektir. Bundan dolayı tasavvuf ıstılahlarında, bu bâtinî ilim yerine ‘ledünnî ilim’ tabiri kullanılmaktadır. Bu ilim sadece ve sadece Allah'ın öğretmesi ile, yani Allah katından hiçbir ibare vasıtası olmaksızın hâsıl olan ilimdir.⁷²

Bursevî, ilimlerdeki zahir-bâtın ayrımını konusunda ise dinî ilimlerin iki tür olduğunu, birincisinin muamele ilmi, ikincisinin ise mükâşefe ilmi olduğunu belirtmekte, muamele ilminin kulun kendisiyle Allah'a yaklaştığı, ondan uzaklaşmadığı ilim olduğunu ve bu ilmin mükâşefe ilminden önce geldiğini dile getirmektedir. Mükâşefenin de kalpte bir nur olup, kişinin onunla gaybı müşahede ettiğini ifade etmektedir.⁷³ Mükâşefe ayrıca; “*Kim bildiği ile amel ederse, Allah onu bilmediği ilimlere varis kılar.*”⁷⁴ hadisi ile temellendirilmiş, bu hadiste

⁶⁸ Ebû Abdurrahman Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî, *Tabakâtü's-süfîyye* (Beirut: Dâru'l-Küttübi'l-İlmiyye, 2003), 178.

⁶⁹ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 9/334.

⁷⁰ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 5/271.

⁷¹ el-Kehf 18/65.

⁷² Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 5/271-272.

⁷³ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 3/100.

⁷⁴ İsmâil b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ ve müzîlü'l-ilbâs amme'stehere mine'l-ehâdis alâ elsineti'n-nâs* (Kahire: Mektebetü Kudus, 1351(h.), 2/264 (no:2542).

geçen birinci ilmin ders yoluyla elde edilen ilim olduğu, ikincisinin ise mükâşefe ilmi olduğu yorumu yapılmıştır. Buna göre bu ilim, veraset yoluyla elde edilen bir ilimdir ve bu ilim diğer ilimlerden daha yüce ve daha üstündür. Çünkü birinci ilim bunun yanında, cevizin kabuğunun, içinin yanındaki değeri gibidir.⁷⁵ Bu düşüncenin, tasavvuf literatüründe özellikle Ebû Yezid el-Bestâmî (ö. 234/848), Hallâc (ö. 309/922) ve İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) çizgisini izleyen sûfilerdeki hâkim kanaat olan; “*Kalbe gelen duyum, ilham ve keşfin yakîn derecesinde güvenilir bir bilgi olduğu, zahir bilgisinin veya eğitim yoluyla elde edilen bilginin ise zannî olduğu*” kanaatinden kaynaklandığı belirtilmiştir.⁷⁶ Bu anlayışa göre ilham esas olup, akıl ile nakil ise mekan ölçüsünde onu anlamaya ve anlatmaya yarayan vasıtalarlardır.⁷⁷

Yukarıda görüldüğü gibi, zahirî ve bâtinî ilimler arasındaki fark konusunda, tasavvufî anlayışta zaman zaman zâhirî ilimleri küçümser şekilde ifadelerin kullanıldığı görülmektedir. Bu konuda dikkat çeken bir diğer örnek de yaygın olarak zikredilen şu rivayettir: Ebu Yezîd el-Bestâmî bir gün meclisinde dedi ki; “*Miskinler ilimleri, ölümlerden aldılar. Biz ise ilmi diri ve asla ölmeyen Zâtın aldık. O da ledünnî ilimdir. Ledünnî ilim, hiçbir talep ve tekellüf (öğrenme çabası, güçlüğü) olmadan, ilham yoluyla hâsıl olan ilimdir*”.⁷⁸ Bestâmî'nin bu sözü bir başka yerde de; “*Siz ilmi ölü olarak ölü kimseden aldınız. Biz ise ilmimizi hiç bir zaman ölmeyecek olandan (Allah'tan) aldık*” şeklinde verilmektedir.⁷⁹ Bu sözler ile zahirî ilimlere göre ledünnî ilmin veya marifetullahın daha yüce ilimler olduğu açıkça dile getirilmiş olmaktadır. Zahiri ilimlere bu şekilde bir bakış açısı elbette tartışmaya açık olmakla birlikte bir kısım tasavvuf ehli arasında, aklî ve naklî ilimlerin ancak belli ölçülerde dinî bilgilerin kaynağı olduğu; en ulvî ve kudsî bilgilerin ise keşf ve ilham ile elde edilen bilgiler olduğu düşüncesi yer bulmuştur. Bu düşünceye göre keşf ve ilham doğrudan aracısız bilgiler iken, akıl ve haber ile elde edilen bilgiler ise vasıtaya dayalı bilgilerdir. Bu nedenle iç tecrübe ve manevî müşahedeye dayalı bilgiler, rivayete veya kıyas ve istidlâle dayalı bilgilerden daha değerli ve önemlidir.⁸⁰

Elbette mutasavvıfların hepsinin bu görüşte olduğu da söylenemez. Zira tasavvufun önde gelen şahsiyetlerinin, tasavvufun şer'î hükümlerle mukayyed olduğu hususunu özellikle vurguladıklarını da burada belirtmeliyiz. Örnek olarak Cüneyd-i Bağdadî'nin (ö. 297/909) şu sözünü verebiliriz: “*مذهبتنا هذا مقيد باصول الكتاب والسنة Bizim yolumuz, Kur'an ve sünnetin temel kaideleriyle mukayyettir.*”⁸¹ Yine mutasavvıflık yönü de bulunan İzz b. Abdisselâm'ın⁸² (ö. 660/1262) bu konudaki değerlendirmesi de dikkat çekicidir: “*İçerisinde birçok hayırları ve faydaları bulunduran şeriatın dış kabuk, hakikat bilgisinin ise öz şeklinde ifade edilmesi caiz değildir. İman ve taata dair emirler nasıl olur da kabuk olarak ifade edilir? Hakikat ilmi olarak isimlendirilen ilim, şeriat ilminin cüzlerinden bir cüzdür. Bu tür ifadeler ancak, cahil ve edepten yoksun kötü niyetlilerin ifadesi olabilir. Bu söz sahiplerinden birisine 'senin şeyhinin sözü*

⁷⁵ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 4/19.

⁷⁶ Muhittin Uysal, “İlk Dönem Sûfilerin Nassları Yorumlama Tarzı'nın Müzakeresi”, *Kur'an'ın Bâtinî ve İşârî Yorumu (Sempozyum Bildiriler)*, ed. Mustafa Öztürk (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018), 126.

⁷⁷ Süleyman Uludağ, *İslam Düşüncesinin Yapısı* (İstanbul: Dergah Yayınları, 1999), 129.

⁷⁸ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 7/339. İbnü'l-Arabî'nin de *Fütûhât-ı Mekkiyye*'de dile getirdiği; “*Siz ilmi ölü olarak ölü kimseden aldınız. Biz ise ilmimizi hiç bir zaman ölmeyecek olandan (Allah'tan) aldık*” sözü hakkında değerlendirmeler için bakınız: Muhammed Hüseyin ez-Zehabî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*, (Kahire: Mektebetü Vehbe, ts.), 2/277-279.

⁷⁹ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 9/304. Zahirî ilimlere ve zahir ulemasına karşı mutasavvıfların takındıkları bu menfi tutum hakkında geniş bilgi için bakınız: Uludağ, *İslam Düşüncesinin Yapısı*, 129-136.

⁸⁰ Uludağ, *İslam Düşüncesinin Yapısı*, 117.

⁸¹ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 2/194.

