

T.C.  
İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



**İMAM MÂTÜRİDÎ'YE GÖRE GAYB MESELESİ**  
**DOKTORA TEZİ**

DANIŞMAN  
**Prof. Dr. Fikret KARAMAN**

HAZIRLAYAN  
**Selim GÜLVERDİ**

**MALATYA-2019**

T.C.  
İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI  
( KELÂM )

**İMAM MÂTÜRÎDÎ'YE GÖRE GAYB MESELESİ**

DOKTORA TEZİ

**DANIŞMAN**

Prof. Dr. Fikret KARAMAN

**HAZIRLAYAN**

Selim GÜLVERDİ

MALATYA-2019

## KABUL ONAY SAYFASI

**Tezin Başlığı** : İMAM MÂTÜRÎDÎ'YE GÖRE GAYB MESELESİ

**Tezi Hazırlayan:** Selim Gülverdi

**Sınav Tarihi** :28.08.2019

Yukarıda adı geçen tez jürimizce değerlendirilerek temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalında Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

**Sınav Jüri Üyeleri**

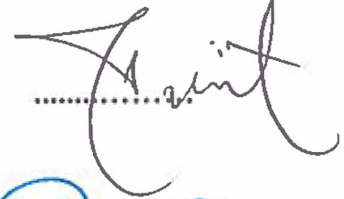
**Tez Danışmanı:** Prof. Dr. Fikret KARAMAN  
İnönü Üniversitesi



Prof. Dr. Hulusi ARSLAN  
İnönü Üniversitesi



Prof. Dr. Cahit KÜLEKÇİ  
Katip Çelebi Üniversitesi



Prof. Dr. Mahmut ÇINAR  
Gaziantep Üniversitesi



Prof. Dr. Mehmet KUBAT  
İnönü Üniversitesi



Prof.Dr. Mehmet KUBAT  
Enstitü Müdürü

## ONUR SÖZÜ

Prof. Dr. Fikret Karaman danışmanlığında hazırladığım “İMAM MÂTÜRÎDÎ'YE GÖRE GAYB MESELESİ" başlıklı bu çalışmanın, bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurmaksızın tarafımdan yazıldığını ve yararlandığım bütün eserlerin hem metin içinde hem de kaynakçada yöntemine uygun gösterilenlerden oluştuğunu belirtir, bunu onurumla doğrularım.

Selim GÜLVERDİ

MALATYA-2019

## ÖN SÖZ

Kur'an, Göklerde ve yerde, Allah'tan başka kimsenin gaybı bilmediğini<sup>1</sup> belirterek, gaybı bilmeyi Allah'a tahsis eder. Ancak Allah'ın, dilerse peygamberlerine bildirebileceğini<sup>2</sup> haber verir. O'nun dışındaki herşey hadis varlık olduğu için zaman ve mekân ile mukayyedir ve O'nun ilmîni ihata edemez yani gaybı bilemez.

İnanç alanını oluşturan gayb, Kur'an'ın ilk âyetlerinde mü'minlerin bir vasfı olarak zikredilir. Gayb konusu, tarihte istismar edilmesi bakımından bir problemle karşılaşırken günümüzde ise daha çok bilim ve teknolojinin gelişmesiyle ortaya çıkan problemlerle karşılaşmaktadır. Gaybden haber aldığını iddia eden kâhinler, arraflar ile ilham yoluyla gaybı bildiğini iddia eden kimselere karşı kelâmcılar, Allah'tan başka kimsenin gaybı bilemeyeceğini; ilham aldığını ileri sürenlere karşı da 'peygamberlerden başkasının ilhamı delil olamaz' diyerek gaybın istismar edilmesine karşı bir duruş sergilemişlerdir. Daha önce İslam alimlerinin bilinmez dedikleri bazı şeyler, bilim ve teknolojinin gelişmesiyle bilinir hale geldi. Mesela, Kur'an, Allah Teâlâ'nın "Dilediğine kız, dilediğine erkek çocuk verdiğini"<sup>3</sup> ifade ederek cinsiyeti belirlemenin O'na ait olduğunu belirtmekle beraber günümüzde ebeveynlere tüp bebek yaparken cinsiyet tercihi yapma imkânı sunulmaktadır. Teknoloji ile ortaya çıkmış bu ve benzeri daha birçok durum, inanan kesimde bir problem oluşturmazken seküler ve pozitivist çevrelerin din hakkında olumsuz görüş belirtmesine sebep teşkil etmektedir. Çalışmamızda tarihte ve günümüzde İslam'ın gayb anlayışının, bilimin gelişmesiyle ortaya çıkan spesifik durumlar hakkında başta Mâtürîdî olmak üzere kelâmcıların görüşlerini ortaya çıkararak problemi çözmeye yönelik izahlar yapmaya çalışacağız.

Mâtürîdî'nin gayb anlayışını incelerken, problemi onun kelâm sistemine bağlı kalarak ele aldık. Mâtürîdî'nin, gayb konusundaki görüşlerini *Te'vilâtü'l-Kur'ân ve Kitabü't-Tevhîd* adlı eserlerinin yanı sıra Te'vilât'ın şerhi olan, el yazması Alâeddin es-Semerkandînin *Şerh-i Semerkandî'den* de yararlandık. Onun gayb konusundaki görüşlerini tesbit ederken Mâtürîdî kelâm ekolünü sistemleştiren Ebû'l-Muîn en-Nesefî, Nureddin es-Sabûnî, İbnü'l-Hümâm ve ayrıca günümüzde Mâtürîdî ile ilgili çalışmalar

---

<sup>1</sup> en-Neml, 27/65.

<sup>2</sup> el-Cin, 72/26-27.

<sup>3</sup> eş-Şûra, 42/49.

yapan kelimcilerin görüşlerine başvurduk. Onun konuyla ilgili görüşlerini, başta Gazâlî olmak üzere sûfilerlerin görüşleriyle ve Allah'ın kadim ilmiyle gaybı bilmesi konusundaki görüşlerini de Mu'tezili kelimcilerin görüşleriyle karşılaştırdık.

Mâtürîdîyle ilgili yapılan çalışmalarda hayatı hakkında gerekli bilgiler tekrar edildiğinden çalışmamızda bu konuya girmeye gerek görmedik.

Araştırmamızın giriş kısmında gayb konusunun genel problematiğine dikkat çekmek için konuyla ilgili kavramlara yer verdik ve Kur'an'da gaybın nasıl ele alındığı üzerinde durduk. Kelamcı ve müfessirlerin gayb tanımlarını vererek tanımın gayb anlayışını nasıl etkilediğini ortaya koyduk.

Çalışmamızın birinci kısmında genel olarak gayb üzerinde durarak İslam düşünce tarihinde sûfiler, şiiler, felsefeciler ve kelâmcıların gaybı nasıl anladıklarını ve bu anlayışların arka planı üzerinde durarak temel görüşlerini izah etmeye çalıştık.

İkinci bölümde Mâtürîdî'nin gaybı tanımlaması, bilgi kaynakları, kıyasü'l-ğâibîl âlâ's-şahid, îmânın tasdik olması ve hikmet gibi hususlar üzerinde durarak onun gayb hakkındaki görüşlerine ulaşmaya çalıştık.

Üçüncü bölümdeyse Mâtürîdî'ye göre gaybın hangi yolla bilinebileceği ve bu konuda neden sûfilerden farklı düşünüldüğünü, ayrıca teknolojiyle beraber ortaya çıkan ve İslam'ın gayb anlayışına yönelik problemler üzerinde duruldu.

Çalışmalarım esnasında kıymetli vakitlerini bana ayıran değerli danışman hocam Prof. Dr. Fikret Karaman'a ve çok katkılarını gördüğüm Prof. Dr. Hulusi Arslan'a, Prof. Dr. Mehmet Kubat, Prof. Dr. Mahmut Çınar ve Dr. Öğretim üyesi Mustafa Bozkurt'a şükranlarımı sunarım.

## ÖZET

Doktora Tezi

### İMAM MÂTÜRÎDÎ'YE GÖRE GAYB MESELESİ

İnönü Üniversitessi

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı

197+XII sayfa

2019

Danışman: Prof. Dr. Fikret Karaman

Bu tezde insanın fitratında var olan bilinmeyi öğrenme duygusunun gereği olarak ilgi duyduğu gaybın mahiyeti ve onu bilme yolları araştırılmıştır. Çalışmada Kur'an ve Hz. Peygamber'in gaybı nasıl ele aldığı üzerinde durulmuş ayrıca ilk dönem İslam bilginleri tarafından da nasıl anlaşıldığı incelenmiştir.

Çalışmada Mâtürîdî'nin gayb konusuna nasıl yaklaştığı merkeze alınmış olmakla beraber diğer İslam kelimcilerinin de görüşlerine başvurularak kıyaslama yoluna gidilmiştir. Gayb konusunda asıl tartışma alanı olan peygamberlerden başkasının ilham yoluyla gaybtan vereceği bilginin bağlayıcı olup olmayacağı hususunda başta Mâtürîdî olmak üzere kelimcilerle mutasavvıflar arasındaki tartışma üzerinde durulmuştur.

XIX. yüzyılda bilim ve teknolojinin gelişmesiyle daha önce bilinmeyen ve o günün şartlarında gayb olarak kabul edilen bazı hususların bilinir hale gelmesinin, din-bilim çatışması olmadığı aksine tarih içerisinde Kur'an'a yüklenen bir anlam olduğu vurgulanmıştır. Yine aynı dönemde mantıkçı pozitivistlerin deney ve gözlem dışı olan bir alan yoktur dolayısıyla böyle bir alana ait bilgi de bilgi olamaz, iddialarına cevap verilerek gayb bilgisinin insan için önemli ve gerekli bir nitelik olduğu vurgulanmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Gayb, Peygamber, Mâtürîdî, Kur'an, Bilgi

## ABSTRACT

Doctorate Thesis

İN THE TEOLOJİC SYSTEM OF MATURİDİ UNSEEN PROBLEM

Selim Gülverdi

İnn University

Institute Of Social Sciences

Department Of Main İslamic Sciences

197+XII Page

2019

Supervisor: Prof. Dr. Fikret Karaman

The unseen's importance and ways to know it have been studied in this thesis which is something that exists in human nature and humans are interested in as a necessity of learning the unknown. Emphasis has been put on how Allah and Prophet Mohamed has evaluated the unknown, and it has been studied that how unknown was evaluated by the first Islam scholars.

In the center of this study is how Maturidi evaluated the unknown and comparisons have been made by evaluating other Islam scholars as well. We have put emphasis on the subject whether other people's knowledge based on inspirations other than prophets is binding or not which is the main discussion element by evaluating Maturidi's and other euphemists and philosophers' opinions.

That in XIX. century things that weren't known and were considered as unknown before became known thanks to science, that there isn't a religion and science conflict on the contrary and a meaning has been put on Quran have been emphasized. It has been emphasized that knowledge of the unknown is necessary and important by answering to claims that there isn't anything out of rationalists and positivists' emperiments and observations in the same era, so such information can't be regarded as knowledge.

**Key Words:** Unseen, Prophet, Maturidi, Kur'an, Knowledge.



## İÇİNDEKİLER

KABUL ONAY SAYFASI .....	i
ONUR SÖZÜ.....	ii
ÖN SÖZ .....	iii
ÖZET .....	v
ABSTRACT.....	vi
İÇİNDEKİLER .....	vii
KISALTMALAR .....	xi
GİRİŞ.....	1
1. KONU, KAPSAM, AMAÇ VE YÖNTEM.....	3
1.1. Araştırmanın Konusu ve Önemi .....	3
1.2. Araştırmanın Kapsamı.....	3
1.3. Araştırmanın Amacı .....	4
1.4. Araştırmanın Yöntemi .....	4
2. GAYB PROBLEMİ .....	4
3. KAVRAMSAL ÇERÇEVE.....	6
3.1. Gayb ve Şehadet Kavramları.....	6
3.1.1. Gayb .....	6
3.1.2. Şehâdet.....	10
3.2. Mefâtihü'l-Gayb.....	11
3.3. Kur'an'da Gayb Kavramı.....	13
3.3.1. Kur'an'da Gaybın Zamansal Olarak Ele Alınması.....	14
3.3.1.1. Geçmişe Ait Gaybi Haberler.....	14
3.3.1.2. Hale ait gaybi Haberler .....	15
3.3.1.3. İstikbale ait gaybi Haberler .....	17
3.4. Kur'an'da Gaybın İhtiva Ettiği Anlam Bakımından Ele Alınması .....	18
3.4.1. Kur'an'da Gaybın İman Bağlamında İşlenişi.....	18
3.4.2. Kur'an'da Gaybın Ahlak Bağlamında İşlenişi .....	19
3.4.3. Kur'an'da Gaybın Eskatoloji Bağlamında İşlenişi.....	21
3.5. Kur'an'da Gayb Kavramıyla Anlam Yakınlığı Olan Kelimeler.....	21

## BİRİNCİ BÖLÜM BİLİM VE GAYB

1. POZİTİVİZM VE GAYB .....	25
2. İSLAMİ BİLİMLER VE GAYB .....	29
2.1. Kelâm ve Gayb .....	29
2.2. Tasavvuf ve Gayb.....	33
2.3. Şiîlere Göre Gayb.....	42
3. İSLAM FELSEFESİ VE GAYB.....	46
4. GİZLİ İLİMLER VE GAYB .....	50
4.1. Büyü .....	50
4.2. Astroloji .....	53
4.3. Spiritüalizm(Ruhçuluk).....	55
5. PARAPSİKOLOJİ .....	57

## İKİNCİ BÖLÜM MÂTÜRÎDÎ'NİN GAYB ANLAYIŞI

1. GAYB KAVRAMI.....	60
1.1. Tanımı .....	60
1.2. Gaybın Kısımları.....	61
1.2.1. İzafi Gayb .....	62
1.2.2. Mutlak Gayb .....	62
1.3. Gayb-Ahlak- ilişkisi .....	68
1.4. Mâtürîdî'nin Âlem Anlayışı ve Gaybla İlişkisi .....	69
2. ONTOLOJİK BİR PROBLEM OLARAK GAYB.....	75
3. EPİSTEMOLOJİK BİR PROBLEM OLARAK GAYB .....	79
3.1. Bilginin Tanımı .....	81
3.2. Bilginin İmkânı Açısından Gayb .....	83
3.3. Bilgi kaynakları Açısından Gayb .....	85
3.3.1. Duyular ve Gayb .....	86
3.3.2. Akıl ve Gayb .....	91
3.3.3. Haber ve Gayb .....	97
3.3.3.1. Vahiy ve Haberi resul .....	99

3.3.3.2. Mütevatir Haber: .....	99
3.3.3.3. Haber-i Vâhid.....	100
3.4. Peygamber ve Gayb Bilgisi .....	102
4. MÂTÜRÎDÎNİN BAZI DUYULAR ÖTESİ VARLIKLARA BAKIŞI.....	111
4.1. Ruh Kavramı.....	111
4.1.1. Mahiyet olarak Ruh.....	111
4.1.2. Mâtürîdî'ye Göre Ruh.....	113
4.2. Melek.....	116
4.2.1. Tanımı ve Mahiyeti.....	116
4.2.2. Meleklerin Gaybı bilmesi .....	118

### ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

#### MÂTÜRÎDÎ'YE GÖRE GAYBIN BİLİNME YÖNTEMİ

1. KAYNAĞI İLAHİ OLAN YÖNTEMLERLE GAYBIN BİLİNMESİ.....	120
1.1. Vahiy .....	121
1.2. İlham .....	122
1.2.1. Lugat ve İstilah Anlamları.....	122
1.2.2. Mâtürîdî'ye Göre İlham.....	124
1.3. Rüya .....	130
1.3.1. Rüyanın Tanımı .....	130
1.3.2. İslam Filozoflarına Göre Rüya .....	130
1.3.3. Mutasavvıflara Göre Rüya .....	131
1.3.4. Bilim ve Rüya .....	132
1.3.5. Mâtürîdî'nin Rüya Anlayışı.....	133
1.4. Ledün ilmi.....	136
1.4.1. Ledün İlmi Tanımı.....	137
1.4.2. Mutasavvıflar ve Ledün İlmi .....	138
1.4.3. Mâtürîdî'ye Göre Ledün İlmi.....	139
2. KAYNAĞI İLAHİ OLMAYAN YOLLARLA GAYBIN BİLİNMESİ.....	142
2.1. Cin .....	142
2.1.1. Cin Tanımı ve Mahiyeti.....	143
2.1.2. Cinlerin Gaybı Bilmesi .....	146

2.2. Şeytan.....	147
2.2.1. Tanımı ve mahiyeti .....	147
2.2.2. Şeytan'ın Gaybı Bilmesi .....	148
2.3. Kâhin.....	151
2.3.1. Tanımı .....	151
2.3.2. Mâtürîdî'nin Kehanet Hakkındaki Görüşü .....	154
3. BEŞ BİLİNMEYEN(MUĞAYYEBAT-I HAMSE) .....	157
3.1. Mugayyebât .....	159
3.2. Beş Bilinmeyen(Mugayyebatı Hamse) Kavramı .....	160
3.3. Lokman sûresi Otuz Dördüncü Ayet .....	160
3.3.1. Âyetin Nüzûl Sebebi.....	160
3.3.2. Muğayyebâtı Hamse Hadisi .....	161
3.3.3. Erken Dönem Müfessirlerin Ayet Hakkındaki Yorumları.....	162
3.3.4. Çağdaş Müfessirlerin Ayet Hakkındaki Yorumu .....	164
3.3.5. Mâtürîdî'nin Ayet Hakkındaki Yorumu .....	166
3.4. Mugayyebâtı Hamse Kapsamı .....	169
3.4.1. Kıyametin Kopma Zamanı .....	170
3.4.1.1. Küçük Alâmetler .....	170
3.4.1.2. Büyük Alâmetler .....	171
3.4.2. Yağmuru Allah Yağdırır .....	171
3.4.3. Rahimlerde Olanı Allah Bilir.....	173
3.4.4. Kişinin Yarın Ne Kazanacağını Bilememesi .....	173
3.4.5. Kişinin Nerede Öleceğini Bilememesi .....	175
SONUÇ .....	177
KAYNAKÇA.....	180

## KISALTMALAR

AİBÜİFD	: Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
AÜİFD	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
AÜSBE	: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
a.g.e.	: Adı geçen eser
a.g.m.	: Adı geçen makale
a.s.	: Aleyhi's-Selâm
b.	: Bin
Bknz.	: Bakınız
C.	: Cilt
Çev.	: Çeviren
DEÜSBE	: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
DİBY	: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları
EÜSBE	: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Haz.	: Hazırlayan
HÜİFD	: Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Hız.	: Hazreti
İÜATESB	: İstanbul Üniversitesi Adli Tıp Enstitüsü/ Sosyal Bilimler
Krş.	: Karşılaştırınız
Nşr.	: Neşreden
MSÜSBE	: Mimar Sinan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
MÜSBE	: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
MÜİFY	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları
OMÜİFD	: Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

ODTÜ	:Ortadoğu Teknik Üniversitesi
s.	: Sayfa
Sa.	: Sayı
SDÜİFD	: Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
TDVY	: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları
Thk.	: Tahkik
Trc.	: Tercüme eden
Trsz.	: Tarihsiz
UÜİFD	: Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Vr.	: Varak
Yay.	: Yayınları
YYÜSBE	: Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

## GİRİŞ

Fıtratı gereği her zaman bilinmeyi anlama çabası içerisine giren insan, fizik âlemin görünmeyen yönünü merak eder. Kur'an, İnsanın fıtratında var olan bu durumu gayb olarak ifade eder. Duyularla hakkında bilgi edinilemeyen varlık alanı olan gayb,<sup>4</sup> yokluk değil ontolojik olarak metafizik bir âlemdir. Gayb, insan için geçerlidir, Allah için gayb diye bir alan yoktur. Çünkü Kur'an'ın ifadesiyle “*O, gaybı ve şehadeti bilendir.*”<sup>5</sup> Bu nedenle bir arayış içinde olan insan, peygamberlerin çağrısına uyarak gaybı bilmenin Allah'a has bir konu olduğunu ve onun ancak peygamberlere gelen vahiyle bilineceğini kabullenir. Peygamberlerin mesajına uymayanlar ise tabiatüstü güçlerle irtibat halinde olduğunu iddia eden kâhin, münecim ve sihirbazların gaybı bildiklerini söyleyerek onlara uymuşlardır. İnsanlığın duyular ötesi âleme inanma ve onu anlama çabası küçümsenmeyecek zihinsel bir faaliyettir. Aslında gaybın ontolojik bir varlık âlemi olarak kabul edilmesi dinin varlığına kapı aralamaktadır. Çünkü dinin özünü oluşturan inanç esasları gayba dayanmaktadır. İman, duyular üstü âleme inanmakla başlar, bu âlem duyularımıza kapalı olduğu için onu idrak edemeyiz ancak rasyonel olarak anlayabilir ve ona iman ederiz. Din, gayb konusu varlıkların duyularımızla algılandığı anda iman için teklifin ortadan kalkacağını belirtir.<sup>6</sup> İnsanlık tarihi kadar eski olan gayb konusu, ilahi dinlerle her zaman disipline edilmiş ve makul bir çerçeveye oturtulmuştur. Kur'an'ın, “*Göklerde ve yerde gaybı Allah'tan başka kimse bilmez*”<sup>7</sup> ilkesi, fizik kanunları, şehadet âlemi için ne kadar önemliyse, vahiy bilgisinin de gayb âlemi için o kadar önemli ve vazgeçilmez olduğuna işaret etmektedir. Kur'an'ın bu ifadesi, ne astrolojinin, sihir ve kehanetin ne de arraflık ve falcılığın kısacası vahiy dışında her hangi bir şeyin gayb için doğru ve güvenilir bilgi veremeyeceğini ifade eder. Kur'an, gaybın Allah'ın ulûhiyetiyle ilintili olduğunu dolayısıyla O'nun tasarrufunda olduğunu belirterek bize problemin çözüm yolunu gösterir.

<sup>4</sup> İlyas Çelebi, “Gayb”, *DİA* (İstanbul, 2014), XIII: 409.

<sup>5</sup> *el-Hasr*, 59/22

<sup>6</sup> Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkandi, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, ed. Bekir Topaloğlu İbrahim Halil Kaçar (İstanbul: Mizan Yayınları, 2008), VII: 268.

<sup>7</sup> *en-Neml*, 27/65

Günümüzde gayb'ın en çok ihmal ve istismar edilen bir konu olduğu söylenebilir.<sup>8</sup> İslâmî kaynaklarda, özellikle de modern zamanlar öncesi kaleme alınmış, İslâm'ın “âmentü”sü içindeki, melekler, peygamberler, âhiret inancı ve hayatı, onunla bağlantılı kavramlar (kıyamet, kıyamet günü, kıyamet alâmetleri, bunlarla ilgili Deccal, Mehdi, Dâbbetü'l-Arz Âhiret ahvali, Mahşer, Mîzan, Hesap, Sırat, Cennet, Cehennem ve oralardaki hayat), yani “eskatolojik” kültür çerçevesindeki inanç temelleriyle ilgili bol miktarda mitolojik malzemenin bulunduğu, esasında uzun bir süreden beri bilinmektedir.<sup>9</sup> Bu nedenle kelam biliminin günümüzde gayb problemiyle daha çok ilgili olması gerekir. Bu durum İslam inanç esasları etrafında mitolojinin nasıl oluştuğunun sebeplerini tespit etmemizi ve gaybın mitolojiden arındırılmasını sağlayacaktır.

Kur'an, gaybı epistemolojik olarak sağlam bir zemine oturtuktan sonra ona inanmayı dinin bir emri, mü'min için de akidevi ve ahlaki bir ilke olarak ifade eder. Kur'an'da mü'minler için 'kadere iman ederler' ifadesi geçmez ama “*gayba iman ederler*”<sup>10</sup> ifadesi geçer. Çünkü inanç ilkelerinin temelinde gayb vardır, gayba iman etmeyen bir kimsenin kader veya diğer bir inanç ilkesine iman etmesi düşünülemez. Kur'an, “*onlar dünya hayatının ancak dış yönünü bilirler. Ahiret hakkındaysa tamamen habersizdirler.*”<sup>11</sup> ayetiyle gayba inanan kimsenin varlığı sadece görünen alemde ibaret saymayacağı için ufkunun daha geniş olacağını belirtir. Aynı zamanda gayba inanmayan kimsenin hayatı sadece bu dünyadan ibaret sayacağı için yaptığı haksızlıklardan dolayı hesap verme düşüncesini taşımayacağını ve bunun da insanı ahlaki olarak olumsuz etkileyeceğini ifade eder. İnsan akıllı bir varlık olduğu için gayba inanmak ona verilmiş bir özelliktir; buna bağlı olarak denilebilir ki insan ile akıllı olmayan varlıklar arasındaki en önemli eşik, gayba inanmaktır. Bu gerekçelerle Kur'an, gayba inanmayı giriş kısmında zikrederek mü'minlerin birinci özelliği kabul ederek onu önceler.

---

<sup>8</sup> İsrail Balcı, *Hız. Peygamber ve Gayb* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 7.

<sup>9</sup> Ahmet Yaşar Ocak, “İslam'ın Temel İnanç Esasları Etrafında Oluşan Mitolojik Kültür”, *Milel ve Nihal Dergisi*, VI/I (2009): 133-167.

<sup>10</sup> el-Bakara, 2/2

<sup>11</sup> er-Rûm, 30/7



Gayb, vakiaya mutabık değildir de denilemez, çünkü bunun doğru olması halinde gaybı hakikati olmayan hayali bir kavram olarak kabul etmemiz gerekecektir.<sup>12</sup>

## **1. KONU, KAPSAM, AMAÇ VE YÖNTEM**

### **1.1. Araştırmanın Konusu ve Önemi**

Çalışmamıza konu olarak seçtiğimiz “İmam Mâtürîdî’ye Göre Gayb Meselesi” başlığıyla Mâtürîdî kelim ekolünün kurusu olan Ebû Mansûr el-Mâtürîdî’nin (ö. 333/944) gayb hakkındaki görüşlerini ve bu konudaki akli ve nakli delilleri araştırıldı.

Ruh ve bedenden oluşan insan, duyularıyla fizik âlemi algılamakta, manevi yönünü ifade eden ruh vasıtasıyla da metafizik âlemi algılar. Gayb farklı şekillerde tanımlandığından dolayı inanç konularının da farklı şekilde anlaşılmasına yol açar. Bu nedenle doğru bir inancın ortaya konulmasında gaybın doğru anlaşılmasının önemli bir yeri vardır. Gayb, doğru anlaşılmadığı takdirde öncelikle dinin aslını ifade eden inanç yönü ve buna bağlı olarak da din, olumsuz etkilenir. Bu çalışmayla sözkonusu problemin çözümü amaçlanmaktadır.

### **1.2. Araştırmanın Kapsamı**

Bu çalışmada öncelikle Mâtürîdî’nin gayb konusunda ileri sürdüğü görüşlerini doğru bir şekilde tespit etmeye çalışacağız. Sonra onun gayb konusunu nasıl bir problem olarak gördüğünü araştıracağız. Ayrıca içinde bulunduğumuz zaman diliminde meydana gelen teknolojik gelişmelerle İslam’ın gayb inancı hakkında zihinlerde oluşan istifhamlara Kur’an perspektifinden bakarak onun önerdiği kelami çözüm arayışlarına odaklanacağız. Mâtürîdî’nin gayb bağlamındaki çözümlerini günümüze taşımak kelamın güncellik kazanması açısından önem arz etmektedir. Son teknolojik gelişmeler zemininde gayb konusunun ele alınması kelamın yenilik arayışlarına önemli katkı sunacaktır. Felsefenin önemli konularından biri olan metafizik ile islam inanç esaslarının özünü oluşturan gayb arasındaki yakın ilişkiden dolayı Mâtürîdî’nin kelami görüşleri açısından gaybı incelerken onun metafizik anlayışına da zaman zaman değinildi.

---

<sup>12</sup> Beşşâr Ali Selame el-Âmûş, *el-İmanu bi'l-Gayb*, (Ürdün: Dârü'l-Me'mun, 2009), 13.

zemininde gayb konusunun ele alınması kelamın yenilik arayışlarına önemli katkı sunacaktır. Felsefenin önemli konularından biri olan metafizik ile islam inanç esaslarının özünü oluşturan gayb arasındaki yakın ilişkiden dolayı Mâtürîdî'nin kelami görüşleri açısından gaybı incelerken onun metafizik anlayışına da zaman zaman değinildi.

### **1.3. Araştırmanın Amacı**

Bu araştırmayı yapmamızın amacı zamanımızda hızla ilerleyen bilimsel ve teknolojik gelişmeler neticesinde daha önce bilinmeyen bazı konuların bilinir hale gelmesi nedeniyle günümüz insanın zihninde adeta şöyle bir soru belirlemektedir, “acaba ilerde gayb âlemi bilinmez olmaktan çıkacak mıdır?” İşte bu ve benzeri istifhanları, Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin İslam'ın gayb inancını nasıl anladığı dikkate alarak cevaplamaya çalışıldı. Bu konuyla ilgili çalışma olarak sadece Selâhattin Polat'ın “Gayb Meselesi ve İmam Mâtürîdî” adlı makalesi bulunmaktadır. Bunun dışında yapılmış müstakil bir çalışma yoktur. Mâtürîdî gibi öncü bir şahsiyetin İslam'ın özünü oluşturan gayb meselesindeki görüşleriyle ilgili doktora niteliğindeki bu çalışmanın önemli bir boşluğu dolduracağı kanaatindeyiz

### **1.4. Araştırmanın Yöntemi**

Konu, başta Mâtürîdî'nin *Te'vilâtü'l-Kur'an ve Kitâbü't-Tevhîd* adlı eserleri olmak üzere Mâtürîdî ekolüne bağlı kelimcilerin eserlerinden tasviri bir yöntemle araştırıldı. Mâtürîdî kelam sisteminde gayb anlayışı araştırılırken Mu'tezile, Şîa, Sûfiye ve filozofların da görüşleri verilerek bunlar arasında kıyaslama yapıldı. Ekollere ait görüşlerin birinci kaynaktan verilmesine özen gösterildi. Ayrıca konuyla ilgili makale, sempozyum ve diğer çalışmalara da yer verilerek çağdaş kelimcilerin görüşlerinden istifade edilmesinin yanısıra ansiklopedi ve lügatlere de yer verildi. Gayb problemi için belirleyici bir etkisi olan bilgi konusunda olduğu gibi bütün veriler, tartışmalara girilmeden akademik bir şekilde ve kelam ilmi çerçevesinde ele alındı.

## **2. GAYB PROBLEMİ**

Dinin özünü oluşturan inanç esaslarının gayb konusu olması, gayba inanmanın önemini ifade eder. Bu nedenle Kur'an'ın ilk sayfalarında inanan insanların öncelikli bir

vasfı olarak geçer. Gayb, Kur'an'da ele alındığı gibi anlaşılmaması halinde istismar edilerek ciddi problemlerin oluşmasına yol açar. Gaybden ilham yoluyla bilgi aldığını iddia eden kimseler, din adına konuşmaya ve söylediklerinin Allah'ın bir emri gibi algılanmasına yol açarlar. Ayrıca gayb konusunda gerek İslam düşünce tarihinde ve gerekse bilim ve teknolojinin gelişmesiyle beraber tartışmalar olmuştur. İslam düşünce tarihinde gaybın peygamberden başkası tarafından bilinip bilinmeyeceği ve bilirse de bağlayıcı olup olmayacağı konusunda mutasavvıflarla kelamcılar arasında yoğun tartışmalar olmuştur. gayb ile ilgili olarak İslam literatüründe "mugayyebâtı hamse" olarak bilinen 'beş bilinmeyen' meselesi hakkında erken dönem müfessiriyle ile kelamcılar varolan tartışmalar günümüzde müfessirlerin, 'bilinmeyen şeyler beş değil üçtür' iddialarıyla devam etmektedir.

Kelamcılar, sûfiler ve müfessirler arasındaki tartışma temelde Allah'ın ilmi çerçevesinde olmaktadır. Allah'ın ilmi kadim olduğu gibi mahiyet olarak bilinmez ve hiç kimse O'nun ilmini ihata edemez, bu nedenle gaybı bilemez. Kelamcılar gaybın mahiyet olarak bilinmeyeceğini fakat şahadet âlemindeki bilinmeyen bir durumun bilinebileceğini çünkü şahadet âlemindeki varlıkların hadis olduğunu ve hadis varlıkların bilinebileceğini söylerler. İnsan, mümkün bir varlık olduğu için zaman ve mekân unsurlarıyla kayıtlıdır. Yani zaman ve mekân insan için bir engel teşkil eder. İnsan, zaman ve mekândan dolayı geleceği bilememekte, bu problemi çözmek için de gaybı bilme yollarına başvurmaktadır.

Pozitivist felsefeciler tabiatta doğrulanamayan önermelerin bir karşılığının olmadığını bu nedenle duyular ötesi alana ait bir bilginin olamayacağını ileri sürerler. Ancak yine pozitivist felsefecilerden bir kısmı metafizik önermelerin doğrulanamadıkları gibi yanlışlanamayacağını ileri sürerek duyu ötesi alan(gayb)ın pozitivistin konusu olamayacağını belirtirler.

Gayble ilgili ayetlere bakıldığında ontolojik olarak iki boyutu akla getirir, varlık ve zaman. Gaybı varlıksal olarak düşündüğümüzde bizi, şahadet âlemindeki varlığın bilinmeyen yönüne mi yoksa metafizik bir âlemin varlığına mı işaret ettiğini tespit etmeye yöneltecektir ki bu da bizi gaybın varlık boyutuyla karşı karşıya getirecek ve felsefi bir problemin oluşmasına zemin hazırlayacaktır. Aynı şekilde gayb zamansal

olarak ele alındığında bizi metafizik âleme ilişkin bir varlık problemiyle değil bilinmeyen geçmişte olmuş ve bilinmeyen gelecekte olacak olayların beşeri ve kozmik varlığın tarihi açısından anlam kazandığı zaman boyutuyla karşı karşıya getirecek, derin geçmişin ve karanlık geleceğin bilgisi meselesiyle başbaşa bırakacaktır. Aynı zamanda gayb, epistemolojik olarak ele alındığında şu problemler ortaya çıkar: Metafizik bir varlığın rasyonel olarak kanıtlanması mümkün müdür? Eğer ispatlanabiliyorsa o zaman gaybın mahiyetini akılla kavrayabilir miyiz? Gaybın bilinmeyen ve bilinmeyen arasındaki epistemolojik farkı nasıl belirleyebiliriz? Daha önce bilinmiyorken gelişen teknolojik şartlarla bilinen ve insan için her zaman bilinmeyen olarak kalacak olanı nasıl ayırd edebiliriz<sup>13</sup> Çalışmamızda gaybla ilgili var olan bu problemlerin çözümü yoluna gidildi.

### 3. KAVRAMSAL ÇERÇEVE

Gayb konusunun doğru anlaşılabilmesi için gerekli kavramların tanımlanması önem arz eder. Bu nedenle temel kavramları tanımlamamız uygun olacaktır.

#### 3.1. Gayb ve Şehadet Kavramları

##### 3.1.1. Gayb

Gayb, akıl ve duyularla bilinmeyen, hakkında Allah'tan başka kimsenin bilgisinin olmadığı “gizli şey, görünmeyen ve duyuların algı alanı dışında olan varlık” olarak tarif<sup>14</sup> edilse de İslam bilginlerinin gaybı tanımlamaları birbirinden farklıdır. Bazı İslam bilginleri gaybın (izafi gayb) delille bilinebileceğini savunurken diğer bir kısmı ise delille bilinen bir şeyin gayb olamayacağını savunurlar.

Muvatta şarihi Varis el-Bâcî'ye (ö. 491/1098) göre gayb, ma'dum(yokluk) demektir.<sup>15</sup> Bu tanım'ın Kur'an'ın gayb anlayışına uyduğu söylenemez. Çünkü gayb madum değil bir varlık âlemidir yani mevcuttur. Allah'ın varlığı da gaybtır ancak O'nun

<sup>13</sup> İlhan Kutluer, *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları-IV i(İslam Düşüncesinde Gayb Problemi-II) içinde* “Fizik Varlığın Ötesinde: Gayb, Melekût veya Metafizik”, ( İstanbul: Ensar Yayınları, 2004), 215-243.

<sup>14</sup> İsfahânî, Ebu'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed, *el-Müfredat*, (Beyrut, 1975), 367.

