

GÜMÜŐHANEVİ'DE TANRI'NIN VARLIĞININ BİLİNMESİ MESELESİ*

Hasan TANRIVERDİ**

Öz

Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî (1813-1893) 19. yüzyılda yařamıő önemli mutasavvıflardan biridir. Biz bu çalışmada onun, Allah'ın varlığının bilinmesiyle ilgili görüőlerini incelemeye çalıőacađız. İlahî dinlere göre, insanların Tanrı'nın varlığını bilmeleri mümkündür; zira Tanrı insanı bu kabiliyette yaratmıştır. Bu nedenle Tanrı'nın varlığı ve varlığının temellendirilmesi meselesi gerek filozofların gerekse teolog ve mutasavvıfların düşünce sistemlerinde önemli bir yere sahiptir. Onlar, Tanrı'nın varlığının, duyu, akıl ve sezgi gibi bilgi yetileriyle bilinebileceği iddia etmişler ve bu yetilerle Tanrı'nın varlığını temellendirmeye çalışmışlardır. Gümüşhanevî, Allah'ın varlığının akıl ile âlemde onun varlığına delalet eden iőaretlerden hareketle bilinebileceğini iddia etmiştir. Ancak Allah'ın akıl ile tam olarak bilinmesi mümkün değildir. O, altıncı his denilen kalbin devreye girmesiyle bilinebilir.

Anahtar Kelimeler: Akıl, Duyu, Sezgi, Keşf, Bilgi, Tanrı'nın varlığı

Abstract

The Issue of Knowledgeability of God's Existence in terms of Gümüőhanevi's Views

Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî, who lived in the 19th century, is one of the major Sufis. In this paper, we try to examine his views on knowing God's existence. According to the divine religions, it is possible for human being to know God's existence; because such an ability has been given to him by in his creation. Because of the fact that, getting the knowledge God's existence has a great importance in the thought of philosophers, theologians and Sufis, as well, they claim that God can be known either by reason, sense-data or by intuition and try to explain how it is so. Gümüşhanevî holds that reason can acquire the knowledge of God's existence by using the signs in the universe. But, for him only reason can't get that knowledge properly. God can be known by the help of heart, which is called sixth sense, in a proper sense.

Key Words: Reason, Sense, Intuition, Inspiration, Knowledge, God's existence

* 03-05 Ekim 2013 tarihleri arasında düzenlenen I.Uluslararası Ahmet Ziyaüddin Gümüşhanevî sempozyumunda sunulan bildirinin genişletilmiő halidir.

** Yrd. Doç. Dr. Gümüőhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi; hasantanriverdi@gumushane.edu.tr

Giriş

19. yüzyılda materyalizmin ve mantıkçı pozitivistin düşünce dünyasına hâkim olmasıyla birlikte duyusal alan dışında bir gerçekliğin bulunmadığı ileri sürülmüş; deneye konu olmayan her şey anlamsız ve irrasyonel kabul edilme-ye başlanmıştır. Bilimin dinin yerine geçeceğine ve insanlığın tüm problemlerinin bilimle çözülebileceğine inanılmıştır. İnsan ve evrenin varlığı doğüstü bir güce dayandırılmadan açıklanmaya çalışılmış, dinlerin yaratıcı Tanrı anlayışı irrasyonel kabul edilmiştir. Tanrı, insanın kendisini gerçekleştirmesinin ve özgürlüğünün önündeki en büyük engel olarak kabul edilmiştir. Böylece insan ve evrenin varlığı, ezeli ve ebedi kabul edilen maddeye dayandırılmış, yani basit bir organizmadan doğal süreç sonucunda ortaya çıktığı şeklinde açıklanmıştır. Varlıktaki oluşum kendiliğindenliğe ve kör bir tesadüfe indirgenmiştir. Bütün bunlar, metafiziksel ve dini hakikatlerin inkâr edilmesine ya da onlar hakkında zihinlerde bir takım şüphelerin oluşmasına yol açmıştır.

Materyalistlerin temel iddiası, maddenin ezeli olduğu, şuur da dâhil her şeyin ondan meydana geldiği tezidir. Böylelikle Tanrı ve ruh gibi dini ve metafiziksel gerçeklikler anlamsızlaşmış olacaktır. Zira maddenin ezeli olması, âlemin varlığının kendiliğinden olması demek varlığı için kendi dışında bir nedene ihtiyaç duymaması demektir. Ancak materyalistlerin görüşlerine dayanak gösterdiği bilimin 20. yüzyıldaki ilerlemesiyle tabiatın ve insan vücudunun işleyiş sırlarının, onlardaki uyumun keşfedilmesi, materyalistleri değil de bir düzen koyucunun varlığının lüzumlu olduğu görüşünü destekler nitelikte olmuştur. Evrenin ve şuur sahibi insanın varlığının cansız ve şuursuz madde dayandırılması, tesadüfle açıklanması zihinlere pek tatmin edici gelmemeye başlamıştır. Buradan anlaşılacağı üzere insanın, evrenin ve Tanrı'nın varlığı hakkındaki tartışmalar hala canlılığını korumaktadır.

Tanrı'nın varlığı hakkındaki bu tartışmalar düşünürleri, Tanrı'nın varlığı hakkındaki inançlarını temellendirmeye sevk etmiş; bu doğrultuda bir takım deliller ileri sürülmüştür. Müslüman düşünürleri Allah'ın varlığını ispatlamaya iten önemli amillerden biri de bizzat Kur'an'da geçen bazı ayetler¹ olmuştur. Çünkü Kur'an'da, hem evrenin hem de insanın varlığı, Allah'ın varlığına delil olarak sunulmuştur.² Ayrıca aklın kullanılması emredilmiş, âlemde Allah'ın

1 Tur 52/35-36; Bakara 2/164; Al-i İmran 3/190; Gaşıye 88/17-20.

2 Kur'an, insanın bizzat kendisini, âlemde gördüğü, tecrübe ettiği ve faydalandığı eşya ve hadiseleri Allah'ın varlığına delil olarak göstermiştir. Bu deliller ilmi ve mantiki tefekkür sistemine dayalı delileri anlamayan avam için tatmin edici

varlığına delalet eden işaretler ve düşünöenler için ibret verici şeyler olduğu, bunları dikkate alanların hakikate ulaşabileceği belirtilmiştir. Bu bağlamda ilahî dinlerde, insanların Tanrı'nın varlığını bilmesi mümkün görölmüştür; zira Tanrı insanı bu kabiliyette yaratmıştır. Bu nedenle Tanrı'nın varlığının akıl, duyu, sezgi gibi bilme yetilerinden hangisi ile temellendirebileceği meselesi hem Batı hem de İslam dünyasında tartışma konusu olmuştur.

Bu noktada şu sorular karşımıza çıkmaktadır. Acaba beşeri bilgi vasıtaları ile Tanrı'nın varlığının temellendirilmesi mümkün müdür? Eğer mümkün ise onun varlığını duyu, deney ve akıl gibi bilgi vasıtalarından hangisi ile temellendirebiliriz? Ya da fonksiyonel olarak bu bilgi yetilerinden farklı olan, kendisiyle hakikatin doğrudan kavranıldığı ileri sürölen sezgi (kalp) ile mi temellendirilebiliriz? Gümüşhanevî, Tanrı'nın varlığını bu bilgi yetilerinden hangisi ile temellendirmeye çalışmıştır? Ona göre, bize bilgi sağlayan yeti, bilginin doğduğu yer veya kaynak hangisidir? Bu çalışmada bu sorulara cevap aranacaktır.

Tanrı'nın Varlığının Duyularla Bilinmesi

Temel bilgi yetilerimizden biri olan duyular, içinde yaşadığımız maddi âlemlle ilgili sahip olduğumuz bilgilerin çoğunu bize sağlayan yetidir. Bu nedenle empiristler bilginin kaynağı olarak duyuları kabul etmiştir. Onlara göre, insan zihninde doğuştan olan, hiçbir fikir ve düşünce bulunmaz. Zira zihnimizdeki tüm fikirlerin kaynağı duyulardır. Nesnelere bilginin temelinde duyular bulunduğu gibi David Hume'a göre (Ayrıntılı bilgi için bkz., 1979) Tanrı ideasının temelinde de deneyimler bulunmaktadır.

Gümüşhanevî'ye göre, duyular bize bilgi sağlar mı? Onlarla Tanrı'nın varlığının temellendirilmesi mümkün müdür? Gümüşhanevî, duyuları bize bilgi sağlayan kaynaklardan biri olarak kabul etmiştir. Ona göre, “zahiri suretler (ve cisimler), duyularla bilinebilir”. Bu bağlamda “duyu organları bilgi sağlayan vasıtalarından” (Gümüşhanevî 1971: 76) biridir. Ancak duyuların sağladığı bilginin aldatıcı olup olmadığı konusunda bir görüş beyan etmemiş (biz böyle bir bilgiye rastlayamadık) olmasından hareketle, duyuların bu alanda sağladığı bilgileri güvenilir kabul ettiğini söyleyebiliriz. Onun, duyular içinde

neteliktendir. Çünkü insanla ilgilidirler ve onun hayatını konu edinmişlerdir, apaçıktırlar. Mütefekkirlerin zihinlerini de doyurur, zira tafsilatıyla ve ayrıntılı olarak tahlil edilince birçok mantıki temellere dayandıkları göröölür. (Topaloğlu 1983: 28).

en önem verdiği duyunun, görme duyusu olduğu anlaşılmaktadır. Zira idrakin görme ve onun zihinde oluşturduğu hayal ile başladığını şu şekilde dile getirmiştir:

Kişi, bir şahsı gördükten sonra gözlerini kapasa, gördüğü şahsın suretini hayalinde canlandırabilir. Gözlerini açıp ona yeniden baktığında, hayalinde canlandığı ile o şahıs arasında fark olduğunu görür. Bunun nedeni ikinci kez gördüğünde daha net ve açık fikirlere ulaşmış olmasıdır. O halde görülebilen suretlere, bakış çoğaldıkça ve derinleştikçe onlar hakkındaki inkişaf ve açıklık daha da netleşir. Bu anlamda hayal idrakten önce gelmektedir, idrakin başlangıcıdır. Görme, hayal edilen şeyin idrakini, ke-male erdirir. (Keşfin gayesi de budur). Hayal ile başlayan, idrak edilerek (anlaşılarak) devam eden ve daha sonra da görülerek açıklık kazanan hale görme (rü'yet) denir (Gümüşhanevî 1275: 14).

Gümüşhanevî görmeyi (rü'yeti), gerek duyulara konu olan görülebilen suretlerde gerekse keşfte, marifetullah konusunda da idrakin şartı olarak kabul etmiştir. Zira rü'yet, tasavvufi terminolojide, Allah'ı görmeyi ifade eder. Hz. Ali'nin "görmediğim Allah'a ibadet etmem" sözü, her şeye çeşitli şekillerde tecelli eden Allah'ın görülmesini (Cebecioğlu 2005: 529) ifade etmektedir.