⁸² İzz b. Abdisselâm, tasavvufî konuları genelde ayet ve hadislerle açıklayan, Kur'an ve sünnet dışında başka alim veya sufinin bu konulardaki görüş ve fikirlerini aktarma ihtiyacı duymayan, gerektiğinde kimi mutasavvıfların görüşlerini şiddetle eleştiren, tasavvufun amelî (zühd) yönünü öne çıkaran, bazı mutasavvıflarda görülen raks, devran gibi uygulamalar ile vahdet-i vücud, ricâlî'l-gayb gibi görüşlerin yer aldığı felsefi tasavvuf anlayışından uzak duran, mutedil bir mutasavvıftır. O, fikh-ı zahir ile fikh-ı bâtin bütünlüğü içerisinde bir tasavvuf anlayışını ortaya koyarken aynı zamanda fakihliği ile de öne çıkan bir âlimdir. Geniş bilgi için bk: Ahmet Ögke, “Bir Fakih Olarak İzz b. Abdisselâm'ın (ö. 660/1262) Tasavvuf Yaklaşımı,” *EKEV Akademi Dergisi (Sosyal Bilimler)* 7/17 (2003), 133-150.

kabuktur' dense, bunu şiddetle reddeder. Buna karşın kabuk ifadesini şeriat için kullanırlar. Şeriat ise Allah'ın kitabı ve Resulullah'ın sünnetinden başka bir şey değildir."⁸³

Bu konuda Kelebâzî'nin (ö. 380/990) şu tespitinin de oldukça önemli olduğu görülmektedir: "Sûfiyyenin ilimleri 'hâl ilimleri'dir. Bu hâl ilimleri ise ancak sahih amellerin sonucudur. Amellerin sahih olması ise ancak şer'î ahkâma dair ilimlerin ve fıkıh usulünün bilinmesi ile mümkündür. Namaz, oruç, diğer farzlar ile talak, alışveriş vb. konulara dair Allah'ın hükümleri (farz-nedb gibi) bilinmelidir ki, bunları bilmek de ancak çalışmak ile elde edilebilir."⁸⁴ Ayrıca mükâşefe ilmini temellendirmek için delil olarak kullanılan; "Kim bildiği ile amel ederse, Allah onu bilmediği ilimlere varis kılar."⁸⁵ hadisi de ancak dirâset (çalışma) yolu ile öğrenilen kesbî ilimle amel edilmesi halinde manevî ilimlerin elde edilebileceğini açıkça ifade etmektedir. Buna göre ilham ve feraset gibi vehbî ilimlere varis olmanın yolu, kesbî ilimler sayesinde öğrenilenlerle amel etmektir. Bu şekilde çaba ile öğrenilen kesbî ilimlerle amel sayesinde Allah kalbi nurlandırır ve kimin de kalbi nurlanırsa gaybî haller kendisine keşf olunur. Kaldı ki Kur'an, hadis ve dinin ahkâmına dair bilgiler mükâşefe ve benzeri yollarla öğrenilen ilimlerden değildir. Mükâşefe yolu gayba dair konulardaki örtünün kalkmasını sağlar.⁸⁶ Görüldüğü üzere bu tespitler oldukça yerinde ve önemlidir. Zira mutasavvıflarca en üst derecede ilim elde etme yolu olarak görülen keşf ve ilhama ulaşmanın yolunun da ancak şeriatın zahiri ilimlerinin öğrenilmesi ve titizlikle uygulanmasından geçtiği yine önde gelen mutasavvıflar tarafından açıkça ifade edilmiştir.

1.4. İlhamın Bilgi Değeri Konusunda Değerlendirme

İlhamın bilgi değeri taşıyıp taşımadığı hususundaki görüşler genel olarak üç başlık altında toplanabilir: Bunlardan birincisi, ilhamın vahiy gibi hüccet olduğu, ikincisi yalnızca kendisine ilham edilen açısından hüccet sayılacağı, üçüncüsü ise ilhamın ne ilham edilen ne de diğer kişiler bakımından hüccet olmadığı şeklindedir.⁸⁷

Yukarıda aktarılan bilgiler doğrultusunda tasavvufî anlayıştaki düşüncenin ağırlıklı olarak bu gruplamalardan birinci grupta yer aldığı, yani ilhamı vahyin bir türü olarak gören ve uyulması gerekli bir hüccet olduğu görüşünün tasavvufta ağırlıkta olduğu söylenebilir. Peygamberin günahattan masum oluşu gibi, ilhama mazhar olan meşâyihin de mahfuz olduğu belirtilmekle, ilhamın güvenilirliği noktasında herhangi bir şüphe duyulmadığı görülmektedir. Her ne kadar insanın kalbine Allah'tan ve melekten bir ilkâ olabileceği gibi, nefisten ve şeytandan da ilkâ olabileceği dile getirilse de evliyâullahın, bunların ilahî bir ilham mı yoksa nefsanî ya da şeytanî bir ilkâ mı olduğunu, sahip olduğu makam gereği anlayabileceği ve ayırt edebileceği kanaatinin bu anlayışta hâkim olduğu görülmektedir. Bursevî'nin de ilham veya keşf yoluyla elde edildiğini söylediği bir kısım gaybî bilgileri aktardığı gibi, bunun yanında bazı zikir formlarının (virdlerin) oluşturulması, mübarek gecelere has namazların kılınması gibi fikhî-amelî yönü de bulunan hükümlerin meşruluğunun ispatını ya doğrudan ilhama yahut ilhama mazhar olan meşâyihin uygulamış olmasına bağlayarak, amelî konularda dahi ilhamın hüccet olabileceği görüşünde olduğunu açıkça ortaya koyduğu görülmektedir.

Fikhî açıdan değerlendirildiğinde, ilhamın geçerliliği konusunda şu iki noktada genel kabul olduğu belirtilmiştir: 1- Hz. Peygamber'e gelen ilhamın, vahyin üç türünden biri olması nedeniyle, kendisi ve diğer kişiler bakımından bağlayıcı olduğu. 2- Cevaz alanında, iki mubah fiil arasında ilham ile tercihte bulunmanın caiz olduğu. Yani mükellefin, herhangi bir emri veya nehyi hükümsüz kılmadan, iki mubah arasında içine doğan fikre göre tercihte bulunmasının caiz olduğu hususlarında görüş ayrılığı yoktur.⁸⁸ Burada kabul edilebilir olarak görülen ilham

⁸³ İzz b. Abdisselam, *Kitâbü'l-fetâvâ* (Lübnan: Dâru'l-Ma'rife, 1967), 71-72.

⁸⁴ Ebu Bekir Muhammed b. İshak el-Kelebâzî, *Kitâbu't-Taarruf li mezhebi ehli't-tasavvuf* (Kahire:Mektebetü'l-Hânicî, 1994), 58.

⁸⁵ Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, 2/264 (no:2542).

⁸⁶ Ebu Bekir Muhammed b. İshak el-Kelebâzî, *Bahru'l-fevâid* (Kahire: Dâru's-Selam, 2008), 1/223-225.

⁸⁷ Mehmet Birsın, "Fıkıh Usulünde İlham ve Bilgi Değeri", *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (2015/6), 75.

⁸⁸ Birsın, "Fıkıh Usulünde İlham ve Bilgi Değeri", 88, 93.

türüne şu da dahil edilebilir: Zahirî deliller arasında tercihte bulunamayan kişinin, -iyi niyetli ve takvalı bir tutum takınmak şartı ile- bu iki fiilden birinin tercihinin kendisine ilham olunmasıdır ki, bu durumda ilham kendisi hakkında delil olabilir. Bu bir şer'î tercih olup, zayıf kıyas veya zayıf istishab gibi delillerden daha kuvvetli görülmüştür.⁸⁹

Bu alanlar dışında ilhamın şer'î bir bilgi kaynağı olarak görülmesi ise mümkün gözükmemektedir. Bunun temel sebeplerinden birisi, Neseî'nin (ö. 507/114) de özellikle vurguladığı gibi, ilhamın doğru olma ihtimali olduğu kadar yanlış da ihtimali bulunmasıdır. Bu nedenle doğruluğuna dair delil bulunmadığı ve bu konuda bir tespit imkânı olmadığı için, mutlak olarak hiçbir ilhamın doğruluğuna hükmedilemez.⁹⁰ İlk dönem Hanefî usulcülerinden Debûsî de, herhangi bir araştırma ve delile dayanmaması, hak ya da batıl oluşunun ayırt edilememesi, Allah'tan mı şeytandan mı kalbe doğduğunun kesin olarak bilinmemesi ve onu aktaranın doğru mu yalan mı söylediğinin belli olmaması nedeniyle ilhamın şer'î bir delil olamayacağını belirtip, onu saptırıcı/yanıltıcı deliller (hucce-i mudille) kapsamında değerlendirmiştir.⁹¹ Ayrıca Şems suresi 8. ayette de belirtildiği üzere ilham olunan mananın 'fücûr' yani kötülük ve günah içermesi de muhtemeldir. Bunun belirlenmesi ve ayırt edilmesi ise yine nazar ve istidlâle bağlı olmaktadır ki, bu durumda iş artık ilhamdan çıkıp içtihat dairesine girmiş olur.⁹²