<sup>15</sup> Kadî Ebü'l-Velîd Süleyman b. Halef b.Said b. Vâris el-Baci, *el-Munteka* (Mısır: Matbaatu Saadet, 1975), I: 334.

madum olduğunu söyleyemeyiz. Rağib el-İsfahânî (ö. 400/1108) de gayb kavramını duyularla algılanamayan, akılla bilinmeyen ancak sadık haberle bilinen hususlar olarak tanımlar.<sup>16</sup> Ebubekir İbnü'l-Arabî (ö. 543/1147) ise gaybı, ancak haber-i sadık ile bilinen, duyularla algılanamayan, nazar ve istidlalle bilinmeyen bir kavram olarak tanımlar.<sup>17</sup> Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) gaybı, duyularla algılanamayan bir kavram olarak tarif eder ve bunun müfessirlerin çoğunun görüşü olduğunu nakleder.<sup>18</sup>

Yakın tarihte yaşamış olan Mısırlı İslam bilgini Ferid Vecdi (ö. 1954) ise gaybı vak'a'ya zıd bir kavram olarak tanımlar.<sup>19</sup> Bu tanımla gayb, hakikati olmayan bir hayal olarak ifade edilğinden dolayı Kur'an'ın gayb anlayışıyla çelişmektedir.<sup>20</sup> Mısırlı Müslüman düşünür Ahmet Şintunâvî'ye göre ise gayb, duyu organlarımızdan hiçbirisiyle bilinmeyen ve aynı şekilde sebeplere dayanarak bir sonuç çıkaramadığımız hususlardır.<sup>21</sup> Mısırlı Müslüman düşünür Abdülkerim Osman da gaybı duyularla algılanamayan ancak insanın sadık haber, tefekkür ve istidlalle idrak edebildiği bir kavram olarak tanımlar.<sup>22</sup>

Yapılan bu tanımlara baktığımızda, Razi'nin belirttiği gibi gayb, her ne kadar cumhura göre "duyu kapsamına girmeyen bir alan" olarak tanımlanıyorsa da iki farklı eğilimin ortaya çıktığı görülmektedir. Bunlar da Ebubekir İbnü'l-Arabî'nin, "gayb sadece haberle bilinir" tanımıyla Abdülkerim Osman'ın "gayb, duyularla kavranamaz ancak haber, tefekkür ve istidlalle idrak edilebilir, dediği tanımdır. Bu tanımlar arasındaki farklılık gaybın epistemolojik yönüne matuftur. Epistemolojik açıdan İbnü'l-Arabî, gaybın haber dışında hiçbir yolla bilinmeyeceğini ifade ederken Abdülkerim Osman gaybın nazar ve istidlalle idrak edebileceğini savunmaktadır. Gaybın ne olduğu, tarihten beri süregelen bir tartışmadır. Kanaatimizce gayb haber dışında başka bir yolla bilimez, diyenler mutlak gaybı kast ederken, haberin yanında tefekkür ve istidlalle de bilinir diyenler ise izafî gaybı kast ederler.

<sup>16</sup> İsfahânî, *el-Müfredat*, 367.

<sup>17</sup> İbnü'l-Arabî, Ebubekir Muhammed b. Abdullah, *Âhkâmü'l-Kur'an* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2002), I: 8.

<sup>18</sup> Râzî, Muhammed Fahreddin b. Dîyaüddin Ömer, *Mefatihü'l-Ğayb* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1981), II: 38.

<sup>19</sup> Mustafa Sabri, *Mevkîfu'l-Akl ve'l-İlm* (Beyrut: İhyau't-Türasi'l-Arabi, 1981), 32.

<sup>20</sup> Âmûş, *el-İmanu bi'l-Gayb*, 13.

<sup>21</sup> Ahmet Şintunâvî, *Tenebbüu bi'l-Ğayb Kadiymen ve Hadiysen* (Mısır: Dârü'l-Meârif, 2002), 5.

<sup>22</sup> Âmûş, *el-İmanu bi'l-Gayb*, 13.

Gaybı, mutlak gayb olmaktan ibaret sayıp gaybın sınırlarını daraltan bazı müfessir ve dilcilerin aksine izafî gaybın kapsamını genişleterek onu tanımlayan mutasavvıflar da mevcuttur. Hücvîrî (ö. 465/1045), insan gaybı bilmez ancak nefsinin tezkiye eder ve kötülüklerden sakınırsa Allah'ın onun kalbine tecelli etmesiyle o kimse için gayb âleminin, şehadet âlemi gibi olacağını belirtir.<sup>23</sup> Gazzâlî (ö. 505/1111) de kalbini günah ve manevi kirlerden arındıran kimsenin rabbiyle arasındaki perdenin kalkacağını ve bu kimsenin kalbine bütün gayb âleminin tecelli edeceğini belirtir.<sup>24</sup> Bazı sûfiler ise hadiselerin Levh-i mahfuzaya yazılmasından sonraki halinin huzur niteliği taşıdığını ve bu nedenle gayb kapsamı içerisinde mütaala edilmemesi gerektiğini söylerler.<sup>25</sup>

Bazı Kelamcı ve müfessirler de gaybı, kapsam açısından tanımlamışlardır.

Ebü'l-Berekât en-Nesefî (ö. 710/1310), yer ve göklerin gaybının Allah'a ait olması demek kıyamet saati gibi, Allah'tan başka kimsenin bilemediği şeylerin mutlak gayb anlamına geldiğini ifade eder.<sup>26</sup> Seyyid Şerif Cürcânî'ye (ö. 816/1413) göre gayb, sadece akıl ve duyularla değil aynı zamanda batını hislerle bilinen şeyleri de kapsamaz.<sup>27</sup> Arap dil bilgini Ebu'l-Beka (ö. 1094/1683) da gaybı mutlak gayb ve izafî gayb şeklinde ikiye ayırır ve aslolanın mutlak gayb olduğunu, bu gaybın duyu, akıl ve keşifle bilinmesinin mümkün olmadığını ifade eder.<sup>28</sup>

Sırrî-i Girîdî'ye (ö. 1312/1895) göre ise gayb, hiç bir mahlûkatın bilmediği yalnızca Allah'ın uhdesinde olan bilgidir.<sup>29</sup> Reşid Rızâ (ö. 1353/1935) da gayb, melekler dahil hiçbir mahlûkatın bilmediği, gayb-ı mutlak, der. O, İzafî gaybın

<sup>23</sup> Ebü'l-Hasan Ali b. Osman b. Ebi Ali el-Cüllabi el-Hücvîrî, *Keşfü'l-Mahcûb* (Kahire: Meclisü'l-e'la li's-Sekafe, 2008), II: 489.

<sup>24</sup> Ebü Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el- Gazzâlî, *İhyâü Ulûmi'd-Dîn*, (İstanbul: Bedir Yayınları, 1974), III: 31-34.

<sup>25</sup> İlyas Çelebi, *İslam İnançında Gayb Problemi*, (İstanbul: MÜİFY, 1996), 65.

<sup>26</sup> Ebü'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî, *Medâriku't-Tenz'il ve Hakaikü'-Te'vil*, ed. Yûsuf Ali Bedevî, II (Beyrut: Dârü'l-Kelimi't-Tayyib, 1998), II: 225.

<sup>27</sup> Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerif el-Cürcânî, *et-Ta'rifât*, ed. Muhammed Sıddık Minşevî, (Kahire, Darü'l-Fikriyye, trsz) s.137.

<sup>28</sup> Ebü'l-Beka, Eyyüb b. Musa, *el-Mu'cem fi-Müstelahât ve Furuku'l-Luğaviyye* (Beyrut: er-Risale Neşr, 1988), 483.

<sup>29</sup> Sırrî-i Girîdî, *Nakdü'l-Kelam fi Akaidi'l-İslam* (İstanbul: Derseadet, 1893), 61.

bilinmesinin imkân dahilinde olduğunu ancak mutlak gaybı Allah'tan başka kimsenin bilemeyeceğini belirtir.<sup>30</sup>

Bu tanımlar arasında gaybın sınırlarını belirleme açısından bir farklılık ortaya çıkmaktadır. Gaybı sadece mutlak gayb olarak kabul eden İslam bilginleri, onu Allah'tan başka kimsenin bilemeyeceğini ileri sürerek gaybın kapsamını daraltırlarken, sûfi meşrepli kimseler de nefsini tezkiye etmiş bir kimsenin mutlak gayb olan kıyamet saati ve Allah'ın zatı gibi konular hariç levh-i mâhfûz'da yazılanların dahi izafi gay olduğunu ve bilinebileceğini savunurlar.

Gaybı, mutlak gayb olarak kabul eden müelliflerin tanımlarından gaybın iki özelliğinin bulunduğu ortaya çıkmaktadır.

1. Gayb olarak kabul edilen şeylerin şu an için hariçte vücudu yoktur.
2. Bunlara dair insanın akıl ve duyularında herhangi bir bilgi bulunmamaktadır.<sup>31</sup>

Gaybın sadece mutlak gaybtan ibaret olmadığını savunan müellifler, bunun kabul edilmesi halinde gizliliğin gaybın asli bir özelliği olacağını dolayısıyla gaybın “âdem” olarak nitelendirilmesine sebebiyet vereceğini ileri sürerek<sup>32</sup> buna karşı çıkarlar.

Muhammed Hamdi Yazır, Allah Teâlâ'nın ve meleklerinin gözle görülmesinin mümkün olmadığını söyleyen âlimler ve İslam filozofları olmasına rağmen Ehl-i Sünnet'in sahih telakki ettiği inancına göre ilahi hakikat “Mutlak gayb” değildir. O gözle görülenin de görülmeyenin de merciidir, her şeyi ihata edendir. O, ahirette cihetlerden ve mekândan münezze olarak görülebilir.<sup>33</sup>

---

<sup>30</sup> Reşid Rızâ, *Tefsîrû'l-Menâr*, (Kahire: Darü'l-Menâr, 1948), VII: 422.

<sup>31</sup> Çelebi, *İslam İnancında Gayb Problemi*, 66.

<sup>32</sup> Muhammed Ali et-Tehânevî, *Keşşafü İstilâhâti'l- Fünûn ve'l- Ulûm* (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996), II: 1256.

<sup>33</sup> Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Zehraveyn yay, Trsz), I: 165.

Gaybın kapsamını merkeze alarak yapılan tanımlardan gaybın, görünmeyen demek olmayıp bugün için görünmeyen, ileride görülme ihtimali olan ve duyularla idrak olunma imkânı bulunan varlık ve hadiseler demek olduğu ortaya çıkıyor.<sup>34</sup>

Gayb olarak sadece mutlak gaybı kabul edenler ile izafi gaybı da gayb kapsamı içerisine alanlar arasındaki tartışma gaybın ontolojik yönüne matuftur. Yani hakkında delil olan gaybi varlıkları, izafi gayb kapsamına dahil ederken, gaybi varlıkların hakkında delil yoksa Mutlak gayb kabul ederler. Bu nedenledir ki Allah Teâlâ gayb olduğu halde mutlak gayb değildir, çünkü varlığı delille savunulabilir.

### 3.1.2. Şehâdet

Şehadet, “kesin haber,<sup>35</sup> bir yerde hazır bulunmak”<sup>36</sup> anlamlarında mastar,<sup>37</sup> “tanıklık yapmak,”<sup>38</sup> anlamındaysa isim olarak “duyularla algılanan her şey” anlamına gelir. Kur’an-ı Kerim,’de “alimu’l-ğaybi ve’ş-şehade” olarak geçen terkipte ilahi ilmin taalluk alanı gayb ve şehadet olarak ikiye ayrılmakta, dolayısıyla iki farklı âlemin bulunduğu işaret edilmektedir.<sup>39</sup> Her ne kadar Kur’an’da gayb âlemi ve şehadet âlemi şeklinde iki âlemden bahsediliyorsa da “bilme” açısından Allah için tek âlem olduğunu söyleyebiliriz, çünkü O’nun için gayb diye bir şey olmadığından, gayb âleminin de Allah için şehadet âlemi olduğunu ifade edebiliriz. Şehadet âleminin, gayb âleminin aynısı olduğunu dolayısıyla âlemin kadim olduğunu savunanlara karşı Mâtürîdî, şehadet âleminin gayb âleminin varlığı için delil oluşturduğunu ancak bu iki âlemin birbirinin tamamen aynısı olduğu anlamına gelmediğini belirtir.<sup>40</sup> Mâtürîdî’nin ifadelerinden, şehadet âleminin değişen bir âlem olduğunu dolayısıyla kadim olamayacağını bu nedenle kadim olmayan bir âlemin, kadim olan âlemin aynısı olmayacağı anlaşılmaktadır.

<sup>34</sup> Çelebi, *İslam İnançında Gayb Problemi*, 67.

<sup>35</sup> Ebü’l-Fadl Cemaluddin Muhammed b. Mükrim İbnü’l- Manzûr, *Lisânü’l-Arab* (Beyrut: Daru’s-Sadr, Trsz), III: 232.

<sup>36</sup> Tehânevî, *Keşşafü İstilâhâti’l- Fünûn ve’l- Ulûm*, II: 1405.

<sup>37</sup> Çelebi, “Şehadet”, *DİA*, ( XXXVIII: 422-423.

<sup>38</sup> İsfahânî, *el-Müfredat*, 355.

<sup>39</sup> Çelebi, “Şehadet”, *DİA*, XXXVIII: 422-423.

<sup>40</sup> Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmud, - Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmud el-Mâtürîdî, ed. Fethullah Huleyf, *Kitâbu’t-Tevhîd* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2002), 86., *Kitâbu’t-Tevhîd Tercümesi*, Çev. Bekir Topaloğlu, İstanbul, 2013, İSAM yay. s.48-50.



Gayb ile şehadet arasında anlamsal olarak zıtlık ilişkisinin bulunması bu iki kavramın anlam düzeyinde birbirine ne kadar bağımlı olduğunu gösterir.<sup>41</sup> Şehadet âlemi duyularla algılanan bir varlık alanıyken gayb elemi sadık haberle bilinen varlık alanıdır. Anlam olarak aralarındaki bu zıtlığa rağmen gayb ve şehadet alanları iç içedir. Bir şey bazıları için gayb iken başkaları için gayb olmayabilir veya sûfiler ve kelamcılar arasında olduğu gibi tartışmalı olduğundan gayb ve şehadetin sınırlarını net olarak belirlemek zordur.

Kelamcılar, şehadet âlemini “eşyanın hakikati sabittir” şeklinde ifade ederek bu alandaki varlıkların gölge varlıklar değil aksine hakkında bilgi edinilebilen gerçek varlıklar olduklarını kabul ederler. Mâtürîdî, bu ilke gereği tabiattan bilgi edinmenin imkân dahilinde olduğunu ve elde edilen bu bilgiyle nazar ve istidlalde bulunarak Allah’ın varlığı ve sıfatları yani gayb konularında bilgi elde edilebileceğini ifade eder.<sup>42</sup> O, tabiattaki varlıkların bize görüldüğü kadarıyla bilinebileceğini ancak mahiyetlerinin bilinemeyeceğini, bunu ancak Allah’ın bileceğini belirtir. Bir ağacı tanıyıp özelliklerini bilmemize rağmen o ağacın topraktan aldığı besinlerle nasıl meyve verdiğini bilemeyiz.<sup>43</sup> Sadece şehadet kelimesini tek başına düşünmek yerine gayb kavramıyla beraber düşünmemiz daha uygun olacaktır.<sup>44</sup> Gayb ve şehadet kavramlarının beraber düşünülmesi gaybın daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır. Çünkü Kur’an’da âlem, şehadet ve gayb âlemi olarak ifade edilir. Bu da gayb ve şehadet alanlarının iç içe olduğunu ve tabiatın bizim için bilinmez değil aksine bilinebilen bir varlık olduğunu ancak mahiyetinin bilinemeyeceğini gösterir.

### 3.2. Mefâîhü’l-Gayb

En’am Suresinde geçen *Gaybın anahtarları onun yanındadır*.<sup>45</sup> ayetinde yer alan ‘Mefâîhü’l-gayb’ ifadesi hakkında İslam alimleri farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Lügate Miftâh, evin kapısı üzerindeki kilit gibi maddi, yahut da kıyas gibi soyut anlamda kapalı her şeyi çözüp açan alet anlamına gelir. Ayette geçen "Anahtarlar"

<sup>41</sup> Yunus Cengiz, *Şehadete Dayanarak Gaybın Çıkarsanması* (YYÜSBE, 2003), 10.

<sup>42</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 48-50.

<sup>43</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 78.

<sup>44</sup> Halis Albayrak, *Kur’an’da İnsan-Gayb İlişkisi* (İstanbul: Şule Yayınları, 1993), 160.

<sup>45</sup> el-En’am, 6/59.

anlamındaki “mefâfih” terimi, gayba ulaşmak (onları bilmek)den kinayedir, yani gayba hangi vasıtalar ile ulaşılabileceğini ifade eder.<sup>46</sup> Bazı müfessirlere<sup>47</sup> göre En’am suresinde geçen “mefâfihü’l-gayb” ve “hazainullah<sup>48</sup>” ifadeleri anlam bakımından birbirine yakındırlar. Mâtûrîdî de “mefatih” kelimesinin aslının anahtar anlamına gelen “miftah” değil, “yardım ve zafer” anlamına gelen “meftah” olduğunu ve bunun da gaybın anahtarları anlamına gelemeyeceğini belirtir.<sup>49</sup>

Gaybın anahtarlarının Allah’ın yanında olması ise, gaybı O’ndan başkasının bilemeyeceği ve tasarrufta bulunamayacağı anlamına gelir. Çünkü bütün mevcudatın bilgisi, varlıklar, şahadet âleminde gerçekleşmeden önce Allah’ın ezeli ilminde mevcut idi.<sup>50</sup> Gaybın anahtarları(bilgiye ulaştırıcı yolları)nın Allah’ın kudretinde olması, gaybı sadece O’nun bildiği<sup>51</sup> ve hiçbir şeyin O’nun bilgisi dışında kalmadığı anlamına gelir.<sup>52</sup> Buna bağlı olarak da Allah’ın cüz’iyyatı bildiğini söyleyebiliriz.

Reşid Rızâ’ya göre “Mefâfih” kelimesinin aslı “meftah” olduğu kabul edilirse, “hazinelere” anlamına gelir ki her hazine de bir çeşit eşya ile doludur; “miftah” olduğu kabul edilirse de “anahtarlar” anlamına gelir. Anahtar da kapalı olan hazinenin içindekilerine ulaştırıcı bir araçtır. Allah Teâlâ anahtarların kendisinde olmasıyla gayb ve şahadet âleminin bütün ilminin kendi kudretinde olduğunu ve gaybı yalnızca kendisinin bileceğini ifade eder. Bir şeyin var olması için bir sebebin olması gerekir; buradan hareketle varlıkları ikiye ayırırız. Vacip varlık, mümkün varlık, Allah’ın dışındaki bütün varlıklar mümkün varlıktır ve O’nun bilgisi mümkün varlığın var olma sebebidir. Allah bütün mevcudatın varoluş sebebi olduğundan gaybın bilgisi de O’nun kudretindedir.<sup>53</sup> Reşid Rızâ, En’am suresinde geçen “*Gaybın anahtarları O’nun katındadır. Onları Allah’tan başka kimse bilmez. Karada ve denizde olanı da O bilir.*”

---

<sup>46</sup> Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Kurtubi, *el-Câmi li ahkâmi’l-Kur’an* (Kahire: Daru’l-Kutubu’l-Mısriyye, 1938), XII: 1.

<sup>47</sup> Mukatil b. Süleyman, *Tefsiru’l-Mukatil b. Süleyman, MüessesetuTarihu’l-Arabi*, Beyrut,2002,I/564

<sup>48</sup> el-En’am, 6/50, 59

<sup>49</sup> Mâtûrîdî, *Te’vilatü Ehli’s-Sünne*, t.y, II: 124.

<sup>50</sup> Seyyid Muhammed Hüseyin et- Tabâtabâî, *Tefsîru’l-Mizan* (Beyrut: Müessesetü’l-â’Lâ, 1998), XIV: 414.

<sup>51</sup> Ebü’l-Kasım Cârullah Mahmûd b. Ömer ez-Zamahşerî, *el-Keşşâfan-Hakaiki’t Tenzil* (Beyrut: Daru’l-Mearif, Trsz), II: 19.

<sup>52</sup> Abdullah b. Ömer Nasuriddin el-Beydâvî, *Envârü’t-Tenzil ve Esrârü’t-Te’vil* (Beyrut: Daru’l-Kutubu’l-İlmiyye, 1999), II: 19.

<sup>53</sup> Reşid Rızâ, *Tefsîrü’l-Menâr*, VII: 422.

*Bir yaprak düşmez ki; onu bilmesin. Yerin karanlıkları içindeki tek bir dane, yaş ve kuru müstesna olmamak üzere her şey apaçık bir kitaptadır.*"<sup>54</sup> âyetiyle, Lokman suresinde geçen ve müfessirler tarafından bu ayeti tefsir ettiği kabul edilen "Kıyametin bilgisi, şüphesiz Allah'ın katındadır. Yağmuru O yağdırır ve rahimlerde olanı O bilir. Hiç kimse, yarın ne kazanacağını bilmez. Hiç kimse de hangi yerde öleceğini bilmez. Hiç şüphesiz Allah her şeyi bilendir, haberdar olandır"<sup>55</sup> ayetini kıyaslayarak, insanın, Allah'ın bilgisinin sınırsız olduğunu ve neden mugayyebatı hamse dediğimiz beş kategoriye sınırlandırıldığını düşünebileceğini söyler. O bu durumu şöyle açıklar: Allah'ın kadim bilgisinin beş kategoride ele alınması, O'nun bilgisine bir sınırlama getirmez. Bu beş hususun sembolik olduğunu ve bütün mevcudatın bilgisinin beş âlem bilgisi olarak ifade edildiğini belirtir. Yani kıyamet saatinden kastın ahirete dair bütün gaybi bilgilerin, yağmurun, bitkiler âlemine dair bütün gaybi bilgilerin, "rahimlerdeki" ifadesinin de canlılar âlemine ait bütün gaybi bilgilerin, "kişinin yarın ne kazandığıyla" da bütün mevcudattan her bir kimsenin işlediği fiillerin gaybi bilgilerinin, kişinin nerede öleceği hususuyla da berzah âlemine ait gaybi bilgilerin kast edildiğini savunur. Ona göre gaybın beş hususla ifade edilmesi, bir sınırlandırma değil taksim etmedir. Bu durumda da Allah'ın bilgisini mefâîhü'l-gayb olarak isimlendirmek ve hadislerde de geçtiği gibi mugayyebat-ı hamse olarak beş kategoriye ayırmanın mümkün olduğunu söyler.<sup>56</sup>

Gaybın anahtarlarının Allah'ın yanında olması, O'nun ilminin sınırsız oluşuna ve kudretine delalettir. O, ezeli ilmiyle külliyyatı, cüz'ıyyatı, mevcut olanı ve henüz şehadet âleminde olmayan varlıkları da bilir. Bu da Allah'ın gaybı bildiğini ve gaybın, meydana gelmiş veya henüz meydana gelmemiş bütün varlıkların bilgisi olduğunu ifade eder.

### **3.3. Kur'an'da Gayb Kavramı**

İnsanın gayb karşısındaki durumunu ve bu alanın onun varoluşundaki rolünü en sağlam şekilde tespit eden kaynağın Kur'an-ı Kerim olduğunda şüphe yoktur. Kur'an'da

---

<sup>54</sup>el-En'âm, 6/59

<sup>55</sup> Lokmân, 31/34

<sup>56</sup> Reşid Rızâ, *Tefsîrü'l-Menâr*, IV: 468.

gayb kavramı, fizik ötesi âlemin varlıklarını belirtmesi yanında fizik âleminin insan bilgisi dışında kalan bilgisini ifade etmek için de kullanılmıştır.<sup>57</sup>

Geçmiş bize anlatmaya çalışan tarih, insanlığın eski devirleri hakkında “karanlık devir” demektedir ve o devirlerle ilgili bir takım varsayımlarda bulunmaktan öteye geçememektedir.<sup>58</sup> İnsanın bilmekten aciz kaldığı bu tarihsel bilgi alanında ancak Kur’an bizi aydınlatmaktadır. Kur’an’da hemen ikinci surenin başında gaybın mü’minlerin bir vasfı olarak zikredilmesi Kur’an’ın gayba verdiği önemi ifade eder. Kur’an’da mutlak gaybı bilmek sadece Allah’a has kılınırken, “alimu’l-ğaybi ve’ş-Şehadeh” ifadesiyle de gaybın O’nun için söz konusu olmadığı belirtilmekte, yerin ve göklerin gaybının O’nun uhdesinde olduğu ve Allah’ın peygamberlerinden diledikleri dışında kimseyi gayba müttali kılmayacağı ifade edilmektedir. Buna örnek olarak “Onlar ki gayba iman ederler.”<sup>59</sup> “Göklerde ve yerde Allah’tan başka kimse gaybı bilmez...”<sup>60</sup> “Göklerin ve yerin gaybı Allah’a aittir”<sup>61</sup> “Allah gaybı bilendir kimseyi gayba müttali kılmaz ancak hoşnut olduğu peygamberleri bunun dışındadır.”<sup>62</sup> âyetlerini sıralayabiliriz.

### 3.3.1. Kur’an’da Gaybın Zamansal Olarak Ele Alınması

Kur’an’da gayb, zaman açısından geçmiş, hal ve gelecek olmak üzere üç kategoride ele alınmıştır. Kur’an’da gaybın zamansal olarak nasıl ele alındığına dair örnekler vererek açıklamaya çalışalım.

#### 3.3.1.1. Geçmişe Ait Gaybi Haberler

Kur’an’da “gayb haberleri” olarak da nitelendirilen geçmişe ait gaybi ihbarlar önemli bir yekün teşkil eder. Bu haberler ayetlerde “kıssalarını anlattık, anlatırız” şeklinde ifade edilmektedir.<sup>63</sup> Kıssa olarak geçen bu haberler, Kur’an’ın ilk muhataplarının kısmen de olsa bilgi sahibi oldukları kıssalardır. Kur’an, bu kıssalardan

<sup>57</sup> Çelebi, “Gayb”, *DİA*, XIII: 456.

<sup>58</sup> Eren, Şadi, *Kur’an’da Gayb Bilgisi, Doktora Tezi* (AÜSBE, 1994), 109.

<sup>59</sup> el-Bakara, 2/3

<sup>60</sup> el-Neml, 27/65

<sup>61</sup> Hûd, 11/123

<sup>62</sup> en-Neml, 27/26-27

<sup>63</sup> Çelebi, “Gayb”, *DİA*, XIII: 109.

bahsetmekle “izafi gayb” penceresinden toplum bilimine pencere açmış ve onların dikkate almadıkları hususlara dikkat çeker. Böylelikle İnsanları, tarih aynasından geçmiş milletleri seyre ve ibret almaya sevk eder.<sup>64</sup> Bu konuyla ilgili olarak şu ayetleri sıralamak mümkündür.

Kur’an’da Hz. Nuh kıssası anlatılırken şöyle denilmektedir: “*Bunlar sana vahyettekte olduğumuz gayb haberlerindedir. Bunları daha önce ne sen biliyordun, ne kavmin. Sabret! Akibet takva sahiplerinindir.*”<sup>65</sup>

Aynı şekilde Yûsuf sûresinin başında şöyle denilmektedir: “*Sana bu Kur’an’da vahyettiklerimizle kıssaların en güzelini anlatıyoruz. Daha önce sen bunlardan haberdar değildin.*”<sup>66</sup> Yine Yûsuf sûresinin başka bir ayetinde “*Bu sana vahyettiğimiz gayb haberlerindedir. Yoksa onlar işlerine karar verip tuzak kurarken sen onların yanında değildin.*”<sup>67</sup> Allah Teâlâ, bu ayetle ümmi bir peygambere, daha önce yaşamış olan, O’nun görmediği ve şahit olmadığı Ya’kûb ve Yûsuf peygamberlerin kıssasını bildirmekle, Kur’an’ın gayb bilgisinin ilahi kaynaklı olduğunu göstermektedir.<sup>68</sup>

Geçmişe ait gayb haberlerine göklerin yaratılışı,<sup>69</sup> Hz. Adem’in yaratılışı,<sup>70</sup> Âd,<sup>71</sup> Semûd<sup>72</sup> kavimleri, Ashab-ı Kehf<sup>73</sup> ve Zülkarneyn<sup>74</sup> gibi kıssaları da örnek olarak verebiliriz.

### 3.3.1.2. Hale ait gaybi Haberler

Hz. Peygamber vahiy aldığı dönem boyunca kendi gıyabında ve aleyhinde meydana gelen olayların ve sözlerin bir kısmından Kur’an’ın gaybi ihbarlarıyla haberdar edilmiştir. Yine Peygamberimiz bu süre içerisinde birçok olayla karşılaşmış ve

---

<sup>64</sup> Eren, *Kur’an’da Gayb Bilgisi*, 114.

<sup>65</sup> Hûd, 11/49.

<sup>66</sup> Yûsuf, 12/3.

<sup>67</sup> Yûsuf, 12/102.

<sup>68</sup> Ebû Cafer Muhammed ibn-i Cerîr et-Taberî, *Tefsiri’-t-Taberî* (Beirut: Müessesetü’r-Risale, 1999), IV: 392.

<sup>69</sup> el-Bakara, 2/29.

<sup>70</sup> el-Bakara, 2/37.

<sup>71</sup> Fussilet, 41/16.

<sup>72</sup> el-Araf, 7/75-76.

<sup>73</sup> el-Kehf, 18/22.

<sup>74</sup> el-Kehf, 18/83-110

bunlardan bazıları hakkında icthad ederek karar vermiş ancak yanlışlığı veya tereddüt ettiği konularda ise Kur'an o'na olayın gerçek mahiyetini bildirmiştir.<sup>75</sup> Bu konuda Kur'an'da birçok ayet mevcut olduğu halde biz bunlardan bazılarını sıralamakla iktifa edelim.

1-Ensardan Ta'me b. Ubeyrik, komşusu Katade b. Nu'man'ın un torbası içindeki zırhını çalmış ve onu yine Yahudi komşusu Zeyd b. Semir'in evinde saklamıştı. Un torbası delik olduğu için Yahudinin evine kadar unlar dökülmüş ve Ta'me de zırhı almadığına ve bilgisi olmadığına dair yemin etmişti. Onun yemin etmesiyle ikna olan kabilesi de Ta'me'nin zırhı almadığına şahitlik etti. Bu durum karşısında Peygamberimiz de Ta'me'ye inanıp Yahudiyi suçlamaya meyleder gibi olurken inen ayetler durumu açıklığa kavuşturmuştur.<sup>76</sup> *“Biz sana, insanlar arasında Allah'ın gösterdiği şekilde hüküm vermen için, kitabı hak ile indirdik. Onun için hainlerin savunucusu olma.”*<sup>77</sup>

2-Beni Müstalik kabilesinin yeni Müslüman olan reisi Haris b. Dırar, Hz. Peygamberle kavminden Müslüman olanların zekâtlarını toplayıp O'na yollamak için kendilerine bir elçi gönderilmesi konusunda anlaştı. Haris b. Dırar, zaman geçmesine rağmen elçinin gelmediğini görünce durumu öğrenmek için kavminden bazı kimselerle yola çıktığı sırada Hz. Peygamber de toplanan zekâtı alması için ashaptan Velid b. Ukbe'yi onlara göndermişti. Velid yola çıkıp biraz gittikten sonra onları karşısında görüp korkuya kapıldı ve hemen geri dönüp Peygamber'e, Haris bana zekâtları vermedi üstelik beni öldürmek istedi, dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber, Haris'e bir seriyye gönderdi. Tam bu esnada şu ayet nazil oldu.<sup>78</sup>

*“Ey iman edenler! Eğer fasık biri size bir haber getirirse onun iç yüzünü araştırınız yoksa bilmeden bir topluluğa karşı fenalık ederseniz de sonra pişman olursunuz.”*<sup>79</sup>

<sup>75</sup> Çelebi, *İslam İnancında Gayb Problemi*, 66.

<sup>76</sup> İmam Ebü'l-Hasan Ali b. Ahmed el-Vâhidî en-Nîsâbü'rî, *Esbabü'n-Nüzûl* (Beirut: Darü ibn-i Kesir, 1998), 152.

<sup>77</sup> en-Nisâ, 4/105

<sup>78</sup> Abdülfettâh, el- Kadî, *Esbabü'n-Nüzûl*, trc. Salih Akdemir (Ankara: Fecr Yayınları, 1996), 360.

<sup>79</sup> el-Hucurât, 49/6

Hale ait gaybi ihbarlara ifk hadisesini, münafık ve Yahudilerin Peygamberimizin gıyabındaki tutum ve davranışlarını açığa çıkaran ayetleri de örnek olarak verebiliriz.

### 3.3.1.3. İstikbale ait gaybi Haberler

Kur'an'ın gaybi haberlerinden önemli bir kısmı gelecekle ilgilidir. Hatta “gaybdan haber vermek“ denildiğinde ilk hatıra gelen, “gelecekte haber vermek” anlaşılır Kur'an'a göre geçmiş, gelecek ve şimdiki zaman aynıdır.<sup>80</sup> Gelecekte haber veren gaybi ihbarlardan birkaç tanesi şöyledir:

a) Hz.Peygamber hicret etmeden önce, Müslümanlar Mekke'de iken Müşrikler: Rumlar kitab ehli olduklarını söylüyorlar, oysa Mecûsîler onları yendiler. Siz ise Peygamberinize indirilen kitab sayesinde bizi yeneceğinizi söylüyorsunuz. Peki öyleyse Mecûsîler, Rumları kitab ehli oldukları halde nasıl yendiler. Onların Rumları yendikleri gibi biz de sizi yeneceğiz diyerek Müslümanlarla münakaşa ediyorlardı, bunun üzerine Allah, ilerde Rumların İranlıları yeneceğini haber veren şu ayeti indirdi.<sup>81</sup> ”*Rumlar yakın bir yerde mağlub oldu, ama onlar bu yenilgilerinden sonra bir kaç yıl içinde galip olacaklardır.*”<sup>82</sup>

b) Mekke'de geçen İslami tebliğin on yıllık süresi içinde Müslümanlar gizli ibadet ediyor, müşriklerin boykot, şiddet ve baskısına uğruyorlardı. Medine'ye hicret etmek zorunda bırakılan Müslümanlar burada da korku içinde yaşıyorlardı. Sahabelerden biri Hz. Peygamber'e “Ey Allah'ın rasulü güven içinde yaşayacağımız günler ne zaman gelecek? dedi, bunun üzerine şu ayeti kerime nazil oldu.<sup>83</sup>

“*Allah içinizden iman edip salih amel işleyenlere, kendilerinden önce geçenleri egemen kıldığı gibi onları da yeryüzünde mutlaka egemen kılacağına, onlar için hoşnut ve razı olduğu dinlerini iyice yerleştireceğine, yaşadıkları korkularının ardından kendilerini mutlaka emniyete kavuşturacağına dair vaadde bulunmuştur.*”<sup>84</sup> Allahu

<sup>80</sup> Eren, Şadi, *Kur'an'da Gayb Bilgisi*, 120.

<sup>81</sup> Kadî, Abdülfettâh, *Esbabü'n-Nüzûl*, 298.

<sup>82</sup> er-Rûm, 30/2, 3

<sup>83</sup> Vâhidî, *Esbabü'n-Nüzûl*, 74.

<sup>84</sup> en-Nûr, 24/55

Teâla, bu ayetle Müslümanların ilerde, korku içinde yaşadıkları günlerin geçeceğini, onların galip olacaklarını ve güven içinde yaşayacakları mesajını vermiştir.<sup>85</sup>

### 3.4. Kur'an'da Gaybın İhtiva Ettiği Anlam Bakımından Ele Alınması

Kur'an'da Gayb kavramı, zamansal olarak ele alınmasının yanı sıra ihtiva ettiği konu bakımından da iman, ahlak ve ahiret hayatı gibi yönlerden de ele alınır.