Gümüşhanevî'ye göre (1275: 5-7), bazı şeyler duyular aracılığıyla bilinemez ve sevilemez. Örneğin Allah-ü Teâlâ'nın beş duyu ile idrak edilmesi mümkün değildir. Dolayısıyla, duyuların sağladığı bilgi fiziki âlemle sınırlı tutulmuştur. Zira bâtinî suretler, manalar ve mükemmel olanlar, duyularla değil de basiretle bilinebilirler. Burada duyu ile duyu organları tarafından alınan fiziksel uyarımların zihne iletilmesiyle maddi nesnelere hakkında meydana gelen duyum ve tecrübeler kastedilmektedir. Dini tecrübe olarak bilinen, Tanrı hakkında gerçekleştiği iddia edilen tecrübe mahiyet itibariyle bu duyumdan tamamen farklıdır. Zira burada kastedilen tecrübe, duyu organlarına bağlı fiziksel bir uyarım değil içsel ve kalbi bir tecrübedir. Bu bağlamda Gümüşhanevî'nin rü'yet ile kastettiği, cismani göz ile gerçekleşen görme değil, kalp gözü ile gerçekleşen görmedir.

Tanrı'nın, maddi bir varlık olmadığından dolayı, duyusal tecrübeye konu olmayacağı dolayısıyla da duyular aracılığıyla bilinmeyeceği konusunda İslam (*Matürîdî* 2003: 372; Topaloğlu 2010: 21) ve Batı dünyasındaki düşünürler arasında genel itibariyle fikir birliği olmakla birlikte hangi yeti ile bilinebileceği konusunda görüş birliği yoktur. Augustinus, Descartes, *Matürîdî* ve Müslüman kelimcilerin çoğunluğu Tanrı'nın akıl ile bilineceğini savunurken,

Pascal, Gazâlî ve mutasavvıfların çoğunluğu kalp (sezgi) ile bilinebileceğini savunmaktadır.

Tanrı'nın Varlığının Akılla Bilinmesi

Bazı düşünürler duyuların sağladığı bilgilerin yanıltıcı olduğunu (Platon 1995: 282; Descartes 1991), bu nedenle doğru ve gerçek bilgi sağlayan kaynağın akıl olduğunu iddia etmişlerdir. Bu düşünülere göre, eşyanın hakikati de Tanrı'nın varlığı da akıl ile bilinebilir.³ Tanrı'nın akılla bilinmesi ile hem Tanrı fikrinin a priori olması, bu fikrin doğuştan zihinde mevcut olması hem de evrende onun varlığına işaret eden etmenlerden hareketle akıl yürütmede bulunarak bilinmesi kastedilmektedir.

Tanrı'nın varlığının a priori bir akıl yürütmeyle bilinebileceğini iddia eden ve ontolojik delil ile bunu ortaya koymaya çalışan düşünce tarihindeki en önemli düşünür şüphesiz Descartes'tir. Descartes'e göre (1991: 128), duyular aracılığı ile elde edilmemiş olan, ruhta doğuştan bulunan bazı apaçık fikirler vardır. "Kendisinden daha mükemmeli düşünilemeyen" Tanrı fikri bunlardan biridir. Duyuların sağladığı şeyler eksik ve kusurlu olduğundan bu fikir, duylardan gelmiş olamaz. Bu fikrin kaynağı insanın kendisi de olamaz; zira sonlu, sınırlı ve noksan olanın sonsuz bir netice olarak Tanrı fikrini üretmeyeceği açıktır. Bu nedenle bu fikrin, bizzat Tanrı tarafından ruhumuza yerleştirilmiş olması gerekir.

Duyuların sağladığı bilgileri aldatici ve mükemmellikten yoksun bulan Antik Yunan filozoflarından Plâton (1995: 282) da Tanrı'nın akıl ile bilinebileceğini iddia etmiştir. Ona göre, ideaların bilgisini sağlayan akıl mutlak ve zorunlu bilgi sağlamaktadır. İdealar dünyasının ve duyulur dünyanın yaratıcısı olan İyi İdeası (Tanrı), ancak akıl ile bilinebilir. Augustinus (1999: 160)

3 Tecrübeyle bilmek ile akılla bilmek arasında kesin bir ayırım mümkün görünmemekle birlikte, felsefi literatürdeki a priori ve a posteriori ayrımı bu iki bilgi türü arasındaki farkı göstermektedir. A priori bilgi; tecrübeden bağımsız, salt akıl salt bilgisini, a posteriori bilgi ise yalnızca akla referansla bilinmeyecek, tecrübeyle sağlanabilecek olan bilgiyi ifade etmektedir. Bununla birlikte akıl yürütmeye dayanan bir bilgi önemli ölçüde a priori unsurlar içerse de, dayandığı öncüller her zaman a priori içerikli olmayabilir. Akıl ve tecrübe bilgisini kavramsal düzlemde ayırmak mümkün olsa da bu iki unsur genellikle birbirine eşlik etmektedir. Tanrı'yı bilme konusunda da durum farklı değildir. Ayrıca Tanrı'nın akılla bilinmesi a priori kavramıyla birebir örtüşmeyen akıl yürütmeleri (istidlal ve nazar) de içermektedir. (Reçber 2004: 139).

ise, Tanrı'yı ilk önce akılla değil de duyularla aradığını, Plâtoncu filozofların eserlerini okuduktan sonra hakikati akılla, görünen nesnelere dışında arama-ya başladığını ve Tanrı'nın görünmeyen niteliklerini eserleri sayesinde gördüğünü belirtmiştir.

Tanrı'nın varlığının akılla bilinebileceğini iddia eden düşünürler genel olarak rasyonalistler olmakla birlikte empirist bir düşünür olan John Locke (1975: 618-621) da Tanrı'nın çıkarımla bilinebileceğini savunur. Ona göre, insan şuuru kaybetmediği sürece mevcut bilgi yetileriyle, duyu, algı ve akıl ile Tanrı'yı bilmesi mümkündür. Tanrı'nın varlığının kesinliğini ortaya koymak için, hakkında şüphe olmayan kendi varlığımızın bilgisinden başka bir şeye ihtiyacımız yoktur. Duyumlar, kendi varlığımız hakkında sezgisel bilgi sağlarlar. Çeşitli duyular aldığımıza göre, bu duyuları alan bir öznenin bulunması gerektiği açıktır. Hiçbir varlığın yoktan var olması mümkün olmadığına, sonlu her varlık varlığını başka bir varlığa borçlu olduğuna göre de var olan bütün bu şeyler varlıklarını ezeli bir varlıktan almaları gerekmektedir ki; o varlık Tanrı'dır.

Müslüman düşünürlere gelince, filozof ve kelimcilerin büyük bir çoğunluğu Allah'ın varlığının istidlal ile bilenebileceği iddia etmişler ve bir takım deliller ileri sürerek bu iddialarını temellendirmeye çalışmışlardır. Duyularla algılanabilen şeylerden hareketle, duyulara konu olmayan veya duyularla algılanamayan şeylerin (gaybi varlıkların) varlıklarına hükmetmeye ve onları bilmeye istidlal (akıl yürütme) denilmektedir. Bu bilgi, eşyayla doğrudan kurulan ilişki sonucu elde edilen bir bilgi olmayıp, idrak edilen ve bilinenlerden hareketle idrak edilemeyen ve bilinmeyene ulaşılan dolaylı, yani indirekt bilgidir. (Özcan 1998: 124). Bu yolun, yani cisimlerin, zatların sonradan yaratılmasından hareketle âlemin hudusuna, oradan da Allah'ın varlığına istidlalin, Hz. İbrahim'in metodu olduğu söylenilmektedir.

Hız. İbrahim, Kur'an'da anlatıldığı üzere, göklerde ve yerde hüküm süren ilahi kudretin tecelliyatını müşahade etmenin ve istidlal yoluyla bir kanaate varmanın örneğini sunmaktadır. O, gözlemlerde bulunmuş, gece yıldızın parlayıp sönmesini, ayın doğup batmasını ve gündüz güneşin doğup akşam vakti yine yok olup gitmesini görünce "ben sönen, batan ve kaybolanları sevmem" (Enam 6/75) demiştir. Hız. İbrahim'in bu hükme varmasının nedeni değişikliğe uğrayan cisimlerin hadis olduğudur. (Topaloğlu 1983: 83-84). Kur'an, bu olayda olduğu gibi birçok ayette insanı duyulur âlem aracılığı ile duyulur olmayana anlamaya ve akıl yürütmeye çağırarak, insanlara hakikate nasıl

ulaşabileceklerini ve nasıl bir yol tutmaları gerektiğini göstermiş olmaktadır. (*Matürîdî* 2003: 16). Bu nedenle Müslüman filozof ve kelamcılar Allah'ın varlığının akıl ile bilinebileceğini iddia etmişler ve bu iddialarını mantıksal delillerle temellendirmeye çalışmışlardır.

Mutezili âlimler, Allah'ın varlığının akıl ile bilinebileceğini savunmaktadırlar. Bu âlimlerden Nazzam (ö. 845) akıllı bir insanın vahiyden önce düşünce ile Allah'ın varlığını bilebileceğini belirtmiştir. Ebu'l-Huzeyl el-Allâf (ö. 850) ise, Allah'ı ve ahlaki değerleri bilmeyi, aklın işlevi ve görevi olarak kabul etmiştir. Ona göre, akıl, nesnelere üzerinde düşünmek suretiyle hakikate ulaşabilir. Allah'ın tanınması için bu yeterlidir. (Şehristani 1948: c. I, 69-70). Mutezili âlimler, vahiy ulaşmamış olsa bile bir insanın aklıyla Allah'ın varlığına ve birliğine ulaşabileceğini, bunun aklın en önemli vazifesi olduğunu ileri sürmüşlerdir.

Eş'ari (874-935), Allah'ın varlığının akılla bilinmesinin mümkün olduğunu, insanın ve âlemin varlığının Allah'ın varlığının delili olduğunu savunmakla birlikte vahiy olmaksızın Allah'ın bilinmesinin zorunlu olduğunu iddia etmemiştir. Yani akıl ile Allah bilinse bile, peygamberin tebliği kendisine ulaşmayan biri hiçbir şeyden sorumlu değildir (1987: 82-83). Şehristani (1087-1153) de, Allah'ın varlığı ve birliğinin akıl ile bilinmesinin mümkün olduğunu, zorunluluğunun vahiyden sonra söz konusu olabileceğini belirtmiştir (1948: c. I, 105).