İlhamın bir hüccet sayılamayacağını bir diğer göstergesi ise, ilham ile elde edildiği söylenerek ortaya atılan fikirlerin birbiri ile tutarsız oluşudur. Şayet bütün ilhamlar vahiy gibi aynı kaynaktan alınmış olsa idi, ilhama dayalı ortaya konulan görüşlerin de aynı olması gerekirdi. Burada örnek olarak "*Ben bilinmeyen bir hazine idim, bilinmeyi istedim de mahlûkâtı yarattım...*"⁹³ rivayeti hakkında değerlendirmeleri zikredebiliriz. İbnü'l-Arabî'nin, hadis kitaplarında yer almayan bu rivayet için, keşfen sahih naklen gayr-i sahih dediği nakledilirken; ümmî bir velî olarak tanınan Abdülaziz ed-Debbağ'ın (ö. 1132/1720) ise, İbnü'l-Arabî'nin keşfen sahih olduğunu söylediği bu rivayet hakkında, kendi keşfi bilgisine göre sahih olmadığını söylediği nakledilmiştir.⁹⁴ Yine; "*Ümmetimin alimleri Benî İsrail'in peygamberleri gibidir.*"⁹⁵ şeklindeki rivayeti de Debbağ kabul etmezken, çağdaşı olan Bursevî'nin, bahsi geçen her iki rivayeti de hadis olarak belirtmesi karşısında şöyle bir durum ortaya çıkmaktadır: Her ikisi de vehbî ve keşfi ilimlerde söz sahibi olduğu belirtilen kişiler, aynı hadis üzerinde farklı tutumlar sergilemektedir. Bu durum bizi müçtehitlerin içtihatlarındaki farklılıklar gibi velilerin de keşflerinde ihtilaflar bulunduğu sonucuna götürmekte ve böylesi kapalı manevî bir atmosferde hangi keşfin daha doğru olduğunu tespit etmek ise hayli müşkil (hatta imkânsız) bir durum ortaya çıkarmaktadır.⁹⁶

Bu değerlendirmelere göre, ilham yoluyla elde edilen bilginin kesin doğruluğu ve genel geçerliliği söz konusu olamaz. Çünkü bu bilgi objektiflikten yoksun ve göreceli bir durumu gerekli kılmaktadır. Zira biraz evvel belirttiğimiz gibi ilham veya keşfe dayalı görüş bildirdiklerini ileri sürenler arasında aynı konu hakkında aynı şeyi söyleyen iki veya üç kişinin bulunması zordur. Çünkü ilham ferdî bir tavidir veya ferdî bir tecrübedir. Dolayısıyla ilham yoluyla elde edildiği iddia edilen bilgi, çeşitlilik üzerine kaim olduğu gibi, farklı felsefî ve farklı dinlerden devşirme bir durumu da çağrıştırmaktadır.⁹⁷ İlhamın fikhî sahada bir hüküm kaynağı olarak kabulü ise, bid'atlere, İslamî hükümlerde tahrife hatta İslam dışı yeni bir şeriatın ortaya çıkmasına bile yol açacağı ortadadır. Ayrıca müçtehidin içtihadı, Şari'in irade ve hükmünü

⁸⁹ İsmail Hakkı İzmirli, *İlm-i Hilâf*, haz: Sırrı Fuat Ateş (Konya: Hüner Yayınevi, 2010), 191.

⁹⁰ Neseî, *Tabsiratü'l-edille*, 151.

⁹¹ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 388.

⁹² İzmirli, *İlm-i Hilâf*, 190-191.

⁹³ Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, 2/132. (no: 2016).

⁹⁴ Avcı, "Keşif Yoluyla Hadis Rivayeti Meselesi", 172,173,179.

⁹⁵ Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, 2/64 (no: 1744)

⁹⁶ Avcı, "Keşif Yoluyla Hadis Rivayeti Meselesi," 179-180.

⁹⁷ Abdulgaffar Aslan, "Kelamda İlhamın Bilgi Değeri", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (2008/1), 44.

temsil etmesi açısından, bir fiili helal veya haram kılabilir ve bu müçtehidî kendisine fetva makamı olarak gören herkesi bağlar. Bu nedenle İslam toplumu için itibar edilmesi gereken şey, kişisel manevî tecrübeye dayalı keşf ve ilham gibi sübjektif olgular olmamalıdır. Böylesi bir yöntemin fıkıh usulü açısından geçerliliği olamaz. Çünkü fıkıh usulünde şer'î hükümlerin istinbâti sırasında sadece şer'î delillerin açık (muhkem) ve objektif manaları ile şeriatın temel amaçları esas alınır.⁹⁸ Burada şu tespit yapılabilir: Tasavvufî düşüncede gerek naslara bâtinî anlamlar verilmesi, gerekse de ilhama dayalı bilgilerin delil olarak kullanılması tasavvuf ile fikhın ayrıştığı temel noktalardan birisidir. Fikhî açıdan bakıldığında bu faaliyetlerin, nasların zahirî anlamları ve hükümleri çerçevesinde değerlendirilmesi zorunludur. Bâtinî anlamın ancak zahire uygun olması halinde, ilhamın ise mubah alanda bir tercihte bulunulmasının gerektiği durumlarda sadece kişinin kendisini bağlayıcı olabileceği kabul edilebilir. Bunun dışındaki durumların fikhî açıdan geçerli görülmesi mümkün değildir.⁹⁹

İlhamın bilgi değeri konusunda Nakşibendî'nin Müceddidiyye kolunun kurucusu ve "Müceddid-i Elf-i Sâni" olarak tanınan İmam-ı Rabbânî'nin (ö. 1034/1624)¹⁰⁰ görüşleri de gerçekten dikkat çekicidir. O, ledünnî ilimlerin ancak şer'î ilimlere mutabık olması durumunda bir değer ifade edeceğini, Kur'an ve sünnet mihengine uymayan keşf ve ilhamların ise yarım arpa kadar değerlerinin olmayacağını belirtir.¹⁰¹ Doğru olanın, hep ehl-i sünnet âlimlerinin bildirdikleri olduğunu, zira onların bilgilerini nübüvvet kaynağından aldıklarını, nübüvvet bilgilerinin ise kat'î olarak doğru olan vahiy ile bildirilmiş olduğunu belirtir. Mutasavvıfların marifetlerinin ise keşf ve ilhama dayandığını, bunlarda da her zaman hata ihtimalinin var olduğunu, keşf ve ilhamın doğruluğunun göstergesinin ise, yine ehl-i sünnet âlimlerinin ilimlerine uygun olup olmaması olduğunu belirtir. Keşf ve ilhama dayalı bilgi ile şer'î ilimler arasında kıl ucu kadar uyumsuzluk bulunması halinde, bu keşf ve ilhamın doğruluk dairesinden çıkmış olacağını, gerçek ve hak olanın bu olduğunu ve bunun dışında olanın da ancak dalâlet ve sapıklık olacağını belirtmektedir.¹⁰² Mutasavvıfların genel anlayışının kâmil velilerin sözlerinde hata ve yanılma olmayacağı şeklinde olmasına karşın,¹⁰³ kendisi de önde gelen bir mutasavvıf olan İmam Rabbânî'nin bu değerlendirmesinin oldukça önemli olduğunu düşünüyoruz.

2. RÜYANIN BİLGİ DEĞERİ VE KAYNAKLIĞI

Bu başlık altında rüya hakkında genel bilgiler aktararak, tasavvufî yaşamda rüyanın önemine değinilecek ve özellikle *Rûhu'l-Beyân* tefsirinde rüyanın bilgi değeri taşıdığına dair yer alan bazı örneklere yer verilecektir. Sonrasında ise bu konuda bir değerlendirme yapılacaktır.

⁹⁸ Ferhat Koca, "Birleşen ve Ayrışan Yönleriyle Usul-i Fıkıhın Kelam, Tasavvuf ve İslam Felsefesi İle Olan İlişkisi", *İslam Düşüncesinin Kurucu Unsurları: Usul-i Fıkıh, Kelam, Tasavvuf ve İslam Felsefesi*, ed. İlyas Çelebi (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016), 270-271.

⁹⁹ Bu konuda yapılmış bir diğer tespit şu şekildedir: İlhamın kabulüne dair makbul sayılabilecek tek yön, salih kimselere gelen, akli delillere, Kur'an ve sünnete uygun olan ilham, sadece kendisi için delil olabilir. Yani salih kimselere gelen ilham, "kontrollü kullanılabilir yardımcı bilgidir". Ahmet Ak, "Mâtürüdî Alimlere Göre İlhamın Bilgi Kaynağı Olması Sorunu", *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/2 (2014), 143.