#### 3.4.1. Kur'an'da Gaybın İman Bağlamında İşlenişi

Kur'an'da gayb, sadece Bakara suresinde geçen “*onlar gayba inanırlar*” ayetinde iman esasları olarak işlenmektedir. Kadı Abdülcebbar'a (ö. 415/1025) göre buradaki gayb kavramından kasıt hakkında güçlü ve sahih deliller olan ahiret, cennet, cehennem, melekler ve hesap gibi sem'iyata dair konulardır.<sup>86</sup> Diğer bazı kelimelere göre ise buradaki gaybdan kasıt, mü'minlerin açıktan İslam'a bağlı oldukları gibi yalnız başlarına kaldıklarında da bu bağlılıklarını ifade etmeleridir.<sup>87</sup> Kur'an bu vasfın mü'minlere ait olduğunu, münafıklarda ise böyle bir vasfın olmadığını şu ayetle ifade eder. “*İman edenlerle karşılaştıkları zaman, “inandık “ derler. Fakat şeytanlarıyla yalnız kaldıkları zaman, ‘şüphesiz biz sizinle beraberiz, biz ancak onlarla alay ediyoruz.’ derler.”*<sup>88</sup>

Mâtürîdî de bu ayete dayanarak imanın tasdik olduğunu söyler, çünkü ontik ve epistemik olarak gayba dayanan iman esaslarının peygamberlerin verdiği haberle bilindiğini, haberin ise tasdik ya da tezkib edilme durumunun olduğunu bunun da imanın somut bir kavram olan amel değil ancak soyut bir kavram olan tasdik olduğunu dolayısıyla ayetteki ‘gayb’ kelimesinin imanla ilgili olduğunu savunur.<sup>89</sup> Mâtürîdî, gaybı öncelemek için ‘iman tasdiktir’ der ve imanın amel olmadığını amel olarak kabul edilmesi durumunda gayba inanmanın tam gerçekleşmeyeceğini belirtir. Çünkü iman gayba dayalı bir kavram iken amel duyularla algılanan soyut bir kavramdır.

<sup>85</sup> Tefik et-Tavil, *et-Tenebbüü bi'l-Ğayb*, (Mısır: İhyâü Kütübü'l-Arabiyye, 1945), 35.

<sup>86</sup> Ebü'l-Hasan Kadı Abdülcebbar b.Ahmed b. Abdülcebbar el-Hemedani, *Tenzihu'l-Kur'an ani'l-Metain* (Beyrut: Daru'n-Nehdetu'l-Hadiseh, Trsz), 13.

<sup>87</sup> Râzî, *Mefatihü'l-Ğayb*, II: 31.

<sup>88</sup> el-Bakara, 2/14

<sup>89</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, I: 32.



Gayb, duyularla algılayamadığımız bir alandır ancak varlığı mevcut olmayan bir alan değildir. Hatta bazan gayb kavramı izafi de olabilir, mesela bir şey bize göre gayb olduğu halde başka birine göre gayb olmayabilir, iki kişi beraber olduklarında gayb olmadıkları halde ayrılıp birbirlerini görmediklerinde gayb olurlar. Allah da bize görünmediği için O, bize göre gaybtır ancak görünemez değildir çünkü var olan bir şey görünemez değildir. Allah bize göre gayb olduğu halde biz O'na göre gayb değiliz çünkü O, şahid ve müheymîn olduğu için bizi görmekte ve gözetlemektedir. İmanın temel şartı Allah'ın varlığına inanmak olduğuna göre ve O'nun varlığı da bize görünmeyip gayb olduğu için, ayetteki 'gayb' kavramından kasıt Allah'tır, diyen Takiyyüddin ibnü'l-Teymiyye gibi İslam bilginleri de vardır.<sup>90</sup>

Tarih boyunca somut varlıkları tanı edinmek insanların tevhid inancına ulaşmalarının önünde birinci engel olmuştur. Özellikle Kur'an'ın indiği Hicaz bölgesinde şirkin yaygın olması, inancın somut tanrı bağlamında kavranması Mekke müşriklerinin ne kadar inanç ve düşünce bazında yüzeysel bir düzeyde olduğunu gösterir. Kur'an insanın dikkatini düşünce bazında varlığın sadece görünen yüzüne değil, amaç ve işleyiş noktasında varlığın görünmeyen diğer yüzüne çekmektedir. Böylece insanlar görünen varlıklarla sınırlı, sathi bakış açısından kurtulmakta ve varlığı anlamlı kılan diğer yüzüne de düşünsel olarak uzanmış olmaktadır.<sup>91</sup> Kur'an'ın iman esaslarını belirtmeden önce gayba inanmaya çağırması aslında varlığın görünen tarafının yanında görünmeyen bir yönünün de olduğunu belirterek inananları seküler bir anlayıştan kurtarmaya çalışmakta, seküler anlayıştan kurtulmanın gayba inanmaya ulaştıracağını ve bunun da insanın îman etmesi için zemin oluşturacağı mesajını verir.

### 3.4.2. Kur'an'da Gaybın Ahlak Bağlamında İşlenişi

İnanç esaslarının her birinde inanç boyutunun yanında ahlaki bir boyut da vardır. Bu nedenle onları ahlaktan bağımsız olarak düşünmemek Kur'an'ın ruhuna daha uygun olur. Mü'min yalnız başına kaldığında da Allah'ın kendisini gördüğüne ve O'na hesap vereceğine inanır. Buna bağlı olarak söz, fiil ve davranışlarını iyi ve kötü açısından düşünüp ona göre hareket eder. Bu durum onun tavrının hem inanç hem de

<sup>90</sup> Ebü'l-Abbas Takiyyüddîn Ahmed b. Abdilhalim b. Mecdiddîn Abdisselâm İbn Teymiyye el- Harranî, *Tefsîrü'l-Kebîr* (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Trsz), III: 16.

<sup>91</sup> Cengiz, *Şehadete Dayanarak Gaybın Çıkarsanması*, 21-22.

ahlaki boyutuna işaret eder. Aynı zamanda mü'min inandığı gibi görünüp ahlaki bir tutarlılık sergilerken dini anlamıyla münafık, ahlaka aykırı davranır. İbadetlerde ihlas ve riyakârlık da esas itibarıyla ahlakla ilgili tavırlardır. Ahlakın bir bilgi alanı değil, bir inanma alanı olduğunu dolayısıyla ahlakın gayb, inanma ve din ile arasında güçlü bir ilişki bulunduğunu söyleyebiliriz.<sup>92</sup> Bakara suresinde geçen “*Onlar gayba inanırlar*” ayetindeki “gayb” kavramı, Mâtûrîdî’ye göre “yalnız başına kalmak” anlamına gelir. Kur’an, inanan insanın bu durumda da inancından ayrılmadığını ve bağlılığının devam ettiğini aynı zamanda inanmakla beraber rablerinden korktuklarını ifade eder. “*onlar yalnız kaldıklarında rablerinden korkarlar.*”<sup>93</sup> “*Sen sadece zikre tabi olanı ve gaybde (yalnız kaldığında) rahmana huşu duyanı uyarırsın.*”<sup>94</sup> Kadî Abdülcebbâr, Allah’ın onlardan, Kur’ân’a uymadan ve yalnız kaldıklarında O’na karşı huşu duymadan hidayete eremeyeceklerini akletmelerini istediğini ifade eder.<sup>95</sup>

Mâtûrîdî ve Kadî Abdülcebbâr gibi kelamcılar, Kur’an’ın mü’mine, toplum içinde olduğu gibi yalnız başına kaldığında da inancının gereğini yapmasını tavsiye ettiğini ifade ederler. Kur’an’ın bize yalnızlık halinde de inancımıza bağlı kalmamızı ve Allah’tan korkmamızı istemesi, gayba inanma ile ahlak arasında bir ilişkinin olduğunu göstermektedir. Ayrıca bu durum ahlakın temelini din olabileceğine de referans olarak gösterilebilir.

Kur’an “*..Dileyen iman etsin dileyen inkâr etsin..*”<sup>96</sup> buyurarak inanmanın zorlamayla değil özgür iradeyle olması gerektiğini ifade etmektedir. Kur’an’ın, bir eylemin özgür iradeyle yapılmasını istemesi ve buna değer atfetmesi aslında bir eylemin iyi veya kötü olarak kabul edilebilmesi için özgür iradeyle ve baskı altında kalmadan yapılması gerekir, diyen ahlak ilkesiyle uyum içerisinde olduğuna işaret eder.

---

<sup>92</sup> Bkz. Geniş bilgi için Çağrı, Mustafa, *İslam Düşüncesinde Gayb Problemi -II içinde “Ahlak-Gayb İlişkisi”*, (İstanbul: İSAM, 2004), 197-210.

<sup>93</sup> el-Enbiyâ, 21/49

<sup>94</sup> Yâsîn, 36/11

<sup>95</sup> Kadî, a.g.e,347

<sup>96</sup> el-Kehf,18/29

### 3.4.3. Kur'an'da Gaybın Eskatoloji Bağlamında İşlenişi

Kur'an'da kıyamet saati, mutlak gayb olarak kabul edilerek Allah'tan başka peygamberler ve melekler de dahil hiç kimsenin bilmediği ifade edilir.<sup>97</sup> Kıyamet saati gibi ölüm ötesi hayat da gayb konusu olarak kabul edilir. Kelamcılar ölüm ötesi hayatı sem'iyat konusu olarak kabul eder ve nassların ışığında nazar ve istidlale başvururlar. Bu nedenle gayb ve ölüm ötesi hayat arasında direk bir bağın olduğunu söyleyebiliriz.

Allah Teâlâ Kur'an'da kıyamet saatinin gizliliğine işaret ederek neredeyse ondan hiç bahsetmeyip gizleyecektim, diyerek kıyamet saatinin gizliliğine ve dolayısıyla gayb konusu oluşuna işaret etmektedir. *“Kıyamet mutlaka gelecektir. Herkes işlediğinin karşılığını görsün diye neredeyse onu gizleyecek(geleceğinden hiç söz etmeyecektim)tim.”*<sup>98</sup> İnkârcıların kıyametin ne zaman kopacağına dair ısrarlı sorularına rağmen, Kur'an'da bu bilginin Allah'ın tasarrufunda olduğu ifade edilir. *“İnkârcular kıyamet bize gelmeyecek, dediler. De ki: Hayır, gaybı bilen Rabbim hakkı için o, mutlaka size gelecektir. Göklerde ve yerde zerre miktarı bir şey bile ondan gizli kalmaz. Bundan daha küçük ve daha büyüğü de şüphesiz apaçık kitaptadır.”*<sup>99</sup> Taberî, İnkârcıların kıyamet saati belli olmadığından dolayı, ısrarla onun gerçekleşmeyeceğini iddia etmelerine karşılık, Kur'an, Allah'ın “gaybı bilen” (Âlimü'l-gayb) olduğunu, yerde ve göklerde ‘zerre’ miktarınca bir şeyin bile O'ndan gizli kalmadığını ancak kıyametin ne zaman kopacağı bilgisinin O'nun yanında olduğunu belirttiğini ifade eder.<sup>100</sup>

Kıyamet saati, mutlak gayb konusu olduğundan onu, Kur'an'ın ifadesiyle peygamber dahil Allah'tan başka kimse bilemez. Bu bilgi sadece Allah'ın yanında olduğu için gayb ile kıyamet saati arasında direkt bir bağın olduğu görülür.

### 3.5. Kur'an'da Gayb Kavramıyla Anlam Yakınlığı Olan Kelimeler

Kur'an'da duyular ötesi alan, gayb kavramıyla ifade edildiği gibi bu alana işaret eden başka kelimeler de varır. Kur'an'da ifade edilen gayb kavramının, bu kelimelerle

<sup>97</sup> Lokmân, 31/34

<sup>98</sup> Tâhâ, 20/15

<sup>99</sup> Sebe, 34/3

<sup>100</sup> Taberî, *Tefsirü't-Taberî*. VI:08.

beraber düşünülmesi konunun daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacaktır. Gayb anlamına gelebilecek birçok kelime bulunmasına rağmen biz bunların başlıcalarını vermekle yetineceğiz. Hab',<sup>101</sup> Bâtin,<sup>102</sup> Melekût,<sup>103</sup> Sadr,<sup>104</sup> Azb,<sup>105</sup> Sırr,<sup>106</sup> Hafy<sup>107</sup> gibi kelimeler Kur'an'da bazan gayb anlamında kullanılır. Bu kavramların ifade edildiği ayetler incelendiğinde 'duyularla algılanamayan alan' olarak tanımlanan gayb kavramının, Kur'an'da, sadece gayb terimi ile ifade edilmediği ve onun yerine geçen başka kelimelerin de kullanıldığı görülecektir.



---

<sup>101</sup> en-Neml, 27/25

<sup>102</sup> el-Hadîd, 57/3

<sup>103</sup> el-En'âm, 6/75.

<sup>104</sup> el-Mülk, 67/13-14.

<sup>105</sup> Yûnus, 10/61

<sup>106</sup> el-Mülk, 67/13-14.

<sup>107</sup> Tâhâ, 20/15

## BİRİNCİ BÖLÜM

### BİLİM VE GAYB

XVIII. yüzyılda Avrupa’da aydınlanmayla beraber gerçeğe, akıl ve deneyle yönelme, her şeyi akılla aydınlatmaya çalışma bu dönemin felsefi bir tavrı haline geldi. Newton (ö. 1727), mekanik fizik anlayışını geliştirerek âlemi düzenli çalışan bir makineye benzetti.<sup>108</sup> Newton’un geliştirdiği bu mekanik anlayış katı bir determinizmin yolunu açtı. Deterministler tabiatta her olayın zorunlu bir sebep-sonuç ilişkisi içerisinde meydana geldiğini ve Tanrı’nın âlem üzerindeki müdahalesini ya inkâr ediyor ya da evrenle ilişkisini kestiğini ileri sürüyorlardı. Pozitivizm de ispatlanamayan inanç ve iddiaların bilimsel olamayacağını ve dolayısıyla geçersiz olduğunu ileri sürüyordu.<sup>109</sup> Dine ve onunla ilişkili olarak kabul edilen metafiziğe eleştiriler yoğunlaştı. Bu dönemde gelişen modernleşmeyle beraber metafizik düşünce de devre dışı bırakıldı.<sup>110</sup> Batıdaki bu gelişmelerin sonucu olarak sekülerizm ortaya çıktı. Sekülerizmle beraber dinin, fert ve toplum üzerindeki etkisi azaldı.

Aydınlanmayla beraber gelişen mekanizm, determinizm, pozitivizm, sekülerizm ve diğer düşünce akımları Batı toplumlarında olduğu gibi İslam dünyasında da dini düşünceyi olumsuz yönde etkiledi. Buna bağlı olarak gayb inancı da sorgulanır hale geldi.

XVIII. yüzyılın ikinci yarısında Avrupa’da sanayi devriminin gerçekleşmesiyle iş hayatına makineler girince işçilerin yaptığı işi artık makineler yapmaya başladı. Toplum yaşam standartları açısından iyi bir yerdeydi ancak insanın değeri, sahip olduğu maddi varlığa göre ölçülüyor ve yalnızlığa itiliyordu. Hiçlikle kuşatıldığını düşünen insan bu materyalist anlayış karşısında kendi özüne dönme ve insan olduğu için de hak ettiği değeri elde etme arayışına girdi. İnsanın yalnızlaştırıldığı materyalist topluma bir tepki

<sup>108</sup> Mehmet Aydın, *Din Felsefesi* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yay.1987), 219.

<sup>109</sup> Bedia Akarsu, *Çağdaş Felsefe* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1979), 13.

<sup>110</sup> Hulusi, Arslan, “Ahlakın Evrenselliği Açısından İslam ve modernizm”, *İÜİFD* 1/2 (2010): 55.

olarak existansiyalizm ortaya çıktı.<sup>111</sup> Existansiyalizm, çağdaş insanın kendisini ruhsuzlaştıran, yalnızlaştıran ve Allah ile bağlarını kopartan pozitivist-materyalist anlayışa karşı bir haykırıştı. Günümüz insanı sadece maddi bir varlık olarak kabul edilmekte ve manevi yönü ihmal edilmektedir. Günümüz insanı bu çıkmazdan ancak vahiy yoluyla gaybten alacağı bilgiyle manevi yönünü geliştirerek kurtulabilir.

xix. yüzyılın başlarında fizik alanında meydana gelen önemli gelişmeler sonucunda determinist ve pozitivist anlayış sarsıldı. Newton fiziğine göre uzay ve zaman birbirinden ayrı ve mutlak olarak kabul ediliyorken, Einstein'ın (ö. 1955) geliştirdiği "İzafiyet teorisi"yle madde ve enerji birleştirildiği gibi zaman ve uzay da birleştirildi. Bu teorinin en önemli felsefi ve teolojik sonucuysa zamanın bilimsel olarak "izafi" olduğunun ispatlanmasıdır.<sup>112</sup> İzafiyet teorisiyle katı bir determinist anlayışla Tanrı'nın evrenden soyutlanan müdahalesine tekrar imkân tanınıyordu. Emile Boutroux tabiatta determinizmin değil aksine indeterminizmin hakim olduğu görüşünü ileri sürdü.<sup>113</sup> Bergson da metafiziğin metodu olarak ortaya koyduğu ve mutlak varlığın bilgisini verdiğini kabul ettiği sezgiciliği<sup>114</sup> geliştirerek sekülerizmin etkisini azalttı. Metafizik konusunda İmmanuel Kant (ö. 1804) ile bir kırılma yaşandı. Ona göre duyularla elde edilen veriler fenomen(görüngü) alanına ait bilgilerdir ki bu bilgilere insan zaman, mekân ve kategoriler aracılığıyla sahip olabilir. Teorik akıl fenomenlerin ötesine gidemezken pratik akıl Tanrı, ruh ve özgürlük gibi numen(görünmeyen) alana ait kavramların söz konusu olduğu alana girer. Kant aklın prensiplerinin tüm sorulara cevap verebileceği şeklindeki rasyonalist iddiayı reddeder.<sup>115</sup> Ona göre İman ve bilgi ilişkisi için, fenomen alanın bilgisiyle iman arasında bilişsel bir temele dayanan ilişkinin varlığından söz etmek mümkün değildir. Burada bilgi ile anlatmak istediği şey, deneye dayanan ispatlanabilir bir bilgidir. Yani fenomen alanın bilgisi diğer adıyla bilimsel bilgi numen âlem için geçerli olamaz. Eğer iman, bilimsel bilginin konusu olsaydı anlamını yitirir ve iman olmaktan çıkar, sadece bilgi olurdu. İmandaki bilgi daha çok

---

<sup>111</sup> Reyhan Hoş, *Varoluşçuluk Bağlamında yalnızlık ve yabancılaşma* (MSÜSBE, Resim Anasanat Dalı, 2000), 9.

<sup>112</sup> Caner Taslaman, "İzafiyet Teorisi, Değerler ve Tanrı-Evren İlişkisi", *MÜİFD*, 33, (2007): 5-20.

<sup>113</sup> Süleyman Hayri Bolay, *Emile boutroux'da Zorunsuzluk Doktrini*, (Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1989), s.13.

<sup>114</sup> Nurettin Topçu, *Bergson*, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2006), 75.

<sup>115</sup> İmmanuel Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, trc. Türkiye Felsefe Kurumu (Ankara: Türkiye Fesefe Kurumu Yayınları, Trsz), 76.

istidlali bilgidir. Bu bilgi süje-obje ilişkisine dayanan duyu bilgisi gibi kesin bir bilgi değildir. İman konusu olan şeyleri ise biz, bu dünyada bilme imkânına sahip değiliz. Bizim bu noktada bilme imkânına sahip olabileceğimiz şey, sadece onların varlığı hakkında bir hüküm ve kanaat vermekten öteye geçemez.<sup>116</sup> Kant'ın, tecrübenin sınırları içinde insan bilgisinin sınırlarını belirleme çabası ve insan bilgisinin tecrübenin ötesindeki nihai gerçeklik alanına nüfuz etmede insan zihninin yetersizliğini ispatlamaya çalışması onun felsefesinin omurgasını oluşturur<sup>117</sup> Bir Aydınlanma dönemi filozofu, İslam bilginlerinin “duyular üstü ve akılla kavranamaz” diye tanımladıkları gaybı, pozitivism ve empirizmi aşarak, numen âlem şeklinde ifade ederek benimsemiş oldu. Batı'da metafizik lehindeki bu gelişmeler dolaylı olarak dine de olumlu yönde tesir etti. Günümüzde bilim çevrelerinde Tanrı, ruh ve duyular üstü âlem gibi metafizik varlıklar rasyonel olarak kabul edilmektedir. Bu durum gayb inancının bilime ve akla ters düşmediğini aksine bilimsel ve teknolojik gelişmelerin ilerlemesiyle izafi gaybın daha iyi anlaşılabilceğini göstermektedir.

## 1. POZİTİVİZM VE GAYB

xx. yüzyılda ortaya çıkan ve “mantıkçı pozitivist” bir akım olan Viyana çevresi, metafizik önermeleri bilim dışı kabul eder. Bu akım metafizik önermelerin deneysel olarak doğrulama ölçütüne uymadığını bu nedenle anlamsız olduğunu iddia ederek reddeder.<sup>118</sup> Viyana çevresine göre bir önermenin tabiatta karşılığı varsa anlamlıdır aksi halde anlamsızdır. Yani önerme somut olarak bir şeyi göstermiyorsa o önermenin analizi de mümkün değildir. Öyleyse anlam, somut olarak gösterilebilen şeydedir. Bunun yolu ise dış dünyayı oluşturan en son parçalara inmek ve dil kanalıyla bunların arasındaki ilişkiyi bulmaktır.<sup>119</sup> Metafizik önermeleri tabiatta karşılığı olmadığı için anlamsız kabul etmek elbetteki İslam'ın gayb anlayışı açısından problem teşkil eder. Bu nedenle Viyana çevresi olarak isimlendirilen mantıkçı pozitivist akımın argümanları

<sup>116</sup>Mehmet Demirtaş, “İnanca Yer Açmak İçin Bilgiyi İnkâr Ettim” Sözü'nün İman ve Bilgi Açısından Değerlendirilmesi,” XVII/I (2013): 289-303.

<sup>117</sup>Şaban Ali Düzgün, “Bir Problem Alanı Olarak Metafizik ve Metafiziksel Olmayan Bir Teolojinin İmkânı” Kelam Araştırmaları, II/I (2003): 57-80.

<sup>118</sup>Alfred Jules Ayer, *Dil, Doğruluk ve Mantık* (İstanbul: , Metis Yay., 1984), 65.

<sup>119</sup>Nadim Macit, “Teolojik Dilin İmkânı Üzerine”, (*GÜİFD*, I/I (2002): 1-36.

üzerinde durmanın ve bu akıma yapılan eleştirilere yer vermenin uygun olacağı görüşündeyiz.

Wittgenstein (ö. 1951)'e göre önerme bize bir olgu durumu iletir, öyleyse olgu durumuyla özünden bağlantılı olması gerekir. Bağlantı da onun mantıksal tasarımı olmasıdır.<sup>120</sup> Düşünceye sınır çizmemiz gerekir, düşüncenin sınırı da dildir. Dil de mantıkla çelişmemelidir, çünkü mantığın sınırı onun da sınırıdır.<sup>121</sup> Wittgenstein'in sözlerinden metafizik önermeler başka bir ifadeyle gayba dayalı inanç esasları doğrulanamadığı için anlamsızdır ve dolayısıyla geçersizdir. Onun söylediklerine dayanarak şöyle diyebiliriz. "Cennet ve Cehennem vardır" şeklindeki gayba dayalı bir ifade, dilin sınırlarını aştığı için anlamsızdır.

Mantıkçı pozitivistlerin en etkili isimlerinden olan Wittgenstein'in, bir önerme doğrulanmadığı için anlamsızdır, görüşüne karşı aynı ekolün diğer bir düşünürü olan Ayer (ö. 1989) doğrulanmanın gerçek bir bağıntı veya gerçek bir nitelik olmadığını ve birçok felsefi yanlışlığa bu yolla düşüldüğünü belirtir.<sup>122</sup> Ona göre bir önermenin doğruluğu ancak ve ancak deneyle ispatlanıyorsa bunun tam bir doğrulama olduğunu fakat deneyle doğrulanması mümkün olmuyorsa bunun da zayıf bir doğrulama olduğuna dikkat çeker.<sup>123</sup> Ayer'in ifadelerinden, Wittgenstein'in savunduğu doğrulanma ilkesiyle her zaman aynı sonuca ulaşamayacağı hatta bazen onunla hataya düşüleceği anlaşılmaktadır. Bu da bizi gayba dayalı bir önermenin olgusal olarak doğrulanamamasının, anlamsız olamayacağı sonucuna götürür. Ayer'e göre dini önermeler doğrulanamadıkları gibi yanlışlanamazlar da o zaman bilimin konusu olamazlar ve bilime dayanarak bu önermeler hakkında doğru ya da yanlış diyemeyiz.

Thomas Kuhn (ö. 1986) gibi bazı felsefeciler ise mantıkçı pozitivistlerin savunduğu bilimsel önermelerin nesnel olduğu iddiasını eleştirerek şöyle der: Pozitivizm için nesnellik gerçekliğe giderek daha çok yaklaşmak anlamını taşır. Bunun için gerçek dünyayı irdelerken öğrenilen bilgi içeriğine özneyi mümkün olduğu kadar az

---

<sup>120</sup>Ludwing Wittgenstein, *Tractatus Logico Philosophicus*, trc. Oruç Aruoba (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1985), 51.

<sup>121</sup> Wittgenstein, , *Tractatus Logico Philosophicus*, 129.

<sup>122</sup> Ayer, *Dil, Doğruluk ve Mantık*, 66.

<sup>123</sup> Ayer, *Dil, Doğruluk ve Mantık*, 134.



katmak, pozitivism için bilimsel bir idealdir. Ancak, öznenin etkisinin en aza indirildiği tam anlamıyla ‘nesnel’ bilgi diye bir şey olamaz.<sup>124</sup> Kuhn’nun bu açıklaması mantıkçı pozitivismin iddialarını temelden sarsmıştır. Aslında bu akımın özlediği determinizmin tabiatta doğrulanmadığı Einstein’nın geliştirdiği izafiyet teorisiyle ortaya çıkınca en büyük darbeyi o zaman yemiştir.<sup>125</sup> Kuhn, bilimde metafiziğin konumuna işaret etmekte ve mantıkçı pozitivismin iddia ettiği, metafiziğin bilimden ayıklanması görüşüne katılmamaktadır.<sup>126</sup>

Mantıkçı pozitivism konusunda bir fizikçi ve bilim felsefecisi olan Feyerabend (ö. 1994)’den bahsetmemek olmaz. Feyerabend, yazdığı ‘Metot’ adlı eseriyle bilimi eleştirmiş ve bu eser bilimi eleştirenler için bir ilham kaynağı olmuştur. Feyerabend’e göre ‘bilimin dışında bilgi yoktur’ iddiası masaldan başka bir şey değildir.<sup>127</sup> O, bilimin değişmez genel geçer kurullarla işleyebildiği veya işlemesi gerektiği düşüncesinin, hem gerçekçi olmadığını hem de zararlı olduğunu ifade eder. Gerçekçi değil çünkü insanın yeteneklerine çok basit bir açıdan bakıyor. Zararlıdır çünkü kurulları güçlendirme çabası mesleksel niteliklerimizin insanlığımızı tehlikeye sokma pahasına yapılmaktadır.<sup>128</sup> O bilimde tek bir metod olarak tümevarımın kullanılmasına da karşı çıkar ve bunun yerine çoğulcu bir yöntemi önerir.<sup>129</sup> Feyerabend, Viyana çevresinin, bilimin olguları toplayıp bunlardan kuramlar ortaya koyduğu iddiasını reddederek hiçbir zaman bilimin olgulardan yola çıkmadığını savunur.<sup>130</sup> Metafizikten arınmış bir bilim doğmacı bir metafizik dizgeye dönüşme yolundadır.<sup>131</sup>

Bilim ile bilim dışı arasındaki ayrımı net olarak belirlemenin zor olduğunu söyleyebiliriz çünkü bu ayırım muğlaktır, kesin ve net değildir. Feyerabend’e göre bilim dışı olan, bilimsel olan kadar söz hakkına sahiptir. Hatta öyle ki, metafizik gibi deneylerle ispatlanamayan veya olgulara isabet etmeyen sistemler bilimin özüne zarar

---

<sup>124</sup> Thomas Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı* (İstanbul: Alan Yayınları, 1991), 28.

<sup>125</sup> Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, 29.

<sup>126</sup> Yusuf Kenan Erkan, *Mantıkçı Pozitivizmde Metafizik Önergeler ve Eleştirisi* (Marmara Üniversitesi Yay. 2004), 103.

<sup>127</sup> Paul Feyerabend, *Yönteme hayır ( Bir Anarşist Bilgi Kuramının Ana Hatları)*, trc. Ahmet İnam (Ara Yayınları, 1989), 321.

<sup>128</sup> Feyerabend, *Yönteme hayır ( Bir Anarşist Bilgi Kuramının Ana Hatları)*, 311.

<sup>129</sup> Cemal Güzel, *Bir Bilgi Anarşisti: Feyerabend* (Ankara: Bilim ve Sanat Yay, 1996), 17-18.

<sup>130</sup> Güzel, *Bir Bilgi Anarşisti: Feyerabend*, 15.

<sup>131</sup> Güzel, *Bir Bilgi Anarşisti: Feyerabend*, 247.

vermek şöyle dursun, elzemdirler. O halde metafiziksiz bir bilim düşünülemez.<sup>132</sup> Bilgiyi belirlemede bireyin değerleri, inançları ve öznel durumlarından bağımsız olarak, büyük ölçüde nesnenin özelliklerine öncelik verilmektedir. Bu başka bir açıdan da süjenin ihmal edilmesi demektir. Bu kabule göre bir önermenin anlamlı olması onun süjeden bağımsız, nesnel kriterler üzerinde oluşturulabilmesine ve empirik olarak doğrulanabilmesi veya yanlışlanabilmesine bağımlı hale dönüştürülmektedir.<sup>133</sup> Viyana çevresi tarafından ileri sürülen, duyularla algılanmayan varlık ve bilginin anlamsız olduğu iddiası Kuhn ve Feyerabend gibi bilim felsefecileri tarafından tutarsız olarak kabul edilmiş ve çevrenin reddettiği metafiziğin de en azından bilim kadar tutarlı olduğunu söylemişlerdir. Bu durumda gayb, her ne kadar duyularla bilinmezse de ontolojik ve epistemolojik olarak bilime bir alternatif sunar. Gayb, bilimin alanına girmediği için, bilimin gayb hakkında konuşması kendisini inkâr etmesi anlamına gelir.

Gayb ile ilgili diğer bir problem ise erken dönem müfessirleri anne rahmindeki çocuğun erkek mi dişi mi olduğu ve yağmurun ne zaman yağacağı konularını ‘muğayyebat-ı hamse’ şeklinde kavramsallaştırarak önceden bilinemeyeceğini iddia etmeleridir. Ancak günümüzde bilimsel ve teknolojik gelişmeler sonucunda her geçen gün yeni buluşlar ortaya çıkmaktadır. Daha önce bilinmeyen “anne rahmindeki çocuğun cinsiyeti ve yağmurun ne zaman yağacağı” konuları, günümüzde bilimsel olarak bilinmektedir. Bu gün tüp bebek yapan ebeveynlere, çocuğun cinsiyetini belirleme imkânı sunulabilmektedir. Aynı şekilde Kur’an, “*yağmuru Allah yağdırır*”<sup>134</sup> ilkesiyle yağmur yağdırmanın Allah’ın bir fiili olduğunu belirtir. Oysa günümüzde sun’i yağmur yağdırılabilmektedir. Bu teknolojik gelişmeler, günümüz insanının aklına şu düşünceyi getirmektedir. Acaba zaman ilerledikçe bilinmeyen her şey bilinir hale mi gelecek? Acaba dünyanın yaşı hesaplanarak kıyametin ne zaman kopacağı da tespit edilebilecek mi?

Teknolojik gelişmelerle daha önce bilinmeyen şeylerin günümüzde bilinir hale gelmesi, gayb probleminin çözüldüğü ya da tamamen çözüleceği anlamına gelmez. Çünkü bilinmeyen bir şey, teknolojik yollarla bilinir hale gelince, bu bilinen şey bizi

---

<sup>132</sup> Erkan, *Mantıkçı Pozitivizmde Metafizik Önergeler ve Elştirisi*, 112.

<sup>133</sup> Temel Yeşilyurt, “İman, Objektivite ve Yanlışlanabilirlik-Günümüz İnanç Problemleri” (İlahiyat Fakülteleri Kelam Anabilim Sempozyumu, Erzurum: İSAM, 2001), 77-95.

<sup>134</sup> Lokmân, 31/35.

başka bir bilinmeyenin varlığından haberdar ederek insanı sürekli araştırmaya sevk eder. Bilinmeyenlerin sonu gelmeyeceğine göre insandaki bilme merakı da bitmeyecek ve bu durum insanı bilimsel ve teknolojik gelişmeleri gerçekleştirmek için motive edecektir. Evrenin gizemi bütün bu bilimsel ve teknolojik gelişmelere rağmen çözülemiyorsa, bilim, ölüm ve hayatın mahiyetini tam olarak tespit edemiyorsa ve hâlâ cevaplanması gereken birçok soru varsa bu durum bize duyusal olarak kapalı olan gayb âleminin varlığını ve bunun tamamen bilineceğini beklemenin de makul karşılanamayacağını gösterir. Kur'an bu durumu "...Size ilimden az bir şey verilmiştir."<sup>135</sup> diyerek insanın bildiklerinin bilmediklerine oranla çok az olduğunu ifade eder.

## 2. İSLAMİ BİLİMLER VE GAYB

İslam, temel prensip olarak gaybın Allah'tan başka kimse tarafından bilinmeyeceğini önemle vurgular. Kur'an, Allah Teâlâ'nın seçtiği peygamberlerin dışında kimsenin gaybı bilmeyeceğini, "*Gaybı O bilir ve seçtiği peygamberleri hariç kimseye gaybı açmaz.*"<sup>136</sup> şeklinde ifade etmesine rağmen İslam düşünce tarihinde gaybın tanımı ve bilinmesi hususunda konsensüs sağlanamamış ve birbirinden farklı tanım ve düşünceler ileri sürülmüştür. Kelamcılar, sûfiler, Şîa ve felsefecilerin gayb hakkındaki farklı tanım ve düşüncelerini ele alarak gaybın süreç içerisinde bugünkü anlama nasıl evrildiğini görmeye çalışalım.

### 2.1. Kelâm ve Gayb

Kelamcılar, bilgi konusuna önem verdikleri için onu tanımlamış ve bilgi kaynaklarının neler olduğu üzerinde Gazzâli (ö. 505/1111) dışında görüş birliğine varmış ve onu kitaplarına alıp bir konu olarak üzerinde durmuşlardır. Kelamcılar bu endişeyi taşımaya sevk eden düşünce sûfilerin, gaybı bilme yöntemi olarak kabul ettikleri ilhamın verilerine, Şîa'nın masum imamdan aldıklarını iddia ettikleri bilgiye ve felsefecilerin sadece akli delil olarak kabul etmelerine karşı kesin bilginin ancak duyu, akıl ve haberle elde edilebileceğini kabul etmeleridir. Kelamcıların dışındaki saydığımız bu ekoller gaybın kelamcıların ileri sürdüğü metoddan başka şekillerde de bilineceğini

---

<sup>135</sup> el-İsrâ, 17/85

<sup>136</sup> el-Cin, 72/27-28.

kabul ederler. Kelâmcıların, gaybı bilme konusundaki savunmaları daha çok epistemolojiktir. Bu nedenle onlar sûfilere karşı ilhamın, bilgi kaynağı olamayacağını en güçlü argümanlarla savunmuşlardır. Sûfiler, ilham yoluyla gaybtan bilgi aldıklarını iddia ederken, keâlmîcılar peygamber dışında ilham yoluyla gaybtan alınan bilginin delil olamayacağını yani bu yolla gaybın bilinemeyeceğini ileri sürerler. Kelâmcılar gayb konusundaki duruşlarını ilhamın delil olamayacağını söylemekle ortaya koyarlar.<sup>137</sup>

İslam düşünce tarihinde gayb konusunda ilk tartışma, Allah'ın vahy yoluyla haberdar ettiği peygamberlerden başka kimsenin gaybı, bilip bilmeyeceği meselesidir. Erken devir Mâtûridî ve Mu'tezile kelâmcıları<sup>138</sup> Allah'ın gayba dair bir kısım bilgileri, peygamberlere vahyettiği ve vahiy yoluyla onların gaybı bildiği görüşündedirler. Doğrudan doğruya Allah veya Cibril vasıtasıyla peygamberlerin kalbine inzal edilen vahiy ve ilham dışında, peygamberler gaybı bilemezler ve bunun tabii bir sonucu olarak Allah'ın salih kullarının da gaybı bilemeyeceğini ileri sürerler.<sup>139</sup>

Mâtûrîdî düşünceleri sistemleştiren Ebü'l-Muîn en-Nesefî, ilham konusunda Mâtûrîdî'yi takip ederek, bilgi kaynaklarının duyu, akıl ve haber olduğunu söyledikten sonra bunun dışında kalan ilham da dahil başka bir bilgi kaynağının olamayacağını savunur. O ilham yoluyla kalbe gelen güzel bir şey delil olarak alınabilir diyen birine diğer dinlerin müntesipleri güzel kabul ettikleri ilhama dayalı fikirlere sarıldıkları için dinlerini bozduklarını ve eğer kaynak bir olsaydı dinler arasında zıtlık, çelişki ve farklılığın olmaması gerektiğini söyler. Aynı zamanda ilhamın doğrulanmadığı için gayba dayalı bir bilgi kaynağı olamayacağını iddia eder.<sup>140</sup>

Ebu'l-Hasan el-Eş'ari (ö. 324/936) de bilgi kaynaklarının duyu, haber ve akıl olmak üzere üç olduğunu bunların dışında başka bir bilgi kaynağının olmadığını söyler.<sup>141</sup> Kelâmcıların, ilhamın delil olmadığı iddialarının arka planında onun spesifik

<sup>137</sup> Nu'man b. Sâbit b. Zûtâ Ebû Hanîfe, "İmam-ı Azam'ın Beş Eseri içinde el-Âlim ve'l-Müteallim" (Trabzon: Kalem Yayınları, 1981), 29.