*Matürîdî*ler, Allah'ın bilinmesi konusunda Mutezile ile benzer düşüncelere sahiptirler. (Kutlu 2003: 46-47). Yani *Matürîdî*ler de marifetullah konusunda akli ve istidlali öne çıkarmışlardır. *Matürîdî*'ye göre (2003: 210 vd.), hissi bilginin değil de istidlali bilginin konusu olan Allah, ona işaret eden delillerden hareketle bilinebilir. Bu delillerin en önemlisi dış dünyadır. Zira dünyanın sonradan yaratılmışlığı, icad ve ihdasın, yokken var olmanın önemli bir unsurudur. Nasıl ki yazı kâtibine, bina banisine delalet ediyorsa âlem de yaratıcısına delalet etmektedir. Bu anlamda eşyayı bilmekle işe başlayan akıl, oradan ruh ve Allah gibi maddi olmayan gaybi varlıklar hakkında bir fikre ulaşmamızı sağlar. Zaten Allah'ın kâinatı yaratmasındaki amacı da, duyulur alana giren şeylerden hareketle bu alanın dışında kalanları benzetme yoluyla anlamak ve inanca konu olanın mahiyetini gözlemlenebilenle mukayese ederek kavramaktır.

Allah'ın ancak evrenden hareketle bilinebileceğini savunan, bu doğrultuda evreni Allah'ın varlığı için yeterli delil olarak gören *Matürîdî* (2003: 255;

Öztürk 2005: 106-107), peygamber gönderilmemiş, ilahi vahiy ulaşmamış olsa bile kişinin Allah'ı bilmesinin mümkün ve hatta zorunlu olduğunu ileri sürmüştür. Ona göre, göklerin, yerin, kendi vücudunun ve diğer varlıkların yaratılışını düşünebilen insan için yaratanını bilmemenin hiçbir mazereti olamaz. Çünkü insan, kendisinin ve dış âlemin yaratılışını düşündüğü zaman bunların kendiliğinden var olamayacağını (vacib değil mümkün olduklarını) ve bir var ediciye muhtaç olduklarını anlar (Topaloğlu 1983: 76). Allah'ın akıl ile bilinebileceği görüşünün geri planında, evrenin insan ve diğer canlıların yaşamlarını sürdürebilmeleri için uygun tarzda yaratıldığı, canlıların da buna göre dizayn edildiği, bütün bunların tesadüf eseri değil de nizam koyucu bir Tanrı tarafından tasarımılandığı anlayışı bulunmaktadır.

Gümüşhanevî'ye göre, akıl ile Allah'ın varlığının temellendirilmesi mümkün müdür? Akıl metafiziksel alanın bilgisini sağlar mı? Öncelikle şunu belirtmemiz gerekir ki; Gümüşhanevî (1273: 28; 1275: 5 vd.; 1971: 76) akılı, kişiyi bilgiye götüren vasıtalarından biri olarak kabul eder. Ona göre, duyular aracılığıyla bilinmeyen, anlaşılamayan ve kavranamayan şeyler basiretle, kalp ile veya akıl ile veyahut Allah'ın lütfettiği bir nur ve anlayışla bilinir. Buradan anlaşılacağı üzere o, idrak edilen şeyleri iki kısma ayırmıştır: Bunlardan biri suret ve cisimler gibi hayali olan şeylerdir. Diğeri ise cisim ve sureti olmayan Allah-ü Teâlâ'nın zatı, sıfatları, halleri, ruh vb. gibi hayali olmayan şeylerdir. Hayali olan cisim ve suretler duyularla algılanırken, hayali olmayan şeyler ancak kendileri gibi cismani olmayan akıl ve kalp gibi yetilerle bilinebilirler.

Arifler, Allah'ı bilme hususunda iki farklı yol izlemişlerdir. Bunlardan biri, önce Allah'ı bilmek, sonra bu marifetle diğer şeyleri tanımaya çalışmak; diğeri ise önce Allah'ın fiillerini tanımak, sonra oradan fiilin sahibine ulaşmaktır. Gümüşhanevî (1275: 19-20), ariflerin önde gelenlerinin birinci, diğerlerinin ise ikinci yolu takip ettiklerini belirtmiştir. Bu yolların her ikisi de bir takım güçlükler içermesine rağmen ikinci yol salıklar için daha kolaydır. Zira gökyüzünden toprağın altında bulunan cisimlere kadar her şeyde Allah'ın kudretinin mükemmelliğine, hikmetinin yüceliğine, celâl, cemel ve azametine delâlet eden sayılamayacak kadar delil ve işaret vardır.⁴ Ancak bunların tespiti kolay olmadığından bu işe girişen, işin içinden çıkamaz ve mükâşefe ilimlerinde boğulur. Muamelat ilimlerinden hareketle de işin içinden çıkılma-

4 “De ki; Rabbimin kelimelerini yazmak için tüm denizler mürekkep olsa, muhakkak ki Rabbimin kelimeleri bitmeden denizler biterti”. (Kehf, 18/109).

sı mümkün değildir. O halde yapılması gereken kendi cinsinden örnek vermek suretiyle konuyu sembolik olarak anlatmak, fiillerden hareketle akıl yürütmede bulunmaktır. Gümüşhanevî, çoğu mutasavvıf gibi istidlale açık bir şekilde cephe almaktan ziyade kelamcı ve filozoflar gibi bu yolun bizi Allah'ın varlığına götürmesinin mümkün olduğunu düşünmektedir.

Gümüşhanevî'ye göre (1275: 24), Allah'ın sıfatlarına batını ve zahiri du-yularımıza konu olan taş, ağaç, bitki, hayvan, yer, gök, cevher, araz, maden ve yıldızlar gibi her ne varsa hepsi zorunlu olarak tanıklık etmektedir. Onun varlığının en önemli delili ise bizzat kendi varlığımız, cisimlerimiz, sıfatlarımız, halden hale geçişimiz ve gönüllerimize her an yeni şeylerin doğması, yani tavırlarımızdır. Yine azalarımızdaki düzenlilik, dış ve iç organlarımız dâhil olmak üzere vücudumuzdaki her zerrenin birbiri ile meydana getirdiği ahenkli bütün Allah'ın varlığının önemli kanıtlarındadır. Bu anlamda âlemdeki her şey kendisini yaratanın varlığına götüren birer kılavuz konumunda olup onun ilmine, kudretine, lütfüne, hikmetine delâlet etmektedir. Bir başka ifade ile âlemdeki her şey, varlığının kendiliğinden ve hareketinin bizatihi olmadığını, mutlak bir mucide, yaratıcıya ve muharrike muhtaç olduğunu haykırmaktadır. Gümüşhanevî, dünyadaki her varlığın, Allah'ın varlığının bir işareti olduğunu belirttikten sonra mahlûkattan örnekler vermek suretiyle bu düşüncesini temellendirmeye çalışır. Şöyle ki;

Mahlûkatın en basiti, ruhlar âlemine oranla yeryüzüdür. Zira dünya büyük bir cisimmiş gibi görülse de, küçücük görünen güneşten 109 kat daha küçüktür. Güneş de merkezini teşkil ettiği sisteme oranla küçüktür. Aynı şekilde her semavat, kendinden sonraki semavatla kıyaslandığında küçücük kalmaktadır. Tüm semavat ise kürsiye nispetle çölde kum tanesi kadardır. Kürside, aynı şekilde, arşın yanında küçücük kalmaktadır. Gümüşhanevî'ye göre (1275: 20-21), gözümüzü bu devasa varlıklardan daha küçük olan varlıklara çevirdiğimizde de aynı ibret verici durumlarla karşılaşırız. Zira hayvanların en küçüklerinden olan sivrisineğe, arıya vs. baktığımızda onlarda da Allah'ın varlığına işaretler olduğunu görürüz.

Sağduyu sahibi biri, hayvanların en küçüğü olan sivrisineğin, hayvanların en büyüğü olan fil şeklinde yaratıldığını fark edecektir. Zira Allah sivrisineğe filin hortumu gibi bir hortum, iki el, iki ayak, iki kanat, göz ve kulak vermiştir. Karnında gıda alma uzuvları yaratarak gıdayı alma, çekme, itme, tutma ve hazmetme gücü halk etmiştir. Onu, kan emmeye ve gıdasını bu yolla temin etmeye sevk etmiştir. İnsanların kendisine zarar vereceklerini bildir-

miş ve böyle bir durumda kaçmasını öğretmiştir. Bu yüzden bir el hareketi hissettiğinde kan emmeyi terk etmekte ve kaçmaktadır. Tehlikenin geçtiğini hissettiğinde ise tekrar geri dönmektedir. Ayrıca Allah ona gıdasının tatlılığını, acılığını, cinsini ve uyumayı da öğretmiştir (Gümüşhanevî 1275: 21). Gümüşhanevî, diğer hayvanlarda da benzer ibret verici durumların olduğuna dikkat çekmiştir. Örneğin;

Allah, arıya dağlara, ağaçlara ve kovuklara yuva yapmasını ilham etmiş, onun tükürüğünden mum ve bal çıkarmış, birini ışık diğerini ise şifa kaynağı yapmıştır. Onların çiçeklerden besin toplamaları, ışığa doğru gitmeleri, pislikten ve necasetten kaçınmaları, beyleri olan arının emirlerine itaat etmeleri, pisliğe bulaşmış olan arıları yuvalarına almamaları gibi meseleler üzerinde düşündüğümüzde ibret verici sıklara vakıf oluruz. Allah'ın ona hitabını nasıl öğrettiğini ve bu hallerin ilhamını nasıl verdiğini anlarız. Bu tür örnekler insanın marifetini artırmakta olup Hakk'ı daha iyi kavramasını sağlamaktadır (Gümüşhanevî 1275: 21-22).

Canlılardaki ve evrendeki düzeninin, teist düşünürler tarafından her ne kadar Tanrı'nın varlığına dayandırmadan açıklamanın mümkün olmadığını iddia edilse de, bu düzeni evrim teorisiyle açıklayan düşünürler de olmuştur. Ancak bu teorinin yaşamın inorganik maddeden çıkarak tek hücreli canlılardan daha karmaşık organizma ve türlerin ortaya çıkışına doğru gelişim gösterdiği savının, canlılar âlemindeki bazı biyolojik/fizyolojik düzenlilik ve farklılıklara açıklama getirirse de yaşamın kaynağı, evrimsel sürecin başlangıç ve gelişim şartları, canlı organizmalarda gözlemlenen karmaşıklığın bütününi açıklamaktan uzak olduğu belirtilmiştir. Ayrıca bilimsel gelişmelerin yaşamın inorganik madde kaynaklı değil de moleküler olgu kaynaklı olduğunu destekler yönde olduğu, Big Bang esnasında madde-enerji dengesinin yaşamın ortaya çıkışına elverişli yoğunluk ve gerileme hızına sahip olmasının bir insicamın olduğunu gösterdiği ileri sürülmektedir. Zira milyonda bir değişiklik canlıların ortaya çıkışını sağlayan evrimsel süreci engelleyebilirdi. (Reçber 2004: 170-174). Bazı teist düşünürler anlatılanlara ve benzeri şeylere vurgu yaparak, bunların evrendeki her şeyi insanın iyiliği için tasarımılayan adil ve iyilik sahibi bir Tanrı'nın varlığına işaret ettiğini, akılselim olan herkesin bunu fark edebileceğini savunmaktadır. Hatta ilahi vahiy ulaşmamış olsa bile kişinin bunlara bakarak Allah'ı bilmesinin mümkün ve zorunlu olduğunu iddia edenler olmuştur.