¹⁰⁰ Hamid Algar, "İmam-ı Rabbânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 22/194. İmam-ı Rabbânî'nin müceddid yönü şu şekilde vurgulanmıştır: "O iki büyük iş başarmıştır: 1- Tasavvufun temiz kaynağını, ruhbanlık ve felsefe sapıklıklarından sızmış olan kir ve pisliklerden temizleyip, sağlam ve kök İslam tasavvufunu getirmiştir. 2- Halk arasında yayılmış ve revaç bulmuş ne kadar cahiliyye adet ve merasimi varsa, bunların hepsine amansız bir muhalefet bayrağı açmış, bey'at ve irşad sistemi yardımıyla, şeriata uyma konusunda canlı bir hareket meydana getirmiştir. Hayrettin Karaman, *İmam-ı Rabbânî ve İslam Tasavvufu* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2013), 51.

¹⁰¹ Ahmed el-Fârûkî (İmam Rabbânî) es-Serhendî, *Mektûbât*, çev. Abdülkadir Akçiçek (İstanbul: Dergah Ofset, 1998), 1/112, 465.

¹⁰² Serhendî, *Mektûbât*, 1/305-306.

¹⁰³ Uludağ, *İslam Düşüncesinin Yapısı*, 177.

2.1. Rüya Hakkında Genel Bilgiler

Rüya/الرُّؤْيَا sözlükte “uykuda görülen şey”¹⁰⁴ veya “uyku sırasında zihinde beliren görüntülerin bütünü”¹⁰⁵ şeklinde tanımlanmış olup, rüyaya İslâmî literatürde önemli hususiyetler yüklenmiştir. Kur’an’da, Hz. İbrahim, Hz. Yusuf ve Hz. Peygamberin görmüş olduğu rüyalarından bahsedilmiş, bunların tabirleri, gereklerinin yerine getirilmesi veya doğru şekilde gerçekleştiği konusunda bilgiler verilmiştir. Kur’an’da rüya anlamını ifade etmek üzere, ‘rü’yâ’, ‘hulm’ ve ‘menam’ kavramları kullanılmıştır.¹⁰⁶ Bunlardan rüya kelimesi genelde, normal, saf, te’vil edilebilen, temyiz, açıklık ve safiyete delalet ederken; hulm kelimesi ise, karmaşık, girift, te’vil edilemeyen, yalan, batıl rüyalar için kullanılmıştır. Bu ayırım hem Kur’an ve hem de hadis metinlerinin bağlamından anlaşılmaktadır.¹⁰⁷ Buna Hz. Peygamberin şu hadisi de delalet etmektedir; “Doğru rüyâ (sadık rüya) Allah’tan, hulm ise şeytandandır.”¹⁰⁸

Hz. Peygamberin; “Mü’minin rüyası, nübüvvetin kırk altı cüz’ünden bir cüz’dür.”¹⁰⁹ hadisi ile, yirmi üç yıllık vahiy müddetinin sadık rüyalar ile gerçekleşen ilk altı ayı kastedilerek¹¹⁰ rüyanın önemli rolüne işaret edilmiş, bir başka hadiste ise; “Mübeşşirâtın başka nübüvvetten birşey kalmadığı belirtilmiş”, sahabenin mübeşşirâtın ne olduğuna dair sorusunu ise Hz. Peygamber, “salih rüyalar” şeklinde cevaplamıştır.¹¹¹ Kur’an’da gerek peygamberler ve gerekse başka kimselerin rüyalarının hayata yansımaları biçimlerinin anlatılması ve Hz. Peygamberin rüyaların önemine işaret eden hadislerinin yanında, vahiy döneminde dinî hayatın belirlenmesinde de rüyaların önemli etkisi olmuştur. Zira İslam dininde büyük önemi haiz bir kısım ibadetler ya doğrudan rüyayla sabit olmuşlar, ya da şekillenmelerinde rüyaların etkisi olmuştur.¹¹² Örneğin ezanın, ilk olarak sahabeden Abdullah b. Zeyd’in rüyasında görüp Hz. Peygambere bunu anlatması ve Hz. Peygamberin de bunun hak bir rüya olduğunu belirtip buna göre ezanın okunmaya başlanması burada zikredilebilir. Yine kurban kesmenin Hz. İbrahim’in rüyasına binaen, Hz. İsmail’i kurban etmeye kalkışması ve Allah’ın Hz. İsmail yerine ona bir koç kesmesini emretmesi olayına binaen, Hz. Peygamberin kurbanı Hz. İbrahim’in sünneti olarak değerlendirmesi de kurban ibadetinin temelinde bir rüyanın yansımalarının olduğu görülür. Şayet miraç olayının rüya da gerçekleştiği görüşü kabul edilecek olursa, beş vakit namazın sabit olmasının da rüya yolu ile olduğu sonucu da ortaya çıkacaktır.¹¹³ Ayrıca kişinin uykusunda gördüğü cinsel içerikli rüyalar nedeniyle ihtilam olması, rüyanın fizyolojik sonuçlar doğuran bir örneğidir. Bu durum, İslam dininde gusül abdesti almayı gerekli kılan bir sonucu ortaya çıkarmaktadır.¹¹⁴

Bu açıklamalar neticesinde, Kur’an’da anlatılan rüyalarda, bunların belli bir işlevinin bulunduğu ve Hz. Peygamberin fiilî ve kavli sünnetlerinde de rüyalara oldukça ehemmiyet verildiği görülmektedir. Peygamberlerin rüyaları vahiy kapsamında olduğundan, onların rüyalarının bilgi ifade etmesi konusunda herhangi bir ihtilaf yoktur. Peygamber dışındakilerin rüyaları ise, bu rüyaların şeytanın vesvesesi ve nefsin arzularına binaen gerçekleşmiş olması daima ihtimal dâhilindedir. Bu nedenle rüya, rüyayı görenden başkasını bağlamadığı gibi,

¹⁰⁴ İbn Manzûr, “re’y”, 3/1540; İsfahânî, *Müfredât*, 209.

¹⁰⁵ İlyas Çelebi, “Rüya”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2008), 35/306.

¹⁰⁶ Örnek olarak, Yusuf 12/5, 43, 100, el-İsra 17/60, es-Saffât 37/105, el-Fetih 48/27. ayetlerde “Rü’yâ” şeklinde; el-Enfal, 8/43, es-Saffât 37/102. ayetlerde “Menam” şeklinde; Yusuf, 12/44. ayette, “Hulum” şeklinde rüya anlamı kastedilmiştir.

¹⁰⁷ Şaban Karasakal, “Kur’an’da Rüya ve Hulm Yakınanlamlılarının Farkları”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 10/3 (2010), 194.

¹⁰⁸ Buhârî, “Ta’bir”, 3.

¹⁰⁹ Buhârî, “Ta’bir”, 4. Bu hadisin değişik riyayetleri de vardır: “Salih bir kişi tarafından görülen güzel rüya, peygamberliğin kırkaltı cüzünden bir cüzüdür.” (Buhârî, “Ta’bir”, 2), “Sâlih rüyâ, nübüvvetin kırkaltı cüz’ünden bir cüz’dür.” Buhârî, “Ta’bir”, 4.

¹¹⁰ Çelebi, “Rüya”, 35/307.

¹¹¹ Buhârî, “Ta’bir”, 5.

¹¹² Karasakal, “Kur’an’da Rüya ve Hulm Yakınanlamlılarının Farkları”, 194.

¹¹³ Hidayet Aydar, “Kur’an’da Rüyalar ve Rüyaların Hayata Yansımaları”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5/1 (2005), 53-55.

¹¹⁴ Aydar, “Kur’an’da Rüyalar ve Rüyaların Hayata Yansımaları”, 56.

rüyayı göreni de her zaman bağlamaz. Rüya kişiye has ferdî bir bilgi kaynağı olabilirse de, hiçbir zaman genel ve kesin bir hüküm ifade etmez.¹¹⁵ Normal bir insanın uykusu âlemine sığınıp, her şeyi rüyadan beklemesi ve sadece rüya ile amel etmesi caiz değildir. Görülen rüyaları esas alarak hayat yaşamak, rüyanın sıhhatini tespit mümkün olmadığından sağlıklı bir yaklaşım değildir. Ayrıca sadık rüya sadece mü'minlere de mahsus değildir. Kur'an'da anlatıldığı üzere, Mısır melikinin ve zindandaki mahkûmların gördüğü rüyalar da sadık rüya kapsamındadır.¹¹⁶