<sup>138</sup> Zamahşerî, *el-Keşşâf an-Hakaiki't Tenzil*, II:19.

<sup>139</sup> Yusuf Şevki Yavuz, "İslam İlimlerinin Teşekkül Döneminde Gayb Anlayışı", *Din Dilinde Gayb içinde* (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2015), 205-217.

<sup>140</sup> Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, *Tebsiertü'l-Edille*, ed. Hüseyin Atay (Ankara: DİBY, 2004), I:24.

<sup>141</sup> Muhammed b. Hasan İbn Fûrek, *Makalâtü Şeyh Ebü'l-Hasan el-Eş'ari* (Beyrut: , Mektebetü Sekafetü Dîniyye, 2005), 17.

ve sübjektif olduğu kanaati vardır. Çünkü ilham diğer din mensuplarının da ileri sürdüğu doğrulanamayan bir bilgi ve kanaattir. İlhamın bir bilgi kaynağı olarak kabul edilmesi bizi delile dayalı bilginin yerine zanna dayalı bilgiyi yerleştirme sonucuna götürür.

İlhamın, sūfîler tarafından dini konularda delil olarak kabul edilmesini kelâmcılar kabul etmemektedir. Hicri üçüncü ve dördüncü asırdaki ilk sūfîlerin bu iddialarını Ebü'l-Hüseyn el-Hayyât (ö. 300/913),<sup>142</sup> Kadî Abdülcebbar (ö. 415/1025)<sup>143</sup> ve Carullah Mahmud ez-Zamahşerî (ö. 538/1144)<sup>144</sup> gibi Mu'tezili âlimler reddederek ilhamın dinî konularda bilgi kaynağı olamayacağını savunurlar. Kadî Abdülcebbar, ilhamın delil olması konusunda “*Bize itaat etmek için mücahede edenlere şüphesiz yollarımızı gösteririz...*”<sup>145</sup> ayetini delil gösteren sūfîlere, bu ayet Kur'an'ın hidayetle ilgili olan diğer ayetleri bağlamında ele alındığında veli olarak kabul edilen kimseye özel bilgi verildiği anlamının çıkarılamayacağını belirtir. Çünkü hidayete erişmeye çabalayan kimseye Allah da ona hidayetin yollarını açar, ona sevap ve mükâfat verdiğini söyler.<sup>146</sup> Ehl-i Sünnet içerisinde ilhamın delil olamayacağını savunan ilk Sünnî kelâmcı Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'dir.<sup>147</sup> O, ilhamın duyular ötesi âlemden bilgi almada hüccet olduğunu savunanların, Allah'ın “*nefse hem iyilik ve hem de kötülüğü ilham etti*”<sup>148</sup> ayetini dayanak kabul ederek insanın ilhamla iyi ve kötüyü bileceğini dolayısıyla ilhamın gaybden bilgi almada bir hüccet olma iddiasının kabul edilemeyeceğini belirtir. Çünkü ilhamın Allah'tan mı yoksa şeytandan mı geldiğinin kesin olarak bilinemeyeceğini ve delil kabul edilmesi halinde Kur'an'ın bize sunduğu bilgi kaynakları olan duyu, akıl ve haberin terkedilmiş olacağını söyler.<sup>149</sup>

Kelâmcıların, ilhamın bilgi kaynağı olmadığı yönündeki genel kanaatine rağmen Kelebazi (ö. 380/990), Kuşeyri (ö. 465/1072) ve Gazâlî gibi Sünnî alimlerin tasavvufa olumlu yaklaşımları sonunda sūfîlerin veli olarak kabul ettikleri kimselerin gaybı

<sup>142</sup> Ebû Hüseyn Abdurrahîm b. Muhammed b. Osman el-Hayyât, *Kitâbü'l-İntisâr* (Kahire: İhyâu Türasü'l-Arabi, Trsz), 67.

<sup>143</sup> Kadî, *Şerhu Usûlu'l-Hamse* (Kahire: Mektebetu Vehbe, 1996), 68.

<sup>144</sup> Zamahşerî, Ebü'l-Kasım Cârullah Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf an-Hakaiki't Tenzil*, II: 68.

<sup>145</sup> el-Ankebût, 29/69.

<sup>146</sup> Kadî, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, ed. Muhammed Adnan Zerkûr (Kahire: Dârü't-Türas, 1972), 622.

<sup>147</sup> Yavuz, “İlham”, *DİA*, XXII: 98.

<sup>148</sup> eş-Şems, 91/7.

<sup>149</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, XVII: 222.

bildiği anlayışı Eş'ari ve Mâtürîdî ekollerine mensup alimleri de etkilemiştir.<sup>150</sup> Bu dönemden sonra Mu'tezili ve Mâtürîdî âlimlerin ilhamın delil olamayacağına dair savundukları görüşlerinin görmezden gelindiği görülmektedir.

Eş'ari kelamcılardan Abdulkahir el-Bağdadi (ö. 429/1038) ilhamın bilgi kaynağı olabileceğini kabul eder. Ona göre ilhamın delil olma özelliği yoktur fakat bazı insanlar bu yolla bilgi alabilirler. Mesela şiir konusunda özel yeteneği olan bazı insanlar aruzu ve kıyası bilmediği halde Allah'ın onlara verdiği ilhamla şiirin zevkini bilmektedirler. Nitekim Allah Teâlâ Hz. Âdem'de de zorunlu bilgiler yarattı. Hz. Âdem, herhangi bir kıyas yapmadan ve kitap okumadan bu isimleri öğrenmişti.<sup>151</sup> Bağdadi ilhamın, özel yeteneğe sahip insanların sanata yönelik duygularının yönlendirilmesine katkı sağladığını kabul etmektedir. Ancak bu onun diğer kelamcıların kullandıkları bilgi kaynaklarına ilave olarak dini alanda kullanılacak kesin bilgilerin ilhama dayandığı ve ilhamı bağımsız bir bilgi kaynağı olarak kabul ettiği anlamına gelmemektedir.<sup>152</sup> Kelamcılar gayb konusu olan Allah'ın varlığının akılla bilinmesi konusunu ele alırken akıl ve gayb ilişkisi içerisinde ele alırlar. Bu probleme ışık tutması bakımından akıl ve gayb ilişkisine bakmamızda yarar vardır.

Kur'an, insanı âlem üzerinde düşünmeye teşvik ederek iman etmeye çağırdığı için Kur'an'a göre gayb ile akıl arasında bir ilişki olduğu söylenebilir. İnsan rasyonel bir varlık olması nedeniyle, tutum ve tercihlerini, iddialarını sürekli olarak temellendirme ve onları rasyonel kalıplar içinde ifade etme eğilimindedir. Başka bir ifadeyle, insanın bütün tutum ve tercihlerinde, kararlarında, iddialarında onun rasyonel yanının etkilerini görmek mümkündür. Bu bakımdan, iman ya da inkâr tercihlerinin de insanın bu rasyonel yönünden bağımsız kalamayacağı açıktır. Gayb ile akıl arasındaki ilişkiden bahsederken, gayb konusu olarak Allah'ın varlığının ispatlanması meselesi üzerinde durabiliriz. Gaybi bir konu olan Allah'ın varlığının, akılla bilinip bilinmeyeceği meselesinde İslam kelamcıları arasında görüş ayrılıkları vardır. Mu'tezile, İnsanın, Allah inancına sevk eden nazar ve istidlalde bulunmasının vacip olduğunu ancak O'nun

---

<sup>150</sup> Yavuz, "İlham", XXII: 205-217.

<sup>151</sup> Ebû Mânsûr Abdulkahir b. Tahir el-Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn* (İstanbul: Devlet, Matbaası, 1926), 14-15.

<sup>152</sup> Abdulgafur Aslan, "Kelamda İlhamın Bilgi Değeri", SDÜİFD, I/20 (2008): 26-45.

müşahedeyle zorunlu olarak bilinemeyeceğini belirtir.<sup>153</sup> Mâtürîdî ise Kur'an'da geçen Hz. İbrahim kıssasını örnek göstererek insan, Allah'ın varlığını nazar ve istidlal yoluyla idrak edebilir ancak bunun duyularla müşahede edebileceği gibi zorunlu bir şey olamayacağını kaydeder.<sup>154</sup>

Eş'arilere göre ise insan, aklıyla âlemin hadis olduğunu, onu var edenin vahdaniyetini, sıfatlarını ve kідemini idrak edebilir ancak bunları peygamber gönderilmeden önce bilse de sevap veya günah kazanamaz. İnsanın sevap ve günah kazanması şer'i emir ve yasaklarla olur. Peygamber gönderilmeden önce bir fiilin vacip olarak nitelendirilmesi caiz değildir.<sup>155</sup> Kelâmcıların görüşlerinden gaybı bilmenin hiçbir şekilde şehadet âlemi gibi havası selime ile müşahede edilebilecek bir konu olmadığı ancak fizik âlem üzerinde nazar ve istidlal yoluyla gaybın rasyonel olarak anlaşılabilirliği ifade edilmektedir. Kelâmcılar Allah'ın varlığının peygamber gönderilmeden de akılla bilinebileceği konusunda hemfikir oldukları halde bunun vücubiyeti konusunda görüş ayrılığı içindedirler.

## 2.2. Tasavvuf ve Gayb

Sûfilerin ilhamı bilgi kaynağı olarak kabul etmesiyle beraber bilgi konusunda kelâmcılarla sûfiler arasında tartışmalar ortaya çıkmıştır. İlham, kelâm ile tasavvuf arasındaki ilişkinin epistemolojik düzeydeki önemli problem alanlarından biridir.<sup>156</sup> Sûfiler, riyazette derinleşen veli kimselerin gaybtan bilgi alabileceğini ileri sürerken kelâmcılar bunun sübjektif bir metot olduğunu ve kesin bilgi olamayacağını savunurlar. Konunun daha iyi anlaşılması için sûfilerin ileri sürdüğü görüşleri detaylandırmak meselenin daha iyi anlaşılması bakımından yararlı olacaktır.

Ehl-i Sünnet içerisinde gaybın salih kullar tarafından bilineceğini savunan ve gaybı bilme konusunda öne çıkan grup Sûfiyye'dir. Başlangıçta İslam'ı en güzel şekilde yaşama arzusuyla zühd ve takva hareketi olarak ortaya çıkan tasavvuf, daha sonra kendine has bilgi metoduyla farklı bir disiplin haline geldi. Bilgiye amelle

<sup>153</sup> Kadî, *Şerhu Usûlü 'l-Hamse* (Kahire: Mektebetu Vehbe, 1996), 40-45.

<sup>154</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü 'l-Kur'ân*, VII: 123-124-125.

<sup>155</sup> Bağdâdî, *Usûlu 'd-Dîn*, 24.

<sup>156</sup> Murat Kaş, *Osmanlı Devri Kelâmcılarının Keşfe Bakışı, Yüksek Lisans Tezi*, (MÜSBE, 2007), 87.

ulaşmayı ilham olarak somutlaştıran mutasavvıflar bu düşüncelerini “tatmayan bilmez”<sup>157</sup> şeklinde temellendirdiler. Mutasavvıflar, Allah’ın bir bilgiyi aniden insanın kalbine atması anlamına gelen ilhamla<sup>158</sup> tabiattaki varlıkların bilinmesinden ziyade akıl ve duyularla bilinmeyen gayb âlemini bilmeyi kast ederler.<sup>159</sup> İlhamın sûfiler arasında ne zaman kullanılmaya başlandığı kesin olarak bilinmemekle beraber İslami ilimlerin tedvin çağı olan hicri üçüncü asır olduğu varsayılmaktadır. Bu dönemin önde gelen sûfilerinden Bâyezîd-i Bistâmî (ö. 234/848) de “Allah’ı, Allah ile tanıdım, Allah’ın dışındaki varlıkları da O’nun nuruyla tanıdım,<sup>160</sup> siz ilminizi ölüden ölüye naklederek alıyorsunuz biz ise ilmimizi ölmeyen ve diri olandan alıyoruz. Âlim ilmini kitaplardan alan kişi değildir çünkü unutursa cahil olur. Âlim dilediği zaman öğrenme ve ezberleme olmadan ilmini Allah’tan alan kimsedir,”<sup>161</sup> der. Yine bu dönemde Ehl-i Sünnet kelâmının temellerini atan Harîs el-Muhâsibî’nin (ö. 243/857) de “hak ile muamele et ki, nurun ve basiretin artsın” dediği rivayet edilmektedir.<sup>162</sup> O, *Vesaya* adlı esrinde de ‘zühde devam eden kimseye Allah bir melek gönderir onun kalbine hikmet tohumları eker’ diyen kimselerin görüşünü benimsemektedir.<sup>163</sup> İlhamı tasavvufta ilk kullanan kişinin de bu dönemde yaşamış olan ve tasavvufun temelini atan Zünnûn el-Mısri (ö. 245/859) olduğu kabul edilmektedir.<sup>164</sup> Kuşeyrî de ibadetler vasıtasıyla elde edilen bilgi ile insanın eşyanın hakikatini kavrayacağını söylemektedir. Ona göre, akıl yürütme yolu ile elde edilen bilgiler kavramlara dayandığı için insanı eşyanın hakikatine götüremez, ancak, eşyaya delalet edebilir. İnsan tatma şeklindeki bilgi ile ancak eşyanın hakikatine ulaşılabilir.<sup>165</sup> Şihâbuddîn Sühreverdî (ö. 632/1234), Sûfi nefsinin tezkiye edince elde ettiği merteye gereği kalbi ayna gibi olur ve onunla eşyanın hakikatini ve mahiyetini görür. Dünya büsbütün kötü görünür ve Sûfi ondan kaçır yine ahiret de ona ayan

---

<sup>157</sup> Gazâlî, *Mi’yaru’l-Ulûm*, ed. Süleyman Dünya (Kahire: Daru’l-Mearif, 1961), 191.

<sup>158</sup> İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, III: 555.

<sup>159</sup> Süleyman Uludağ, “İslam Düşüncesinde Gayb Problemi-II İçerisinde”, (Gaybın Bilinmesinde Keşf ve İlhamın Rolü), (İstanbul: İSAV, 2004), 271-293.

<sup>160</sup> İmam Abdulvahhab eş-Şa’rânî, *Tabakatu’l-Kübra*, ed. Tevfik Ali Vehbe (Kahire: Mektebetü sekafiyetü’l-Arabiyye, 1995), I: 140.

<sup>161</sup> Mustafa Kâmil eş-Şeybi, *es-Siletu Beyne’t-Tasvuf ve Teşeyyu’* (Kahire: Dârü’l-Mearif, Trsz), II: 381.

<sup>162</sup> Ebu Abdullah Haris b. Esed el-Muhâsibî, *İrşadu’l-Musterşidin*, ed. Abdulfettah Ebu Gudde (Halep: Daru’s-Selam, 1963), 58.

<sup>163</sup> Muhâsibî, *Vesaya el-Kasd ve’r-Rucûu ila’llah*, ed. Abdulfettah Ebu Gudde (Beyrut: Daru’l-Kutubu’l-İlmiyye, 1986), 294-296.

<sup>164</sup> Ahmet Emin, *Zuhru’l-İslam* (Kahire: Müessesetü Hindavi, 2013), 184-188.

<sup>165</sup> Ebü’l-Kasım, Abdülkerim b. Hevazin b. Abdülmelik el-Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi* Çev. Dilaver Selvi, (İstanbul: Semerkand yay, 2009), 130-134.



olduğu için sūfi onu talep eder. Bu aşamada sūfiler zühd hayatı yaşayıp dünyayı terk ettikleri için Allah da ledün ilmini onlara verir. Böylece Sūfilerde tedrisat ilmine veraset ilmi eklendiğini söyler.<sup>166</sup> Tasavvuf alanında söz sahibi olan mutasavvıflar genel olarak ilham yoluyla bilgi aldıklarını söylüyor ve ledün ilim olarak kabul ettikleri bu bilgiyle çevresindeki sūfileri tasavvuf anlayışıyla eğitiyorlardı. Yani bu bilgiyi çevresindekiler için bağlayıcı bir özelliği olan bilgi olarak telakki ediyorlardı. İlhamla elde edilen bilginin başkası için bağlayıcı olarak kabul edilmesi kelâmcılarla mutasavvıflar arasında önemli bir proplem alanı oluşturdu. Süreç içerisinde sūfiler zahiri ilimlere fazla itibar etmiyor ve ilham yoluyla gaypten bilgi aldıklarını söylüyorlardı. Sūfilerin ilhamı zahiri ilimlerin önüne geçirmelerinin sebebi Şia'dan etkilenmiş olabileceklerini hatıra getirmektedir. Şia'daki gaybı bilen masum imam vasfı tasavvuftaki veli olarak kabul edilen kimseye verilmektedir.<sup>167</sup> Kelâbâzi, Sūfiyye ekolüne mensup kişilerin başında Ali b. Ebû Talib, Hasan ve Hüseyin gibi Ehl-i Beyt İmamlarından sonra Sünni âlimlerin isimlerini zikreder.<sup>168</sup> Bu durum Sūfiyye'nin ilhamla ilgili görüşlerinin Şii menşeli bir kökene sahip olduğunu gösteren önemli bir ipucu olarak gösterilebilir.<sup>169</sup> Kuşeyrî de bilgi kaynakları arasına mükâşefeyi katarak salih kulların bu yolla bilgi edinebileceklerini belirtir.<sup>170</sup> İlk devir sūfileri, Kur'an ve Sünnet'e başvurarak değerlendirmeye tâbi tutmayı gerekli gördükleri ilhamı sadece itikadî konularda dikkate alırken daha sonra gelen sūfilerce ilham, bütün dinî konularda kullanılan müstakil bir bilgi kaynağı haline getirilmiştir.<sup>171</sup> İlhamı şeytanın fitne ve vesvesesinin karışamayacağını çünkü ilhamı alan kimsenin bundan korunan kişiler olduğunu ve şeytanın ilhama vesvese verdiği anda sūfilerin bunu basiretiyle fark edebileceklerini bu nedenle ilhamın hatadan beri olduğunu söylerler.<sup>172</sup> Sūfiler metafizik bir atmosfer içerisinde ilham ve sezgiyle gayb ile iletişim kurarak bilgi aldıklarını ifade ederler.

---

<sup>166</sup> Şihabuddin Habib b. Muhammed b. Zeyn b. Sumeit es-Sühreverdî, *Evarif el-Mearif*, ed. Hamdullah Hafız es-Safî (Beirut: Daru'l-İlim ve'd-Da've, Hadramevt, 2005), 45.

<sup>167</sup> Şeybi, *es-Siletu Beyne't-Tasvuf ve Teşeyyu*, II: 45.

<sup>168</sup> Ebubekr Muhammed b. İshak el-Kelâbâzî, *et-Taarruf li-Mezhebi Ehl-i Tasavvuf* (Kahire: Mektebetu Hancı, Trsz), 11.

<sup>169</sup> Yavuz, *Din Dilinde Gayb içinde* "İslam İlimlerinin Teşekkül Döneminde Gayb Anlayışı", 205-217.,

<sup>170</sup> Kuşeyrî, *Letâifu'l-İşârât* (Beirut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1971), III: 118.

<sup>171</sup> Yavuz, "İlham", XXII: 98.

<sup>172</sup> Sühreverdî, *Avarif el-Mearif*, 45.

Sûfiler arasında delil ve burhana dayanmadığı ilhamın başkasına karşı delil olarak kullanılmayacağını ileri sürenler de vardır. Hücvîrî (ö. 465/1072), bu görüşü savunanlardandır. Ona göre bir konuda birbirine ters düşen fikirleri savunan iki kimseden birinin savunduğu fikir doğru diğerininki yanlış olur. Ancak bunlardan hangisinin doğru hangisinin yanlış olduğuna karar vermek için üçüncü bir delile ihtiyaç duyulur. Bu durumda ilham için belirleyici bir delilin olması ilhamın delil olarak kabul edilmesini ortadan kaldıracaktır.<sup>173</sup> İmam-ı Rabbani de ilhamın helal bir şeyi haram yapamayacağını bu nedenle dini konularda hüccet olamayacağını belirtir. Şa'rânî (ö. 973/1565) de aynı görüşü paylaşmaktadır.<sup>174</sup>

Kelamcılar içerisinde duyu, akıl ve haberle birlikte ilhama en yakın duran ve onun delil olduğunu savunan kişi Gazzâlidir. O, sûfilerle aynı görüşü paylaşarak ilhamın gaybten gelen ilahi kaynaklı bir bilgi olduğu için delil olarak kabul edilmesi gerektiğini söyler. Gazzâli, kalbin gaybden ilham almaya istidadlı yaratıldığını ve kalpte biri duyular âlemini, diğeri gayb ve melekût âlemini algılamaya müsait iki yönü bulunduğunu söyler. O, insanın beş duyu ile dış dünyayı idrak ettiğini, iç duyusuyla da gayba ve melekût âlemine muttali olduğunu belirtir. Kalbin gayb âlemiyle irtibat kurup bilgileri alabilmesi için her türlü kötülükten arınması ve büyük bir mücahedeye girişmesi gerekir. Bu yapıldığı zaman kalpteki perdeler kalkar ve oraya Allah'tan veya meleklerden bilgiler gelir. Kalp eşyanın hakikatının tecelli emesine kabiliyetlidir. Ancak insanın işlediği hata ve günahlar hakikatlerin tecelli etmesine engel olur. Adeta kalp aynası ile Levh-i mahfûz arasında bir perde gibi olur. O levh-i mahfûz ki, kıyamete kadar vukuu bulacak mukadderat-ı ilahiyyenin hepsi orada mevcuttur. Levh-i mahfûzun aynasından kalp aynasına ilimlerin hakikatlerinin aksetmesi, bir aynadan, karşısında bulunan diğeri bir aynaya sûretlerin aksetmesine benzer. İki ayna arasındaki perde el ile kaldırıldığı gibi bazen da rüzgâr bu perdeyi kaldırabilir. İlham ile hâsıl olan ilimin sebebi mahalli ve ilim olması bakımından kesb ile meydana gelen ilimden farklı bir şey değildir.<sup>175</sup> İlham, nurun kalbe doğmasıyla elde edilen bilgidir, bunun için de nefis tezkiyesi yapmak, günahlardan uzak durmak ibadet ve taatta ileri gitmek gerekir. Bu özellikleri taşıyan kimsenin Allah'ın sıfatlarının hakikatını, yerin ve göklerin

<sup>173</sup> Hücvîrî, *Keşfü'l-Mahcûb*, II: 180-195.

<sup>174</sup> Seyyid Mahmut Şükrü Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî* (Beyrut: İhyau't-Türasi'l-Arabi, Trsz), 17-18.

<sup>175</sup> Gazzâli, *İhyâü Ulûmi'd-Dîn*, III: 41.

melekûtunu, eşyanın hakikatını, sırat, mizan ve kabir azabı gibi gaybi konuların bilgisine ulaşacağını belirtir.<sup>176</sup>

Gazzâli, epistemolojisini felsefi kimliğe büründürerek ilhamı, külli nefsin cüz'i nefsi aydınlatması şeklinde ifade ederek külli nefsin öğreten cüz'i nefsin ise öğrenen olduğunu belirtir. Ona göre ilham Allah'ın nurunun feyzidir.<sup>177</sup> İlhamın delil olma iddiasını sadık rüya ve nübüvvetle irtibatlandırır. Çünkü ona göre uykuda rüyayla gayb bilgisi elde edilebiliyorsa uyanırken de bu mümkündür. Gazzâli'ye göre peygamberler vahiy yoluyla gaybden haber alıyorsa diğer insanlar da gaybden ilham alabilirler.<sup>178</sup> O, ilhamı temellendirmek için bilgi vasıtalarını eleştiriden geçirir ve önce duyu algılarından kuşku duyar. Algı yanımlarının bunun en açık kanıtı olduğunu ve bu tür duyu verilerinin yanlışlığını aklın bize bildirdiğini belirtir. Ancak aklın önermeleri gerçekten güvenilir ve sarsılmaz bilgiler midir? Aklın zorunlu önermelerine olan güveni duyulur bilgiye olan güvenden farklı kılan sebep nedir? Burada Gazzâli, tıpkı aklın duyu algılarındaki yanımları kanıtlaması gibi aklın ötesindeki başka bir "hâkimin de aklın hükümlerindeki yanlışları kanıtlayabileceğini düşünür.<sup>179</sup>

Gazzâli'nin ilham anlayışını ciddi anlamda eleştiren onunla görüşüp ders alan Ebûbekir İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148) ilham ve mükâşefenin kesinlikle bilgi kaynağı olamayacağını çünkü ilmin amelle değil haber duyu ve nazarla elde edildiğini söyler. İnsan, amel ve tefekkürle bir takım ahlaki erdemler kazanır ve Allah ile hissi bir yakınlık oluşur ancak bu bilgi için bir sebep oluşturmaz.<sup>180</sup> Amel, ilim elde edilecek bir alan değil aksine ilim olmadan sahil bir amel olmaz. Amelle ilim elde edilmeyeceği gibi nazar, tecrübe ve sadık haber olmadan sadece tefekkür, ilim elde etmeye imkân sağlamaz. Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin üzerinde önemle durduğu husus, kalbin zati itibarıyla levh-i mahfuzdaki bilgileri alarak gaybden haberdar olabilecek özellikte

<sup>176</sup> Gazzâli, *İhyâü Ulûmî'd-Din* (Beyrut: Daru İbn-i Hazm, 2005), III:27.

<sup>177</sup> Gazzâli, *Risâletü'l-Ledünniye* (Kahire: Matbatu İlmîyye, 1909), 27.

<sup>178</sup> Gazzâli, *İhyâü Ulûmî'd-Din*, 41.

<sup>179</sup> Mustafa Çağrı, "Gazzâli", *DİA*, XXII:494.

<sup>180</sup> Ebûbekir Muhammed b. Abdullah İbnü'l-Arabî, *Kanunu't-Te'vil*, thk. Muhammed Süleyman (Beyrut: Müessesetu ulûmu'l-Kur'an, 1986), 58.

olmadığıdır. Bunu savunmanın tevhid inancına aykırı olduğunu ve Gazzâlî'nin ilham konusunda aşırı sûfilere meylettğini söyleyerek eleştirir.<sup>181</sup>

Burada şunu belirtmeliyiz ki, Gazzâlî, o güne kadar kelâmcılar tarafından kabul gören bilgi kaynakları ile sûfi bilgi anlayışı arasında var olan ancak göz ardı edilen diyalektiği söz konusu etmiş olabilir. Fakat bu ilişki, yani sûfi bilgi kaynağından olan ilhamı kesin bir bilgi kaynağı olarak görmesi, onun rûhî/manevî yönünün bir yüzü olarak görülmelidir. Çünkü Gazzâlî, kendisinden önceki Eş'arî ekolüne mensup kelâmcıların tasavvufî bilgilerinden haberdardır; ancak onlardan hiç birisi kelâmcıların kabul ettiği bilgi kaynakları arasına ilhamı ilâve etmemişler, onun âdetâ kültüre egemen olmasını hoş karşılamamışlardır. Yine kelâm'da muhalif sistemlere karşı kapsamlı ve sert fikirlerin eleştirel yaklaşımın sistematik hale geldiği bir devirde, kelâmcıların kabul ettiği üç bilgi kaynağını kabul etmesine rağmen, ilhamın bir kelâmcının epistemolojisinde yer alması sadece onun bir tercihi olduğu kanaatideyiz.<sup>182</sup>

Gazzâlî, “slâm filozoflarının, “metafizik alan akılla izah edilir” şeklindeki iddialarını reddederek aklın, metafizik alanda matematiksel alan gibi kesin bilgi veremeyeceğini savunurken kendisi “gaybden ilham yoluyla alınan bilgi geçerlidir” diyerek filozoflarla aynı duruma düşmektedir. Bizce kelâmcıların kabul ettiği gibi ilham kişisel bilgi olarak kabul edilebilir ancak başkası için bağlayıcı olamaz.

Gazzâlî'nin, ilhamı delil olarak kabul edip sûfililiğin lehinde görüşler ileri sürmesi tasavvuf ile Ehl-i Sünnet'in uzlaştırılarak sûfililiğin meşrulaştırılmasına zemin hazırlamıştır. Müteahhirin kelâmcılar döneminde Gazzâlî'nin bu düşüncesinden etkilenen kelâmcılardan Sa'deddin Teftâzânî'nin (ö. 792/1394) adını zikredebiliriz. Teftâzânî ilhamın akıl ve ilimle desteklenmesi durumunda bilgi kaynağı olabileceğini belirtmiştir. İlham, akıl ve ilimle desteklenmezse bilgi kaynağı olarak güvenli bir yol olamayacağı için akıl ve duyuların kontrolü altında olması gerekir. İlham yoluyla elde edilen bilgilerin açıklanması durumunda tekrar akla başvurulması gerekir. Akılla açıklanması ilhamın rasyonel olmasını gerektirir ve nazar kavramı içerisinde kabul

---

<sup>181</sup>Ramazan Biçer, “Bir Kelâm Bilgini Olarak Ebubekir ibnu'l-Arabi'ye Göre Gazali'nin Keşf Metodu”, Kelâmda Bilgi Problemi Sempozyumu, UÜİF, 15-17-Eylül, 2000, , 252-261.

<sup>182</sup>Aslan, “Kelâmda İlhamın Bilgi Değeri”, 38.

edilebilir.<sup>183</sup> Teftâzâni ilhamın tasavvufi hali yaşayan kimse için geçerli olduğunu ancak bu geçerliliğin ferdi tecrübenin ötesine götürülerek genelleştirilemeyeceğini ifade eder. Oysa daha önce kelâmcılar ilhamın objektif gerçekliğini nazari seviyede kabule yanaşmıyorlardı. Bu ifade, sûfilerin kelâmcılar tarafından ciddiye alındığını ve bu iki ekolün uzlaştığının işareti olarak kabul edilebilir.<sup>184</sup>

Gazzâli'nin ilhamı delil olarak kabul edip tasavvufa yakın durması Teftâzâni ve diğer bazı Eş'ari kelamcılarının da ilhama olumlu bakmaları tasavvufun Ehl-i Sünnet çevrelerinde hızla gelişmesine zemin hazırlamıştır. Bu dönemde mutasavvıflar seleflerinden daha farklı görüşler ileri sürerler. Tasavvufî düşüncede önemli bir yer tutan ve mutasavvıfların merkeze koyduğu bir konu olan 'Ricalu'l-gayb' anlayışı Gazzâli sonrası dönemde mutasavvıflar arasında yayıldı. Önceki devirlerde kâmil ve ârif kimseler için ricâlû'l-gayb yerine "abdâl", "evtâd", "ferd", "sıddık" gibi unvanlar kullanılırken, bu tabir ilk defa Hâkîm et-Tirmizî (ö. 320/898) ile gündeme geldi ve Muhyiddin İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) tarafından da hiyerarşik yapısıyla orijinal bir üslûpla işlendi.<sup>185</sup> İbnü'l-Arabî'ye göre "Ricâlû'l-gayb", bilinmeyen, görülmeyen kişiler demek olup bilgi ve rızıklarını gaybden elde eden, insanlar arasındaki gizli velîlere verilen isimdir.<sup>186</sup> Bazı mutasavvıflar ricâlû'l-gaybın hiyerarşik sıralamasını aktarıp, abdal, evtad, nüceba, nükeba ve gavs şeklinde yaparlar.<sup>187</sup> Herkes tarafından kolayca tanınmadıkları veya gizli olan hakikat ve sırlara vâkîf oldukları için "ricâlû'l-gayb" adı verilen bu seçkin kişilerin arasında bir manevî disiplin ve hiyerarşi vardır. İbnü'l-Arabî, Hz. Peygamber'in kutupların başı olduğunu ve ondan önceki peygamberlerin de O'na bağlı olduklarını belirtir. Peygamberimizin vefatından sonra ise Hz. İdris, Hz. İlyas, Hz. İsa ve peygamber mi velî mi olduğu bilinmeyen Hızır olmak üzere dört peygamberin ölmeyip gıyaben O'nun görevini kıyamete kadar devam ettireceklerini söyler. Hz. Peygamberin ümmetinden çıkan kutupların da bu peygamberler tarafından

<sup>183</sup> Mes'ûd b. Ömer b. Abdullah, Sa'düddîn et-Teftâzâni, *Şerhu'l-Mekasid*, ed. Abdurrahman Umeyr (Kum: Menşurat-ı Şerîf Razî, 1989), I: 113.

<sup>184</sup> Fazlurrahmân, *İslam*, trc. Mehmet Aydın- - Mehmet Dağ, I (İstanbul: Selçuk Yay, 981), 185.

<sup>185</sup> Sevgi Dilaver "*Mektubat-ı Rabbanide Tanımlanan İrşad Kutbunun Ricalu'l-Gayb Hiyerarşisi içindeki Yeri* (İstanbul: Hüdayi Vakfı Yayınları, 2018), 165.

<sup>186</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhatü'l-Mekkiyye*, ed. . Ahmet Şemseddin (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, trsz), II: 2.

<sup>187</sup> Muhammed Emin b. Ömer b. Abdilaziz el-Hüseyni İbnü'l-Abidin, - Said Abdülfettâh, , *İcabetü'l-Gavs* (Kahire: Mektebetü Kahire, 20005), 23.

yönlendirildiğini ifade eder.<sup>188</sup> Bu kavrama yüklenen anlamın, İslâm'ın gayb tasavvuru açısından ihtiyatla karşılanması gerekir. Bu sıfatla nitelenen kimseler maddî varlıkları bakımından insanlar arasında bulunsalar da mutasavvıflara göre mânevî yönden sıradan insanların idrak edemeyeceği fonksiyonlara sahip olduğu kabul edilen bu kimseler bizce ilahama dayanılarak böyle bir statüyle nitelendirilmişler ki zaten ilham da kalamcılarının onaylamadığı bir bilgidir.<sup>189</sup>

Hâkim et-Tirmizî ricâlü'l-gaybın isimlerinden bahsetmez ancak evliyanın makamlarından ve derecelerinden bahsederek Hz. Peygamberden sonra kırk evliyanın O'nun görevini mânevî yönden yürüttüğünü ve bu evliya olarak kabul edilenlerden her bir ölenin yerine başka birinin geçtiğini belirtir. Bu vasıftaki kimselerin dünya lezzetlerinden uzaklaşıp nefislerini tezkiye etmenin zirvesine vardıklarını ifade eder.<sup>190</sup> Mutasavvıf ve müfessir Ebu Abdurrahman Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî'ye (ö. 73//692) göre Kur'an'da geçen "evlad"<sup>191</sup> kelimelerinin 'evliyâullah' anlamına geldiğini çünkü onlarla Allah belaları ve kötülükleri toplumdaki savaşı, nasıl ki sütunlar ağır yükü taşıyorlarsa bu kimseler de en önemli görevi yerine getirmektedirler.<sup>192</sup> İsmâil Hakkı Bursevî (ö. 1137/1725) ise "Yeryüzünü yaydık ve orada sabit dağlar yerleştirdik."<sup>193</sup> âyetini açıklarken Allah Teâlâ'nın "evlad" kelimesiyle evliyaya işaret ettiğini çünkü onlar dünyanın ayakta durmasında adeta birer sütun gibidirler, onların yokluğunda Allah Allah diyen kimse olmayacağı için dünyanın fesada uğrayacağını belirtir.<sup>194</sup> Zamanla gelişen tasavvufî muhayyile, antik felsefeden ve mitolojik unsurlardan faydalanarak, ricâlü'l-gaybın evrenin kozmik işleyişinde etkili olduğunu ileri sürmüştür. Kendilerine metafizik bir hüviyet verilen bu vasıftaki kişiler, zaman ve mekân sınırlarını aşarak diledikleri anda diledikleri yerde bulunurlar. Bol yağmur yağması, bereketin artması, zalimlerin cezalandırılması, belâların kaldırılması gibi konularda Allah'tan ne dileseler geri çevrilmez. Bu sebeple, sevgilerine ihtiyaç duyulan,

<sup>188</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhatü'l-Mekkiyye*, II: 6-45.