Gümüşhanevî'ye göre de (1273: 28), varlık âlemindeki her Şey Allah'ın azametine, zuhurunun mükemmelliğine işaret ettiğinden, akla onu kavrama salahiyeti verildiğinden her akıl baliğ için kendisinin ve kâinatın yaratıcısını bulmak vaciptir. Kendisine vahiy tebliğ edilmeyen biri, bu hususta mazur sayılamaz. Zira bilmemek, özür kabul edilemez. Gerçekten de iddia edildiği gibi Allah hakkında hiçbir dini ya da vahiy bilgisine sahip olmaksızın, âlemden veya başka bir amilden hareketle Allah'ın varlığına ulaşılması mümkün müdür? Gerek tek tek canlılardaki gerekse evrendeki düzen onların bir tasarımcısı olduğu fikrini zorunlu kılar mı? İnsanlık tarihi boyunca Allah hakkında gerek dini gerekse felsefi bilgiye sahip olduğu halde Allah'ın varlığına inmayan, âlemin varlığını Tanrı'ya dayandırmadan tesadüfle ya da kendiliğinden meydana geldiği Şeklinde açıklayan birçok düşünür olmuştur. Bu kişilerin durumunu akliselim olmamakla açıklamak acaba ne kadar doğrudur? Ayrıca onlar da inananları peşin hükümlü olmak ve yeterli delile sahip olmamakla itham etmektedir. Teist ve ateist aynı âleme bakmasına, tecrübe etmesine rağmen bu tecrübelerini farklı Şekillerde anlamlandırmakta ve yorumlamaktadır.

Yukarıda zikredilen hususlar bize gerek tek tek canlılar düzeyinde gerekse bir bütün olarak evrende bir düzenin olduğunu göstermektedir. Ancak hastalık, felaket, afet ve deprem gibi birçok olay ise akla tam tersi bir durumu getirmekte, akli evrende kaos ve düzensizliğin hüküm sürdüğu düşüncesine sevk etmektedir. Şöyle ki; arı'nın bal yapması, necis gıdalardan uzak durması, sivrisineğin tehlike anında kaçması, tehlike geçtiğinde gıdalanmak için tekrar geri dönmesi gibi ibretle bakılabilecek özelliklerinin yanında gece ateşe gitme, kendilerini ateşten ve tehlikelerden koruyamama, kendilerini avlayan hayvanlara basitçe yem olma gibi tam tersi nitelikleri de vardır. Bir çıta avlanması için üstün niteliklerle yaratılmışken, gözünün altında bulunan siyahlığın ışığın parlamasını engellemesi, kuyruğu sayesinde dengesini sağlaması gibi hayranlıkla bakılacak niteliklere sahipken avı pozisyonunda olan ceylan ona göre oldukça çaresiz bir konumda yaratılmıştır. Çıtanın durumundan hareketle her Şeyin bir gayeye göre dizayn edildiğinden, nizamdan ve iyilikten söz edilebileceği gibi ceylanın durumu göz önüne alınarak tabiatın acımasızlığından ve kötülüğünden de söz edilebilecektir.

Kendisini derinden etkileyen felakete, acı verici olaya maruz kalan birini adil ve iyilik sahibi bir Tanrı'nın var olduğuna ikna etmek bazen mümkün olmayabilmektedir. Nitekim henüz beş yaşındayken Şiddetli ağrılar yaşadığına şahit olduğu babasını, altı yaşındayken de iki yaşındaki kardeşini kaybeden

Friedrich Nietzsche ve yine daha küçük bir çocukken annesini, babasını, altı yaşındaki kız kardeşini kaybeden Bertrand Russell'a (Kartopu ve Tanrıverdi 2013: 630 vd.) teleolojik delil pek ikna edici gelmemiştir. (Burada onların söz konusu düşüncelerinin sadece yaşadıkları bu olaylara dayandığını değil de, bu olaylardan etkilendiklerini ve düşüncelerine yansıtıklarını söylemek istiyoruz). Bu tür durumlarla karşılaşanları ikna edecek en makul izahat, vahiyle⁵ getirilen açıklama gözükmemektedir. O halde tüm dini bilgi ve ön kabuller bir kenara bırakılıp, âleme tarafsız bir gözle bakılabilse (bu mümkün olsa!), evrende intizamdan bahsetmek oldukça optimistik, nizam olduğu kadar kaosun veya determinizmin hâkim olduğunu söylemek daha realist bir açıklama olarak gözükebilirdi. Bu, âlemin Allah'ın varlığına zorunlu olarak delalet etmediğini, John Hick'in (1973: 40) de iddia ettiği gibi, hem natüralist hem de teist açıklamaya müsait bir konumda olduğunu söylemenin daha isabetli olacağını göstermektedir. Yani âlemin mevcut durumu dini açıdan belirsizlik taşımakta, nasıl bakarsak öyle görebileceğimiz bir konum arz etmektedir. Bu bağlamda teist âlemdeki her varlığı, Tanrı'nın varlığına delalet ettiği şeklinde yorumlarken ateistin öyle yorumlamamasının nedeni bilişsel durumlarının o şekilde dizayn edilmiş olmasından kaynaklanmaktadır.

Teolojik bilgi birikiminden yoksun olan biri, kendi varlığını muhtemelen çevresinde gördüğü diğer canlıların nasıl meydana geldiğini gözlemleyerek açıklamaya çalışacaktır. Doğadaki determinizmi ve döngüyü gördüğünde kendisinin de bunun bir parçası olduğunu düşünmesi en yüksek ihtimallerden olacaktır. Dolayısıyla vahiy ile kazanılan bilgi birikimi olmaksızın, insanın bu muammadan kurtulup mutlak iyilik sahibi bir yaratıcının varlığına ulaşması oldukça düşük bir ihtimal olarak gözükmemektedir. Şayet bir Tanrı'ya ulaşılacak olsaydı, muhtemelen, ilahi dinlerin Tanrı'sı değil de âlemi yaratan, işleyişi için kanunlar koyan ancak ona müdahale etmeyen deist bir Tanrı olurdu. Bu nedenle insanın evren ve varlığıyla ilgili sorularına vahiyle açıklama getirilmiş, âlemdeki bir takım inceliklere dikkat çekilerek akla yol göstericilik yapılmış ve aklın ufku aydınlatılmıştır. Bu doğrultuda Kur'an-ı Kerim'de akla büyük bir misyon yüklenmiş, insanın ve âlemin yaratılış sırları hakkında bilgiler verilerek bunlar üzerinde düşünmeye davet edilmiştir. İnsandan fideist bir tutum sergilemesi istenmemiş, insanın ve evrenin varlığı hakkında vahyin getirdiği açıklamanın akli ve mantıksal verilerle uygunluk içinde olduğu üzerinde durularak, bunun araştırılması istenmiştir. Yani akıl kendi haline bırakılmamış, ona kendine başına yaratıcısına ulaşma görevi yüklenmemiştir.

5 Kur'an'daki açıklama için bkz., Bakara 2/155.

Teist düşünürlerin Allah'ın bilinmesiyle kastettikleri Allah'ın zatının değil de, varlığının ve sıfatlarının bilinmesidir. Allah'ın mahiyetini bilmenin imkânı yoktur. Gümüşhanevî'ye göre de (1275: 17-24), Allah'ın celâlinin kühünü kavramak mümkün değildir. Marifetullah, Allah'ın zatının değil de varlığının ve sıfatlarının bilinmesi demektir. İnsanların marifetullahı idrak edemeyişi, Allah'nın şanına gerekli özeni göstermemelerinden dolayıdır. Zira mevcut olanlar içinde varlığı en açık ve zahir olanı Allah-ü Teâlâ'nındır; zahir ve batın olan odur. Bu nedenle Allah bilgisi, bilgilerin ilkidir, onun bilinmesi her şeyden önce gelir. Akıl için en uygun ve en kolay olan bilgi, bu bilgidir. Allah'ın dışında kalan şeylerin varlığını ise, ancak o varlık üzerinde Allah'ın kendisine delâlet eden sıfatı ile bilebiliriz. Gümüşhanevî, Descartes'ın (1596-1650) Tanrı'nın varlığını apaçık kabul etmesi gibi Allah'ın varlığının apaçık olduğunu kabul etmektedir. Ancak Descartes'taki apaçıklık ve kesinlik akli temele dayanırken Gümüşhanevî'de sezgisel bir boyuta bürünmektedir.

Gümüşhanevî (1275: 24-25), Allah'ın lütuf ve ihsanından kaynaklanan tecellisinin son derece parlak, nurlu ve şümüllü olduğunu ve her şeyi kapsadığını belirtmiştir. Buna rağmen Allah'ın varlığının apaçık kavranamaması, aklın durumundan kaynaklanmaktadır. Bunun da iki nedeni vardır: Bunlardan biri, Allah'ın kendi zatı içinde gizli ve örtülü oluşu; diğeri ise açık ve seçikliğinin tam oluşudur. Bu yarasanın gece görüp, gündüz görmeyişine benzemektedir. Yarasanın gündüz göremeyişinin nedeni, ışığın gizliliğinden değil de zuhurunun şiddetinden, apaçık olmasından dolayıdır. Yarasanın görme kabiliyeti oldukça zayıf olduğundan güneş doğduğunda onun parlak ışığı yarasanın gözlerini kamaştırır ve eşyayı görmesine engel olur. Dolayısıyla apaçıklığın şiddetli oluşu, gözün zayıflığı ile birleşince görme olayı ortadan kalkar. İşte, aklın durumu da buna benzemektedir. Yani aklın idrak kuvveti zayıf veya sınırlıdır, bu nedenle Allah'ı kavramak için tüm gücüyle çaba sarf etse de gereği gibi idrak edemez.

Allah'ın zuhurundan âlemde her zerre nasibini almış, hiçbir şey bunun dışında kalmamıştır. Onun apaçıklığının gizliliği, âlemin aksine zatının ve sıfatlarının değişken olmayışından kaynaklanır. Âlem; daima bir değişim, gelişim, yok olma, ayrışma ve farklılaşma içinde olduğundan gizlilik kabul etmez. Oysa Allah, nurunun parlaklığı ile kendisini perdelemekte, alenen meydanda oluşu ile de gözlerden ve basiretlerden kendisini gizlemektedir. Bu nedenle ilahi bir cevher olan akıl, Allah'ın sıfat ve isimlerini, zatını gölge şeklinde

görür. Aklî ve hissî varlıkları kavrar; çünkü kendi ruhunu Hak bilgisi ile bilen, aklî ve hissî olanı da bilmiş olur (Gümüşhanevî 1971: 213).