2.2. Tasavvufta Rüya

Tasavvufî hayatta ise rüya, marifet, hikmet, vaaz, irşat, uyarı vb. hususların kaynağı sayılmış ve pek çok dinî ve ahlakî hakikate rüyada vakıf olunmuştur. Birçok sûfi, zâhid ve velî gördüğü rüyalara göre hayatına ve davranışına yön vermiştir. Ayrıca tarikat yaşamında rüyalar seyrüsülûkun bir parçası sayılmıştır. Zira müşid'in öncelikli görevlerinden biri de, müridin gördüğü rüyayı tabir etmesidir. Rüyalar, sâlikin eğitiminde müşide yardımcı olmakta, ayrıca sâlik tarafından kat edilen manevî mertebeyi göstermektedir.¹¹⁷ Bursevî de, seyrüsülûk erbabının rüyalarının şeyh tarafından yorumlanmasının önemine, “*Ey iman edenler! Peygamber ile baş başa konuşacağınız zaman, baş başa konuşmanızdan önce bir sadaka verin.*”¹¹⁸ ayetinde işaret bulunduğunu belirtmektedir. Şöyle ki, bu ayetteki gizli konuşma ile kastedilenin bazı tefsirlerde, ‘gördüğünüz rüya halinin açıklanması için onunla gizli konuştuğunuzda’ şeklinde açıklandığını, buna göre bu ayette insanların tabi oldukları büyüklerine rüyalarını nasıl arz edeceklerine dair bir yol gösterildiğini söylemektedir. Bundan da sâliklerin gördükleri rüyanın ve onun tabir edilmesinin onlar için ne derece önemli olduğunun anlaşıldığını belirtmektedir. Öyle ki şeyhi rüyayı tabir etsin veya etmesin, müridin gördüğü her rüyayı şeyhine mutlaka arz etmesi gerektiğine dair ayette işaret bulunduğunu söylemektedir. Ayrıca Allah'ın “*Allah size, emanetleri mutlaka ehline vermenizi emrediyor.*”¹¹⁹ buyurduğunu, rüyanın da müridin nezdinde bir emanet olduğunu, gördüğü rüyayı mutlaka müşidine anlatması gerektiğini ve bunda onun için çok büyük bir fayda, yol almasında destek ve kuvvet bulunduğunu belirtmektedir.¹²⁰

Rûhu'l-Beyân tefsirinde rüyaların üç çeşit olduğu belirtilerek bunlar şöyle açıklanmaktadır: 1- Nefsin sözleri/telkinleri olan rüyalar. Bir işte veya meslekte çalışan kişinin kendisini o iş üzere görmesidir. Aşığın mâşukunu görmesi ve buna benzer şeyler bu türdendir. 2- Şeytanın insanla oynayarak onu korkutması türünde olan rüyalar. Şeytanın onu üzecek şeyler göstermesi ve kendisiyle oynadığı kişiyi ihtilama düşürerek gusül almak zorunda bırakması gibi. Bu iki tür rüyanın te'vili yoktur. 3- Üçüncüsü ise Allah'tan müjdelere olan rüya. Bu tür rüya, bir meleğin Ümmü'l-Kitap'ta yani Levhi Mahfûz'da yazılı şeylerden bir nüsha/suret getirmesidir. Bu rüya sahih/gerçek olup, bunun dışındaki rüyalar ise, ‘adğâs-ü ahlâm’dır.¹²¹ ‘Adğâs-ü ahlâm’, şeytanın vesvesesi ve nefsin işlerinden olması nedeniyle, karışık, batıl ve yalan olan rüyadır. Bunlar, karışıklığından dolayı te'vili, yorumlanması sahih olmayan rüyalar demektir. Yani bunlar yalan ve hakikati olmayan rüyalarlardır.¹²²

Rüyada görülenlerin hayalden ibaret olduğunu iddia eden Mu'tezile âlimleri dışında, ulemanın büyük çoğunluğu rüyayı, insanın ruhu ile gördüğü ve aklı ile idrak ettiği bir olay olarak değerlendirmişlerdir. Rüya, mana âleminden rü'yet âlemine semboller şeklinde

¹¹⁵ Uludağ, “Rüya”, 35/310; Serkan Başaran, *Sünnette Rüya* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2003), 97-98.

¹¹⁶ Aysenur Malakçı, *Kelam İlmi Açısından Rüyanın Bilgi Değeri* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009), 83-84.

¹¹⁷ Süleyman Uludağ, “Rüya”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2008), 35/309-310.

¹¹⁸ el-Mücadele 58/12.

¹¹⁹ en-Nisa 4/58.

¹²⁰ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 9/405.

¹²¹ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 4/214-215. Bu üçlü ayırım Buhârî'de geçen; الرويا ثلاث: حديث النفس وتخويف الشيطان وبشرى من الله rivayetindeki sınıflamadır. Buhârî, “Ta'bir”, 26.

¹²² Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 4/217.

indirilmiş ilham olarak da değerlendirilmiştir. Bunun yanında, sûfilerce rüya, uykuda misal âlemini seyreden ruhun gördüklerini uyanınca hatırlaması şeklinde açıklanmıştır.¹²³

Tasavvuf ehlinin rüyalara verdiği önem, bu konuda tasavvuf eserlerinde çok sayıda rüyalara yer verilmesi ve yorumlanmasından da anlaşılmaktadır. Burada sadece *Rûhu'l-Beyân* tefsirinde fikhî hükümlere delaleti bulunan birkaç rüyaya temas edilecektir. İlk örnek şudur: “Aliyyü'l-Belhî'nin kızı kendisine, boğaza kadar gelen kustumdan sormuş, babası da bu durumda abdestin yenilenmesi gerektiğine dair fetva vermiştir. Daha sonra Aliyyü'l-Belhî, Hz. Peygamberi rüyasında görmüş, Hz. Peygamber de ona; “*Hayır Yâ Ali! Ağz dolusu olmadıkça abdestin yenilenmesi gerekmez*” demiştir. Bunun üzerine Aliyyü'l-Belhî şöyle demiştir: “*Anladım ki, fetvalar, Hz. Peygambere arz olunur. Bunun üzerine ben de kendi kendime ebediyen bir daha fetva vermemek üzere yemin ettim.*”¹²⁴ Görüldüğü üzere bu nakil, verilen bir fetvanın rüyada Hz. Peygamber tarafından düzeltilmesini içermektedir.

Bursevî'nin kendisinin gördüğünü söylediği ve buna dayalı olarak bir kısım fikhî çıkarımlarda bulunduğu bir rüyaya da şahit olmaktayız. O, rüyasında daha önce vefat etmiş olan şeyhini (Atpazarlı Osman Fazlı Efendi'yi) gördüğünü, şeyhinin gayet rahat bir halde olduğunu belirterek ona ölümle ilgili bazı meseleleri rüyasında sorduğunu, şeyhinin ise bunu şu şekilde cevapladığını aktarır:

“Ben son nefesime kadar, tam bir taharet/temizlik üzere idim. Ruhum kabz olduğunda, içerisinden bir pınarın kaynadığı bir yere girdim. O sudan abdest aldım. Çünkü can verme esnasında abdest bozulması/cünüplük meydana gelmişti. Sonra beni semaya çıkardılar. Sonra tekrar cenazeme döndüm ve cenazemde hazır bulunan cemaatle birlikte kendi üzerime cenaze namazımı kıldım.” Ben (Bursevî), ona bu dünyadaki gibi akıl ve idrak durumunun insanda kalıp kalmadığını sordum. O da bana; ‘evet’ dedi. Daha sonra benim elimi tutarak bana iki kez; “bana itikat et/inan” dedi ve daha sonra şeyhim sanki ona itikadından dolayı sevincini yüzünde belli etti. Ben de daha sonra uyandım.”¹²⁵

Bursevî bu rüyayı anlattıktan sonra bu rüyada bazı işlerin bulunduğunu şu şekilde açıklamaktadır:

“- Can verme anında gerçekten abdest bozulur. Ölüm sonrası cenazenin yıkanması bu sebepten ötürüdür. Bu konuda sahih olan görüş budur.

- Kâmil mü'min hayatında temiz olduğu gibi, ölümünde de temizdir. Mü'min necis olmaz. Abdest bozulması/cünüplük necasetten gayri bir şeydir. Bu kabul olursa bile, noksan kişilere nispetlidir. Özetle kâmil insan da nakıs kişinin yıkandığı gibi yıkanır. Çünkü zahire göre, abdest üzere değildir. Bu hayatta o da zahirî işlerde hüküm olarak nakıs insanların hükmüne tabidir.

- Akıl ve idrak öldükten sonra da, dünyada olduğu hal üzere kalır. Çünkü akıl, iman, velayet ve benzeri hususlar ruhun sıfatlarıdır. Ruh ise ölümle değişmez.