<sup>189</sup> Bkz. Mahmut Çınar, "Ricalü'l-Gayb, Tartışmalı Meseleler", (İstanbul, İFAV, 2014), 315-382.

<sup>190</sup> Hâkim et-Tirmizî, Ebu Abdullah Muhammed b. Ali b. Hasan, thk. Osman İsmail Yâhyâ, *Hâtmü'l-Evliyâ*, (Beyrut: Dârü'l-Hâdaratü'l-İslamiyye, Trsz), 95-96.

<sup>191</sup> el-Hicr, 15/19

<sup>192</sup> Ebû Abdurrahman Muhammed b. Hüseyin b. Mûsa el-Ezdi es-Sülemî thk. Seyyid İmrân, *Hakaiku't-Tefsîr*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2000), I: 351.

<sup>193</sup> Kaf, 50/7

<sup>194</sup> İsmâil Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-beyân* (Beyrut: Darü'l- İhyau't-Türâsi'l-Arabi, Trsz), IX: 86.

gücendirilmelerinden sakınılan kimseler olarak görülürler. Ricâlü'l-gaybın âlem üzerindeki tesir ve tasarruf yetkileri hakkındaki görüş, özellikle Muhyiddin İbnü'l-Arabî tarafından daha da geliştirilmiştir.<sup>195</sup>

İbnü'l-Arabî, ricâlü'l-gayb kavramını sistemleştirerek Ehl-i Sünnet çevrelerinde yaygınlaştırdığı halde bu kavramın İslam'a uygunluğu hep tartışılmalıdır; ancak gelinen noktada tasavvuf ve Ehl-i Sünnet'in uzlaştırılması sonucu fazla bir tepki gösterilmiyordu. Ricâlü'l-gayb anlayışına yapılan eleştirilere Ehl-i Sünnet ulemasından pek katılan çıkmamış ve hatta sûfilerden başka bazı âlimler de bu kavramı kullanmakta bir sakınca görmüyorlardı.<sup>196</sup> Ancak Takıyüddin İbn-i Teymiyye (ö. 728/1263) bu düşüncenin Allah'a eş koşmak anlamına geldiğini, İslami olmadığını aksine Hıristiyanlık ve Şia kaynaklı olduğunu iddia etmiştir.<sup>197</sup>

Mutasavvıflar arasında, özellikle İbnü'l-Arabî sonrasında sûfî çevrelerde bahsedilen ve sahiplerine belli bir hiyerarşi içinde geniş yetkiler verilen kutub, gavs, evtâd, abdâl, nücebâ, nükebâ gibi kavramlar, bütün muhtevasıyla Kur'an ve Sünnet kaynaklı olmayıp, bir kısmı, bu konularda söz edenlerin içtihad, keşif ve tecrübesine dayanmaktadır. Mutavvıfların ayetlerden çıkardıkları sübjektif yorumlar ve mütevatir olmayan hatta sahih olmayan hadislerle dayanarak bir gayb tasavvuru<sup>198</sup> oluşturmaları, Usul açısından ahad haberin bile delil olarak kabul edilmediği kelam bilimi açısından bir problem alanı oluşturmaktadır. Ayrıca ricâlü'l-gayb olarak telakki edilen kimselerin Allah ile iletişime geçerek O'ndan bilgi aldığı ve aldıkları bilgilerle diğer insanları yönlendirme iddiası 'ilham başkası için bağlayıcı değildir' ilkesine ters düşer çünkü ilhamın bağlayıcılığını savunmak nübüvvetin devam etmesi anlamına gelir. İbnü'l-Arabî sonrası dönemde tasavvuf, toplumda hayli geliştiği için inananların maddeye ve dünyaya olan bağlılıkları azaldı bu nedenle uzaklaştıkları dünyayı adeta zihinlerinde bir gayb âlemiyle oluşturdular. Oysa Kur'an akıl ve iradenin faal olduğu cemiyetin oluşmasını öngörür.

---

<sup>195</sup> Uludağ, "Abdal", *DİA*, I:159.

<sup>196</sup> Ahmet Ögke, *Bir Tasavvuf Terimi Olarak Ricâlü'l-gayb, İbn-i Arabî'nin Görüşleri* (YYÜSB, 2000), 4.

<sup>197</sup> İbn-i Teymiyye, *Mecmûu'l-Feteva* (Suudi Arabistan: Dârü'l-İrşad, 2004), V: 92.

<sup>198</sup> Dilaver, *"Mektubat-ı Rabbanide Tanımlanan İrşad Kutbunun Ricalu'l-Gayb Hiyerarşisi içindeki Yeri"*, 24.

### 2.3. Şîilere Göre Gayb

Sûfilerin, “veli kullar ilhamla gaybı bilirler” iddiaları ile Şîilerin, “imamlar masum oldukları için gaybı bilir” iddiaları arasında bir paralellik ve etkileşim bulunmaktadır.<sup>199</sup> Şîa'nın gayb anlayışını sûfilerin gayb anlayışından sonra ele almamızın amacı iki ekolün görüşleri arasındaki benzerliğe dikkat çekmektir.

Şîilerle mutasavvıfların gayb konusundaki görüşleri birbiriyle örtüştüğü için onları mutasavvıf kategorisinde ele almanın uygun olduğunu düşünüyoruz. Mutasavvıflar veli olarak kabul ettiği kimselerin ilham yoluyla gaybı bileceğini savunurken Şîiler ise on iki imamın Allah'ın onlara bildirmesiyle gaybı bildiklerini savunurlar. Şîiler, Allah Teâlâ'nın risalet görevini eksiksiz yerine getirmek, inananları idare etmek ve adaleti yaymak için, gayb bilgisini başta peygamberlere ve Ehl-i Beyt imamlarına verdiğini kabul ederler. Şîiler, imamların nassla masum olduklarını ileri sürer ve bunun bir sonucu olarak da onların gaybı bildikleri sonucunu çıkarırlar. Peygamber'den sonra Ali b. Ebî Tâlip ve onun soyundan gelen imamların Allah'tan bilgi almalarının mümkün olduğunu ve bunun delillerinin Kur'an'da var olduğunu ileri sürerler.<sup>200</sup> Şîilerin hadis kitabı *Usûl-u Kâfi*'de geçen bir rivayet, onların İmamların gaybı bilme konusundaki anlayışlarını net bir şekilde ortaya koymaktadır: Ebu Abdillah, “Ben yerdekileri ve göktekileri, Cennetteki ve Cehennemdekileri, olmuş ve olacakları bilirim”, dedi. Söyledikleri dinleyenlere ağır gelince, bizim bu vasfımızı Kur'an da destekliyor dedi ve “..Sana bu kitabı, her şey için bir açıklama, doğru yolu gösteren bir rehber, bir rahmet ve Müslümanlar için bir müjde olarak indirdik.”<sup>201</sup> âyetini okudu.”<sup>202</sup> Yine *Usul-u Kâfide* geçen başka bir rivayette ise “Sedir isminde bir Şîi, Cafer es-Sâdık'a, (ö. 148/745) siz gaybı bildiğinizi söylüyorsunuz oysa Kur'an'da Allah'tan başka kimse gaybı bilmez, buyurulmaktadır, diye sordu. Cafer es-Sâdık, adama, sen “Kendisine kitaptan ilim verilmiş olan kimse ben onu göz açıp kapayıncaya kadar sana getiririm, dedi.”<sup>203</sup> âyetini okudun mu, diye sordu. Adam evet dedi. Ca'fer

<sup>199</sup> Yavuz, “İslam İlimlerinin Teşekkül Döneminde Gayb Anlayışı”, *Din Dilinde Gayb* içinde, 205-217.

<sup>200</sup> Şeyh Ali Şahrûdi en-Nemâzi, *İlmü'l-Gayb*, (Meşhed: Matbatu Redaviyye el-mukaddese, 1989), 138  
Abdulkerim Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal* (Kahire: Müessestü'l-Halebî, 1968), I: 148.

<sup>201</sup> en-Nahl, 16/89

<sup>202</sup> Şeyh Muhammed b. Yâ'kûb el-Küleynî, *Usûlü Kâfi* (Beyrut: Menşûrâtü'l-Fecr, 2008), I: 155.

<sup>203</sup> en-Neml, 27/40



Sadık, kendisine kitaptan bir ilim verilen kimse bunu yapabiliyorsa bütün ilim bize verildiği halde nasıl gaybı bilmeyelim dedi ve elini göğsüne götürerek kitaptan ilim verilen biziz biz, diyerek konuşmasını tamamladı.”<sup>204</sup> Peygamber ile imam arasındaki farkı ortaya koymak için yine *Usul-u Kâfi*'de geçen bir hadiste, “Peygamberlerin, imamlardan farkı, Peygamberler vahy meleğinin hem sesini duyarlar hem de O’nu görürler, İmamlar ise sesini duyarlar ancak O’nu görmezler” denilmektedir.<sup>205</sup> Şîf müfessir İbrahim el-Kummî (ö. 290/1189) “Allah gaybı bilir, kimseyi ona mütâtili kılmaz ancak O’nun razı olduğu ve elçi olarak seçtikleri hariç...”<sup>206</sup> âyetini tefsir ederken Allah’ın kıyamete kadar olacak bilgileri Hz. Peygambere verdiğini ve Hz. Ali’nin de bu bilgileri aynen tevarüs yoluyla O’ndan aldığını belirtir.<sup>207</sup> Muasır Şîf müellif Allame Şeyh Ali Nemazi Şahrudi (ö. 1439/2017)’ye göre imamların gaybı bildiğini iddia etmek, aşırılık (Ğuluvv) değildir, çünkü onların masum oldukları nasla sabittir ayrıca onlar bunun için de son derece uygun bir tabiata ve zekâyâ sahiptirler. Peygamberden sonra insanların en şerefli ve en faziletlisidirler; Allah Teâlâ da cimri değil cömertlerin en cömerdidir. Şîa’ya göre zaten bu konuda rivayetlerin çok olması da imamların gaybı bilmesinin aklen mümkün olduğuna delalet eder. Bu durumun aklen mümkün olması imamların gaybı bildiğine inanmanın da aşırılık (Ğuluvv) olmadığını gösterir çünkü aşırılık akla ve nakle aykırı olmak demektir. Allah da cömertliği men etmez öyleyse imamların gaybı bilmesinde dinen ve aklen bir sakınca yoktur. İmamlara verilen gayb ilmi, mutlak gayb değil, izafi gaybdır. Hz. Peygamberin gaybı bilmesi O’nun nesli olan İmamların da gaybı bileceği imkânını sağlar.<sup>208</sup>

Şîf kelamcı Şeyh Müfid (ö. 413/1022), Ehl-i Beyt imamlarının insanın kalbindeki sırları ve vukuundan önce bazı şeyleri bildiklerini ancak bu durumun onların zaruri sıfatları ve imamlığın gerekli şartlarından olmadığını; bunun onlara yaptıkları ibadet ve taattan dolayı verilen bir ikram olduğunu söyler. İmamlar için gaybı bilmenin aklen vacip olmadığını ancak bunun haberle sabit olduğunu ifade eder. İmamların mutlak

---

<sup>204</sup> Küleyni, *Usûlü Kâfi*, I: 256.

<sup>205</sup> Küleyni, *Usûlü Kâfi*, I: 257.

<sup>206</sup> el-Cin, 72 /26-27.

<sup>207</sup> Ebü'l- Hasan Ali b. İbrahimel-Kummî, *Tefsîrü 'l-Kummî* (Kum: Müessesetü Mehdî, 2014), II: 313.

<sup>208</sup> Şahrudi, *İlmü 'l-Gayb*, 138.

anlamda yani Allah'ın bildirmesi dışında gaybı bildiğini iddia etmenin açık bir fesad ve münker olduğunu ayrıca bu görüşün şaz ve gulat-ı Şîa'ya ait olduğunu ifade eder.<sup>209</sup>

Şîa'nın önemli kelamcılarında olan Şerîf Murtazâ (ö. 486/1044) da imamların mazi, an ve istikbali ifade eden gaybı bilmelerinin zorunlu olmadığını çünkü bunu bilmelerinin iddia edilmesi, onların kadîm olan ilminde Allah'a ortak olması anlamına geleceğini belirtir. Allah'ın ilminin bir sınırı yoktur ve O zatıyla âlimdir, imamın ilmiyse hadistir, hadis ilim, birinin öğretmesiyle bilinir ve onunla eşyanın mahiyeti bilinmez. Eğer imam gaybı bilir denilirse kadim ilmi bilir anlamı çıkar ve bu da muhal bir şeydir. Öyleyse imamın bilmesi gereken din ve şariat ilimleridir. Şerif Murtaza bazılarının imam Ali'nin öleceği zamanı bildiğini söylemelerine karşılık biz bu açıklamalara dayanarak şöyle deriz; “imamlar ne zaman ölecek veya öldürülecekleri vakti bilmezler; bilmiş olsalardı Hz. Ali öldürülmek için mescide gitmez ve kendi elleriyle kendini tehlikeye atmazdı çünkü bu ayetle men edilmiştir.”<sup>210</sup>

Şîa'nın önemli tefsir kaynaklarından biri olan “*Tefsiru't-Tabersi*”nin müellifi olan Ahmet b. Ali et-Tabersi (ö. 548/1153) “*el-İhticac*” adlı eserinde Şîa'nın İmamiyye mezhebince on ikinci imam ve mehdi olarak kabul edilen Muhammed Mehdi'den gayb konusunda şöyle bir rivayet nakleder. “Muhammed Mehdi, Muhammed b. Ali b. Hilal el-Kerhi'nin mektubuna cevaben şöyle dedi: Ey Muhammed! Allah, insanların eksik nitelendirmelerinden münezzehtir. Biz O'nun ilminin ve kudretinin ortağı değiliz, Kur'an'da geçtiği gibi “Yerde ve göklerde Allah'tan başka kimse gaybı bilmez.” Hz. Âdem'den Hz. İbrahim, Hz. Musa, Hz. İsa, Hz. Muhammed, Ali b. Ebi Talib ve diğer imamların hepsi Allah'ın kullarıdır; bazı cahil şiilerin dediği gibi bunlardan hiç biri gaybı bilmez, “imamlar gaybı bilir” diyen gulat-ı Şîa'dan, Allah, Peygamberler ve melekler beridir, biz de beriyiz.” demektedir.<sup>211</sup>

Çağdaş Şîî müfessirlerden Muhammed Hüseyin Tabâtabâî (ö. 1401/1981) “*O gaybı bilendir, gayba kimseyi müttâli kılmaz ancak razı olduğu elçileri hariç.*”<sup>212</sup> âyetini

<sup>209</sup> Şeyh Müfid, Muhammed b. Muhammed b. Nu'mân b. Muallim b. Ebî Abdillâh el-Ukberî el-Bağdâdî, *Evâilü'l-Makâlât* (Tebriiz: Mehr Matbaası, 2000), 68.

<sup>210</sup> Şerîf el-Murtazâ, *Resâilü'l-Murtazâ*, ed. Seyyid Mehdi Recâî, (Kum: Müessesetü Mehdi, 1985), 131.

<sup>211</sup> Ebû Mansûr Ahmed b. Ali b. Ebî Tâlib, et-Tabersî, *el-İhticac* (İran: Menşûrât-ı Şerif Rızâ, 1960), II: 245.

<sup>212</sup> en-Neml, 72/26-27

tefsir ederken, bütün gaybı Allah Teâlâ ihata etmiştir yani gayb sadece Onun tekelindedir ve O hiç kimseye bu sıfatı vermemiştir; ancak dilerse seçtiği elçilerine gaybı bildirir. Allah'ın bildirdiği gayb cüzidir yani O'nun gayba müttali kıldığı kimse bildirildiği kadarıyla gaybı bilir bunun dışında gaybı bilmez. Allah gaybı zatıyla bilir ondan başkası ise Allah'ın öğretmesiyle bilir; bu bağlamda imamlar da ilham ile gaybi bilebilirler Tabâtabâî, “*Sabredip ayetlerimize kesin olarak inanmalarından ötürü onların içinden buyruğumuzla doğru yola ileten rehberler yaptık.*”<sup>213</sup> âyetini delil göstererek Allah Teâlânın iman edip sabredenleri ilhamla doğru yola ilettiğini ve buradan da imamların gaybı ilham yoluyla bildiklerini söylemenin mümkün olduğunu belirtir.<sup>214</sup>

“İmamların bilgisi Allah'ın lütfuyla verilen ilhama dayanmaktadır”, diyen Zeydiyye<sup>215</sup> ve imamiyye gibi mutedil Şii fırkalar, imamların gaybı Allah'ın bildirdiği ilhamla bildiklerini bunun dışında gaybı bilmediklerini savunurlar. Bu düşüncüyü savunan Şii kelâmcılardan Şeyh Müfid ve Şerîf Mürtezâ ile Tabersî ve Tabâtabâî gibi müfessirleri sayabiliriz. Şîa'nın kahir ekseriyetine göre imamlar Allah'ın tevassutuyla kıyamete kadar olacakları bilirler, kıyamet saati ve Allah'ın zatı gibi mutlak gaybı bilmezler. Ancak bunun dışındaki gaybi bilgiler “levh-i mahfuz”da yazılıdır ve Allah bunları dilediği kimseye bildirir. Şîî temel kaynaklarda İmamların her ne kadar bir şarta bağlı kalmadan gaybı bildikleri rivayet ediliyorsa da şeyh Müfid ve Şerîf Murtezâ gibi önemli kelâmcılar, ‘Allah'ın izni’ şartını zımnen var kabul etmekte ve gaybı bilmeyi imamlar için vacip olan bir vasıf olarak kabul etmemektedirler.<sup>216</sup>

Gulat-ı Şîa olarak kabul edilen Batıniyye, Nusayriyye ve Dürziyye gibi Şîî fırkalar ise Allah'ın, imamlara hulul ettiğini ileri sürerek onların kıyamete kadar olacak herşeyi “Allah'ın izni”ni şart koşmadan gaybı bildiklerini savunurlar.<sup>217</sup> Bâtıniler, Kur'an'ın bir zâhir anlamı bir de bâtın anlamı olduğunu, zahir anlamını Peygamber'in, bâtın anlamı

<sup>213</sup> es-Secde, 32/24

<sup>214</sup> Tabâtabâî, *Tefsîru'l-Mîzan*, XIV: 62.

<sup>215</sup> Ebu Muhammed Hasan b. Mûsâ b. Hasan b. Muhammed en-Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa* (Beyrut: Mektebetu Sadûk, 2012), 10.

<sup>216</sup> Bkz. Hulusi Arslan, *İslam Düşünce Geleneğinde Şîa-Mutezile Etkileşimi*, (İstanbul: Kitap yurdu, 2017), 214-217.

<sup>217</sup> Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, 302.

da imamların bildiğini kabul ederler<sup>218</sup> Bâtıniler, imamların önünde yeryüzünün dürüldüğünü, istedikleri her yere hemen gidebildiklerini ve âlemde meydana gelecek herşeyi önceden gördüklerini söylerler.<sup>219</sup> Malatî (ö. 377/987) Bâtınilerin, hiç bir şeyin imamları aciz bırakmadığını ve gaybı bildiklerini iddia ettiklerini ifade eder.<sup>220</sup> Nevbahtî'nin (ö. 311/922) ifadesine göre Şîî fırkalar içerisinde Haşimiyye<sup>221</sup> fırkası gibi imamların her yönden peygamber konumunda olduğunu ve her şeyi bildiğini iddia eden fırkalar olduğu gibi, İmamların “Allah’ın izniyle” gaybı bildiği söyleyen mutedil fırkalar da vardır. Gulat-ı Şîa ise “Allah’ın bildirmesi” şartını ileri sürmeden imamların gaybı bildiğini iddia ederek onlara insanüstü bir özellik atfederler. Görüleceği üzere imamların gaybı bildiğini iddia eden gulatı Şîa fırkaları, kaçınılmaz olarak onlara ulûhiyet vasıfları da atfetmektedirler. Allah’ın izni olmadan bir kimsenin gaybı bildiğini iddia etmek ona ulûhiyet atfetmek demektir. Çünkü gayb, Allah’ın uhdesindedir, O, bildirdiği kadarıyla insanlar gaybı bilir ve hiçbir şey O’nun ilmini kuşatamaz. İslamın önemli bir inanç esası olan gayb konusunda Kur’an’ın ifadesiyle *yerde ve göklerde gaybı ancak Allah bilir*,<sup>222</sup> bunun aksini iddia etmek islam akidesiyle çelişir.

### 3. İSLAM FELSEFESİ VE GAYB

Felsefecilerin gayb ile olan ilişkisi İslam felsefecilerinin, insan aklının faal akılla iletişim kurarak bilgi aldığı şeklindeki iddiaları ile aydınlanma dönemi filzoflarının vahyin ve Tanrının bilgi konusu olup olamayacağı şeklindeki iddialarıdır. Ayrıca İslam felsefecilerinin, nakle başvurmadan akli yeterli görmeleri ve salt akılla metafizik konuları ele almaları da İslam düşünce tarihinde ağır eleştirilere uğramalarına neden olmuştur.

İslam düşünce tarihinde gaybın bilinmesi konusunda filozoflar, kelamcılar ve sûfiler olmak üzere üç eğilim bulunmaktadır. İslam filozofları duyular ötesi âlemi rasyonel bir şekilde izah ederek aklileştirirken<sup>223</sup> kelamcılar, gaybı haber ve akılla

<sup>218</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I: 197.

<sup>219</sup> Muhammed b. İshak Ebi Ya’kub en-Nedîm, *Fihrist* (Beyrut: Darü'l-Ma'rife, 2012), I: 308.

<sup>220</sup> Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed b. Abdurrahman el-Malatî, *er-Redd ve't-Tenbîh alâ Ehli'l-Ehva ve'l-Bid'a*, (Beyrut: Mektebetü Meârîf, 1968), 40.

<sup>221</sup> Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 69.

<sup>222</sup> En-Neml, 27/65.

<sup>223</sup> Kutluer, “Fizik Varlığın Ötesinde: Gayb, Melekût veya Metafizik”, 543.

beraber izah etmekte, s filder ise gaybın ilham ve keşif yoluyla bilinebileceğini ileri sürmektedirler.

Filozofların varlık anlayışı ile Kur'an'ın varlık tasavvuru arasında farklılık vardır. Kur'an,  lemi görünen  lem (şehadet  lemi) ve görünmeyen  lem (gayb  lemi) olarak ikiye ayırır. Fakat bu iki  lem tek  lemdir, biri şu anda görünmüyor ancak ontolojik olarak vardır, hayal  lemi veya zihinde varlığı kabul edilen bir  lem değildir. Filozoflar mahiyeti ve bir anlamda da şey kelimesini zihinsel varlık kabul ederler; oysa bunlar reel varlık değildir, Kur'an zihinsel bir varlığı kabul etmez. Bu nedenle gayb, görünmeyen ama ontik olarak mevcut olan bir varlık  leimidir. Ahirette, Cennet, Cehennem, Sırat, azab, Arş, Kürsi gibi gaybi varlıklar ve Ehl-i Sünnet'e göre Allah Te l  da görülecektir.<sup>224</sup>

İslam filozofları gayb  lemini, ontolojik ve epistemolojik açıdan felsefe içinde metafizik alan olarak kabul eder ve bu alanı rasyonel olarak izah ederler. Bu nedenle Farabi ( . 339/950) ve İbn-i Sina ( . 428/1037) başta olmak üzere İslam filozofları metafizikle teoloji arasında bir ayırma gitmemişler, tam tersine kullandıkları liter t r itibarıyla bu iki alanın birbirine karışmasına meydan vermişlerdir. Bu iki İslam filozofu Allah,  lem, melek, nefis ve ruh gibi konuları habere bağlı kalmadan akılla izah ederek İslam dünyasında duyular ötesi varlıkları araştıran ve teolojiyle içiçe olan ve adına metafizik dedikleri bir alan oluşturdular. Süreç içerisinde metafizik, tabiatüstü varlıklara ait soru soran bir alan haline dönüştü.<sup>225</sup> Filozofların, teolojiyi tamamen aklileştirerek metafizikle bütünleştirmeleri, cismani haşri reddetmeleri, Allah'ın c z'ıyyatı bilmediği ve alemin kadim olduğu gibi iddiaları ileri sürmelerine ve İslam'ın inanç ilkelerine ters düşmelerine zemin hazırladı. Filozoflar, Kant'ın<sup>226</sup> ifadesiyle aklın bilgi edinemediği duyular ötesi alanı akılla izah edip tamamen rasyonel bir forma dönüştürdüler. İslam kelamcıları da gayb  leminin ancak akıl ve haberle anlaşılabileceği görüşünde oldukları

<sup>224</sup> Osman Cuma ed-Dumeyr , * lem 'l-Ėaybi ve ř-şehadeh fi Tasavvuri'l-İslam* (Cidde: Mektebetu Suvadi, 1988), 16.

<sup>225</sup> Düzgün, "Bir Problem Alanı Olarak Metafizik ve Metafiziksel Olmayan Bir Teolojinin İmk nı", 57-81.

<sup>226</sup> Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, trc. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea Yayınları, 2008), 57.

için İslam filozoflarının gayb âlemi hakkında haberi dışarda tutmalarına karşı çıkmışlardır.<sup>227</sup>

İbn-i Haldun (ö. 808/1406), filozofların gayb âlemi hakkında salt akılla bilgi edinilebileceğini savunmalarının üç nedeninin olduğunu savunur.

1- Duyularla algıladığımız ve duyular ötesi olan varlık tümüyle idrak edilebilir, varlığın zâtı, hedefleri ve illetleriyle beraber akli kıyas ve derin bakışla anlaşılabilir.

2- Akıl, hak ile batıl arasında kesin bir ayırım yapmaya götürecek bir kanun vardır. Bu kanun yani mantık, filozoflar tarafından tam anlamıyla benimsenmesi durumunda, gayeye ulaşarak varlığı “esas hali üzere” idrak edecek ve faal akılla ittisali sağlayacaktır.

3-Varlık bu şekilde idrak edildikten sonra faal akılla ittisal etme ve onunla ilişki kurma imkânı sağlanır. İbn-i Haldun bu yargıları eleştirerek varlık hakkında yetersiz kanıtlar olduğunu ve bu yolla kesin bilgi elde edilemeyeceğini belirtir. Filozofların duyularımıza kapalı alan olan gayb âlemini akılla tasavvur ederek epistemolojik bir yanılgıya düştüklerini belirtir.<sup>228</sup>

İslâm filozoflarının metafizik anlayışına kökten bir eleştiri Gazzâli'den gelmiştir. O'na göre filozoflar sırf akla dayalı olarak geliştirdiklerini iddia ettikleri metafizik sistemlerinde ancak zan ve tahmine uydukları için ileri sürdükleri metafizik görüşleri dine temelden aykırıdır. Metafizik meseleleri kavramak için matematik bilmeyi ön şart olarak ileri sürmeleri bir aldatmacadır. Mantık bilme şartı ise zaten kelâm ilmi geleneğinde yerine getirilmektedir. Esasen metafizik meselelerde insan aklına dayalı kesin bilgiye ulaşmak mümkün değildir.<sup>229</sup> Gazzâli, filozofların gayb âlemini rasyonelleştirerek İslam'ın inanç esaslarına ters düşen iddiaları ileri sürmelerine karşı çıkar. O, filozofların, aklın ilahi zâtın idraki konusunda yetersiz kaldığını söyleyen ve sıfatlar hususunda akıl yürütmekten kaçınıp şeriatın hükümlerine uyan kelamcılara karşı çıktıklarını ifade eder. Onların bu karşı çıkışlarının sebebi gaybi konuları akılla

<sup>227</sup>Teftâzani, *Şerhu'l-Akaid*, trc. Süleyman Uludağ, (İstanbul: Dergah Yay, 1991), 106.

<sup>228</sup>Veliyuddin Abdurrahman b. Mahmut İbn-i Haldûn *Mukaddime*, ed. Abdullah Muhammed Derviş (Şam: Mektebetu'l-Hidaye, 2003), 320.

<sup>229</sup>Kutluer, “Metafizik”, *DİA*, XXIX: 300.

bildikleri iddiasına dayanmaktadır. Hâlbuki metafizik delillerin geometrik deliller gibi güçlü olduğunu savunmak rasyonel olarak izah edilecek bir durum değildir. Bu nedenle filozofların acizliği, tutarsızlığı ve düştükleri gülünç durum ortaya çıkmaktadır.<sup>230</sup>

Saint Thomas (ö. 1274), Descartes (ö. 1650), Bertrand Russell (ö. 1970) gibi filozoflar, inancın rasyonelliğini tesbit edebilmek için, onun, bilginin köklerini oluşturan temel önermelerle olan ilişkisinin test edilmesi gerektiğini ileri sürerler. Onlara göre rasyonel inanç, ya duyulara açık olan bir önermeye ya da bu tür önermelerle sağlanan bir delille açıklık kazanan önermeye inanmayı ifade eder. Şu halde inancın rasyonelliği bilgiye ait bir zeminde tartışılmaktadır.<sup>231</sup> Kant Tanrının varlığını ispatlamak için kullanılan ontolojik, kozmolojik ve teleolojik delilleri tutarsız olarak nitelendirip bunların yerine ahlak delilini ileri sürer. Çünkü, Kant ahlaki bilinç ve ahlaki ilerlemenin ancak bizi tanrının var olduğu sonucuna götüreceğini söyler.<sup>232</sup>

Agnostikler, Tanrının bilgi konusu olmadığını dolayısıyla rasyonel olarak bilinip bilinemeyeceği konusunda karar verilemeyeceğini iddia ederler. Onlara göre inanca ilişkin şeyler bilginin değil inancın konusudur. Allah'ı bilemeyiz, O'nun varlığına inanırız; melekleri bilemeyiz, onların varlığına inanırız. Agnostik filozoflar, iddialarıyla Tanrının varlığını inkâr eden ateistlere de O'nun varlığına inanan teistlere de katılmamışlardır. Agnostik terimini ilk olarak kullanan Thomas Huxley (ö. 1895), dinlerin ileri sürdüğü inanç esaslarının agnostik olduğunu ve rasyonel olarak bilinemeyeceğini iddia ediyordu.<sup>233</sup>

Gayb, akılla, tasavvur edilemez ve hakikati bilinemez ancak anlaşılabilir. Kur'an'da "Allah vardır" önermesi geçmez fakat bunun yerine insanı tabiat üzerinde düşünmeye çağıran azımsanmayacak sayıda ayetler vardır. Allah bizden tabiata bakarak, nazar ve istidlal yoluyla O'nu idrak edip inanmamızı istemektedir. Akidenin

---

<sup>230</sup> Gazâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, trc. Mahmut Kaya- Hüseyin Sarıoğlu (İstanbul: Klasik yay, 2015), 107.

<sup>231</sup> Hanifi Özcan "İman", *DİA*, XXII: 217.

<sup>232</sup> Mehmet Aydın, *Kant'ta ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Ahlak*, (Ankara: TDVY, 1991), 91.

<sup>233</sup> Ferit Uslu, "Agnostisizm", *HÜİFD/II/21* (2012): 3-6.

belirlenmesinde aklın önemli bir yeri vardır. İnanç esasları, hüccet ve burhana dayanır ki bunlar akla ters düşmezler.<sup>234</sup>

Hume (ö. 1774) ve Kant (ö. 1804) mantıkçı pozitivistlerin aksine metafiziğin varlığını inkâr etmez ancak metafizik alanın zihinsel olduğunu ve zihin dışında varlıklarının bulunmadığını belirtir. Teorik akılla metafiziğin bilinmesi imkânsızdır. Kant'a göre Tanrı, ruh ve evren metafiziğin konusudur ancak bunlar zihinsel varlıklardır. Bu varlıklar geometrik önermeler kadar kesin olarak bilinemezler. Kant'tan sonra metafiziğin varlığı kabul edildiği halde metafizik alanın neresi olduğu tartışması devam etmiştir.<sup>235</sup>

Gazzâli ve Kant metafizik alanın akılla bilinmeyeceğini çünkü bu alanın aklın erişebildiği alan olmadığını kabul etmektedirler. Filozofların mantık kurallarına uyarak metafizik kavramlar oluşturdukları iddiasına karşılık Gazali, metafizik hakkında söylediklerinin bunu doğrulamadığını, Kant ise bunun matematik önermeler gibi bir kesinlik ifade edemeyeceğini belirtir. Metafizik kavramını ontolojik anlamda gayb olarak ifade edersek, bu alanın akıl ve haber ile beraber anlaşılması durumunda, Kur'an'da geçtiği gibi şahadet âleminin yanında gayb âleminin de varlığı kabul edilir, yani âlemin sadece görünen âlemden ibaret olmadığı aynı zamanda görünmeyen âlemin de var olduğu, akılla kesin ve doğru olarak anlaşılabilen bu âlemin, haber ışığında daha doğru anlaşıldığı görülür

#### 4. GİZLİ İLİMLER VE GAYB

##### 4.1. Büyü

Büyü, tabiatüstü gizli güçlerle ilişki kurarak veya kendilerinde gizli güçler bulunduğu inanılan tabii nesnelere kullanılarak zararlı, faydalı veya koruma gayeli bazı sonuçlar elde etmek için yapılan işler, şeklinde tanımlanır.<sup>236</sup> Dilimizde “sihir” kelimesiyle de karşılanan<sup>237</sup> büyüünün gayb ile ilişkisi, yanında olmayan bir kimseye

<sup>234</sup> Fâtîma İsmâîl, *el-Kur'ân ve'n-Nazaru'l-Akli*, (Herdon USA: The International Institute of Islamic Thought, 1993), 153.

<sup>235</sup> Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, 20-25.

<sup>236</sup> Hikmet Tanyu “Büyü”, *DİA*, VI: 501-506.

<sup>237</sup> Halis Albayrak, *Kur'an'da İnsan-Gayb İlişkisi*, 83.



zarar vermek veya kaybolan bir şeyi bulmak gibi zaman ve mekân unsurlarından soyutlanarak yapılan bir iş olduğu için gaybı bilme kapsamında değerlendirilir.

Büyücülüğün bizi ilgilendiren yanı, büyücülerin gizli, tabiatüstü güçleri devreye sokarak olağandışı işler yapma iddialarıdır. Başka bir ifadeyle onların görünmeyen (gayb) alanla bir şekilde iletişim kurup görünen âlemde insanları iyi veya kötü bir şekilde etkileyen eylemler gerçekleştirmeleri konumuzu ilgilendirmektedir.<sup>238</sup>

Büyü, kutsalla hiçbir ilişkisi olmayan, içkin tabiatüstü güçlerle ilişki kurarak istenilen davranışı gerçekleştirmek için başvuru işlerdir. Tabiatdaki gizli güçlerle ilişki kurmanın amacı ya bir zarardan korunmak ya da bir fayda temin etmektir. Bazan da zarar vermek amacıyla varlıklar üzerinde olumsuz etki bırakarak istenilen şeyi elde etmek için uygulanır. Karı-kocanın arasını açmak, bir kimsenin hastalanmasını sağlamak veya sakatlamak gibi olumsuz şeyleri gerçekleştirmek için yapılır.