Gümüşhanevî'ye göre, Allah'ın varlığının apaçık olması nedeniyle kavranamayışında şaşılacak bir şey yoktur. Zira eşya ancak zıtları ile açığa çıkmakta ve bilinmektedir. Ancak Allah, en açık olan varlıktır, bütün varlıklar onun ile açığa çıkar. Onda bir anlık yokluk ya da değişiklik vuku bulsa yer ve gök helâk olacağı gibi mülk ve melekût da yok olur. Yine eğer varlığın bir kısmı onun sebebi ile diğer kısmı başka bir sebep ile var olsaydı yine âlem bozguna uğrardı. Dolayısıyla onun eşya üzerindeki delâleti tek bir nizam üzerine umumî olup varlığı kendi zatından ve değişmezdir. Onun hakkında başka türlü düşünmek imkânsızdır (1275: 25). Gümüşhanevî, Allah'ın bilinememe nedeni olarak apaçık oluşunu göstermiş, böylece akılla kavranabilecek ve bilinebilecek olana bir sınır koymuştur. (1971: 356). Kant gibi numenal alanın bilgisinin teorik akıl ile kavranamayacağını belirtmiştir. Zira ona göre, akıl Allah'ı kavramaktan aciz olduğu gibi ruhun özünü, iç yüzünü anlatmaktan da acizdir. Bu nedenle akıl vahiy ile işbirliği içinde yürümeli, aksi takdirde İlahi gerçekliği kavrayamaz (Gümüşhanevî, 1971: 57-58).

Gümüşhanevî, akıl ve duyuların bize fenomenler âleminin bilgisini sağladığını, numen âlem için de rehberlik ettiğini belirtmiştir. Her iki yeti de, bir takım sınırlılıklar içerdiğinden daha fazlasını sağlayamamaktadır. Bununla birlikte iman konularının anlaşılmasında ve Allah'ın varlığının temellendirilmesinde akla ve mantıksal çıkarımlara dayanan delillere önem vererek fideist bir tutum içine girmemiştir. İman akıl ilişkisinde aklın, imanı öncelediğini ve Allah'ın yarattıkları üzerindeki delili olduğunu iddia etmiştir (Gümüşhanevî, 1971: 378). Gümüşhanevî, imanın ya da teolojinin epistemik bir temele dayanması ve epistemik verilerle uygunluk içinde olması gerektiği görüşündedir. Dolayısıyla onun düşünce sisteminde akıl ile iman çatışmasının yer yoktur. İman alanında aklın belirleyiciliğini kabul etmekle imanı akıl dışı, irrasyonel bir alana itmemiştir; akli hakikatin tek ölçüsü kabul etmemekle de katı akılcı bir tutum içine girmemiştir.

Netice itibarıyla âlemden hareketle her ne kadar zihinde Tanrı'nın varlığı hakkında bir kanaat oluşsa da Tanrı'nın akıl ile tam olarak kavranması mümkün olmamaktadır. Bu nedenle bazı düşünürler burada "kalp" denilen bir yetinin devre girdiğini ve bu yeti sayesinde Tanrı'nın bizzat tecrübe edilerek kavranıldığını ileri sürmüşlerdir.

Tanrı'nın Varlığının Kalple Bilinmesi

Bazı düşünürler özellikle de mutasavvıflar; bilgi kaynakları olarak ileri sürülen duyu, deney ve akıl gibi yetilerin ancak duyulur âlemin bilgisini sağlayacağını, duyulur üstü âlemin bilgisini sağlamakta yetersiz kaldığını ileri sürmüşlerdir. Bu nedenle Allah'ın varlığının akılla kanıtlanmasına ve bu konuda ileri sürülen mantıksal çıkarımlara dayanan akli delillere pek itibar etmemişler; duyulur üstü varlıkların bilgisinin kalp (sezgi) ile ya da keşf ile elde edilebileceğini ileri sürmüşlerdir. Onların kalp ile kastettiklerini şey nedir?

Kalp, tasavvufî terminolojide, “insanın mahiyeti, madde ile mananın birleştiği yer, akıl, ruh, Allah'ın tecelli ettiği mahal, ilâhî latife” gibi anlamlarda kullanılmaktadır. Bu anlamda kalp, insanın hakikati olup idrak edicilik ve bilicilik özelliklerine sahiptir (Cebecioğlu 2005: 341-342). Ayrıca “ilâhî hitabın muhatabı, marifetin kaynağı, keşf ve ilhamın mahalli” (Uludağ 2002: 34) de odur. Mutasavvıflara göre kalp, dünyevi ve şehvî istek ve dürtülerden arındırıldığında duyulur üstü âlemin kapıları ona açılmakta ve bir takım bilgiler oradan ona aktarılmaktadır. Duyulur üstü âlemlle ilgili bilişsel değere sahip verilerin elde edilmesinin yegâne yolu budur. Dolayısıyla hakikat, deneysel ve mantıksal bilgi kaynakları kullanılmaksızın doğrudan elde edilmektedir. Bu bağlamda Pascal ve Gazâlî, hakikatin kalp ile kavranabileceğini savunan önemli düşünürler olarak karşımıza çıkmaktadır.

Pascal'a göre, bilgi yetilerimiz ancak sonlu ve mekânda belli bir yer kaplayan varlıkların bilgisini sağlayabilir. Bu durum “akıl ve duyuların sınırlı” ve kesin bilgiye ulaşmasının imkânsız olduğunu göstermektedir. Bu nedenle Tanrı'nın varlığının ya da yokluğunun a priori veya a posteriori delillerle temellendirilmesi mümkün değildir. Tanrı'nın varlığını rasyonel delillerle temellendirmeye çalışmak boşa zaman harcamak demektir. Ancak hakikat, bir tek akıl ile bilinmez, kalp ile de bilinebilir; Tanrı'yı kavrayan da akıl değil, kalptir. Burada akla düşen, insanı teslimiyet aşamasına kadar getirmek ve kalbe teslim olmaktır. Bu aşamada “Tanrı'yı görmeyi arzu edenler için yeterli derecede nur; etmeyenler için ise yeterince karanlık vardır” (Pascal, 1941; Tüzer 2006: 45-59).

Gazâlî, Allah'ı bilmenin yolunun mahlûkatı hakkında düşünmek, eserlerinin akıllara durgunluk veren yönlerini tefekkür etmek ve yarattığı şeylerdeki sayısız hikmetleri anlamaya çalışmak olduğunu belirtmekle birlikte ilahiyat meselelerinin akli delillerle çözülemeyeceğini ileri sürmüştür. Ona göre, ilahiyat konusundaki bilgiler eğer matematiğe dair bilgiler gibi tahminden uzak,

kesin delillere dayanıyor olsaydı matematikteki gibi bu konularda da ihtilaf olmazdı. Buradaki ihtilafın nedeni, mantığın çeşitli bölümleri için şart koşulan rasyonellik kriterlerinin, ilahiyat meselelerine uygulama imkânının olmamasıdır (Gazâlî 1903: 1; 1987: 87; Vural 2002: 181). Bu nedenle, Allah'ın varlığı kalp ile bilinebilir. Zira “Allah'ı tanımak ve onun huzurunda bulunmayı müşahede etmek kalbin sıfatıdır” (Gazâlî 1981: 41). O halde Tanrı'nın gerçekliğini bize sağlayacak olan bilgi, çıkarımsal bilgi olmayıp bir takım duyuşsal ve akli veriler içeriyor olsa da onlardan farklı bir kavrama şeklini dile getiren, yani hakikatin doğrudan kavranıldığı sezgisel bilgidir.

Gümüşhanevî (1971: 386-389), sözlükte et parçası anlamında kullanılan kalbin akıl anlamına da geldiğini belirtmiştir. Ona göre; kalp, Allah tarafından indirilen ezeli bir nur olup soyut ve nurani bir cevherdir. Hem ruhla nefis, hem de bedenle nefis arasında vasıta konumundadır. Yaratılmışların özü olup bedeni yöneten, her şeyi idrak eden ilahî ruhun aynasıdır. Bu bağlamda ilahi ruh, sol göğüs boşluğu üzerinde bulunan cismani kalp ile işlev görmektedir. İrâdi ve insan tasarrufunun eseri tüm filler, gerek cismani gerekse nurani bir öz olması itibariyle, insanın merkezi konumundaki uzvu olan kalbin eseridirler. Ayrıca kalp, akıl ile kavranamayan bazı gerçekliklerin bilgisini bize sağlayan önemli bir bilgi kaynağıdır. Örneğin, nefsin bilgisini sağlayan yetimiz kalptir.

İnsan; ruh, nefis ve bedenden müteşekkil bir varlıktır, ancak nefis akılla değil de kalple, yani Allah'ın kalbe attığı nur ile bilinebilir. Allah bu nuru, şeriata ve sünnete uyan, dünya zevklerine aldanmayan, nefisini güzel ahlakla süsleyen herkesin kalbine atar. Bu nur ile kişi önce nefisini, sonra da Allah'ı bilir. O halde duyu ve akıl ile idrak edilemeyen Allah, altıncı his denilen bu yetinin devreye girmesiyle, yani “kalp” ile bilinir (Gümüşhanevî 1971: 271, 386).

Gümüşhanevî'ye göre (1275: 5-17), bir takım yeti ve kabiliyetleri kendinde toplamış eşsiz bir varlık olan insanın Allah'ı kavradığı ve onunla ilişki kurduğu yetisi kalptir. Beş duyuya sahip olma ve onlarla idrak konusunda hayvanlarla aynı konumda olan insan bu yetiye, altıncı hisse sahip olma noktasında hayvanlardan ayrılmaktadır. İnsanın yeti ve kabiliyetlerinin her birinin farklı bir eğilimi vardır, yani bir şey niçin yaratılmışsa tabiatı gereği o şeye ulaşmak istemektedir. Altıncı his denilen kalp de, tabiatı gereği ulvi ve manevi şeylerin idrakinden lezzet aldığından onların idrakine yönelmiştir.⁶ Dolayı-

6 İnsan tabiatı lezzet aldığı şeye meyleder. Göz güzel görünen şeylerden, kulak ahenkli namelerden, burun güzel kokulardan, dil lezzetli güzel yiyeceklerden, dokunma ise yumuşak ve lâtif şeylerden lezzet almakta ve onlara meyletmektedir. (Gümüşhanevî 1275: 5).

sıyla basireti kuvvetlenen birinin hayvani sıfatları o oranda azalmakta, Allah'a olan muhabbet ve marifeti ise artmaktadır. Kalp, hayale ve hisse dayanmayan bir takım manaların kendisiyle idrak olunması ve anlaşılması sebebiyle beden diğer cüzlerinden ayrılmaktadır. Bu manalar âlemin yaratılış sırrı, varlığı için kadim ve kadir bir yaratıcıya muhtaç oluşu ve marifetullah gibi şeylerdir. Ayrıca kalp, eşyanın hakikatinin kendisi vasıtasıyla öğrenildiği yetidir. İlim ve marifet, onun tabiatının gerektirdiği şeylerdendir. Bu nedenle kalbe nuru ilahiye denilmiş; akıl, iman nuru ve yakın diye de isimlendirilmiştir.