- Kâmil olanın ruhu, kendi cenazesini müşahede eder. Namaz da insanlar için bir örnek olur. Onun kendi üzerine cenaze namazı kılması şuna işarettir ki, o hem secde eden hem de hakikat mertebesinde kendisi için secde edilendir. Onun ibadeti de kendisi içindir başkası için değil. Bunu gerçekten iyi anla. İnsanların onun üzerine namaz kılmaları ise, meleklerin Hz. Adem'e olan secdelerine işarettir. İşte bu büyük sırrın gerçekleşmesi için cenaze namazı mutlak olarak teşri kılındı. Bunlar, cenaze namazının şariat mertebesinde senâ ve dua olmasına aykırı değildir. Çünkü her mertebenin, kendi yanında vukûfuna göre bir sınırı vardır.”¹²⁶

Rüya ile amel konusunda ölmüş bir kişiden, ölümden sonra karşılaştığı haller hakkında haber almaya ve buna göre hüküm vermeye dair Bursevî'nin zikrettiği bir diğer örnek de, ölmüş bir kimsenin arkasından okunan ve ona bağışlanan Kur'an'ın sevabının o kişiye ulaşip

¹²³ Çelebi, “Rüya”, 35/307.

¹²⁴ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 3/91; 4/56. Serahsî'nin *Mebisût*'unda da bu olay, Belh'ten Ali b. Yunus adında birisinden hikâye edildiği belirtilerek aktarılmaktadır. Ebû Bekr Ahmed b. Ebi Sehl es-Serahsî, *Kitâbü'l-mebisût* (Beyrut: Daru'l-Ma'rife, ts.), 1/75

¹²⁵ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 4/461.

¹²⁶ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 4/461.

ulaşmayacağı ile ilgilidir. Bursevî, Şeyh İzzüddin b. Abdüsselam'ın (ö. 660/1262) hayatta iken; “وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى” *İnsan için ancak çalıştığı vardır.*¹²⁷ ayetini delil göstererek, ölmüş bir kimsenin arkasından kendisi için okunan Kur'an'dan istifade edemeyeceğine dair fetva verdiğini belirtir. Bu zat vefat edince dünyadaki sohbet arkadaşlarından birisi onu rüyada görüp niçin böyle bir fetva verdiğini sormak için der ki:

“Sen okunup da hediye edilen Kur'an'ın sevabının ölüye ulaşmayacağını söylüyordun. Peki, şimdi kanaatin nedir?” O ise şöyle cevap verir: “Ben bu sözü, dünyada iken söylüyordum. Ancak şimdi bu fikrimden döndüm. Zira ben anladım ki okunan Kur'an'ın ölüye ulaşması haktr ve Allah'ın keremiyle tahakkuk etmektedir.”¹²⁸

Daha çok riyâzet yapan ve nefsinin kötülüklerden arındıran tasavvuf ehli şahısların muttalî oldukları, uyku ile uyanıklık arasında veya doğrudan uyanırken gerçekleşen ‘yakaza hali’ adı verilen rüyaya benzer bir durum da mutasavvıflarca sıklıkla dile getirilir. Böyle bir durum, tam uyunmadan gerçekleştiği için rüyadan ayrılırken; bilinen maddi âlemin şartlarından uzak olmasıyla da uyanıklıktan ayrılır.¹²⁹ *Rûhu'l-Beyân*'da uyku ile uyanıklık arasında (yakaza halinde) iken gerçekleştiği beyan edilen bazı olaylardan da fikhî hükümlere varıldığı durumlar görülmektedir. Örnek olarak Bursevî, Şam'da bulunduğu sırada Muhyiddin İbnü'l-Arabî ile bu halde görüşüğünü aktarmakta, bu görüşmesinde de onun; ‘*Halkın yaprak (tütün) dedikleri dumanın haram olduğunu*’ söylediğini belirtmektedir.¹³⁰ Görüldüğü üzere Bursevî, tütünün haramlığını, manevî âlemde görüştüğü Muhyiddin İbnü'l-Arabî'den öğrendiğini belirterek, yakaza halindeki görüşmeyi fikhî bir fetvaya esas yapmıştır.

Bu örnekler bazı mutasavvıflarca rüyaların, fikhî konularda dahi bilgi edinme yollarından birisi olarak görüldüğünü göstermektedir. Ancak rüyalar, tamamen sübjektif bir yaşantı olması, o an şuurun kapalı olması, sunduğu bilginin incelenme imkânının olmaması ve bilgiyi aktaranın tespit edilememesi gibi nedenlerden dolayı, şer'î bir delil olarak görülemez ve üzerine hüküm bina edilemez. Rüyanın, sadık rüya olması, peygamberliğin bir cüz'ü sayılması ve görülen rüyada Peygamberin bir hüküm bildirmesi de bu durumu değiştirmez. Çünkü rüya gören kişi uykudadır, yani teklifi ortadan kaldıran bir hali yaşamaktadır. Rüya ile şer'î bir ahkâma aykırı olmamak kaydıyla sadece gören kişinin kendisi amel edebilir.¹³¹

¹²⁷ en-Necm 53/39.

¹²⁸ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 9/250. Bir başka yerde ise bu rüyaya şöyle değinmektedir: Halkın müftüsü İzzüddin b. Abdüsselâm vefatından sonra rüyada görülür. Rüyayı gören kendisine sorar: “*Dünyada iken okunan Kur'an'ın sevabından bağışlanan şeylerin ölümlere ulaşacağını kabul etmiyordun. Şimdi ne diyorsun?*” Şeyh şöyle cevap verir: “*Heyhat! Burada meseleyi dünyada iken zannettiğimden başka türlü buldum.*” Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 10/305.

¹²⁹ İsmail Köksal, “Rüyaların Fikhî Boyutu”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/2 (2008), 50.

¹³⁰ İsmail Hakkı Bursevî, *Silsilename-i Celvetiyye*, çev: Rahmi Serin (İstanbul: Pamuk Yayınları, ts.), 176; İsmail Güleç, *İsmail Hakkı Bursevî'nin Ruhü'l-Mesnevî'sinin İncelenmesi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2002), 50.

¹³¹ Köksal, “Rüyaların Fikhî Boyutu”, 49-50; Başaran, *Sünnette Rüya*, 97-98.

SONUÇ

İsmail Hakkı Bursevî'nin *Rûhu'l-Beyân* tefsiri çerçevesinde, tasavvuf anlayışının epistemolojik yönden incelenmesi amacıyla yapılan bu çalışma sonucunda elde edilen bulgular şöyle özetlenebilir:

Tasavvuf ilmini diğer ilimlerden farklı kılan en önemli yön sahip olduğu epistemolojidir. Buna göre diğer ilim dallarında duyular, haber (vahiy) ve akıl bilgi kaynakları olarak kabul edilip, manevî tecrübeye dayanan ilham ve keşf geçerli ve güvenilir bilgi kaynakları olarak kabul edilmezken; tasavvufta ise bilgi kaynakları olarak ilham ve keşfin öne çıktığı görülmektedir. Ayrıca fıkıh ve kelam gibi temel İslami ilimlerde akıl ön planda ve aktif olarak kullanılırken, tasavvufta ise bunun yerine ilham ve keşf ön plandadır. İnceleme konusu yaptığımız Bursevî'nin *Rûhu'l-Beyân* adlı tefsirinde de tasavvufî bilgi kaynaklarına dair oldukça bol miktarda bilginin yer aldığını görmekteyiz. Bursevî'nin ilham ve keşf ile elde edilen bilgiyi, vahyin bir türü olarak kabul ettiği görülmektedir. Buna göre peygamberlere gelen vahiy ile mürşid-i kâmile gelen ilham, geliş şekli ve kaynağı açısından birdir. Ancak peygambere gelen vahiy, mürşid-i kâmile gelen ise ilham diye isimlendirilir. Aralarındaki fark ise hem vahiy alan peygamber veliden daha faziletlidir, hem de gelen bilgilerin mahiyeti açısından peygambere gelen vahiy daha üstündür. Zira peygamber vahiy ile bir şeriat getirebilir, ancak evliyanın ilhamında ise böyle bir durum kesinlikle söz konusu değildir.