Sihir kelimesiyle de karşılanan büyü, Kur'an'da halkı aldatmak ve zarar vermek olarak ifade edilir. “*Onlar Süleymanın hükümranlığı hakkında şeytanların uydurup söylediklerine uydular. Gerçek şu ki Süleyman kâfir olmadı, fakat şeytanlar kâfir oldular; çünkü insanlara sihri Babil’de iki meleğe Harut ile Marut’a indirilene öğretiyorlardı.*”<sup>239</sup> İmam Malik (ö. 175/795), “sihir yapan tevbeyle davet edilmeden öldürülür” fetvasını zikrederek sihir diye bir şeyin var olduğunu ancak haram olduğunu söyler. Sihrin “Allah’ın izniyle” gerçekleştiğini yani O’nun yaratmasıyla meydana geldiğini ve sihirbazların, peygamberlerin gösterdikleri mucizeler gibi olağanüstü şeyleri gerçekleştiremeyeceklerini belirtir.<sup>240</sup> Mâtürîdî, sihrin aslının semadan olduğunu fakat insanların onun aslını unuttuklarını, eğitim-öğretim yoluyla önceki nesillerden aldıklarını, onun bir göz yanılmacası olduğunu ve bütün mesleklerin kaynağının bu şekilde semavi olduğunu savunur.<sup>241</sup> Bâkılânî (ö. 403/1013) ise bu ayeti delil

<sup>238</sup> Albayrak, *Kur'an'da İnsan-Gayb İlişkisi*, 86.

<sup>239</sup> el-Bakara, 2/102.

<sup>240</sup> Ebubekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-Bâkılânî, *Kitâbü'l-Beyân an Farki Beyne'l Mu'cizâti ve'l-Kerâmât*, ed. Yûsuf Mekârîşi (Beyrut: Mektebetü Şerkiyye, 1958), 108-127.

<sup>241</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, trc. Bekir Topaloğlu (İSAM Yayıncılık, 2012), 288-289.

göstererek Kur'an'ın sihri küfür olarak ifade etmesine rağmen onu "realite" olarak kabul ettiğini savunur.<sup>242</sup>

Mâtürîdî, sihrin aslının semavi olduğunu söylemekle onun ilahi dinlerin nüzulünden ve muharref hale getirildikten sonra sihrin ortaya çıktığını savunduğu kanaatindeyiz. Bâkılânî de Kur'an'da sihrin bir realite olarak varlığının kabul edildiğini söylemekle Mâtürîdî'ye yakın düşünür. Kur'an'ın sihri haram ve küfür olarak nitelendirmesi ise dinin sihirle hiçbir ilişkisinin olmadığını ve onun zararlı olduğunu gösterir.

İngiliz antropolog James George Frazer (ö. 1941), büyüü eleştirerek onun akıldışı bir iş olduğunu, tarih içerisinde insanların büyüyle pratikte ilgilendiklerini rasyonel olarak analiz etmediklerini, sadece vücudun yemeği sindirmesi gibi insanların bir cehalet olarak büyüü içselleştirdiklerini ve büyüün her ne kadar kuralları olsa da onun mantık dışı bir şey olduğunu belirtir. Frazer'e (ö. 1941) göre büyü bir sanat olabilir ancak bilim olamaz çünkü rasyonel olmayan bir düşünce bilimsel olamaz.<sup>243</sup> Bâkılânî, sihrin haram olmasının yanısıra bir realite olarak Kur'an'da yer almasının nedeni sihrin bazı kurallara dayanarak yapıldığını dolayısıyla göz yanıltmacası olmasına rağmen onun bir ilim olduğunu ancak sihir yapan kişiye insanüstü sıfatlar verildiği için yasaklandığını belirtir.

Frazer ise büyüü bir sanat olarak kabul etmesine rağmen onu rasyonel olmadığını için bilimsel olamayacağını ileri sürerek reddeder. Probleme farklı endişelerle yaklaştıkları halde ikisi de büyüün irrasyonel ve absürd bir şey olduğu sonucuna varmışlardır.

Din ve büyüün aynı kökene ait olduklarını ve aralarında bir ilişkinin olduğunu kabul eden Durkheim (ö. 1917) gibi soyologlar olduğu gibi aynı kaynaktan gelmediklerini ve zıd şeyler olduklarından dolayı aralarında bir bağın kurulamayacağını savunan Georges Gurvitch (ö. 1965) gibi sosyologlar da vardır.<sup>244</sup> Köken olarak büyü,

---

<sup>242</sup> Bâkılânî, *Kitâbü'l-Beyân an Farki Beyne'l Mu'cizâti ve'l-Kerâmât*, 108-120.

<sup>243</sup> James George Frazer, *Golden Bough a Study Magic and Religion, Temple of Earth Publishing* (London: Temple of Earth Publishing, 1992), 21.

<sup>244</sup> Frazer, *Golden Bough a Study Magic and Religion, Temple of Earth Publishing*, 21.

içkin tabiatüstüne, din ise aşkın tabiatüstüne dayandığı için din ve büyüün aynı kökenden gelmediğini ve aralarında hiçbir ilişkinin bulunmadığını savunan Georges Gurvitch'in görüşünün daha isabetli olduğu kanaatindeyiz. Büyü her ne kadar kuralları olsa da akla ve bilime ters düştüğü için gayb konusunda tutarlı bir metot olarak kabul edilmesi düşünülemez.

## 4.2. Astroloji

İslamii literatürde “İlm-u ahkâm-ı nücûm” olarak ifade edilen astroloji, yıldızların konum ve hareketlerinin bir işaret sistemi oluşturduğuna ve bu sistem sayesinde gelecek, şimdiki durum ve geçmişe dair bilgi elde etmenin mümkün olduğuna inanılan ilim,<sup>245</sup> şeklinde tarif edilir. Astroloji ile gelecek, şimdiki ve geçmiş zaman hakkında bilgi elde edildiği için gayb konusunu ilgilendirmektedir. Müslümanların tarihte astronomiye ilgi duymalarının sebebi Kur'an'ın bu ilimden bahsetmesidir. Mâtürîdî, “İbrahim yıldızlara baktı ve ben hastayım dedi”<sup>246</sup> ayetini yorumlarken yıldızların hareketlerini hesap ederek gelecek hakkında bilgi edinmenin kehanet olmadığını aksine bunun mümkün olduğunu söyler. Çünkü Allah Teâlâ'nın her şeyi bir ölçüye göre yarattığını<sup>247</sup> ve yıldızların da bir düzen içinde hareket ettiklerini, bu hareketlerin hesaplanmasının gecenin ve gündüzün başlama ve bitiş saatleri, güneşin doğup batma vakitleri, yağmurun ne zaman yağacağı gibi tespitlerin yapılabileceğini ve bunun da kehanet anlamına gelen “müneccimlik” olmadığını söyler. Müneccimlik herhangi bir hesap yapmadan sadece yıldızlara bakıp ‘yarın bu olacak’ şeklinde gelecek hakkında konuşmaktır, der.<sup>248</sup>

Fârâbî, ilmü'n-nücûm adıyla iki ilmin kasd edildiğini belirtir. Birincisi, “İlm-u ahkâm-ı nücûm” ki bu ilimle yıldızların hareketine bakılarak gelecekte meydana gelecek şeylerden haberdar olunur. İkincisi, “İlm-u nücûmu't-ta'limi”dir. Bu ilim ise rüya yorumu, uğursuz olarak kabul edilen bazı olayları yorumlamak (zecr) ve geçmiş hakkında bazı ipuçlarıyla istidlal yaparak geleceği bilmek anlamına gelen (ırafe) gibi

<sup>245</sup> Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-Zünûn* (Beyrut: Dârü İhyâü't-Türâsi'l-Arabi, 2003), II: 290.

<sup>246</sup> es-Sâffât, 37 /88-89.

<sup>247</sup> el-Kamer, 54/49.

<sup>248</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, XIV: 186.

metotlarla ilerde meydana gelecek olaylar hakkında insanları uyarmaktır.<sup>249</sup> Fârâbî, ilmü'n-nücûm ile açık bir şekilde gelecekte meteorolojik bilgiler elde edilebildiği gibi diğer gizli şeyler hakkında da bilgi edinmenin mümkün olduğunu söyler.

İslam düşünce tarihinde astrolojiye Mâtürîdî, Fârâbî ve Kâtip Çelebi (ö. 1067/1657) gibi bilginler olumlu bakarken İbn-i Haldûn gibi karşı çıkan düşünürler de vardır. İbn-i Haldûn, ilm-u nücûmun meşruiyeti hakkında dini referanslar ileri sürerek savunan Mâtürîdî'nin görüşüne katılmayarak bu iddianın Kur'an'la bağdaştırılamayacağını söyler. Çünkü peygamberler herkesten daha çok fen ve zenaatlarla uğraşmaktan uzak olmalarına rağmen Allah bildirmediği hiçbir zaman gaybtan haber vermeye kalkışmazlar ki fenlerin yardımıyla gaybten haberler almak iddiasında bulunarak, ümmetlerine bunun şer'i bir iş olduğunu bildirmiş olsunlar, der.<sup>250</sup>

Filozofların astroloji hakkındaki olumlu düşüncelerinin de zandan ibaret olduğunu söyleyen İbn-i Haldûn, bu iddianın yakın ifade etmediğini, astrolojinin Allah'ın kaza ve kaderi açısından bir tesirinin olmadığını ancak meydana gelecek olan nesnenin tabii sebeplerinden olduğunu ve Allah'ın kaza ve kaderinin herşeyden önce geldiğini söyler.<sup>251</sup>

Mâtürîdî'nin yıldızların hareketlerinin hesaplanmasıyla gelecek hakkında bilgi elde edilebileceğini savunması ile İbn-i Haldûn'un astrolojinin Allah'ın kaza ve kaderi açısından bir tesirinin olmadığını ancak meydana gelecek olan nesnenin tabii sebeplerinden olduğunu ve Allah'ın kaza ve kaderinin herşeyden önce geldiğini söylemesi arasında bir çelişkinin olmadığı kanaatindeyiz. Mâtürîdî'ye göre Allah'ın iradesi asıldır ve ilm-i nücûm ile tezahür eder. Yani Mâtürîdî, determinist bir anlayışa sahip olmadığı için yıldızların hareketlerinin Allah'ın takdirinin önüne geçeceğini de kabul etmez.

---

<sup>249</sup> Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ el-Fârâbî, thk. Dr. Ali Ebu mülhem, *İhsau'l-Ulûm* (Beyrut: Daru'l-Mektebetü'l-Hilâl, 2003), 57.

<sup>250</sup> İbn-i Haldûn, *Mukaddime*, 113-114.

<sup>251</sup> İbn-i Haldûn, *Mukaddime*, 115.

Kanada’da yapılan bilimsel bir araştırmaya göre 1934 yılında aynı günde doğan 128 çocuk, burçların insan kişiliği üzerinde etki yapıp yapmadığını test etmek amacıyla astrologlar tarafından 1964 yılına kadar gözetim altında tutulmuşlardır. Araştırma sonucunda bireylerin genel olarak benzer meslekler ve ilgilere sahip oldukları gözlemlendiği halde bunlar dışında yaşamlarındaki tercihlerde fazla bir benzerlik olmadığı gözlemlenmiştir. Astrologların beklentisi gibi güçlü benzerliklere rastlanmamıştır. Sonuç olarak burçların insan kişiliği üzerinde çok düşük bir düzeyde etki yaptığı sonucuna varılmıştır.<sup>252</sup>

ilm-i nücûmun, meteoroloji hadiseleri dışında hayır ve şerr için de müessir olarak görülmesi zan ve tahmin derecesini geçmez.<sup>253</sup> Hatta bu anlamda astrolojiyi modern falcılık olarak nitelendirmemiz abartı sayılmaz.<sup>254</sup> Görüleceği üzere ilm-i nücûmun, İslam düşünce tarihinde tartışmalı olmasının nedeni, İslam düşünürlerinin onu Tevhid’e aykırı olur, endişesini taşımalarından dolayıdır. Ancak, İmam Şafii’nin dediği gibi tabiat hadislerinde asıl müessir yıldızlar değil Allah olduğu kabul edilirse ilm-i nücûm, şeriata ters düşmez. İlm-i nücûm ile hayır ve şerr konularında gelecek hakkında bilgi vermenin zan ve tahmin olarak kabul edilmesi, bu ilmin meteorolojik hadiseler dışındaki bilgilerin, gelecek(gayb) için kesin bilgi ifade etmeyeceği anlaşılır.

#### 4.3. Spiritüalizm(Ruhçuluk)

Gaybten haber vermeyle ilgili birçok yöntemden biri olan ruh çağırma(necromancy), ölen kimselerin ruhlarını büyü<sup>255</sup> yoluyla çağırarak onlarla ilişki kurma metodudur. Ölen kimselerle bu şekilde haberleşmeye çalışmanın başlıca amacı bilinmeyen sebeplerin açığa çıkarılmasını sağlama veya olayların gelecekteki seyrini öğrenme isteğine dayanır.<sup>256</sup> İslam inancına göre yaratılış esnasında insan bedenine üflenen ve ölüm anında ondan ayrılan bir öz olan ruh insanın ölümüyle yok olmayıp başka âleme yükseltilir. Kur’an’da ölen insanların ruhlarıyla irtibata geçildiğine dair bir

<sup>252</sup> Geoffrey Dean - Ivan W. Kelley, “Is Astrology Relevant to Consciousness and Psi?”, *Journal of Consciousness Studies* 10, 2003, blm. Department of Educational Psychology, 175-198.

<sup>253</sup> Muhammed Sıddık b. Hasan el-Kannûcî, *Ebcüdü’l-Ulûm*, thk. Abdülcebbâr Zekâr, Dârü’l-Kütübü’l-İlmiyye, Şam, 1978, II/562 .

<sup>254</sup> Osman Cilacı “Büyücülük Modern Falcılık ve Astroloji”, *Diyanet İlmi Dergi*, 1997, XXXIII, Sa, IV, s.29-38.

<sup>255</sup> Kâtip Çelebi, *Keşfu’z-Zünûn*, II: 80.

<sup>256</sup> Ahmet Güç, “Ruh çağırma”, *DİA*, XXXV: 200-201.

bilgi olmamasına rağmen<sup>257</sup> bu konuda kitap yazan Muhammed b. Süleyman Kâfiyeci (ö. 847/1474) gibi bazı İslam düşünürleri bunun mümkün olabileceğini iddia ederler. Kâfiyeci, riyazet yoluyla nefsini tezkiye eden kimselerin, nefsin bedenden soyutlanarak keşf kapsamında levh-i mahfûz'dan ölümler hakkında bilgi alabileceğini ileri sürer.<sup>258</sup>

Ruh çağırma konusunda eser telif Mısırlı bilim adamı Muhammed Muhammed Hüseyin (ö. 1378/1957) ruhların berzah âlemini aşarak insanın çağrısı üzerine dünyaya tekrar dönmelerinin çelişkili bir konu olduğunu belirtir. O, azap içinde olan ruhların oradan uzaklaşıp gelmelerinin mümkün olmadığını çünkü ruhların Allah'ın hükümlerinde bulunduğu ve azap içindeki ruhların azaptan çıkmaları durumunda tekrar gitmek istemeyeceklerini, nimette olan ruhların da ne karşılığında olursa olsun orayı terk etmek istemeyeceklerini belirtir.<sup>259</sup> O, ölen kimselerin ruhlarıyla irtibata geçmenin, onlardan hastalık için şifa telkinleri almanın ve daha birçok dünyalık işleri ruhlar ile ilişkilendirmenin ölüm gerçeğine ters düşüğünü belirtir. Ruhları çağırarak görüşüğünü iddia etmek, Allah'ı doğru tasavvur edememenin bir sonucudur. Çünkü ruhları çağırarak görüşmenin mümkün olduğunu savunmak, Allah Teâlâ'nın âlemi, gayb ve şehadet şeklinde alanlara ayırarak yarattığı halde bu gerçeği görmemek, hikmeti anlamamak ve O'nun kudretini sınırlandırmak anlamına gelir. Ölümler ruhları, Allah'ın ilmiyle ihata ettiği bir alanda bulunurlar ki bu alana hükmetmek sadece O'na mahsusudur.<sup>260</sup>

Şii din âlimlerinden bazıları da ölümler ruhlarıyla irtibata geçerek bilgi almanın, yaşayan insanlardan hipnotizma yoluyla bilgi almak gibi mümkün olduğunu savunurlar.<sup>261</sup> Bu iddia doğru kabul edilse dahi irtibata geçilen ruhun müşahhas olmaması nedeniyle kime ait olduğu bilinmediği için problem teşkil eder. Gelen ruh Şeytanın veya cinlerin ruhu da olabilir. Şeytan ve şerir cinler taklit yaparak ve geçmişe ait bazı bilgilerle konuşup insanı yanıltabilirler.

<sup>257</sup> Çelebi, "Ruh çağırma", *DİA*, XXXV: 201.

<sup>258</sup> Muhammed b. Süleyman - Mecdi Fethi Seyyid Kâfiyeci *Menâzilü'l-Ervâh* (Kahire: Dârü's-Selâm, 1990), 34.

<sup>259</sup> Muhammed Muhammed el-Hüseyin, *Rûhîyyetü'l-Hadisîyye* (İskenderiye: Müessesetü'r-Risâle, 1958), 83.

<sup>260</sup> Hüseyin, *Rûhîyyetü'l-Hadisîyye*, 86.

<sup>261</sup> Muhammed Hüseyin Necîb, *Kıyasu min Alemlü'l-Ervâh*, Dârü'l-Ulûm, Beyrut, 2008, s.201.

Modern dünyada ruhçuluk (spiritüalizm), 1840 yıllarında materyalizme tepki olarak ilk defa Amerika’da ortaya çıkmış ve İngiltere’de gelişmiştir. Ruhçuluk, âlemde asıl olanın madde değil ruh olduğunu, ruhlar âlemiyle irtibat sağlanabildiğini savunan bilimsel, dini ve kehanet yönleri olan medyumluk düşüncesidir. Spiritüalistler, bedenden ayrılan ruhlarla görüşülebileceğini, hastaların ruhlarla tedavi edilebileceğini ve onlarla gelecek hakkında kehanette bulunulabileceğini savunurlar.<sup>262</sup> Görüleceği üzere geçmişte pozitivizmin etkisiyle parapsikolojik olayları tecrübe etmeyi patolojik bir durum olarak değerlendiren bilim, bu anlayıştan büyük ölçüde sıyrılmış ve normal ötesi olayları bir vakıa olarak kabul etmeye ve açıklanamadıkları için reddedilmemeleri gerektiğini savunmaya yönelmiştir.<sup>263</sup>

Ruhlarla irtibat kurma iddiası İslam inancıyla bağdaşmaz, Kur’an ve sahih hadislerde de buna bir dayanak yoktur. İslam inancına göre insanın ölümüyle bedenden ayrılan ruhlar Allah’ın hükümranlılığı altında ya nimet içinde ya da azab içinde olurlar, kimse onları bu yerden alıkoymaz. Ruhlarla irtibat kurma düşüncesi temelde reenkarnasyonu akla getirmektedir. Çünkü bu düşünceye göre ruh, ahiret diye bir alanda bulunmaz ve sürekli beden değiştirerek şehadet âleminde bulunur. Ruh çağırmada da yine ruhun, istenildiği zaman azabı terk edebildiği iddia edilmektedir. O zaman azabın kişi için basit bir durum olduğu problemini ortaya çıkarır ki bu da dini öğretiyle bağdaşmaz. İslam bilginlerine göre medyumların konuştukları ruhlar cin olabilir. Ruhlarla irtibat kurma düşüncesi sihir olarak kabul edildiği için göz yanılmacası veya hipnotizma gibi bir durum da olabilir. Ruhları çağırarak gayb alanına dair herhangi bir bilgiye ulaşılamaz çünkü bu iddianın bir varsayım olduğu kanaatindeyiz. Bilimin her ne kadar normal ötesi alanın varlığını kabul etmesi olumlu bir gelişme ise de ruhlarla irtibatın aslında cinlerle veya medyumların ruhlarıyla sağlandığını söyleyebiliriz.

## 5. PARAPSIKOLOJİ

“Psikoloji ötesi”, anlamına gelen parapsikoloji bilinen tabiat kanunları ile açıklanamayan normal ötesi(paranormal) olayları inceler. UFO görme olaylarından hayalet görmeye, reenkarnasyon iddialarından mucizevi şifa hadiselerine kadar birçok

---

<sup>262</sup> David Wilson, *Protestant Shamans Spiritualism and Spiritualists in 21st Century Scotland*, 2007, 1-8.

<sup>263</sup> Çelebi, “Ruh çağırma”, XXXV: 201-203.

olay bu dalın ilgi alanına girer.<sup>264</sup> Parapsikolojiyi ele almamızın nedeni, gayb sayılan duyu dışı olaylara bilimsel bir izah getirmeye çalışmasıdır. Parapsikolojinin duyudışı olaylara bilimsel bir izah getirmeye çalışması, onun gizli ilimlerden olmadığı tartışmasına neden olmuştur.

Günümüzde artık parapsikoloji, bir bilim dalı olarak kabul edilmekte ve parapsikolojik araştırma sonuçları tekrarlanabilir yöntemler üzerinde özellikle durmaktadır. Çünkü deneylerde tekrarlanabilirliğinin olmayışı bu bilim dalını gözden düşürmektedir. Özel yeteneklere sahip medyum tabiatlı kişiler, ruhsal âlem veya ruhsal boyutun varlıklarıyla iletişim kurabilmektedirler. Alınan bilgiler, insanın günlük yaşamı içerisinde duyular kanalıyla algılamayadığı, fakat özel şuur durumları içerisinde uzanabildiği farklı boyutlardan alınan ruhsal tebliğlerdir.<sup>265</sup> Daha önceleri pozitivismin olumsuz etkisinden dolayı parapsikoloji yeteri kadar önemsenmemesine rağmen günümüzde bir bilim olarak kabul ediliyor olması duyular ötesi âlemin olumlanması açısından önem arz eder.

Parapsikolojik olaylar, normal yollar dışında bilme (parapsişik hadiseler), normal yollar dışında eşyayı hareket ettirme (parafizik hadiseler) ve psikofizyolojik hadiseler olmak üzere üç grupta mütalaa edilebilir. Birinci grup, zaman ve mekânı aşarak iki insan arasında fikir intikali anlamına gelen telepati yoluyla olmuş, gerçekleşmekte olan veya olacak bir hadiseyi, bilme (duru görü veya telestezi) gibi hadiseleri, ikinci grup, bilinen hiçbir fiziksel temas olmaksızın mânevî kuvvetle eşyayı hareket ettirme anlamında kullanılan “psikokinezi” (telekinezi) ve bir değnek vasıtasıyla su veya maden arama anlamına gelen “radyestezi” gibi olayları kapsar. Üçüncü grupta ise geleneksel tıbbın iyileştiremediği bazı hastalıkları mûcizevî şifa ile tedavi etme (psychic healing), Hint fakirlerinin kor halindeki kömür üzerinde yürümeleri, şiş batırma gibi olaylar yer alır.<sup>266</sup>

The Journal of Parapsychology dergisinin, Parapsikoloji alanındaki altı yıllık çalışması sonunda Mart 1943'teki sayısında yayınlanan raporda, deneycilerin iddiasına

---

<sup>264</sup> Ali Köse, “Hârikulâde”, *DİA*, XVI: 185-188.

<sup>265</sup> Arif Arslan - Hakan Yılmaz, *Doğu ve Batı Kaynaklarına Göre Kehanet* (İstanbul: Karizma Yayınları, 2007), 22-23.

<sup>266</sup> Köse, “Hârikulâde”, XVI: 185-188.



göre, insan düşüncesinin fiziki bir nesneyi doğrudan etkileyebileceği belirtildi. Bunu “zihnin maddeye hakimiyeti” anlamına gelen “psikokineji” olarak kavramlaştırdı.<sup>267</sup>

Freud’un hocası Fransız Pierre Janet (ö. 1947) de yirmi hastasını hipnotize ederek telepatik deneyimler geçirdiklerini gözlemlediğini ileri sürdü. Leonie adındaki bir hastasını hipnotize eden Janet, uzak bir mesafeden bu süjeye(üzerinde deney yapılan kişiye) zihni emirler gönderdi. Örneğin Janet, ona lambayı yakması için bir emir gönderdiğinde olumlu yanıt alıyordu.<sup>268</sup> Parapsikolojinin kavramları olan telepati ve duru görü gibi hadiseler üzerine yapılan ve en çok rağbet gören yorum, bir elektriklenme ile zihinden zihine enerji akışının gerçekleştiği şeklindedir.<sup>269</sup>

Parapsikolojinin diğer bir kavramı olan duru görü ise duyarak bilmenin ötesinde, görerek bilmek seviyesinde beş duyu dışı algılamadır. İrade dışı kendiliğinden oluşan bu şekilde iletişimde, genelde görüntüde netlik tam olup, sağlanan bilgiler doğrudur. Duru görüde karşılaşılan olay eş zamanlı ise kişi, direkt veya indirekt olarak etkide bulunabilir.<sup>270</sup>

Parapsikoloji, görünmeyeni, algılanmayı algılama, görme, bilme gibi amaç gütmemekte, aksine bu kabil iletişim içinde oldukları iddia edilen insanların ruhi tecrübelerini anlama çabası içinde bulunmaktadır. Ancak gaybi bilgilere sahip olduğu iddiasındaki insanların durumlarını incelemesi bakımından dolaylı olarak gayb konusuyla alakalıdır.<sup>271</sup>

Parapsikolojiyle elde edilen bilginin bağlayıcı olup olmadığı konusunda başta Mâtürîdî olmak üzere kelamcılar akıl, haber ve duyuları bilgi kaynağı olarak kabul ettikleri için ispatlanamayan parapsikolojik bilgi de bağlayıcı olamaz. Çünkü bu yöntemle elde edilen bilginin kaynağının ne olduğu tam olarak anlaşılamaz.

---

<sup>267</sup> Raymond Van Over, *Psychology and Extrasensory Perception*, trc. Haluk Egemen Sarıkaya (İstanbul: Bilim Araştırma Merkezi Yayınevi, 1980), 23.

<sup>268</sup> Van Over, *Psychology and Extrasensory Perception*, 10.

<sup>269</sup> Köse, “Hârikulâde”, XVI: 185-188.

<sup>270</sup> Ali Kömürçü, *Bilim Ötesi ve İnsan* (Ankara: Biltav yay, 2000), 93.

<sup>271</sup> Albayrak, *Kur’an’da İnsan-Gayb İlişkisi*, 92.

## İKİNCİ BÖLÜM

### MÂTÜRÎDÎ'NİN GAYB ANLAYIŞI

Gayb meselesinde Mâtürîdî'nin durduğu yeri tespit etmek, Ehl-i Sünnet'in gayb konusundaki görüşünü belirlemek açısından önemlidir. Mâtürîdî'nin gayba dair bir eseri olmamasına rağmen, epistemolojisi, ilham konusundaki düşüncesi, imanı tasdik olarak tanımlaması, Kıyasü'l-gaib ala'ş-Şahid ve hikmet anlayışı gibi prensipleri onun ne kadar köklü bir gayb tasavvuruna sahip olduğunu gösterir. Ayrıca Mâtürîdî, paradigmasında ilhamın bilgi kaynağı olarak kabul edilmemesi de konumuz için en önemli argümandır. O, ilhamı bilgi kaynağı olarak kabul etmemekle sûflerden ve haberi bilgi kaynağı olarak kabul etmekle de filozoflardan gayb anlayışı bakımından ayrılır. Öncelikle Mâtürîdî'nin gayb tanımı üzerinde durarak onun gaybı nasıl anladığını tespit etmeye çalışalım.

#### 1. GAYB KAVRAMI

##### 1.1. Tanımı

Mâtürîdî'ye göre gayb, duyularla<sup>272</sup> ve akılla zorunlu olarak bilinmeyen ancak anlaşılabilen ve peygamberlerin verdiği haberle bilinen<sup>273</sup> fakat bizim mahiyetini bilemediğimiz<sup>274</sup> bir bilgi ve varlık alanıdır. Bu tanımı biraz daha açmamız Mâtürîdî'nin gayb tasavvurunun daha iyi anlaşılması açısından yararlı olacaktır. O, gayb zorunlu olarak akılla bilinmez ancak akılla anlaşılabilir derken, eğer bir şey zorunlu olarak akılla biliniyorsa o şeyin gayb olmaktan çıkacağını ifade eder. Akıl Allah'ın varlığını ve tekliğini düşünür, makul görür ve istidlali bilgiyle inanır. Gayb âlemi varlıkları olan diğer sem'iyat konuları Cennet, Cehennem, Sırat, Mizan da

<sup>272</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, I: 15.

<sup>273</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, XVI: 186.

<sup>274</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, IV: 80.

duyularla hissedilmez ve zorunlu olarak akılla da bilinmez ancak akıl, onları makul kabul edebilir.<sup>275</sup>

Gayb, “peygamberin verdiği haberle bilinir”, derken de İslam filozofları ve sûfilerden farklı düşündüğünü ortaya koymaktadır. Filozoflar teolojiyi metafizikle bütünleştirerek gayb âlemini rasyonel argümanlarla izah ederler.<sup>276</sup> Mâtürîdî duyular ötesi âlem olan gayb âleminin sadece akılla açıklanamayacağını bunun yanı sıra haberin de metafiziğin izah edilmesinde önemli bir yerinin olduğunu belirtir. Bu haber de mucizelerle desteklenmiş peygamberin verdiği haberdur.<sup>277</sup> Sûfiler ise ‘levh-i mahfuz’daki bilgileri ve melekût âlemini ilham ve keşif yoluyla bildiklerini iddia ederler. Ancak Mâtürîdî gaybın, peygamberin verdiği haberlerle bilineceğini ve ilhamın bir bilgi kaynağı olmadığını söyleyerek bu görüşe karşı çıkar.<sup>278</sup>

Ona göre gayb mahiyet olarak bilinmez.<sup>279</sup> Çünkü mahiyet bir şeyin kendisiyle o şey olduğu hakikattir<sup>280</sup> ve her şeyin bir hakikati vardır, bu hakikat kendisinin gerekli ya da sonradan olma bütün sıfatlarından farklıdır.<sup>281</sup> Hakikat varlıktan soyutlanmış bir kavram olabilmektedir.<sup>282</sup> Mâtürîdî, tabiattaki varlıkların iki yönü olduğunu, bunlardan birincisi bize görünen yönü diğeri de onun görünmeyen ve hakikat olan yönüdür. Varlığın bu yönünü bilmenin yaratıcıya ait olduğunu çünkü hakikat bilgisinin O’nun kudretinde olan ezeli bilgi olduğunu ve varlığın künhünü oluşturduğunu söyler. Bu bağlamda filozofların rasyonel olarak gayb âlemini izah etmelerine ve sûfilerin de ilham yoluyla gaybı bildiklerine dair iddialarına katılmaz. Ona göre gaybın kısmen bilinen tarafı olmakla beraber bilinmeyen yani mahiyet tarafı da vardır.

## 1.2. Gaybın Kısımları

Gayb, kapsam açısından izafi bir kavramdır. Çünkü belli bir zaman için gayb olan bir konu daha sonra gayb olmaktan çıkabilir veya insanlardan bazıları için gayb olan bir

---

<sup>275</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 356.

<sup>276</sup> Düzgün, “Bir Problem Alanı Olarak Metafizik ve Metafiziksel Olmayan Bir Teolojinin İmkânı”, 57-81.

<sup>277</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 46.

<sup>278</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, VII: 221.

<sup>279</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, IV: 80.

<sup>280</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 178.

<sup>281</sup> Râzî, *Mebâhisü'l-Meşrikiyye* (Tahran: Mektebetü'l Esedî, 1996), 148.

<sup>282</sup> Râzî, *Mebâhisü'l-Meşrikiyye*, 48.

şey başkaları için gayb olmayabilir. Ancak kıyamet saati gibi Allah'tan başka kimsenin bilmediği gayb konusu da vardır. Bu nedenle İslam alimleri gaybı mutlak ve izafi gayb olarak iki kategoriye ayırmaktadır.

### 1.2.1. İzafi Gayb

İzafi gayb, Allah'ın peygamberlerine bildirmesiyle veya akıl ve aletlerle bilinen gaybtır.<sup>283</sup> Gaybın kısımlara ayrılması insan açısından geçerlidir. Allah Teâlâ için varlık âleminde biri diğerinden daha gizli veya biri diğerinden daha açık olamaz.<sup>284</sup> Mâtürîdî, “Göklerde ve yerde Allah'tan başka kimse gaybı bilemez”,<sup>285</sup> mealindeki ayetin Allah'tan başka kimsenin mutlak gaybı bilemeyeceğini fakat izafi gaybı bilebileceğini ifade ettiğini belirtir. *Te'vilâtü'l-Kur'an* şarihi Alâeddin es-Semerkandî (ö. 539/1144) de izafi gayb insanların birbirlerinden gizledikleri sırlar, insan, melek ve cinlerin şahadet âlemine dair bildikleri şeylerdir,<sup>286</sup> diyerek mutlak gaybın dışında kalan gayb olduğunu belirtir. Mâtürîdî'nin ifadelerine bakarak şunları söyleyebiliriz. İzafi gayb kişinin konumuna göre değiştiği için geniş bir alanı kapsar. İnsan duyularıyla âlem hakkında bilgi edinir, duyularla elde edemediği bazı şeyleri akılla veya haberle elde eder veya aletlerle bilgi edinebilir. Âlemi bilimsel olarak inceler bilmediği konulara vakıf olur. İnsanlar bilgi açısından farklı seviyede oldukları için birinin bildiğini diğeri bilmeyebilir. Meleklerin ve cinlerin bildiği bazı şeyleri bilemezler veya yarın olaacak şeyleri önceden bilemezler ki bu sayılanların hepsi izafi gayb kapsamındadır.

### 1.2.2. Mutlak Gayb

Mutlak gayb kıyamet saati ve Allah'ın zatı gibi O'ndan başka kimsenin ebediyyen bilemediği veya Allah'ın bildirmediği gaybi konulardır. O, Allah Teâlâ'nın “*Kıyametin ne zaman kopacağı bilgisi ona aittir.*”<sup>287</sup> ayetiyle kıyametin ne zaman kopacağı bilgisinin mutlak gayb olduğunu bu nedenle kıyamet saati bilgisinin O'na ait olduğunu ifade ettiğini belirtir. Bunun kıyamete kadar kimse tarafından bilinemeyeceğini belirten

<sup>283</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, VII: 368, X/463.

<sup>284</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, VII: 435.

<sup>285</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, VII: 403.

<sup>286</sup> Alâeddin es-Semerkandî, Ebûbekir Muhammed b. Ahmed, *Şerh-i Semerkandî* (Süleymaniye Kütüphanesi İstanbul: Hamidiye Bölümü, t.y.), vr.55a.

<sup>287</sup> Fussilet, 41/47

Mâtûrîdî, Râfîzî ve Bâtînîlerin, imamlarının kıyametin ne zaman kopacağı bilgisine sahip olduğunu iddia etmelerinin Kur'an'a tamamen aykırı olduğunu belirtir.<sup>288</sup> O, âlemin oluşumu ve varlıkların mahiyeti gibi konuların mutlak gayb olduğu için Allah'tan başka kimsenin bilemeyeceğini, mutlak gaybı bildiğini iddia etmenin tevhid inancıyla bağdaşmayacağını<sup>289</sup> ancak 'izafi gaybın akıl ve haberle bilinebileceğini söyler.<sup>290</sup> Semerkandî, kıyamet saatini, ağaçtan meyvenin nasıl meydana geldiğini ve anne rahmindeki çocuğun mahiyetini Allah'tan başka hiçbir müstefad akıl ve kudretin bilemeyeceğini çünkü Allah, bunu ve bunun gibi mutlak gaybı uluhiyyetin bir niteliği olarak sadece kendine has kıldığını ifade eder.<sup>291</sup>

Mâtûrîdî, âlemdeki gaybı te'vilat'ta üç kategoride ele alır :

1. Varlıkların oluşunu(yaratılmasını) Allah'tan başka kimse bilemez. Bir kimse bir şeyin nasıl yaratıldığını anlamak isterse mahiyet itibarıyla anlayamaz. Mesela bütün canlılar sudan yaratıldığı halde bunu anlamaya çalışsak anlayamayız. Fizyolojik olarak inceleriz ancak mahiyet olarak anlayamayız. Bilimin yaptığı gibi canlıların sudan nasıl yaratıldığını inceleriz ancak niçin başka bir şeyden değil de sudan yaratıldığını anlayamayız. Varlıkların mahiyetini bilmek Allah'a mahsus bir bilgidir. Bilim varlığı fizyolojik olarak inceler ancak mahiyetini bilemez. Yani Mâtûrîdî'ye göre bilim hücreyi inceleyebilir ancak canlı bir hücre var edemez çünkü bilim fizyolojik olarak hücreyi tanıyabilir ancak mahiyet olarak bilemez.