Marifet; bir şeyin kalbe ilkâ edilmesi, amele sevkeden bilginin delil, istidlal, ikna veya taklit olmaksızın doğrudan ruhta veya kalpte meydana gelmesi, Allah'ın vasıtasız ya da melek vasıtasıyla kulun kalbine attığı şey demektir (Taftazânî 1973, 45; Cürçânî 1995: 34). Bu anlamda marifet; zahiri olmayan, akla, hisse ve nassa dayanmayan batini bilgidir (Soysaldı 1998: 203). Bize varlıkların iç yüzünü, eşyanın hakikatini kavratan bu bilgi, tefekkür ve yaratılanı tedebbür etmeyle elde edilir (*Kelâbâzî* 1992, 98). Gümüşhanevî'ye göre (1971: 57), marifet, kendileri hakkında hayalin mümkün olmadığı şeylerin kalp ile doğrudan kavranılması ve bu yolla elde edilen bilgi demektir. İdrak ve hisler aracılığıyla oluşan marifet, rastlantı sonucu değil de riyazet, güzel ahlağa dayanan kalp temizliği ya da ilim ve araştırma sonucu elde edilir. Bu yolla elde edilen bilgilerin doğruluk kriteri, Kitap ve Sünnete uygunluktur; bilimsel doğrularla uygunluk içinde olsalar bile bu kriterlere göre değerlendirilmeleri gerekir.

Gümüşhanevî (1275: 5-15), hayalde teşekkülü mümkün olmayan şeylerin bilinmesinin ve idrakinin iki aşamada gerçekleştiğini belirtmiştir. Bu iki aşama arasındaki fark, keşfin fazlalılığı bakımından olup, ikincisi birincinin tamamlanmasını sağlamaktadır. Bunun için ikinciye aşamaya "*müşâhede, lika ve rü'yet*" adları denilmiştir. Nasıl ki; göz kapaklarının kapalı olması göz ile tam bir keşfin gerçekleşmesini engelliyorsa nefsin bedeni arızalar ve şehvetin icapları ile perdelenip beşeri sıfatların kendisine galebe çalması, kul ile Allah arasında perde teşkil ettiğinden, hayalin dışına çıkılıp hayalde temsili mümkün olmayan Allah'a kavuşulmasına engel teşkil eder. Böyle birinin bilgisi, müşâhede ve likaya ulaşamaz. Dolayısıyla kalp gözünün açılması, ilahi ve ezeli gerçekliğin kavranabilmesi için nefsin bedeni ve şehvani arzuların arındırılması gerekir. Nefsini her türlü bedeni ve şehvani arzuların arındıran kişi, Allah'tan başkasını görmez ve bilmez olur.

Gümüşhanevî'ye göre, idrakin en üstün olanı rü'yet ile gerçekleşenidir. Ancak ilâhî hakikatlerin görülmesi, her ne kadar parlak olsa da yine de ince bir perde arkasından gerçekleşir. Dolayısıyla böyle bir rü'yetin, apaçık olması beklenemez. Çünkü hayal gücünün şaibeleriyle dolu olup benzetme, temsil ve hikâye etmeden uzak değildir. Tam bir açıklık ve anlaşılabilirlik yalnızca müşahadeyle, aydınlığın tam olması ise tecelli ile olur. İlâhî hakikatlerle ilgili, lika ve müşahade diye isimlendirilen anlamda bir rü'yet ahirette gerçekleşecektir. (1275: 26-28). Ancak dünyada marifetin lezzetine varamayanlar, ahirette Allah'ın cemalini izleme lezzetine varamayacaklardır. Çünkü cennet nimetleri Allah sevgisi, Allah sevgisi de marifetullah nispetindedir. Marifetinse bir sınırı yoktur. (Gümüşhanevî 1275: 17).

Gümüşhanevî (1275: 11), marifetullahın insana haz verdiğini belirtmiştir. Bir şeyi azda olsa bilmek insana ferahlık verirken, bilmemek ve anlamamak hüznü vermektedir. Ancak sanat ilminden duyulan haz siyaset ilminden, şiir veya astrolojiden duyulan haz Allah'ı tanımak, onun sıfat ve şeraitini bilmekten duyulan haz gibi değildir. Bir ilmin verdiği haz, onun şerefi nispetindedir. İlimin şerefi ise bilinenin yani hakkında bilgi verdiği şeyin şerefiyle orantılıdır. Allah'ın Rububiyyet ve ilim sırlarına vakıf olup, varlık üzerinde kurduğu sınırsız saltanatını, sonsuzluğa uzanan ihatasını kavramak bilgilerin en yücesidir. Bu anlamda varlık içinde onların yaratıcısı ve düzenleyicisi olan Allah'tan daha şerefli bir varlık bulunmadığından sevgiye ondan daha layık bir varlık yoktur.

Mutasavvıflara göre, kalp gözü açılan biri varlık ve hakikat alanında, Allah ve onun fiillerinden başka bir şey görmez olur. Yani sema, yer, hayvan, taş ve ağaç gibi varlıkları müstakil varlıklar olarak değil de, Allah'ın eseri olarak görür. Bu anlamda kalp gözü açılan birinin eşyaya bakışı, Allah'ın kudretinin tecellisinden başkasına değildir; Allah'a ve Allah ilelidir. Baktığına Allah'ın fiili olarak bakar, onu Allah'ın fiili olarak görür ve sevgi besler. Böylece sadece Allah'ı gören hakikî bir tevhit ehli olur; Allah'ın lütfü ile marifet sahibi olur. Tevhitte fena bulmuş, nefsinde fani olmuş denilen kişi budur. (Gümüşhanevî 1275: 25-26).

Kalpte marifet hâsıl oluncaya ve nurlanuncaya kadar zikre, nefisle mücadeleyle devam edilmesi gerekmektedir. Zira seyru sülûkun ilk aşamasını nefis terbiyesi oluşturur. Nefis terbiyesinden sonra kalp, kalbin aydınlatılmasından sonra da ruh menzili gelir. Ruh menziline gereklikleri yerine getirildiğinde ruh, yakın nuru ile aydınlanır ve kendisine ünsiyet hâsıl olur. Bu aşamada-

ki kişiye Allah keremini ihsan ederek (zatına kavuşmasını sağlayacak) akıl nuru ile onu yüceliklere erdirir. Böylece kişi her şeyin sıfat ve zatını, Hakk'ın sıfat ve zatının zahir olduğu yer olarak görmeye başlar. Mümkünatın varlığını, Allah'ın varlığının dalgaları olarak görmek demek olan tevhidi vücudi makamına ulaşır. Mâsivâyı (Allah'tan başka her şeyi) yok bilir; kendi zatını Hakk'ın vücut denizinde bir dalgalanma olarak görür. Gümüşhanevî'ye göre (1971: 87), bu bir hal işi olup, maddi aklın bunun keyfiyetini anlamasının imkânı yoktur. Bu yüzden tevhid erbabı, tevhidi vücudiyi “fenafillâh” diye isimlendirmiştir.

Gümüşhanevî (1275: 2), salikin fenafillâh makamına kendi çabaları sonucunda değil de, Allah'ın kendisine bahşetmesiyle ulaştığını belirtmiştir. Zira kendisine dost olarak seçtiği kullarının kalbini her türlü sıkıntıdan, dünya zenginliğine meyletmekten ve lezzetlerine aldanmaktan koruyan, onların kalplerini kendi zatından başkasını tefekkür etmekten alıkoyan Allah'tır. Allah, arınmış kalplere ilahi isim ve sıfatlarıyla tecelli etmekte, celâlinin perdelelerini onlardan kaldırarak yüceliği, azameti ve marifet ummanları ile zahir olmaktadır. Böylece kalpler onun marifet nuru ile aydınlanmakta ve sevgisiyle dolmaktadır. Bütün bunlar Allah'ın fiili ve lütfüdür; onun sevgisinin anlamı budur. Burada akla şöyle bir soru gelmektedir. Kalbe gelen bilginin kaynağı nedir? Yani kalp, kendine gelen bu bilgileri nereden veya kimden almaktadır?

Gümüşhanevî'ye göre, bilginin mutlak kaynağı, mutlak bilgi sahibi olan, her şeyi bilen ve insana öğreten Allah-ü Teâlâ'dır. Melek, nefis ve şeytan ise rölâtif bilgi kaynaklarıdır. Bu kaynaklardan da akla ve kalbe çeşitli bilgiler gelir ki;⁷ bunların ilahi olanına, yani Allah'tan gelenine vebî ve ledünnî ilim denmiştir (1971: 50-52). Keşf, müşahede, ilham, yakın, sezgi vb gibi değişik kavramlarla da ifade edilen bu bilginin epistemik karakteri ve değeri nedir?

Ledünnî bilginin epistemik değeri hakkında yargıda bulunmak bir takım güçlükler içermektedir. Öncelikle bu bilgi sıradan insan algısının sağladığı bir bilgi olmayıp, oluşumunda birtakım metafiziksel unsurların rolü bulunmakta-

7 Melekten gelenine ilham, şeytandan gelenine ise vesvese denir. İlham müjdecî, korkutucu ya da uyandırıcı olarak gelir; uyandırıcı olan kalpte ilim meydana getirir. Vesvese ise kötü işleri emreder ve günaha teşvik eder. Nefis kaynaklı bilgilere ise hatıra denir. Hatıra da haz, kuruntu, şehvet ve kötü ahlaka yönlendirir. Bir başka yerde Gümüşhanevî hatırayı Rabbanî, melekî, nefsanî ve şeytanî olmak üzere dörde ayırmıştır. Rabbanî ruha, melekî akla, nefsanî kalbe, şeytanî olan ise insanın tabîî yönüne gelir. Rabbanî ve melekî hatıralar saliki yanılmazken, nefsanî ve şeytanî olanlar hakikate yöneltmezler. (1971: 50-52; 76).

dır. Tümüyle bilen özneye özgü değildir, bu nedenle hakkında akıl yürütülebilecek kavramsal bir içeriğe dökülememektedir. Fakat bu, altıncı his denilen kalple böyle bir tecrübenin yaşanamayacağı ve gerçek sezgiye ulaşılamayacağı anlamına gelmemektedir. Ancak başka bir kaynak tarafından desteklenmediği sürece bu bilginin doğruluğu hakkında ciddi şüphelerin olacağı da bir gerçektir (Reçber 2004: 134).