Mutasavvıflar nezdinde keşf ve ilham gibi kalbe doğan bilginin öne çıkması, manevî tecrübeye dayalı bâtın ilmiyle ilişkilidir. Bu durum ise ilimde zahir-bâtın ayrımına sebep olmuş, ilimler zahir/kesbî ilimler ve bâtın/vehbî ilimler şeklinde iki kısımda mütalaa edilmiştir. Tasavvuf ehli mükâşefe ve ilhama dayalı olan ve marifet/hakikat olarak isimlendirdikleri bu bilgiyi, yakînî bilgi olarak nitelemişler ve en üst derece ilmin bu olduğunu savunmuşlardır. Ne yazık ki, bazı mutasavvıflar bu konuda işi o kadar ileri götürmüşlerdir ki, hakikat ilmini öz, diğer zahiri şer'î ilimleri ise kabuk olarak nitelemeye kadar varmıştır. Ancak bütün tasavvuf ehlinin bu düşüncede olmadığını, özellikle İmam Rabbânî, Kelebâzî ve İzz b. Abdisselam gibi âlimlerin, bu tür sınıflamalara ve zahiri ilimlerin küçümsenmesine şiddetle karşı çıktıkları görülmektedir. Şu da belirtilmelidir ki, manevî ilimleri elde etmenin yolunun, ancak zahiri/kesbî ilimleri öğrenip onlarla amel edilmesi halinde mümkün olabileceği bütün mutasavvıflarca kabul edilen bir durumdur. Buna göre vehbî ilimlere varis olmanın yolu, kesbî ilimler sayesinde öğrenilenlerle amel etmektir.

Fıkıhî açıdan değerlendirildiğinde ise ilham ve keşf, ancak şer'î ilimlere muvafık olması şartıyla veya mubah alanda bir tercihte bulunma şeklinde olması halinde sadece kişinin kendisinin bunlarla amel edebileceği ifade edilmiştir. Bunun dışında keşf ve ilhama bir bağlayıcılık atfedilemez. Mükâşefe sonucunda bir kısım gaybî bilgilere muttalî olunabileceği mümkün görülebilir. Ancak bu tür yöntemlerle şer'î hükümler elde etmeye kalkmak yahut bunları şer'î hükümlere kaynak olarak sunmak mümkün değildir. Buna karşın incelediğimiz örneklerde de görüleceği üzere ilham veya keşfin, mutasavvıflar nezdinde bir takım fikhî/amelî hükümlere dahi kaynaklık ettiği görülmektedir.

Son olarak rüyanın da tasavvufta oldukça önemli bir yere sahip olduğunu belirtmeliyiz. Özellikle tarikat yaşamının temeli sayılabilecek olan seyrüsülûkta rüyalar oldukça önemli olup, bazı durumlarda seyrüsülûk rüyalar ile şekillenmekte ve sürdürülmektedir. Ayrıca rüyalar yoluyla Hz. Peygamber'den veya vefat etmiş mürşid-i kâmillerden birtakım bilgiler aktarıldığı, hatta bunların fikhî/amelî konularda da olabildiği görülmektedir. Her ne kadar sâdık rüyalar tasavvuf ehli tarafından bilgi edinme yollarından birisi sayılsa da, rüya anında kişinin şuurunun kapalı olması, sunduğu bilginin doğruluğunun incelenme imkânının olmaması, tamamen bireysel bir yaşantı olması vb. sebeplerle şer'î bir delil olarak görülemez.

KAYNAKLAR

- Aclûnî, İsmâil b. Muhammed. *Keşfü'l-hafâ ve müzîlü'l-ilbâs amme'stehere mine'l-ehâdîs alâ elsineti'n-nâs*. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü Kuds, 1351(h.).
- Ak, Ahmet. "Mâturûdî Alimlere Göre İlhamın Bilgi Kaynağı Olması Sorunu". *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/2 (2014), 129-146.
- Algar, Hamid. "İmam-ı Rabbânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22/194-199. Ankara: TDV Yayınları, 2000.
- Apaydın, Yunus. *Fıkıhın Kaynakları*. Ankara: Ay Yayınları, 2018.
- Aslan, Abdulgaffar. "Kelamda İlhamın Bilgi Değeri". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (2008/1), 25-45.
- Aslan, Nasi - Aslan, Ö. Zahid. "Özgür Düşüncenin Fikhî Tezâhürü-İctihat Kurumu". 5. *Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi (Bildirileri)*. 841-845. Üsküp/Kuzey Makedonya: 2019.
- Ateş, Süleyman. *İslam Tasavvufu*. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 2004.
- Avcı, Seyit. "Keşif Yoluyla Hadis Rivayeti Meselesi". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 4 (2004), 161-193.
- Aydar, Hidayet. "Kur'an'da Rüyalar ve Rüyaların Hayata Yansımaları". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5/1 (2005), 39-60.
- Başaran, Serkan. *Sünnette Rüya*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2003.
- Birsin, Mehmet. "Fıkıh Usulünde İlham ve Bilgi Değeri". *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (2015/6), 63-98.
- Buhârî, Abdülaziz b. Ahmed. *Keşfü'l-esrâr*. thk. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1997.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *Sahihi Buhârî*. Dimeşk-Beyrut: Dâru İbni Kesîr, 2002.
- Bursevî, İsmail Hakkı. *Tefsîru rûhi'l-beyân*. 10 Cilt. İstanbul: Matbaat-ü Osmaniyye, 1330(h).
- Bursevî, İsmail Hakkı. *Silsilene-i Celvetiyye*. çev. Rahmi Serin. İstanbul: Pamuk Yayınları, ts.
- Cevherî, İsmail b. Hammad. *es-Sihâh tâcü'l-lüga ve sihâhü'l-arabiyye*. nşr. Ahmed Abdülgafûr Attâr. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 4. Basım, 1990.
- Ceyhan, Semih. "Vârid". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 42/519-520. Ankara: TDV Yayınları, 2012.
- Çelebi, İlyas. "Rüya". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 35/306-309. Ankara: TDV Yayınları, 2008.
- Çınar, Mahmut. "Alternatif Bir Teolojinin Banisi Olarak Muhyiddin İbnü'l-Arabî ve Epistemolojisi". *Uluslararası İbnü'l Arabi Sempozyumu Bildiriler Kitabı*. 1/311-321. Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınevi, 2018.
- Debûsî, Ebû Zeyd Abdullâh b. Muhammed b. Ömer b. İsmâ. *Takvîmü'l-edille*. thk. Halil Muhyiddin el-Meys. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 2001.
- Demir, Ahmet İshak. *Mütakaddimin Devri Kelamcılarına Göre Bilgi Kaynağı Olarak Keşf ve İlham*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1993.
- Fîrûzâbâdî, Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Yakub. *el-Kâmusü'l-muhît*. thk. Muhammed Naîm el-Araksusî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 8. Basım, 2005.
- Güleç, İsmail. *İsmail Hakkı Bursevî'nin Ruhü'l-Mesnevî'sinin İncelenmesi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2002.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Fethü'l-bârî*. 13 Cilt. Kahire: Mektebetü's-Selefiyye, ts.

- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. 15 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Meârif, 1990.
- İbn Kuteybe, Abdullah b. Müslim. *Garibü'l-hadis*. Bağdat: Matbaatü'l-Ânî, 1997.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrerem. *Lisânü'l-arab*. nşr. Abdullah Ali el-Kebîr. 6 Cilt. Kahire: Dâru'l-Meârif, ts.
- İbn Teymiyye, Takiyyüddin Ahmed b. Abdülhalim. *Mecmûu' fetâvâ*. thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım. Medine: Mücemmei'l-Melik Fahd li-Tıbbâti'l-Mushafî'ş-Şerîf, 2004.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr. *el-Menârü'l-münif fi's-sahih ve'z-zaif*. thk. Yahya b. Abdullah es-Sumâlî. Cidde: Dâru Âlemi'l-Fevâid, ts.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *İlm-i Hilâf*. haz: Sırrı Fuat Ateş. Konya: Hüner Yayınevi, 2010.
- İzz b. Abdisselam. *Kitâbü'l-fetâvâ*. thk. Abdurrahman b. Abdülfettah. Lübnan: Dâru'l-Ma'rife, 1986.
- Karaman, Fikret. "Kur'an'da İlim Kavramı ve Değeri". *Kelam'da Bilgi Problemi Sempozyumu (Bildiriler)*. ed. Orhan Ş. Kologlu. 7-22. Bursa: 2003.
- Karaman, Hayrettin. *İmam-ı Rabbanî ve İslam Tasavvufu*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.
- Karasakal, Şaban. "Kur'an'da Rüya ve Hulm Yakınanlamlarının Farkları". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 10/3 (2010), 163-198.
- Kartal, Abdullah. "Tasavvufun Bir İlim Olarak İnşâ Süreci: Şer'î ve Metafizik Bir İlim Olarak Tasavvuf". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/2 (2015), 149-175.
- Kâşânî, İzzeddin. *Tasavvufun Ana Esasları*. çev. Hakkı Uygur. İstanbul: Kurtuba Kitap, 2012.
- Kelebâzî, Ebu Bekir Muhammed b. İshak. *Bahru'l-fevâid*. Kahire: Dâru's-Selam, 2008.
- Kelebâzî, Ebu Bekir Muhammed b. İshak. *Kitâbu't-Taarruf li mezhebi ehli't-tasavvuf*. Kahire: Mektebetü'l-Hânicî, 1994.
- Koca, Ferhat. "Birleşen ve Ayrışan Yönleriyle Usul-i Fıkhın Kelam, Tasavvuf ve İslam Felsefesi İle Olan İlişkisi". *İslam Düşüncesinin Kurucu Unsurları: Usul-i Fıkah, Kelam, Tasavvuf ve İslam Felsefesi*. ed. İlyas Çelebi. 167-281. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016.
- Köksal, Asım Cüneyt. *Fıkıh Usulünün Mahiyeti ve Gâyesi*. Ankara: İsam Yayınları, 3. Basım, 2017.
- Köksal, İsmail. "Rüyaların Fikhî Boyutu". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/2 (2008), 35-54.
- Köle, Bekir. "Tasavvufa Göre İlâhî Hakikatlerin İdrâkinde Aklın Konumu". *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 3 (Nisan/2013), 81-96.
- Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin. Ankara: Yenigün Matbaacılık, 12. Basım, 2011.
- Kurt, Fatih. "Bir Kur'an ve Kelam Terimi Olarak "Burhan". *Ekev Akademi Dergisi* 23/78 (Bahar 2019), 205-220.
- Kuşeyrî, Zeynüslâm Abdülkerîm b. Hevâzin. *Kuşeyrî Risâlesi*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları, 2016.
- Malakçı, Ayşenur. *Kelam İlmi Açısından Rüyanın Bilgi Değeri*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Mâturîdî, Ebû Mansur Muhammed. *Kitâbü't-tevhid*. thk. Bekir Topaloğlu. Beyrut: Dâru Sâdir, 2001.
- Mâturîdî, Ebû Mansur Muhammed. *Te'vilâtü ehli's-sünne*. thk. Fâtıma Yûsuf el-Hıyemî. 10 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004.
- Miras, Kamil. *Sahîh-i Buhari Muhtasarı ve Tecrid-i Sarih Tercemesi ve Şerhi*. 13 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1978.
- Muhammed Reşid Rıza. *el-Vahyü'l-Muhammedî*. Beyrut: Müessesetü İ'zzi'd-Dîn, 1406(h.).
- Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn. *Tabıratü'l-edille fi usûli'd-dîn*. thk. Muhammed el-Enver Hâmid İsâ. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türas, 2011.

- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ. *Sahihi Müslim bi şerhi'n-Nevevî*. 18 Cilt. Kahire: Müessesetü Kurtuba, 2. Basım, 1994.
- Ögke, Ahmet. "Bir Fakih Olarak İzz b. Abdisselâm'ın (660/1262) Tasavvuf Yaklaşımı." *EKEV Akademi Dergisi (Sosyal Bilimler)* 7/17 (2003), 133-150
- Râgıb el-İsfahânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed. *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Seyyid Keylânî. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Serahsî, Ebû Bekr Ahmed b. Ebî Sehl. *Kitâbü'l-mebsût*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Serhendî, Ahmed el-Fârûkî (İmam Rabbânî). *Mektûbât*. çev. Abdülkadir Akçiçek. 3 Cilt. İstanbul: Dergah Ofset, 1998.
- Serrâc, Ebû Nasr Abdullah b. Alî b. Muhammed. *el-Luma' (İslam Tasavvufu)*. çev. Hasan Kamil Yılmaz. İstanbul: Erkam Yayınları, 2016.
- Soğukoğlu, Fehmi. "Kelâm Ve Tasavvuf'ta Aklın Tasnifi". *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2020), 513-540.
- Sülemî, Ebu Abdurrahman Muhammed b. Hüseyin. *Tabakâtü's-süfiyye*. thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- Teftazânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer. *Şerhü'l-akîdeti'n-Nesefiyye*. thk. Mustafa Merzûkî. Cezayir: Dâru'l-Hüdâ, ts.
- Uludağ, Süleyman. "Fark". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 12/171-172. Ankara: TDV Yayınları, 1995.
- Uludağ, Süleyman. "Rüya". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 35/309-310. Ankara: TDV Yayınları, 2008.
- Uludağ, Süleyman. *İslam Düşüncesinin Yapısı*. İstanbul: Dergah Yayınları, 1999.
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2012.
- Uysal, Muhittin. "İlk Dönem Süfîlerin Nassları Yorumlama Tarzı'nın Müzakeresi". *Kur'an'ın Bâtını ve İşâri Yorumu (Sempozyum Bildiriler)*. ed. Mustafa Öztürk. 121-128. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Hakka'l-Yakîn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 15/203-204. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Havâtır". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 16/523-526. Ankara: TDV Yayınları, 1997.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "İlme'l-Yakîn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22/137-138. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "İlham". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22/98-100. Ankara: TDV Yayınları, 2000.
- Yılmaz, Hasan Kamil. *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*. 3 Cilt. Kahire: Mektebetü Vehbe, ts.
- Zerkeşî, Bedrüddin Muhammed b. Bahadır. *Teşîfu'l-mesâmi' bi cem'i'l-cevâmi' li Tâcuddîn es-Sübki*. 3 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Kurtuba, 1998.

EXTENDED SUMMARY

Sufism has an important place in Islamic sciences with its unique features. It is seen that sufism, which takes the spiritual and moral aspects of Islam as its subject, has a position that is connected with all other religious sciences and supports them. However, there is also something that sufism and other sciences don't agree. It is seen that the most prominent aspect of this disagreement is realized on the basis of epistemology. Information sources in Islamic sciences such as kalam, fiqh and hadith are expressed as senses, true information and reason. However, in the science of sufism, it is seen that spiritual elements based on individual experience such as inspiration, keshf and dream are included in these sources as well. For this reason, the science of sufism has been mostly a topic of epistemological discussion. While the reason is actively used in the forefront Islamic sciences such as fiqh and kalam; in sufism, inspiration and keshf are at the forefront and reason has remained in the foreground. Despite the criticisms of faqihs and other scholars on this issue, it is seen that sufis persistently defend these sources of knowledge. In this article, it is aimed to present the opinions about these sources of knowledge in the understanding of sufism and to make evaluations about them within the framework of the commentary named *Rûhu'l-Beyân* by the leading sufi commentator İsmail Hakkı Bursevî. Inspiration is defined as "God's delivering the knowledge that inculcates good directly or through an angel to the heart of the human being." Keshf refers to make some information perceptible neither by the sense nor by mind, but only by the heart eye and to grasp it through intuition. In the terminology, it is stated that inspiration is a type of revelation. From this point of view, sufis positioned the revelation coming to the prophet and the inspiration coming to God's saint servants similar in terms of source and way of transferring information. According to this, the revelation sent to prophets and the inspiration coming to the saints are the same in terms of the way of coming and its source. The difference is between them that the prophet who received the revelation is more virtuous than the saint. Also, the revelation of the prophet is superior in terms of the nature of the information. For, the prophet can bring a shari'ah by revelation, but such a situation is absolutely out of the question under the inspiration of the saints. As it is a type of revelation, inspirations are also seen as information from Allah in sufi thought and it is stated that they should be obeyed. Because according to sufis, there can't be any mistake in inspiration. The information based on inspiration and keshf that sufis obtained led to the distinction of zahir and batin in sciences. For this reason, they gave more importance to spiritual (batin) science, and apparent (zahir) science remained in the background. This situation caused harsh discussions between the people of sufism and the scholars of other sciences. In terms of fiqh, the inspiration the prophets got is binding. Because it is a type of revelation. The inspiration that other got isn't a way of obtaining objective knowledge since it is born only in the heart of the person. After all the inspiration is likely to be false as well as to be true. Again, there is no evidence for its accuracy, and there is no possibility of determination in this regard. Since it is not based on any research or evidence, the veracity of any inspiration can not be accepted as certain. Therefore, inspiration and keshf cannot provide reliable information and cannot be attributed to them as binding. It is not possible to obtain religious decrees with such methods. On the other hand, in the examples we have examined, it is seen that inspiration or keshf is the source of some unseen knowledge and fiqh decrees in the eyes of sufis.

Another element that is seen as a source of information in sufism is the dream. Since the dreams of the prophets are in the scope of revelation, there is no dispute about their expressing knowledge. The dreams of the prophet in the Quran indicate that they are within the scope of revelation. Although dreams are considered as one of the ways of obtaining information in the understanding of sufism, they do not provide reliable information due to the unconsciousness at the time of dream. In addition, dreams are a completely subjective life and experience. There



is also no possibility to examine the information it provided. After all it isn't clear by whom the information allegedly obtained in the dream was given.