2. Habere başvurmadan nazar ve istidlalle yaratıcının varlığını ve tekliğini bulabiliriz. Mâtûrîdî'ye göre akıl, gayb konusunda bunu yapabilir ve yapması gerekir çünkü onun bilgi sisteminde akıl bilgi kaynağıdır. Akıl duyuların bilgisinden hareketle gayb hakkında istidlali bilgiye ulaşabilir.

3. İnsanın duyularla ve akılla bilemediği ancak haber yoluyla ulaştığı gaybi bilgiye ancak peygamberler vasıtasıyla ulaşır.<sup>292</sup>

<sup>288</sup> Mâtûrîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, VII: 149.

<sup>289</sup> Mâtûrîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 70.

<sup>290</sup> Mâtûrîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, VII: 185.

<sup>291</sup> Semerkandî, *Şerh-i Semerkandî*, vr.681a.

<sup>292</sup> Mâtûrîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, VII: 185.

Mâtûrîdî, gayb bilgisi rububiyet bilgisidir, bu bilgiye sahip bulunmayan, sahip olanın kuludur,<sup>293</sup> diyerek gaybı ancak Allah Teâlâ'nın bileceğini ve vahiy yoluyla peygamberlerin de bilebileceğini, peygamber dışındaysa gaybı kimsenin bilemeyeceğini belirterek, erken dönem Ehl-i Sünnet ve Mu'tezili âlimlerin kanaatini paylaşır.<sup>294</sup> Mâtûrîdî'nin hocası sayılan Ebu Hanife de kalplerde gizli olan şeyleri ancak Allah'ın bileceğini belirtir. Keza Kiramen Kâtibin melekleri bile insanların açığa vurdukları şeyleri yazmakla görevlidir. Çünkü kalpte olan şeyleri bilme imkânları yoktur. Kalplerde olanı ancak Allah ve Allah'ın kendisine vahyettiği peygamberinden başkası bilemez. Vahy olmadan kalplerde olanı bildiğini iddia eden, âlemlerin Rabbi'nin ilmine sahip olduğunu iddia etmiş olur. Kalplerde ve hariçte, Allah'ın bildiğini, kendisinin de bildiğini iddia eden kimse büyük günah işlemiş olur.<sup>295</sup> Ebu Hanife ve Mâtûrîdî, gaybı bilmeyi Allah'ın bir sıfatı olarak görür ve bir kimsenin Allah'ın izni olmadan gaybı bildiğini iddia etmesinin rububiyet sıfatının kendisinde bulunduğunu iddia etmesi anlamına geldiğini ifade ederler. Mâtûrîdî, “*Yaratan bilmez mi...*”<sup>296</sup> ayetini yorumlarken Kur'an'da gayb konusunda yaratmayla bilme arasında bir ilişki kurulduğunu ve “yaratma”nın âlemdeki varlıkların gizli-açık bütün eylem ve davranışlarını da kapsadığını yani Allah'ın onları yarattığını dolayısıyla bildiğini belirtir.<sup>297</sup> Mâtûrîdî'ye göre Kur'an'da, Allah'ın gayb bilmesinin sık sık tekrar edilme nedenlerinden bir tanesi de insanın, O'nun azametini ve kudretini hatırlaması ve insanın yaptığı her şeyin kayıt altına alındığını ifade etmesi içindir.<sup>298</sup>

Mâtûrîdî'ye göre âlemdeki varlıklar mümkün varlıklar olmalarından dolayı bilgileri de hadis bilgidir dolayısıyla Kur'an'ın ifadesiyle onlardan gizlenen çok şey vardır. Allah için hiçbir şey gizli kalmaz çünkü O herhangi bir sebeple değil kendi zatıyla bilir. İnsan ise gayret ve çaba sarf ederek ve sebeplere sarılarak bilir, oysa Allah'ı böyle bir duruma sahip olmaktan tenzih ederiz.

<sup>293</sup> Mâtûrîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 70.

<sup>294</sup> Mâtûrîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, VII: 490.

<sup>295</sup> Ebû Hanîfe, “İmam-ı Azam'ın Beş Eseri içinde el-Âlim ve'l-Müteallim”, 29.

<sup>296</sup> el-Mülk, 67/14

<sup>297</sup> Mâtûrîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, VII: 301.

<sup>298</sup> Mâtûrîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, VII: 402.

Mâtûrîdî'ye göre mutlak gayb, mahiyet olarak bilinmez ama nicelik veya nitelik olarak bilinebilir.<sup>299</sup> O, mantık ve felsefeden farklı olarak mahiyetin tabii dildeki anlamını dikkate alır. Dil bakımından ise mahiyet, bir şeyin kendisiyle olduğu şeydir, şeklinde tarif edilir.<sup>300</sup> Mümkün varlıklar vücûd ve mahiyet bakımından birbirinden ayrılır fakat mümkün varlıklara benzemediğinden Allah için vücud ve mahiyet ayırımından bahsedemeyiz. Şehadet âlemindeki her şeyin bir görünen yönü bir de bizim tam olarak vakıf olamayacağımız yani mahiyet dediğimiz ve görünmeyen yönü vardır. O, tabiattaki cansız varlıkların da Allah'ı zikrettiğini söyler.<sup>301</sup> Mesela bir ağacın meyvesini, rengini, boyunu görürüz ama Kur'an'ın ifadesiyle onun Allah'ı zikrettiğini göremeyiz. Ancak bunu peygamberin verdiği haberle anlar ve biliriz.<sup>302</sup> "Gaybın mahiyeti bilinmez" demek, şehadet âleminde varlıkların mahiyet olarak bilinemeyeceğini ancak niteliksel olarak bilinebileceğini iddia etmektir. Mâtûrîdî'nin bu önemli tesbiti onun, İbn-i Cerir et-Taberi çağdaşlarından ne kadar farklı ve sistematik düşündüğünü göstermektedir. Yaşadığı dönemde müfessirlerin "*Rahimlerdekini Allah bilir*" ayetini "rahimlerdeki çocuğun cinsiyetini sadece Allah bilir", şeklinde yorumlamalarına karşı çıkararak, insanların da anne rahmindeki çocuğun cinsiyetini bilebileceğini ancak mahiyetini bilemeyeceğini savunur.<sup>303</sup> Mâtûrîdî, "*Yer ve göklerin gaybını bilmek Allah'a mahsustur.*"<sup>304</sup> âyetini yorumlarken yer ve gök ehlinin şehadet âlemindeki varlıkların mahiyetini bilemediklerini ifade eder. Mesela gökteki varlıklar güneşi ve ayı gördükleri halde onların mahiyetini bilmezler. Yerdeki de yerdeki varlıkları gördükleri halde onların mahiyetini bilemezler. Çünkü âlemde her varlığın bir görünen (zahir) bir de görünmeyen (batın) yönü vardır. Duyularımızla varlıkların zahir yönünü bilsek de batın yönünü bilemeyiz bunu ancak haberle biliriz.<sup>305</sup> "*Biz dağları Davud'un emrine musahhar kıldık ve sabah akşam Onunla beraber tesbih*

<sup>299</sup> Mâtûrîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, VII: 158.

<sup>300</sup> Tahsin Görgün, "mahiyet", *DİA*, t.y., XXVII: 388.

<sup>301</sup> Tâceddin Ebû Nasr Abdülvehhâb b. Ali b. Kâfî es-Subkî, *Es-Seyfü'l-Meşhûr fi Şerh-i Akideti Ebi Mânsûr*, ed. Mustafa Saim Yeprem, (İstanbul: MÜİFY, 2000), 54.

<sup>302</sup> Mâtûrîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, VII: 332.

<sup>303</sup> Mâtûrîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, VII: 252.

<sup>304</sup> Hud,11/123.

<sup>305</sup> Mâtûrîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, VII: 44.

ederlerdi.”<sup>306</sup> âyetini açıklarken de o, Hz. Davud’tan başka kimsenin dağların bu tesbihatını duymadığını ve insanların bunu ancak haber yoluyla bildiğini belirtir.<sup>307</sup>

Mâtürîdî’ye göre âlemdeki varlıkların bâtın ve zahir olmak üzere iki yönü vardır. Sadece dünyanın dış görünüşüne bakan kimse aldanır. Dünyanın zahir yönü süslü ve gösterişli olan yöndür ki inanmayanlar bu yöne bakar ve aldanırlar. Bâtın yön ise âlemin Allah tarafından yaratıldığını ve dünyadaki nimetlerin karşılığının sorumluluk gerektirdiğini ve dünyanın fani olduğunu anlatır. Mü’minler İbret gözüyle bakarlar ki bununla izzet bulurlar.<sup>308</sup> Ona göre varlıklar fiziksel olarak akıl ve duyularla bilinse de görünmeyen yönü (bâtın) yani mahiyeti duyularla ve akılla kavranamaz ancak haberle bilinir. Onun âlemi tanımaya çalışırken kullandığı bilgi sistemi eklektik bir yöntemdir. Yani ne haberi, ne de akıl ve duyuları dışlar. Aksine bunların üçünü aktif bir şekilde kullanarak âlemi tanımaya çalışır ve âlemin zahirine bakmakla yetinmemek gerektiğini söylemekle gaybın insan için önemine ve âlemi anlamadaki rolüne vurgu yapar.

Mâtürîdî, “Allah, onların kalplerini mühürledi artık onlar bilemezler.”<sup>309</sup> âyetini yorumlarken, inanan kimse için imanın bir nur olduğunu, onunla kalplerin üzerindeki örtü ve engelin kaldırıldığını ve hadiselerin akıbetini daha iyi görebildiğini, küfrün de karanlık olduğunu ve kalbin üzerinde bir örtü ve engel oluştuğunu bu sebeple o kimsenin hadiselerin akıbetini göremediğini ve okuyamadığını söyler.<sup>310</sup> Mâtürîdî, tabiatta gerçekleşen her olayın ve her varlığın bir görünen bir de görünmeyen bir yönünün olduğunu inanan kimsenin her iki yönü dikkate aldığını ve bunun hikmetini anlayabildiğini ancak inanmayan kimsenin tabiatın sadece zahirini görebildiğini ve tabiatın bundan ibaret olduğunu oysa bunun karanlık ve evreni tanımamak olduğunu söyler. Materyalist ve pozitivist bir bakış açısının varlığı anlamada yetersiz ve başarısız olacağını anlatmak ister. Ayrıca onun düşüncelerinden sûfîlerin ilham yoluyla alıyor dedikleri şeyi, mü’min bir kimsenin imanı ile gaybın kapısını aralayarak aldığını söyleyebiliriz. Maturidi, madde yoktan varedilemez ancak bir şeyden var edilir diyerek âlemin kadîm olduğunu iddia eden birine, fizik âlemde bir şey, bir şeyden türetilirken,

---

<sup>306</sup> Sâd, 38/18

<sup>307</sup> Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, XII: 226.

<sup>308</sup> Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, VII: 217.

<sup>309</sup> et-Tevbe, 9/93.

<sup>310</sup> Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, VI: 428.



asıl yok oluyor mu? olmuyor mu? diye sormak gerektiğini söyler. Fizik âlemde böyle bir şey sözkonusu olmadığı için bilmiyoruz, diyecekler. Biz bu kimseye bunun gayb âleminde mümkün olduğunu mesela Allah'ın nutfeden alaka, alakadan mudğa yarattığını, bunların bir önceki aşamadan yani asıllarından hiç bir özellik taşımadığını yani asıl yok olduktan sonra başka bir şeye dönüştüğünü ve bunu gayb yoluyla bildğini, aynı zamanda fizik âlemde her şeyin illet-ma'lül ilişkisi içerisinde deveran etmesinin gayb âleminde de öyle olmasını gerektirmediğini söyler.<sup>311</sup> Görüleceği üzere Mâtürîdî, tabiatı gözlemlerken Kur'an'ın ruhuna uygun olarak sadece görünen kısmıyla yetinmemekte aynı zamanda duyu, akıl ve naklin ışığında tabiatın bize görünmeyen tarafına da bakarak şehadet âlemini anlama ve yorumlama yolunu benimser.

Mâtürîdî ile bazı kelamcılar arasında Allah'ın geleceği bilmesi konusunda önemli görüş ayrılıkları mevcuttur. Cebriyye mezhebinin kurucusu Cehm b. Safvan (ö. 128/745) Allah'ın bir şeyi ancak meydana geldiği anda bildiğini söyler. Mu'tezileden Hişam b. Amr (ö. 218/833) da Allah'ın zatı dışındaki şeyleri bilmediğini dolayısıyla bir şey, meydana gelmedikçe Allah'ın onu bilmeyeceğini ifade eder.<sup>312</sup> Mâtürîdî, ise bu görüşe karşı çıkarak Allah'ın kadim bilgisiyle zamana, mekâna ve herhangi bir sebebe bağlı kalmadan şu anda, geçmişte ve gelecekte olan her şeyi bildiğini<sup>313</sup> ve yarattığı her şeyin önceden hem keyfiyetini, hem de varlığını devam ettirmek için gerekli olan tüm bilgilere sahip olduğunu ifade eder.<sup>314</sup> Nesefî de Allah'ın yarattığı bir şeyi önceden bilmemesi hikmete aykırı olur, diyerek Mâtürîdî'nin görüşünü destekler.<sup>315</sup> Görüleceği üzere o özgün gayb anlayışıyla sûfilerden ve filozoflardan farklı düşündüğü gibi bazı Mu'tezili kelamcılardan da farklı düşünmektedir.

Mâtürîdî, gaybın inanç esasları için temel oluşturduğunu bu nedenle gaybın söz konusu olmadığı bir durumda imanın geçerli olamayacağını belirtir. *“Artık o çetin azabımızı gördükleri zaman: Allah'a inandık ve O'na ortak koştuğumuz şeyleri inkâr ettik, derler. Fakat azabımızı gördükleri zaman imanları kendilerine bir fayda vermeyecektir. Allah'ın kulları hakkında süregelen âdeti budur. işte o zaman kâfirler*

<sup>311</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, X: 14.

<sup>312</sup> Nesefî, *Tebstertü'l-Edille*, I:256.

<sup>313</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, II: 433.

<sup>314</sup> Nesefî, *Tebstertü'l-Edille*, I:257.

<sup>315</sup> Nesefî, *Tebstertü'l-Edille*, I:258.

*hüsrana uğrayacaklardır*<sup>316</sup> “İsrail oğullarını denizden geçirdik. Firavun da, askerleriyle birlikte zulmetmek ve saldırmak üzere, derhal onları takibe koyuldu. Nihayet boğulmak üzere iken, “İsrail oğulları'nın îmân ettiğiinden başka hiçbir ilâh olmadığına inandım. Ben de Müslümanlardanım dedi”<sup>317</sup> ayetlerini tefsir ederken imanın, “Kıyasü'l-gaib ala'ş-Şahid” ile nazar ve tefekkür ederek oluştuğunu ve ölmek üzere olan kimsenin azabı gördüğü anda iman etmesinin geçerli olamayacağını çünkü gayb perdesinin kalktığını ve nazar-istidlal yapma durumunun ortadan kalktığını dolayısıyla iman etme mükellefiyetinin de söz konusu olmadığını söyler.<sup>318</sup> Mâtürîdî, iman esaslarının gayb konusu olduğunu, duyularla algılanamadıkları için kesin olarak ispatlanamayacağını, bunun aksini savunmanın dinin doğasıyla ters düşeceğini ve imanı gaybın konusu olmaktan çıkarıp aklileştirerek metafizik konusu yapacağı kanaatini ileri sürmektedir.

### 1.3. Gayb-Ahlak- ilişkisi

Ahlak ve gayb arasında da bir ilişki vardır. Ahlak bilgi alanı değil, bir inanma alanıdır. Bu nedenle ahlakın gayba inanmayla ve dinle ilişkisi vardır.<sup>319</sup> Mâtürîdî, “Onlar ki gayba iman ederler”<sup>320</sup> ayetini, “Mü'minler yalnız başlarına kaldıklarında da davranışlarına dikkat ederek Allah'a karşı sorumluluklarını yerine getirirler” şeklinde yorumlamaktadır.<sup>321</sup> Mâtürîdî'nin ahlak anlayışı iman, iyilik-kötülük, hikmet ve kulların fiilleri gibi konular etrafında ele alınabilir.<sup>322</sup>

Mâtürîdî, “Nefse iyiliği de kötülüğü de ilham edene and olsun”<sup>323</sup> ayetini yorumlarken Allah'ın insan fitratına ahlaki değerleri yerleştirdiğini dolayısıyla ahlakın kaynağının ilahi olduğunu söyleyerek ahlak ve gayb arasındaki ilişkiye dikkat çeker.<sup>324</sup> Ona göre insanın ahlaki davranışları bir yönüyle görünmeyen Allah'a yönelirken diğer yönüyle kendi iradesine dayanır. Gayba inanan insan, yalnız başına kalsa veya toplum

<sup>316</sup> Mü'min, 40/84-85

<sup>317</sup> Yûnus, 10/90

<sup>318</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, VII: 104.

<sup>319</sup> Çağrı, *İslam Düşüncesinde Gayb Problemi -II içinde “Ahlak-Gayb İlişkisi”*, 197.

<sup>320</sup> el-Bakara, 2/3

<sup>321</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, I: 32.

<sup>322</sup> Fatih İbiş, “Mâtürîdî'de İman-Ahlak İlişkisi”, *Kader*, XIII/2 (2015): 714-734.

<sup>323</sup> eş-Şems, 91/8

<sup>324</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, VII: 221.

içinde olsa davranışlarında bir farklılık olmaz. Buradan hareketle O, gayb ile ahlak arasında bir ilişkinin olduğunu ileri sürer.

#### 1.4. Mâtürîdî'nin Âlem Anlayışı ve Gaybla İlişkisi

Mâtürîdî'nin âlem anlayışı onun gayba bakışı üzerinde etkili olmuştur. Gayb âlemi ontolojik olarak mevcut olup ma'dum olmadığı için ve bizim âlemin yaratılış süreci ve genel olarak âlem hakkındaki bilgimiz sınırlı olması ve bu konudaki bilgimizin vahye dayanmasından dolayı gayb ile âlem arasında bir ilişki olduğunu söyleyebiliriz. Ona göre, Allah'ın dışındaki her şey, görünen ve görünmeyen varlıklardan oluşan âlem, hadistir.<sup>325</sup> Âlem, ma'dum değil mevcuttur, Allah görünmeyen âlemi, görmemizi istemediği için biz onu göremiyoruz ve görünen âlemi de isteseydi göremeyebilirdik; görünmeyen âlemi, Allah'ın, peygamberleri vasıtasıyla bizi haberdar etmesiyle biliriz. Mâtürîdî, gaybı ontolojik olarak “ma'dumun şey'iyeti” açısından ele alır. Mu'tezile ise ma'dumu, “varlığı olmayan malum” şeklinde tarif ederek ona bilginin objesi olarak bir gerçeklik tanıırken Mâtürîdî, ma'dumu “hiçbir şey değil” şeklinde açıklayarak yokluğa bir gerçeklik tanımaktan kaçınır. Mu'tezile'nin âdeme “şeyiyyet” tanınmasını ve âlemin hiçbir müessir olmadan var olduğunu iddia etmesinin ezelde Allah ile birlikte başka varlıklar bulunduğu ve âlemin kadim olduğu sonucunu çıkaracağını bunun da tevhid ilkesine aykırı olduğunu söyler.<sup>326</sup> Maturidi, ma'dumu gayb âleminde malum olarak kabul etmenin ontolojik olarak gayb âlemini ma'dum yani olmayan-hayal bir âlem haline dönüştüreceğini ve bunun da gayb anlayışına ve tevhid inancına zarar vereceği kanaatini taşımaktadır.

Metafizik ile gayb kavramları arasında semantik olarak yakın bir ilişki vardır. Metafizik kavramı duyularla algılanan içinde yaşadığımız bu fiziki ve maddi olan somut âlemin dışında olup ancak akılla anlaşılabilen yani düşünceyle ilgili olan soyut alanı ifade eder. Metafizikte varlık, soyut ve genel bir kavram olarak ele alınır. Bir bakıma görünenin gerisindeki ve özündeki görünmeyen, zorunlu, deney dışı, fikri ve zihni olan değişmez hakikatın aranmasıdır. Tanrı, ruh, insan ve insanın dünyadaki yeri ve anlamı gibi problemler metafiziğin konuları arasındadır. Metafizik ve gayb arasında semantik

<sup>325</sup> Subkî, *Es-Seyfû 'l-Meşhûr fî Şerh-i Akideti Ebi Mânsûr*, 13.

<sup>326</sup> Mâtürîdî, *Kiâbu't-Tevhid*, 151-152.

olarak bir fark bulunmaktadır. Metafizikte zihinsel varlık, mevcut olarak kabul edilirken, gayb için bu durum geçerli değildir. Gayb âlemine ait varlıklar gerçektir ancak biz onları duyularımızla algılayamayız ve aklileştiremeyiz.<sup>327</sup> Mâtürîdî'nin metafiziği onun düşünce sisteminin temelini oluşturur ki, onun görüşleriyle ilgili olarak ortaya konulacak her açıklama ve değerlendirme metafiziğiyle uyumlu olmak zorundadır.<sup>328</sup> Maturidi'nin metafizik anlayışı, onun gayb tasavvurunun daha iyi anlaşılması açısından önemli bir yere sahiptir. Gayb ve metafizik, semantik olarak yakın kavramlar oldukları için beraber ele alındıklarında gayb anlayışının sistematize olmasına katkı sağlayacaktır. Onun metafizik anlayışı; maddenin yapısı ve unsurları, canlı ve cansız varlıkların değişik yapılarda yaratılması, varlıkların yaratılmasında illiyet veya sebep-sonuç ilişkisi gibi konuları kapsar.<sup>329</sup> Mâtürîdî, somuttan kalkıp soyuta varırken akıl ve haberi beraber kullanarak gayb anlayışının salt olarak aklileştirilmesinin önüne geçer. Filozofların, âlem, ilk madde olan heyuladan yaratıldı iddiasının aksine o, herhangi bir sebep ve vasıtaya ihtiyaç duymadan ilim, irade, kudret ve yaratma sıfatları olan Allah tarafından “yoktan” yaratıldığını ifade eder.<sup>330</sup> Âlemin cevher ve arzılardan oluştuğunu söyler ve cevher yerine genellikle “ayan” tabirini kullanır çünkü cevheri “başı başına var olan nesne” olarak tanımlamanın uygun olmadığını, başı başına var olmanın zatından dolayı Allah'a ait bir özellik olduğunu ifade eder.<sup>331</sup> Ona göre sebep, amaçlanan sonuca götüren vasıta ve Allah, tabiatın yaratılmasının sebebidir ancak zorunlu bir sebebi değildir çünkü zorunlu sebep olduğu kabul edildiği takdirde O'ndan irade sıfatının soyutlanacağını ve mümkün varlıklar seviyesine indirilmiş olacağını ileri sürer.<sup>332</sup> Allah, Hz. Davud'un ateş olmadan demire şekil vermesi gibi bir şeyi sebepsiz yaratabildiği halde tabiat olaylarında olduğu gibi sebep-sonuç ilişkisi içerisinde de yaratabilir.<sup>333</sup> Tabiatıta var olan her şey bir tabiat üzere yaratılmıştır. Ateşte yakıcılık, karda soğukluk, taş ve demirde suda batma ve bazılarında ise yukarıya çıkma gibi özellikler bulunur. Bunlardan birinin özelliği diğerine geçmez ve bu özellikler onlarda kendiliğinden var olan şeyler değil, Allah'ın onlara verdiği

<sup>327</sup> Dumeyrâ, *Âlemü'l-Ğaybi ve 'ş-Şehadeh fi Tasavvuri'l-İslam*, 18.

<sup>328</sup> Özcan, *Türk Düşünce Hayatında Mâtürîdilik* (Ankara: Cedit yay, 2015), 74-75.

<sup>329</sup> Yavuz, “Mâtürîdî'nin Tabiat ve İliyete Bakışı” (Büyük Türk Bilgini İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdilik Uluslararası Tartışmalı İlmi Toplantı, İstanbul, 2015), 54-64.

<sup>330</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, VII: 157-158.

<sup>331</sup> Nesefî, *Tebstertü'l-Edille*, 63.

<sup>332</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, VII: 54.

<sup>333</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, VII: X/14, XI/408.

özelliklerdir. Yerden birbirinden farklı sayısızca varlıklar yaratmaktadır. Aynı yerden birbirinden farklı sayısızca varlıklar yaratması Allah'ın varlığı yoktan yarattığını ifade eder.<sup>334</sup> Mâtürîdî'nin âlemin yoktan yaratıldığını savunması ile günümüzde atomun parçalanıp enerjiye dönüşmesi paralellik arz etmektedir. Madde enerjiye dönüşmekle nesne olmaktan çıkar. Nesne olmayan bir şey soyut demektir. Bu durum âlem heyuladan var edildi diyen filozoflardan çok, yoktan yaratıldı diyen başta Mâtürîdî ve diğer kelamcılarını desteklemektedir.<sup>335</sup> Onun metafizik anlayışı merkeze gaybı alarak âlemi akılla izah etme esasına dayanmaktadır.

Mâtürîdî'nin bilgi teorisi, O'nun gayb hakkındaki görüşünün doğru anlaşılmasında önemli bir yere sahiptir. Çünkü onun epistemolojisinin, gaybın tanımlamasında etkin bir rolü vardır. O doğru ve güvenilir bilgiye önem verdiği için İslam'da "bilgi"yi bir teori olarak *Kitabu't-Tevhid*'in hemen giriş kısmında işlemiştir. Zaten Mâtürîdî, Ehl-i Sünnet ekolü içerisinde ilk defa bilgi konusunu ele alan kelamcı olarak kabul edilir.<sup>336</sup> Dinin aslını oluşturan akidenin sağlam bir bilgiye dayanması gerektiğini aksi takdirde çelişkili bilgilerin akideyi zayıflatacağını ileri sürer. Bu nedenle bilgi teorisine öncelik vererek bilgi kaynaklarını duyu, akıl ve haber olarak sınırlandıran Mâtürîdî, akide için delil olamayacak bilgi kaynaklarını bilgi sistemi içerisine almamaya özen gösterir. Bu durum o'nun hangi bilgi kaynaklarıyla elde edilen bilginin inanç alanı olan gayb için delil olabileceğini gösterir. Aynı zamanda bilgi sistemi içerisine akıl ve haberi alması gaybın anlaşılması bakımından önemlidir. Haberle gelen gaybi bilgi akılla anlaşılır ve kalp ile tasdik edilir. Haberden kasıt vahy ve peygamberin haberidir. O, iman kalp ile tasdik;<sup>337</sup> derken ontolojik olarak gayb âleminin var olduğunu ve gayb bilgisi ilhamla elde edilebilir diyen mutasavvıfların aksine gaybın sadece vahy ve peygamberlerin verdiği haberlerle bilineceğini ve tasdik edileceğini anlatmak ister. Çünkü tasdik, elçinin getirdiği haberin doğruluğunu onaylamaktır. O, aynı zamanda imanı tasdik olarak kabul etmekle gaybın haberle bilineceğini, çünkü tasdik, terim olarak 'bir haberi tasdik etmek' anlamına gelir ki bu ancak doğru bir haber için geçerli olabilir. Mâtürîdî, gayb konularının İslam

<sup>334</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, II: 432; *Te'vilâtü'l-Kur'an*, VII/383, VII/ 321.

<sup>335</sup> Yavuz, "İslam Kelamında Araz Nazariyesi", MÜİFD/V (1993): 1-83.

<sup>336</sup> Özcan, *Türk Düşünce Hayatında Mâtürîdilik*, 30.

<sup>337</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, VII: 96.

filozoflarının yaptığı gibi aklileştirilemeyeceğini ancak akılla anlaşılabilceğini ve tasdik edilmesi gerektiğini belirtir.<sup>338</sup>

Mâtürîdî'nin gayb âlemi hakkında bilgi edinme yollarından bir tanesi de “İstidlal bi’ş-şahid ala’l-gaib” metodudur. O, bu metotla varlığın bize bakan ve algılayabildiğimiz yönünden hareketle kapalı ve algılayamadığımız yönüne dair bilgi ya da fikir sahibi olmayı kast eder.<sup>339</sup> Bu argümanı âlemin hudusu, Tanrı'nın varlığı, birliği, sıfatları, ahiret hayatı gibi gayb konularına uygular.<sup>340</sup> Şehadet âlemiyle gayb âlemi arasındaki ilişkiyi Kur'an'daki “meselleri” örnek göstererek açıklar. Duyular vasıtasıyla şehadet âleminde algılanan bilgiler, bizi gayba ulaştıran geçek bilgilerdir,<sup>341</sup> der. Mâtürîdî, sofistlerin aksine hakikatin varlığı ve onunla ilgili bilginin imkânı hakkında hiçbir şüphe duymaz. Objektif bilginin imkânı ve sağlam akla sahip herkesin bu imkâna sahip olduğunu belirtir.<sup>342</sup> Objektif bilginin imkânını kabuleden Mâtürîdî, gayb âlemi hakkında istidlal yoluyla elde edilen bilginin de güvenilir ve hakikat bilgisi olduğunu söyler. Eflâtun (m.ö. 427) fizik âlemi, gerçek âlem olarak gördüğü idealar âleminin bir yansıması ve gölgesi olarak kabul ederken<sup>343</sup>, Mâtürîdî şehadet âlemini gerçek yani hayali olmayan bir âlem olarak kabul eder ve bu âlemde duyularla elde edilen bilginin de gayb âlemi hakkında hakikat bilgisi olduğunu söyler. Çünkü kelamcılar “eşyanın hakikati sabittir” ilkesi gereğince şehadet âleminin bir gölge âlem değil varlığının gerçek olduğunu ileri sürerler. Dolayısıyla şehadet âleminde elde edilen bilgiler hayal ve gerçek dışı bilgiler değil aksine gayb âlemindeki benzer varlıklar hakkında bize fikir verebilecek gerçek bilgilerdir.

İstidlâl yöntemiyle Allah'ın varlığını doğrulamanın da Mâtürîdî'nin kelam sisteminde önemli bir yeri vardır. Ona göre Allah'ın varlığını ve tekliğini duyularla idrak etmek mümkün olmadığı halde istidlâl ile bilinebilir. İstidlâlden kasıt duyularla âlemden algıladıklarımız üzerinde akıl yürütmektir. Peygamber gönderilmezse dahi insanın âleme bakarak nazar yoluyla Allah'ın varlığına ve birliğine inanması gerekir.<sup>344</sup>

<sup>338</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 565.

<sup>339</sup> Yavuz, “İslam Kelamında Araz Nazariyesi”, 1-83.

<sup>340</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, II: 150.

<sup>341</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, II: 179.

<sup>342</sup> Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi* (İstanbul: MÜİFY, 2012), 145.

<sup>343</sup> Hüsametdin Erdem, *İlkçağ Felsefesi Tarihi* (Konya: HÜ-ER yay, 2016), 194.

<sup>344</sup> Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhîd*, 356.

Mâtürîdî'nin anlayışının temelinde “*somuttan kalkıp soyuta gitme*” yatmaktadır. Kur'an'ın esprisine bağlı kalarak tabiatüstü âlem hakkında bir fikir edinebilmek için, önce bu dünyanın bilinmesinin gerekli olduğunu belirtmiş ve dikkatini bu dünya üzerinde toplamıştır.<sup>345</sup> Gaibi dolayısıyla Allah'ı bilmenin haber dışındaki en etkin yolu O'na dış dünyanın yani kâinatın delalet etmesidir. Dış dünya Allah'ı bilmede bir esastır ve O'nun varlığının bir delilidir.<sup>346</sup> Mâtürîdî, monist bir gayb anlayışına sahiptir. O, gayb âlemi ve şehadet âlemini birbirinden farklı değil aksine, şehadet âlemini gayb âlemine götüren bir özellikte görür. Şehadet âlemini gölge âlem olarak değil, gerçek bilginin elde edilebildiği bir alan ve aynı zamanda Kur'an'ın ifadesiyle gayb âlemine benzeyen bir alan olarak kabul eder.

Mâtürîdî'nin nübüvvet anlayışı da gayb hakkındaki düşüncesini ortaya koyması açısından önemlidir. O'na göre peygamberler, insan aklının idrak edemediği konularda onları irşad etmek için gönderilmişlerdir. İnsanlar kendinden önceki kuşakların kültürünü almazlarsa ilkel bir hayat yaşayacakları gibi, Allah'ın gaybı bildirdiği Peygamberler de gönderilmezse insanlar aynı şekilde ilkel bir hayat yaşar. Peygamberlerin vahiy yoluyla gaybten verdiği haberlerle insanlık dalâletten hidayete, ilkelikten medeniyete ve cehaletten aydınlığa çıkar. Onlar, insanlara adalet ve doğruluğun belirtileriyle bunların zıddı olan zulüm ve yalan alâmetlerini gösterirler, aynı şekilde mahiyeti tam manasıyla anlaşılamayan şeyleri açıklığa kavuştururlar. Bu gerekçelerle peygamberlere ihtiyaç vardır.<sup>347</sup> Bu ifadelerden anlaşıldığına göre Mâtürîdî, duyular ve akılla bilinemeyecek şeyleri gayb olarak kabul etmekte ve gaybi bilgileri ancak peygamber vasıtasıyla elde edebileceğimizi ifade etmektedir. Yani peygamberlerden kasıt onlar vasıtasıyla bize iletilen gayb bilgisidir. Mâtürîdî, “*Allah, seçtiği Peygamberler dışında kimseye gaybı bildirmez*”<sup>348</sup> ayetini delil göstererek, Allah bildirmediği peygamberlerin gaybı bilemeyeceklerini belirtir. Onların peygamber olması hasebiyle diğer insanlardan farklı olmalarına rağmen gaybı bilemeyeceklerini ancak insani yetenekleriyle istikbale dair, gayb olan bazı şeyleri bilmelerinin mümkün

<sup>345</sup> Özcan Mâtürîdî'de Bilgi Problemi, 70.

<sup>346</sup> Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhîd*, 72.

<sup>347</sup> Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhîd*, 274-275.

<sup>348</sup> el-Cin, 72/26-27

olabileceğini belirtir.<sup>349</sup> Gayb akılla idrak edilmediğine göre insanın gaybla iletişimini sağlayacak olan kişi Allah'ın bildirmesiyle ancak peygamberdir. Peygamberin verdiği haber en güvenilir haberdur. O, kesin ve doğru bilgiyi elde etmeye özen gösterdiğinden bilgi kaynaklarını sınırlı tutmuş, kesin ve doğru olmayan zayıf bilgiyi dışarda tutarak dinin özünü oluşturan gaybi bilgiye hâlel gelmesini önlemeye çalışmıştır.

Mâtürîdî'nin teolojik sistemi içerisindeki en temel kavramlardan biri de hikmettir.<sup>350</sup> Mâtürîdî, hikmetin Kur'an, nübüvvet, sünnet, görüşünde isabet etmek ve her şeyi yerli yerine koyma gibi anlamlara geldiğini ifade eder.<sup>351</sup> Ona göre insan evrendeki hikmetleri araştırmakla görevlidir. Bu araştırma, bir yönüyle evrendeki olgu ve olayların metafizik işaretleri üzerinde odaklanmayı gerektirirken, diğer bir yönüyle de bunların insanın ve hatta bütün varlıkların yararına nasıl kullanılabileceği üzerine yoğunlaşmayı gerektirir.<sup>352</sup> O hikmetin bir anlamının Kur'an olduğunu ve Kur'an'ın da isimlerinden bir tanesinin nur olduğunu belirterek hikmeti elde eden mü'min bir kimsenin nur ile tabiata bakacağını ve duyulara kapalı olan eşyanın hakikatini anlayabileceğini savunur.”(Kur'an) müttakiler için hidayet kaynağıdır.”<sup>353</sup> âyetini yorumlarken, Kur'an'a vakıf olan mü'min kimsenin, hikmetle bakıp zararlı şeylerden sakınacağını ve hayırlı amelleri işleyeceğini yani eşyanın hakikatini anlayabileceğini aynı zamanda iyi ve kötüyü de birbirinden ayırt edebileceğini belirtir.<sup>354</sup> Mâtürîdî, sûfiyyenin aksine kalp ve akli ayrı düşünme merkezleri olarak kabul eden düalist anlayışı kabul etmez aksine aklın duygulara da hâkim olması gerektiğini ve tabiata bakarken onun sadece dış yüzeyine değil asıl görünmeyen hakikat kısmına da bakıp anlamak ve buradan algıladıklarımızla gayb âleminin varlığına ulaşılması gerektiğini belirtir.<sup>355</sup>

---

<sup>349</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, xVI: 402.