Keşfle ilgili bir diğer problem, bu esnada tecrübeye konu olan varlığın Tanrı olup olmadığının nasıl bileneceği meselesidir. Zira böyle bir tecrübe Tanrı'ya ilişkin olabileceği gibi başka bir varlığa da ilişkin olabilir. Bu varlığın Tanrı olduğuna dair keşf ve müşahedeye dayanan bir temellendirme, genellikle yeterli kabul edilmemektedir. (Reçber 2004: 137). Ayrıca böyle bir temellendirme, sübjektivizme düşme tehlikesi de taşımaktadır. Zira çeşitli kültürlerle mensup kişilerin bu tür tecrübeleri arasında her ne kadar benzer yönler olsa da oldukça farklılık göstermektedir. Şöyle ki; bir Yahudi Yahova'yı, Hıristiyan Hz. İsa'yı veya Hz. Meryem'i, aziz ve azizeleri, Müslüman ise Allah'ı tecrübe ettiğini iddia etmektedir. Hatta teizmle uygunluk göstermeyen tecrübeler vardır; çünkü Tanrı'yı kişisel olmayan ve çok kişilikli kavradığını iddia edenler de vardır. Bu durum tecrübeye konu olan objenin, Tanrı'nın idrak edilmesinin mümkün olmayışından ve tecrübenin kişinin ruhsal durumuna göre şekil kazanmasından kaynaklanmaktadır. Ayrıca bir tecrübenin keşf adını alabilmesinin sınır ve kriterlerinin ne olduğu kesin bir şekilde ortaya konamamıştır. Dolayısıyla yaşandığı iddia edilen tecrübenin iddia edildiği gibi gerçekten Tanrı'nın doğrudan tecrübesi mi yoksa bir rüya mı ya da parapsikolojik bir hal mi olduğu tam olarak ortaya konulamamaktadır. Ama bu, keşfi bilginin tamamen anlamsız olduğu ve bir kenara atılması gerektiği anlamına gelmez (Tanrıverdi 2010: 174). Bu nedenle bu tecrübe hakkında karar verilirken, diğer bilgi yetileriyle desteklenip desteklenmediğine, onlarla uygun olup olmadığına dikkat edilmesi gerekir.

Gümüşhanevî'nin görüşlerinde dikkatimizi çeken bir diğer husus da, Allah'ı bilmek ile sevmek arasında kurduğu ilişkidir. Ona göre, marifetullah Allah sevgisini beraberinde getirmektedir. Bu noktada o, Leibniz'le benzer düşünceler içersindedir. Zira Leibniz'e göre, insan aklının rehberliğinde Tanrı'yı idrak eder ve onun sevgisine karşılıklıta bulunur. İnsanın ulaşabileceği en üst nokta olan bu sevgi, tabiat ve metafizik bilginin neticesidir (Ross 1989: 101). Gümüşhanevî, sevmenin hakikatinin anlaşılabilmesini onun anlamının, şartlarının, sebeplerinin ve Allah'ü Teâlâ ile ilgili anlamının bilinmesine bağ-

lamış, bu nedenle de sevginin insan ve Allah için ne anlama geldiğini açıklamaya çalışmıştır.

Gümüşhanevî (1275: 35-38) sevgiyi; nefsin kendisine hoş gelen şeye meyli, sahip olunmayan bir güzelliğe ve yüceliğe duyulan iştihak ve ona kavuşma isteği olarak tanımlamıştır. Ancak ona göre, böyle bir sevgi insana mahsustur; en yüce ve en mükemmel varlık olan Allah, hiçbir güzellik ve yücelikten yoksun olmadığı için, bu sevgi ile nitelendirilemez. Allah tüm yüceliklere zorunlu olarak sahip olduğundan bir şeye, o şeyin gayri olarak bakması düşünülemez. Allah'ın bakışı zatına ve fillerinedir; her varlık onun fiilinin eseridir ve zatındandır. Allah'ın kullarına olan sevgisi, onları isyan ve fenaliktan uzaklaştırmak, dünya sıkıntılarından gönüllerini temizlemek, kalplerinden perdeyi kaldırmak suretiyle kulu kendisine yaklaştırmaktır.

Gümüşhanevî'ye göre (1275: 5), sevginin en önemli özelliği idrak etme yetisine sahip olan insana özgü bir nitelik olmasıdır. Zira cansız varlıklar sevgiyle nitelendirilemezler. Sevgi, insan duyu ve bilince sahip olduğundan, bilme ve idrake tabidir. Bu durum, Allah sevgisi için de geçerlidir; Allah'ı bilmeden, onun hakkında marifet sahibi olmadan sevgi beslemek mümkün değildir. Çünkü insan, tabiatı itibarıyla, bilmediği bir şeye sevgi de besleyemez. Bir şeye sevgi beslemenin bir takım nedenleri vardır. Gümüşhanevî bu nedenleri şu şekilde sıralamıştır:

Birinci neden, o şeyin var olmasıdır. Yani sevgi varlığı gerektirmektedir, var olmayan bir şeyin sevilmesi düşünülemez. İkincisi ihсандır; kalp kendine iyilik edenleri sevme, kötülük edenleri buğz etme özelliğinde yaratılmıştır. Üçüncüsü iyilik ve güzelliştir. Çünkü insan sevdiğini, sevgi duyduğu kişi için değil de kendisi için sevmektedir. Dördüncü neden ise hissetme, idrak etme ve basirettir. Seven ile sevilen arasındaki gizli bağ da sevginin nedenlerinden gösterilmektedir. Bazı sevgiler ise hiçbir nedene bağlı değildir; ne bir güzellik ne de haz nedeniyle meydana gelmiştir. Buna rağmen ruhlar arasında soyut bir ilişki söz konusudur (Gümüşhanevî 1275: 6-7).

Gümüşhanevî (1273: 18-19), sevginin aşırı haline aşk demiş ve onun iki şekilde gerçekleştiğini belirtmiştir. Birincisi, dünya ve dünyayla alakalı şeylerden ilgiyi kesmek, Allah'tan başka her şeyin sevgisini kalpten çıkarmaktır. Çünkü kalp, içinde su bulunduğu müddetçe sirke konamayan bir kap gibidir. Bu yüzden kalbe Allah sevgisinin tam olarak yerleşebilmesi için kalbin Allah'tan başka bir şeyle meşgul olmaması gerekir. Kalp, Allah'a tahsis edilip, ondan başkasına yer bırakılmadığında Allah o kalbin tek sevgilisi, mabudu ve

gayesi olur. İkinci yol ise; marifetullahın kalbi istilası ve kaplamasıdır. Bu, kalbin Allah'a ulaşmasına mani olan dünya meşgalelerinden temizlenmesi ve salih amelle süslenmesiyle gerçekleşir. Salih amel kişiyi yüceltmekte, marifeti kemale erdirmektedir. Bu sevgi, marifete tabii olup süreklilik arz eden saf bir düşünce, aşırı gayret, Allah'ın zâtı, melekûtu ve diğer mahlûkatına ibret nazarıyla bakmakla elde edilir.

Gümüştanevî (1275: 22-23), avam ile arifleri Allah'a sevgileri bakımından ayırmıştır. Bu ayrımı onların marifetlerindeki farklılığa dayandırmıştır. Şöyle ki; insanların çoğunun Allah hakkında, duyarak ezberledikleri sıfat ve isimleri dışında bir bilgileri yoktur. Bir inceleme ve araştırma yapmadan duydukları sıfat ve isimlere tam bir teslimiyetle iman edip amel ile meşgul olurlar. Ancak genellikle Allah'ın hakikatine erişemezler.⁸ Bu nedenle Allah'ın münezzehe olduğu bir takım şeyleri hayallerinde canlandırıp dururlar. Dolayısıyla avam Allah hakkında bir bilgiye sahiptir ve eserlerinin bir kısmına vâkıftır. Arifse Allah'ın eserlerindeki ibret verici halleri ayrıntılı olarak bildiğinden sivrisinekte bile Allah'ın kudretinin sınırlarını görür. Aklın sınırlarını aşan hayranlık verici hikmetlerini müşahede eder. Eserlerindeki ibret verici sınırların farkına varıp, eserden müessire ulaşır. Böylece Allah'ın celâl ve azametini istidlâl eder; ona olan irfan ve sevgisi artar.

Netice itibariyle Gümüştanevî, temel bilgi kaynakları olarak ileri sürülen duyu, akıl, sezgi (kalp) ve naklin her birini doğru bilgi sağlayan bir kaynak olarak kabul etmiştir. Bunların her birinin kapsam alanlarını ve sınırlarını tespit edip onların birbirinin destekleyicisi ve tamamlayıcısı olduğunu ileri sürmüştür. Bu bağlamda duyular cismani olan şeylerin, akıl duyular tarafından kavranılması mümkün olmayan Allah'ın varlığı gibi akli konuların, kalp ise akıl ile tam olarak kavranmayan ilahi gerçekliklerin bilgisini sağlayan yetimizdir. Böylece bilgi kaynakları arasında hiyerarşik bir sıralanma ve uyum olduğuna dikkat çekilmiştir. Dolayısıyla epistemolojinin en önemli problem-

8 Gümüştanevî, bu durumu şöyle bir örnekle açıklamıştır. Fakih de avam da Ebu Hanife'yi bilir ve sever. Ancak avam Ebu Hanife'nin ilmini özetle, fakih ise ayrıntılı olarak bilir. Fakihin Ebu Hanife hakkındaki bilgisi daha tam olduğundan sevgisi daha kuvvetli olacaktır. Aynı şekilde tasnif edilen bir eserin çok güzel tasnif edildiğini işitip tasnifte neler olduğunu bilmeyen birinin tasnif hakkında bilgisi az olduğundan eser hakkındaki sevgisi de az olacaktır. Eğer kişi eseri tetkik eder, araştırır, içinde ne gibi bilgiler olduğunu bilirse esere olan sevgisi o oranda artacaktır. Diğer sanatlar ve meslekler için de durum böyledir. Bir sanatın, şiirin veya eserin üstün olması onu meydana getiren sanatkârın veya âlimin de üstün vasıflı olduğunu gösterir (Gümüştanevî 1275: 23).

lerinden biri olan bilginin kaynağı meselesinde empirist, rasyonalist ve intüist düşünürler gibi bilgiyi tek bir kaynağa dayandırarak indirgemeci bir yaklaşım sergilemek yerine bu yetilerin bir kompozisyonu üzerinde durularak uzlaşımçı bir yol izlenmiştir.

Allah'ın ve ruhun özünün kendisiyle bilineceği iddia edilen kalp ya da sezgi Descartes ve Spinoza tarafından akli yeti, Kant tarafından duysal yeti, Bergson tarafından içgüdüyle şuurun birleşimi ve içgüdünün kendi bilincine varması, Gazâlî tarafından ise hakikati, ilahi gerçekliği doğrudan kavrayan ilahi nur anlamında kullanmıştır. Gümüşhanevî ise Gazâlî'ye benzer şekilde, Allah tarafından verilen ilahi nur anlamında kullanmıştır. Ancak bu yeti akıldan tamamen bağımsız bir melekeyi değil de aklın hakikati farklı bir kavrayış şeklini, içsel kavrayışını dile getirmektedir. Yani eşyanın hakikatini, kendinde şeyi deney ve mantıksal çıkarımlara dayanan istidlali yoldan farklı olarak, doğrudan ve vasıtasız kavrayışını dile getiren, bilişsel bir yetidir.

Sonuç

İnsan kendisini ve evreni anlamak, kendisi ve evrenin varlığıyla ilgili sorularına rasyonel ve anlamlı cevaplar bulma çabası içindedir. Bunu yaparken de sahip olduğu bilgi kaynaklarından, yani deney, duyu, akıl ve sezgiden (kalp) yararlanmaktadır. Rasyonalistler akli, empiristler deneyi, intüistler sezgiyi esas alarak eşyanın hakikatini ve dış dünyada karşılığı bulunmayan metafiziksel objelerin varlığını temellendirmeye çalışmışlardır. Ancak metafiziksel objeler, suje ile aynı varlık düzleminde bulunmadıkları için onlar hakkında bilimsel anlamdaki kesinliğe sahip bir bilgiye ulaşmak mümkün olmamaktadır. Bu objeler hakkında tecrübî veriler ve mantıksal çıkarımlara dayanan doğrular hakkında sağlanan konsensüsün sağlanamaması bunu göstermektedir. Ancak bu metafiziksel objeler özellikle de Tanrı hakkında bir şey bilenemeyeceği anlamına gelmemektedir. Zira insan bilgi yetilerini kullanarak âlem hakkındaki mevcut açıklamaları, naklin ışığı doğrultusunda akıl süzgecinden geçirmek suretiyle hakikate ulaşabilecektir.

Gümüşhanevî, cisim ve sureti olmayan Allah-ü Teâlâ'nın zâtı, sıfatları, halleri, ruh vb. gibi hayali olmayan şeylerin kendileri gibi cismani olmayan akıl ve kalp ile bilinebileceğini iddia etmiştir. Akıl hayali olmayan bu gerçeklikleri kavrarken vahiyle işbirliği içinde olmalıdır. Çünkü her ne kadar akıl duyulardan daha geniş bir kavrama alanına sahip olsa da ilahi âlemi kavrama-

daki yetersizliği bir takım sınırlılıklar içerdiğini ve hakikati kavramada kendisine yol gösterecek kaynağa ihtiyaç duyduğunu göstermektedir.

İman konularının anlaşılmasında, Allah'ın varlığının temellendirilmesinde akla ve mantıksal çıkarımlara dayanan delillerin önemine dikkat çeken Gümüşhanevî, fideist bir tutum sergilememiştir. İman akıl ilişkisinde aklın, imanı öncelediğini iddia etmiştir. Böylece akıl açısından yanlış olan bir görüşün iman bakımından doğru, iman bakımından yanlış olanın da bilgi bakımından doğru olabileceği şeklindeki iman ile bilginin alanları kesin çizgilerle ayıran çifte hakikat, yani iman ve akıl hakikatleri anlayışına karşı çıkmış olmaktadır. İmanın akıl dışı, irrasyonel bir alan olmadığı, imanî ve naklî olanın aynı zamanda aklî olduğu dile getirilmiştir. Dolayısıyla onun epistemoloji anlayışında iman ile akıl aynı potada buluşturmuş, böylece iman akıl çatışmasına yer verilmemiştir.

Gümüşhanevî, aklın Allah'ın varlığını bilebileceğini savunmakla birlikte Allah'ı ve eşyanın hakikatini kavramaktan aciz olduğunu, bizi eşyanın hakikatine ve Allah'ın bilgisine ulaştıracak olan kaynağın kalp olduğunu belirtmiştir. Onun kalbi, akıl ve Allah'ın lütfettiği nur ile birlikte kullanması, akıldan tamamen bağımsız bir yeti olarak görmediğini göstermektedir. Bilakis kalp, aklî ve naklî, hatta tecrübî verileri kendisine hareket noktası olarak alan ve onların yol göstericiliği doğrultusunda hakikati kavramaya çalışan bir yetidir. Dolayısıyla Filiz'in de belirttiği gibi (1995: 192, 237, 248, 254, 323) kalbin, diğer bilgi edinme yetilerinin de dâhil olduğu çok yönlü bir yeti olarak anlaşılması gerekir. Bu bilginin doğruluk kriteri ise, duyu ve aklın denetiminden bağımsız olmaması, Kur'an ve Sünnet'in kriterleriyle uygunluk içinde olmasıdır.

Sezgiyi, bilgi kaynağı olarak kabul etmeyen düşünürler, sezginin ne olduğu tam olarak anlaşılamayan gizemli bir yeti olmasından, bir kısım verilerinin akıl ve duyular ile çelişmesinden dolayı eleştirmişlerdir. Bu yolla elde edildiği iddia edilen bilgilerin bir kısmı akıl ve duyularla çelişiyor olabilir, ancak bu hepsinin böyle olduğu ya da olacağı anlamına gelmemektedir. Üstelik duyu ve akıl ile çelişen veriler, yine bu bilgi vasıtaları ile düzeltilerler. Böylece bilgi yetileri arasında kombinasyon da sağlanmış olacağından epistemik olarak daha kesin ve tutarlı neticelere ulaşılmış olacaktır.

Kaynaklar

- Augustinus, Aziz (1999). *İtirafklar*. Çev. Dominik Pamir, İstanbul: Kaknüs Yay.
- Cebecioğlu, Ethem (2005). *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul: Anka Yay.
- Cürcânî, Seyyid Şerif (1995). *Kitâbu't Ta'rifât*. Lübnan: Daru'l Kütübi'l-İlmiye.
- Descartes, René (1991). *The Philosophical Writings of Descartes-I*. Trans., J. Cottingham, R. Stoothoff, D. Murdoch, A. Kenny, Cambridge: Cambridge University Press.
- Eş'ari, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail (1987). *Kitabu'l-Lum'a*. Thk. Abdulaziz İzzeddin es-Seyravan, Beyrut.
- Filiz, Şahin (1995). *İslam Felsefesinde Mistik Bilginin Yeri*. İstanbul: İnsan Yay.
- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed (1903). *el-Hikme fi Mahlukati'llah*. Mısır.
- ----- (1987). *Tehâfütü'l-Felâsife*. Neşr., Süleyman Dünya, Kahire.
- ----- (1981). *Kimyâ-yı Saadet*. Çev. A. Faruk Meyan, İstanbul.
- ----- (thz). Er-Risâletu'l-leddunniyye", *Mecmû'atu'r-resâ'il el-imâmu'l-Gazâlî*, Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye.
- Gümüştanevî, Ahmet Ziyâüddîn (1275 h). *Rûhu'l Ârifîn ve Reşidü't-Talibîn*. İstanbul: Maarif Nezareti.
- ----- (1971). *Câmi'u'l-Usûl*. Thk. Ahmed Ferid Müzeyni, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- ----- (1273 h). *Câmi'u'l-Mütûn*. İstanbul: Darü't-Tıbbatü'l-Âmire.
- Hick, John (1973). *God and Universe of Faiths*. Oxford: Oneworld Publications Ltd.
- Hume, David (1979). *An Enquiry Concerning Human Understanding*. Ed., Charles W. Hendel, Indianapolis: Bobbs-Merrill Educational Publishing.
- Kara, Mustafa (1999). *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*. İstanbul: Dergah Yay.
- Kartopu, Saffet ve Tanrıverdi Hasan (2013), "Dini Kavramlarla İlgili Algıların Oluşumunda Çocukluk Döneminin Etkisi: Gümüştane Üniversitesi Örneği", *The Journal of Academic Social Science Studies, Jassstudies*, Volume 6, Issue 7, pp. 621-656.
- Kelâbâzî, Muhammed b. İbrahim (1992). *Doğuş Devrinde Tasavvuf-Ta'arruf*. Çev. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergah Yay.
- Kutlu, Sönmez (2003). *İmam Matüridî ve Matüridîlik*. Ankara: Kitâbiyât Yay.
- Locke, John (1975). *An Essay Concerning Human Understanding*. ed. Peter H. Nidditch, Oxford: Clarendon Press.
- Matüridî, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud (2003). *Kitabu't-Tevhid*. Thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi, Ankara: İsam Yay.
- Özcan, Hanifi (1998). *Matüridî de Bilgi Problemi*. İstanbul: MÜİF Yay.

- Öztürk, Resul (2005). “Matürîdî'nin Kelam Sisteminde Allah'ı Bilme (Marifetullah) Meselesi”. *Ekev Dergisi* C.IX, S.24: 95-110
- Pascal, Blaise (1941). *Pensees*. Trans., W. F. Trotter, New York: Ramdom Hause.
- Platon (1995). *Devlet*. Çev. Sebahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Reçber, Mehmet Sait (2004). *Tanrı'yı Bilmenin İmkân ve Mahiyeti*. Ankara: Kitabiyat Yay.
- Ross, George MacDonald (1989). *Leibniz*. Ed., By Keith Thomas, New York:Oxford University Pres.
- Soysaldı, İhsan (1998). “Tasavvufta Aşk ve Marifet”. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S.3: 187-216
- Şehristani, Muhammed b. Abdulkerim (1948). *el-Milel ve'n-Nihal*. Thk. Ahmed Fehmi Muhammed, Beyrut: Daru's-Surur.
- Taftazânî, Saduddin Mes'ud b. Ömer (1973). *Şerhu'l-Akaid*. İstanbul.
- Tanrıverdi, Hasan (2004). *Immanuel Kant'ta Bilgi-İman Ayrımı*. (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi) Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, SBE.
- ----- (2010). *İnancın Rasyonelliği Sorunu (John Hick Örneği)*. (Basılmamış Doktora Tezi) Konya: Selçuk Üniversitesi, SBE.
- Topaloğlu, Bekir (1983). *İslam Kelamcıları ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı (İsbât-ı Vâcib)*. Ankara: DİB Yay.
- ----- (2010). *Allah İnancı*. İstanbul: İsam Yay.
- Tüzer, Abdullatif (2006). *Bir Varoluşçunun İman Savunusu Pascal'da Fideizm ve Gazâlî Açısından Bir Değerlendirme*. İstanbul: İz Yay.
- Uludağ, Süleyman (2002). *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabalcı Yay.
- Vural, Mehmet (2002). “Gazzâlî (ö. 505/1111)'nin Epistemolojisinde Sezgi ve ilham”. *Tasavvuf Dergisi* C.III, S.9: 179-186