<sup>350</sup> Arslan, “Mâtürîdî'ye Göre Evren ve İnsanın Yaratılış Hikmeti”, (Hikmet Yurdu Dergisi, 4, 2009): 71-90.

<sup>351</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, II: 189.

<sup>352</sup> Arslan, “Mâtürîdî'ye Göre Evren ve İnsanın Yaratılış Hikmeti”, 71-90.

<sup>353</sup> el-Bakara, 2/2

<sup>354</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, VII: 189.

<sup>355</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, VII: 190.



## 2. ONTOLOJİK BİR PROBLEM OLARAK GAYB

Mâtürîdî'nin gayb anlayışından bahsettikten sonra şimdi de onun "insan-gayb ilişkisi" hakkındaki düşüncesini, insanın gayba göre nerede durduğu ve gaybın insanı ilgilendiren en önemli tarafının ne olduğu, gibi sorulara cevap arayarak tespit etmeye çalışacağız. Kur'an'a göre âlem, sadece görünen âlemden ibaret değil aynı zamanda gayb âlemini kapsar.

Mâtürîdî'ye göre âlemdeki her şeyin bir zahiri yönü bir de batını yönü yani görünen tarafı ve görünmeyen tarafı olmak üzere ikili yapısının olduğunu daha önce belirtmiştik; âlemdeki her şeyin iki yönlü olması gayb ve şehadet âlemlerinin iç içe geçtiğini, başta insan olmak üzere her varlığın hem maddi hem de gaybi (manevi) boyutunun olduğunu söyler. Kant da Mâtürîdî gibi âlemi görünen(fenomen) ve görünmeyen âlem(numen) şeklinde iki yönlü olarak kategorize eder.<sup>356</sup> Ontolojik olarak insan ve gayb ilişkisinden bahsedilebileceğini belirtir. Gayb denince ilk olarak melek, cin, şeytan, cennet, cehennem gibi sem'iyata dayalı varlıklar akla gelse de gaybın insan açısından en önemli varlığı Allah'tır. Bu nedenle Mâtürîdî düşünce sisteminde insan gayb ilişkisi bir bakıma Allah-insan ilişkisi olarak ele alınır. O, canlıların maddî dünyanın bütün diğer görünüşleri gibi, maddenin doğal-tarihsel gelişiminin bir ürünü, kısaca maddenin nitel bir dönüşümünden ibaret olduğunu iddia eden materyalistlerin<sup>357</sup> düşüncelerini reddeder. O "*Her nefis ölümü tadacaktır*"<sup>358</sup> ayetini yorumlarken, her nefsin ölümü tatması yaratıcının tek olduğuna delalet ettiğini çünkü bunun aksi düşünüldüğünde yaratıcıların herkesin ölmesi konusunda anlaşmazlığa düşebileceklerini söyler. Ayrıca ölüm gerçeği filozofların mahiyetini anlamaktan aciz kaldıkları bir konudur ki, bu da Allah'ın ilim ve kudretine delâlet ettiğini belirtir.<sup>359</sup> İnsan, Allah-âlem ilişkisinin mahiyetini kısmi olarak anlasa da fazla anlayamayacağı kadar derin ve gaybi bir ilişkidir. Mâtürîdî, insan-gayb ilişkisini "istidlâl bi's-şahid ala'l-gaib" metoduna dayandırır. Gözleriyle gördükleri ve kulaklarıyla işittikleri üzerinde düşünerek gayb âlemi hakkında bilgi edinmesi gerektiğini ve Kur'an'ın bizi buna teşvik ettiğini

<sup>356</sup> Demirtaş, 'İnanca Yer Açmak İçin Bilgiyi İnkâr Ettim'Sözünün İman ve Bilgi Açısından Değerlendirilmesi,' 289-303.

<sup>357</sup> Daşdemir, Yusuf, *İsmail Fenni Ertuğrul'un Materyalizme Eleştirel Yaklaşımı* (SÜSBE, 2007), 256.

<sup>358</sup> el-Ankebût, 29/54.

<sup>359</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, VII: 175-176.

belirtir.<sup>360</sup> Bununla o, fizik âlemde doğrudan doğruya duyularla algılayıp kavradığımız bilgilerden hareket ederek gaib âlemdeki varlıkları tespit eder ve onlar hakkında bilgi edinir.<sup>361</sup> İstidlali bilgi, gaybi varlıklarla ilişki kurularak elde edilen bilgi olmayıp endirekt bir bilgidir. Bu nedenle kesin değil imani bir bilgidir. Görünenlerden hareketle görünmeyenler hakkında hüküm verme metoduyla o, Allah'ın varlığının ve tekliğinin idrak edilmesi gerektiğini savunur. Peygamber gönderilmezse dahi aklın bunu idrak edebilecek kabiliyette olduğunu bu nedenle her insanın, Allah'ın varlığını idrak etmesinin bir sorumluluk ve gereklilik olduğunu belirtir.<sup>362</sup> O, âlemi idealar âleminin bir yansıması ve dolayısıyla gölge âlem olarak ifade eden Eflaton'un (m. ö.394)<sup>363</sup> aksine şahadet âlemini Allah'ın varlığına ve birliğine delalet eden, kendisiyle bilgi elde edilebilen ve gayb âlemindeki varlıkları çağrıştıran bir âlem olarak kabul eder.<sup>364</sup>

Mâtürîdî'ye göre Allah ile insan arasındaki ilişki güçlü bir ilişkidir çünkü O ilim ve kudretiyle insanı kuşatmıştır. İnanan insan, nimete şükrettiği için bunun farkındadır, inanmayan insan ise zor zamanlarında istemeden de olsa O'na sığınır ve yardım diler. Mâtürîdî, *“İnsanlara bir zarar dokunduğu zaman, Rablerine yönelerek O'na dua ederler. Sonra Allah katından onlara bir rahmet tattırınca da bir bakarsın içlerinden bir grup Allah'a eş koşuyor.”*<sup>365</sup> âyetini yorumlarken inanmayan insanların bile zor zamanlarında Allah'a yönelmelerinin O'nu birledikleri anlamına geldiğini ve onların inkâr etmelerinin çelişkili olduğunu belirtir.<sup>366</sup> *And olsun insanı biz yarattık ve nefsinin ona verdiği vesveseyi de biz biliriz çünkü biz ona şah damarından daha yakınız.*<sup>367</sup> âyetini yorumlarken de o, Allah'ın insanın nefsinin ona fısıldadıklarını bildiğini ve insana şah damarından daha yakın olmasının O'nun insana yardım ve icabet etmede diğer varlıklara benzemeyen bir şekilde yakın olduğunu belirtir.<sup>368</sup> Mâtürîdî'nin ifadelerinden varlıksal olarak gayb-insan ilişkisinde en önemli tarafın Allah-insan ilişkisi olduğu anlaşılmaktadır. İnsan bir yönüyle madde âleminde yaşarken diğer yönüyle Allah'ın ona

<sup>360</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, VII: 273.

<sup>361</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 49.

<sup>362</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 356.

<sup>363</sup> Erdem, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, 194.

<sup>364</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 50.

<sup>365</sup> er-Rum, 30/33.

<sup>366</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, VII: 190-191.

<sup>367</sup> Kaf, 50/16.

<sup>368</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, VII: 98.

üflediği ruhla da mana âleminde bulunur. Kur'an, "biz ona şah damarından daha yakınız" diyerek insanın çepçevre Allah tarafından kuşatıldığı mesajını verir. O, "göklerde ve yerlerde bulunanlar her şeyi O'ndan isterler. O her an yeni bir tasarruftadır."<sup>369</sup> âyetini yorumlarken bütün varlıkların O'na muhtaç olduklarını bu nedenle O'ndan her zaman rızık, başarı, kurtuluş ve yardım gibi istekte bulduklarını, bu durumun sürekli olup asla kesintiye uğramadığını çünkü Allah'ın sıfatlarının sürekli olduğunu dolayısıyla yaratmanın ve ölümün de O'nun iradesiyle devamlı olduğunu ve Allah için Yahudilerin iddia ettiği gibi cumartesi günü istirahat etmek gibi bir durumun söz konusu olmadığını belirtir. Allah'ın rezzak, kadir, âlim ve mumîl olması zatının gereği olduğu için süreklilik anlamı ifade eder. O'nun ilminin, zamanın kuşattığı insana veya diğer mümkün varlıklara taalluk etmesi, zamana dahil olmasını gerektirmez çünkü zaman, mümkün varlıklar için söz konusudur. Allah, âlemin bizim için geçmiş, gelecek ve şimdiki zaman olarak kabul edilen bu üç zaman dilimini de böyle bir ayırım olmadan kadim ilmiyle bilir.<sup>370</sup> Mâtürîdî, âlemin ontolojik ve zamansal olarak Allah'ın müdahalesine açık olduğunu ifade eder. Ona göre sebep, amaçlanan sonuca götüren vasıta ve Allah tabiatın yaratılmasının sebebidir, ancak zorunlu bir sebebi değildir çünkü zorunlu sebep olduğu kabul edildiği takdirde O'ndan irade sıfatının soyutlanacağını ve mümkün varlıklar seviyesine indirilmiş olacağını ileri sürer.<sup>371</sup> Onun ifadelerinden cevherin de yaratılmış olduğunu ve âlemdeki sürekli değişimde cevher ve arazın bir etkisinin olmadığını bu nedenle devamlı olarak dışardan bir müdahale gerektiğini ve bunun da yaratıcının âleme müdahalesi anlamına geldiği, Allah'ın âlemde sürekli bir yaratmada olduğu anlaşılmaktadır. Mâtürîdî, bu görüşüyle âlemi katı bir sebep-sonuç zincirine bağlı olarak kabul edip adeta âlemi cansız bir makine gibi gören materyalist determinizmden ayrılmaktadır. Allah'ın sürekli yaratmada olması âlemin ne kadar O'nun ilim ve kudretiyle kuşatıldığını yani zahiri yönü gibi batını yönünün olduğuna işaret etmektedir. Onun dönemindeki dehri anlayıştan etkilenmediği ve tabiat felsefesi yerine haberin rehberliğinde rasyonel bir teoloji geliştirerek İslam düşüncesindeki problemleri bu bağlamda çözmeye çalıştığı görülmektedir. Mâtürîdî'nin gayb anlayışını onun metafizik anlayışıyla beraber ele aldığımızda riyazet yoluyla

---

<sup>369</sup>er-Rahman, 55/29.

<sup>370</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, VII: 268-269.

<sup>371</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, VII: 54.

arınma sonucunda kalbe gelen ilhamla âlemi anlama yerine onun hikmet ve basiret ile âleme bakarak âlemi anlama çabası içerisinde olduğu görülür. Yani düşüncesi, gayba dayalı olarak zahiri anlama çabası üzerine kurulmuş bir sistemdir.

Mâtürîdî'ye göre bir kelimenin veya sözün dahi bir zahir bir de hakikat anlamı olmak üzere iki yönü vardır. Ona göre insanlar kelimelerle mecaz olarak anlaşılır. Bir söz duydum veya yazdım diyen kimse, sesi duymuş ve harfleri yazmış olur; hakikati duymuş veya yazmış olamaz. Çünkü insan, bir kimsenin sözünün sesini duyar hakikatını duymaz.<sup>372</sup> Mâtürîdî'nin lafız ve anlam arsında bir ayrılıktan bahsetmesi onun hermenötik düşüncüyü savunduğu anlamına gelir. Ona göre telafuz edilen bir cümleyi anlarız ancak bu cümleyi söyleyen kişinin kastının bizim anladığımız şekilde olup olmadığını onun kadar bilemeyiz. Mâtürîdî, imanın tasdik olduğunu söylerken de gayb âlemindeki varlıkların ontolojik olarak ancak haberle bilinebileceğini belirtir. Haberi doğrulamanın da “tasdik” olarak adlandırıldığını ve sem'iyat konusu olan varlıklar hakkında da istidlal yoluyla bilgi edinilebileceğini ancak istidlali bilginin de gayb âlemi için kesin bilgi olmadığını ve bizim bu varlıkların mahiyetlerini ise akılla kavrayamayacağımızı bu nedenle gayba iman edilmesi gerektiğini belirtir. Mâtürîdî, gayb âlemi duyular üstü olduğundan bilinmez diyen agnostiklerin aksine haberle ve adeta habere yardımcı bir nitelikte duyularla ve akılla anlaşılabilirliğini savunur. Ona göre gayb bilgisinin hermenötik tarafının olduğunu ancak bu durumun haber ve akıl yardımıyla tamamen anlaşılmayan agnostik bir durum olmadığını belirtir.

Mâtürîdî'nin ontolojik bağlamda gayb problematiğini iki bakış açısıyla ele alabiliriz.

a. Duyular ötesi bir âlem vardır ve bunun en belirgin işareti şahadet alemi dediğimiz fizik alemdir.

b. Zamansal varlık olarak kozmik âlem ve İnsan ile gayb arasında geçmiş, gelecek ve şimdiki zaman bakımından ontolojik bir ilişki vardır.

---

<sup>372</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, VII: 31.

Mâtürîdî, insanın yaşadığı şehadet âleminde duyuların algıladıklarıyla yetinip duyu ötesi alanı, peygamberlerin davetine icabet etmeyip, nazar ve istidlali terk etmesinden dolayı tasavvur etmekten aciz kaldığını belirtir. İnsanın zevk ve sefa peşinde koşarak duyularını kullanmaması sonucu âlemdeki olup bitenlerden ibret almadığını ve şehadet âlemindeki her şeyin bir oyun ve eğlenceden ibaret olduğu yanılığına kapıldığını bu nedenle gayb âleminin varlığını idrak etmediğini ancak insanın onu gelecekte ayne'l-yakîn olarak göreceğini belirtir.<sup>373</sup> Görüldüğü gibi Mâtürîdî, gayb âlemini ontolojik olarak idrak etmek için nazar ve istidlalin kaçınılmaz olduğunu ısrarla belirtmektedir.

İnsan zaman ve mekâna bağlı olan bir varlık olduğu için bu iki unsur onun gayb âlemini görmesine mani olmaktadır. Aslında bu Allah'ın iradesinin bir gereğidir. Kur'an'ın ifadesiyle dünya bir "imtihan yeri" olduğundan insanın görmediği âleme inanması istenmekte ve onun duyularla algılayamadığı ancak haberle bilgilendirildiği bir âleme karşı duruşunu tespit etmek adına zaman ve mekân vaz' edilmiştir. Zaman ve mekân her türlü deneyden önce gelen ilk sezgilerdir ancak deneyden değil akıldan gelirler. Zaman ve mekân algının nesnel konuları değil, yalnızca eşyayı algılama şekilleridir. Yani bizler eşyayı zaman ve mekân denilen iki gözlük camından nasılsalar öyle değil, bize göründükleri gibi görüyoruz dolayısıyla duyulara dayalı algılarımız bize eşyanın zahiri hakkında bilgi verir, mahiyeti hakkında bilgi vermez.<sup>374</sup> İslam kelimcilerinin ifadesiyle insan mümkün varlık olduğundan zaman ve mekân engelini aşıp gayb âlemini bilmekten aciz kalmaktadır.

### 3. EPİSTEMOLOJİK BİR PROBLEM OLARAK GAYB

Mâtürîdî'nin düşünce sistemi içerisinde epistemoloji önemli bir yer tutar. Çünkü insan düşüncesinin kaynağı ve değeri belirlenmedikçe, türü ne olursa olsun herhangi bir incelemeye girişmek pek isabetli olmayabilir.<sup>375</sup> Onun Ehl-i Sünnet kelamına önemli katkılarından biri de bilgi teorisini sistemli bir şekilde ilk defa ortaya koyması ve haberi de bilgi kaynakları arasına almış olmasıdır. Mâtürîdî, epistemolojiye gerekli önemi

<sup>373</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, VII: 106;

<sup>374</sup> Kutluer, 'Fizik Varlığın Ötesinde: Gayb, Melekût veya Metafizik"', 217-243.

<sup>375</sup> Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, 54.

vererek neyin bilgi, neyin kültür, hikâye ve hurafe olduğunun bilinmesini ister.<sup>376</sup> Gayb konusu ve epistemoloji arasında da önemli bir ilişki vardır. Çünkü bu konu her dönem istismara açık bir konu olmuştur. İnsanlar tarih boyunca yıldızlardan, cinlerden ve gaybten haber aldıklarını iddia ederek toplumları yanlış yönde etkilemeye çalışmışlardır. Bunun yanısıra sofistler gibi felsefi akımlar da âlemi oluşturan varlıklar hakkında bilgi edinmenin imkân dahilinde olmadığını savunmuşlardır. İslam düşünce tarihinde ilhamın bilgi kaynağı olup olmadığı da hep tartışılmalıdır. Mâtürîdî bütün bunların sağlam bir delile dayanmadığını ve bilgi için “burhan”ın ayırıcı bir özellik, dinin ve varlığın anlaşılması için de vaz geçilmez bir yöntem olduğunu söyler.<sup>377</sup> Bu nedenle O, gayb ile ilintilendirilen bu iddiaların yanlışlığını ortaya koymak için duyu, akıl ve nakle dayalı bir epistemoloji ortaya koyar. Biz onun gayb hakkındaki düşüncelerini epistemolojik problem alanı olarak iki başlık altında sıralayabiliriz

a. Akılla, gayb âleminin varlığını kavramanın sınırlarını belirleyebilmeyiz?

b. Bilimsel ve teknolojik gelişmeler sonucunda daha önce geleceğe dair bilinmeyen bazı bilgiler günümüzde bilinmektedir, bu durum bizi, bugün beşeri imkânlarla bilinmeyenler ile hiçbir zaman bilinmeyecek olanın tanımının nasıl yapılması gerektiği problemiyle karşı karşıya getirmez mi?

Kelamcılara göre akıl, gayb âleminin varlığını kavrayabilir ancak filozofların yaptığı gibi onu metafizik bir alan şeklinde nitelendirerek rasyonel bir alan olarak telakki edemez. Akıl gayb âlemi hakkında bilemediği şeyleri haber yoluyla öğrenir, çünkü duyu ötesi alan aklın sahası olmadığı için sadedce bu alanı makul kabul eder. Mâtürîdî’ye göre gayb âlemi istidlâlle anlaşılabilir ancak mahiyeti nazar ve istidlalle değil haberle bilinir.<sup>378</sup>

Bizce bilinmeyen bazı bilgilerin belli bir süre sonra biliniyor olması, izafi gaybın sınırlarının her zaman değişebileceğine işaret eder ancak bu durum neyin izafi gayb olup olmadığı yani gelecekte neyin gayb olmaktan çıkıp çıkmayacağı problemini

<sup>376</sup> Hüseyin Atay, “Ebû Mansûr el- Mâtürîdî ve Bilgi Kuramı”, İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdilik İçerisinde ed. Sönmez Kutlu (Ankara: otto yay, 2012), 189-192.

<sup>377</sup> Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhîd*, 3.

<sup>378</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, VII: 31.

beraberinde getirir. Mâtürîdî'ye göre bilim ne kadar gelişirse gelişsin mutlak gayb olan evrendeki varlıkların mahiyeti bilinemez çünkü bunu bilmek Allah'ın ilmi dahilindedir ve hiçbir şey O'nun ilmîni ihata edemez, ancak varlığın mahiyeti haricindeki bilinmeyen özelliklerinin bilinebileceğini belirtir.<sup>379</sup> Mâtürîdî, gayb âlemi başta olmak üzere her alanda doğru bilginin zaruri ve öncelikli olduğunu belirtir. Bu nedendir ki onun bilgi teorisi, sûfilerle ayrışmanın zeminini hazırlamıştır. Bu bakımdan onun bilgi sistemi üzerinde durmamız konunun daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

### 3.1. Bilginin Tanımı

Bilginin ne olduğunu bilmek de aslında bilgi ile ilgili bir sorundur. "Bilgi nedir?" sorusuna verilecek cevap onun ne olduğunu ortaya koyacaktır. Bir şey hakkında, nedir? diye sormak, onun hakikatini bilmeye yönelmektir. Bu nedenle kelamcılar da bilginin neliğini konu edinir ve onu tanımlamaya çalışırlar.<sup>380</sup> Kelamcılar arasında birden fazla bilgi tanımı bulunur. Bunun nedeni tanımı yapan kişinin bilginin hangi yönünü ön plana çıkartmasından kaynaklanmaktadır. Bazı tanımlarda "bilen", bazılarında "bilinen" ve bazılarında da "bilen ve bilinen arasındaki ilişki ön plana çıkarılmaktadır."<sup>381</sup> Ayrıca bir kimsenin yaptığı bilgi tanımı onun neyi bilgi olarak kabul ettiği veya neyi bilgi olarak kabul etmediği sonucunu verir. Mâtürîdî'nin bilgi tanımından bahsetmemizin nedeni onun neye bilgi dediğini, neyin bilgi olma vasfına haiz olduğunu ve ne tür bir bilgiyle gayb âlemi hakkında fikir yürütebileceğimizi ortaya çıkarmaktır. Ebû'l-Muîn en-Nesefî'nin (ö. 508/1115) ifadesine göre Mâtürîdî, "bilgiyi, kendisinde bulunduğu kimseye, söylenebilen ve düşünülebilen her şey (mezkûr)in açık hale gelmesini sağlayan bir sıfat" olarak tanımlar. Nesefî, kelam bilginlerinin farklı bilgi tanımlarını eleştirdiği halde Mâtürîdî'nin bilgi tanımı için "doğru" ifadesini kullanır.<sup>382</sup> Bu tanımın daha iyi anlaşılması için Arapça aslında geçen "yetecellâ ve mezkûr" kavramlarının açıklanması gerekir. Celâ kökünden türeyen yetecellâ kelimesi, gizlemek anlamına gelen 'hâfâ' kelimesinin zıddı olup bir şeyi açığa çıkarmak, belli etmek anlamlarına

<sup>379</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 356.

<sup>380</sup> Muhit Mert, "Kelamcıların Bilgi Tanımları Üzeri etmekte Bir Tahlil Denemesi", AÜİFD/XIV/1 (2003): 1-67.

<sup>381</sup> Mustafa Bozkurt, "Kelamcılarda Bilginin Tanımı Problemi", CÜİFD, XII/1 (2008): 253-274.

<sup>382</sup> Nesefî, *Tebstertü'l-Edille*, 19.

gelir.<sup>383</sup> Mezkûr kavramı da zıkr kökünden türeyen anlatmak ve açıklamak gibi yetecellâ kelimesiyle semantik olarak yakın anlam ifade eder.<sup>384</sup> Teftâzânî yetecellâ kavramını zan içermeyen bir inkişaf olarak izah eder. Bu kavramı, zanna şamil olmayacak biçimde ve “tam bir inkişaf” (eksiksiz bilme) olarak ifade eder ve kelimcılara göre ilmin, zannın zıddı olduğunu söyler.<sup>385</sup> Mâtürîdî’nin şüpheyi barındırmayan bilgi tanımına ulaşmak için bilgiyi tanımlarken ‘yetecellâ’ lafzını kullanması Teftâzânî’nin de ifade ettiği gibi tam ve eksiksiz bir bilgiye ulaşmak istemesinden dolayıdır.<sup>386</sup> Duyu, akıl ve haber, Mâtürîdî’nin bilgi tanımının bir açılımı durumundadır. Bu tanımla o, sübjektif bir bilgi olan ilhamın kesin bilgi olamayacağını dolayısıyla haber, duyu ve akıl dışındaki bilgi kaynaklarıyla elde edilen bilgiyle gaybın bilinemeyeceğini ifade eder. Çünkü ona göre peygamber gibi bir hüccete dayanmayan veya rasyonel olmayan bilgi duyular ötesi alan için delil kabul edilemez.<sup>387</sup>

Nesefî, Mâtürîdî’nin bilgi tanımını doğru olarak nitelendirerek, ‘bilgi itikaddır’ anlayışını eleştirir. Bu tanımın doğru kabul edilmesi durumunda bilgi sübjektif hale gelir ve süje ile obje arasındaki dengeli bir ilişki olmaktan çıkıp bunun aksine süjenin etkin olduğu bir ilişki haline dönüşür. Sübjektif bir bilgi ise akide alanını oluşturan gayb âlemi için güvenilir bir bilgi olamaz.

Nesefî, Eş’arilerin “bilgi marifettir” şeklindeki tanımını eleştirerek Allah’a âlim denildiği halde arif, mübeyyin ve müdrik denilmediğini belirtir; marifet, idrak ve tebeyyün kelimelerinin de ilim terimiyle eş anlamlı olmadığını dolayısıyla onun yerini tutamayacağını belirtir.<sup>388</sup> şeydir.<sup>389</sup> Mârifetin içinde geçtiği bir bilgi tanımı ilham ve keşfe de açık kapı bırakabilir. Bu nedenle Mâtürîdî bilgi tanımının temelde Mâtürîdî’nin bilgi tanımında realist bir bakış açısı hâkim olduğu halde Eş’arilerin bilgi tanımı idealisttir. Bu da onun bilgiye nakille beraber rasyonel olarak yaklaştığını ve aklı öteleyen herhangi bir anlayışı benimsemediğini gösterir.

<sup>383</sup> İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, III: 150.

<sup>384</sup> Fîyrûzâbâdî, *Kamûsu’l-Muhît*, (Beirut: Müessesetü Risale, 2005), 397.

<sup>385</sup> Taftazani, *Şerhu’l-Akaid*, 16.

<sup>386</sup> Taftazani, *Şerhu’l-Akaid*, 106.

<sup>387</sup> Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, VII: 112.

<sup>388</sup> Nesefî, *Tebstertü’l-Edille*, I:10.

<sup>389</sup> Uludağ, “Marifet”, *DİA*, XXVIII: 54-55.



Gazzâli bilgiyi “eşyanın hakikatlarının kalp aynasında meydana gelmesi” şeklinde tanımlar. Gazaliye göre bazan gönül dediğimiz bu manevi kalp, renklerin suret ve şekillerine nispetle ayna ne ise malumatın hakikatine nispetle bu kalpte aynıdır. O rengin sureti aynaya aksedip nakşolduğu gibi, her malumun bir hakikati ve her hakikatin de bir sureti vardır. İşte bu suret kalbin aynasına yerleşir ve orada açığa çıkar. Gazzâli'nin bilgi tasavvuru pratik olarak marifeti hatırlatır. Zaten o ilhamı bir bilgi kaynağı ve bu yolla elde edilen bilgiyi de delil olarak kabul eder.<sup>390</sup>

Mâtürîdî bilgi teorisinin temelini “suje-obje” ilişkisi oluşturur. Çünkü bilgi teorisinde üzerinde durulan meselelerin büyük bir kısmı, süje-obje ve bunlar arasındaki ilişkiden kaynaklanmaktadır. Suje bilen kimsedir, obje ise bilinen nesnedir; reel ve ideal olmak üzere ikiye ayrılır. Fizik alan reel obje iken duyularla algılanamayan ancak var olan varlıklar da ideal objelerdir. İşte bu alan tecrübenin uzanamadığı bir alandır. Suje tabiattaki objeler için bilen konumundayken, duyularla algılanamayan alana ait objeler için inanan konumundadır. Fakat Mâtürîdî, iman konusu olan bu şeylerin aynı zamanda istidlali bilginin de konusu olduğu kanaatindedir. Ona göre insan iki ilişki içerisine girmektedir. Birisi bilgi ilişkisi diğeri iman ilişkisidir. İnsan fiziki dünyayla “bilgi”, gaib âlemle dolayısıyla “Aşkın Varlık”la “iman” ilişkisi kurmaktadır.<sup>391</sup> O, bilgiden, ideal ve reel alanı içine alan, rasyonel, objeyi ise süjenin dışında gören ve kiritiği yapılabilen bir bilgiyi anlamaktadır.

### 3.2. Bilginin İmkânı Açısından Gayb

Bilgiyi temellendirirken, duyu, akıl ve haber ile eşyanın gerçekliğinin bilinebileceğini ifade eden Mâtürîdî, Allah ve âlem tasavvurunu merkeze alarak insanın sorumluluğu gereği, âlemin ve işleyişinin gerçekliğini idrak ederek nazar ve istidlalle Allah'ın varlığından haberdar olması gerektiğini söyler.<sup>392</sup> O, varlığın bilginin konusu olması bakımından gerçekliğinin olduğunu ve bu nedenle dinin makul olarak anlaşılıp izah edilebileceğini belirtir. Başka bir ifadeyle insanın nazar ve istidlal yoluyla ontolojik ve epistemolojik olarak tabiatı kavrayıp gayb âlemi hakkında istidlali bilgi edinilebilmesi için tabiatın bilinmesi gerektiğini çünkü eşyanın nesnel olarak bilinebilir

<sup>390</sup> Gazâlî, *İhyâü Ulûmi'd-Dîn*, I: 29.

<sup>391</sup> Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, 58.

<sup>392</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 356.

olmasından dolayı bilginin de mümkün olduğunu ancak eşyanın mahiyet olarak değil niteliksel olarak bilinebileceğini savunur<sup>393</sup> Mâtürîdî'ye göre bilginin objesi, süjenin dışındadır. Varlık karakterleri bakımından süje ve obje ayrı birer varlık olup biri diğerinin eseri olmadığı gibi, birinden kalkıp diğerine de gidilemez. Çünkü her ikisi yaratılmış birer varlıktır.<sup>394</sup> Yani o objenin, süjenin varlığından bağımsız bir varlığa sahip olduğunu savunur, eğer bunun aksini düşünseydi hayali bir âlemin varlığını kabul etmiş olurdu ki, bu da onun düşünce sistemiyle çelişirdi. Mâtürîdî'nin bilginin lehindeki bu çabaları, bilginin imkânsızlığını savunan ve her türlü fikrî çabayı belirsizliğe bağlayarak mahkûm eden ve neticede insanı bir tür anlamsızlığa sürükleyen şüphecilerin ilk temsilcileri olarak eşyada ve bilgilerimizde istikrarın olmadığını, hükümlerimizin doğrusu ve yanlışının olamayacağını savunan eski Yunan Sofistlerinin iddialarını çürütmeye yöneliktir.<sup>395</sup> M.Ö. V. asırda ortaya çıkan Sofistler, her şeye eleştirici bir tarzda yaklaşımları, mutlak rölativizmi savunmaları, akli dikkate almayan ve her şeyden şüphe edenler olarak şüpheci(septik), hiçbir şeye güvenmedikleri ve bilginin imkânsızlığını savundukları için de nihilist olarak kabul edilirler.<sup>396</sup> Mâtürîdî, Sofistler “bilgi diye bir şey yoktur” sözünü bilgiye dayanarak söylemişlerse bilginin varlığını kanıtlamış olurlar şayet bilgisizce söylemişlerse ilimsiz fikir beyan ederek başkalarını yanlış iddialarına çağırmaya hakları yoktur, onlar “kesin bilgiye dayanarak fikir beyan ettik” derlerse bilginin varlığını ispat etmiş olurlar, şayet öbür söylemi benimserlerse susmaya mecbur edilirler, der. Sofistlerle fikir tartışmasına girmenin gereksiz olduğunu çünkü tartışma söylenecek her sözün bilgi değil inanç olduğu sonucuna varacak, Sofistin tartışma esnasında ileri süreceği her fikrin de aynı konumda olacağını belirtir. “Şahsi telakki ve inançtan başka bir bilgi yoktur” görüşünü benimseyen Sofist, dayak ve organ kesilmesiyle cezalandırılmaz. Dayak yemesinden sonra bilgiyi ifade eder. Bazen duyuların yanılmasıysa duyu yoluyla elde edilen bilgi duyuya ait hallerin değişmesine bağlı olarak farklılık arzeder. Duyu sahibi organında meydana gelen hastalığı ve bunun gerçeği algılamada engel oluşturduğunu bilir. Böylece o, sahip olduğu duyu sayesinde engelin mevcudiyeti halinde gerçek olmayanı,

---

<sup>393</sup> Mâtürîdî - Bekir Topaloğlu, *Kitâbü't-Tevhîd*, 45-50.

<sup>394</sup> Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, 56.

<sup>395</sup> Fatma Aygün, “Eşyanın Hakikatı Sabittir, İlkesini Benimseyen Kelamcıların Sofestaiyye Eleştirisi”, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, XIII/2, (2015): 827-839.

<sup>396</sup> Erdem, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, 155.

kalkması durumundaysa gerçeği bilmiş olur. Sözü edilen görmeye engel afet, algının gerçekleşmesi sırasında ortaya çıkabilir. Görülecek nesnenin yoğunlaşmamış oluşu, uzakta bulunuşu, ya da havanın onu bir perdeyle örtmesi gibi olur. Afet bazen de gözde olur. Diğer duyuların durumu da bunun gibidir. Burada şunu belirtmek gerekir ki yapılan açıklamalar karşısında sofistin “herkesin nesne ve olayları farklı algıladığı” şeklindeki iddiası ve bununla istidlalde ispatlar yapma gayretleri batıl olduğu gibi farklı algılamaları ileri sürerek hakikati inkâr edişi temelinden sarsılmış olur.<sup>397</sup> Sofistlerin bu agnostik ve nihilist anlayışlarına karşı Mâtürîdî, eşyanın değişmez bir tabiatının olduğunu savunarak âlemin ontolojik bir zeminde mürid olan Allah’ın müdahalesine açık ve O’nun varlığına işaret eden bir eser olarak anlaşılması gerektiğini ifade eder.<sup>398</sup> O, bilginin imkânını savunmakla âlemdeki varlıklardan elde edilen bilgiyi gayb âlemine kıyaslayarak bu varlık alanını tanımaya çalışmak istemesindedir.

Mâtürîdî önce eşyanın sabit bir tabiatının olduğunu savunarak bilgiye ulaşmanın mümkün olduğunu ve buradan nazar ve istidlal ile elde edilen bilgiyle de gayb âleminin anlaşılabilirliğini vurgulamaktadır. Ona göre nazar ve istidlalin habere ters düşmemesi yani onunla çatışmaması gerekir. Çünkü bilgi kaynakları olan akıl ve haber birbiriyle çatışmaz aksine birbiriyle uyumlu olarak onlarla bilgi elde edilir. Görüleceği üzere epistemoloji ve gayb arasında önemli ilişki vardır. Filozof, kelamcı ve mutasavvıfın epistemolojileri farklı olduğu için aynı zamanda onların gayb tanımı ve gayb tasavvurları da farklı olmaktadır. Bu durum, epistemolojinin gayb anlayışını şekillendirdiğine işaret eder.

### 3.3. Bilgi kaynakları Açısından Gayb

Mâtürîdî’nin bilgi tanımını diğer kelamcıların bilgi tanımıyla mukayese ederek bilginin ne olduğunu ve kelamcılara göre bilgi elde etmenin mümkün olduğunu tespit ettik. Bilginin tanımını ve bilgi edinmenin mümkün olduğunu tespit ettikten sonra insanın hangi yöntemle bilgi edinebileceğini ve bu hususta ileri sürülen fikirleri ortaya koymak gerekir. Çünkü bilgiyi temin vasıtaları, bu vasıtaların bilgiye ulaştırmadaki etkisi ve birbirleriyle olan ilişkileri de bilgi açısından büyük bir öneme sahiptir.

<sup>397</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü’l-Tevhîd*, 239-240.

<sup>398</sup> Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, XVII: 183.

Bilgiyi kabul edenler, onun kaynağı konusunda birbirinden farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Bilginin kaynağı ve bilgiye hangi vasıtalarla ulaşılacağı meselesi bilgi teorisinin temel problemlerindedir. Düşünce tarihinde bilginin kaynağı konusunda süregelen tartışmaları üç grupta toplayabiliriz. Bilgide ana kaynak olarak akıl yürütme ve düşünce üzerinde duran rasyonalistler, duyu, gözlem veya deney üzerinde duran ampiristler; akıl ve duyuların bilgi vermede yetersiz kaldığını bu nedenle insanda bulunan bir yeti olan sezgiyi, bilgi kaynağı olarak kabul eden sezgiciler.<sup>399</sup> Felsefe bilginin vasıtaları olarak duyular ve akli ön görerek bunların kaynak değeri ve bağlayıcılıklarını ileri sürerken kelamcılar doğru haberin de bilgi kaynağı olduğunu kabul ederler.<sup>400</sup> Mâtürîdî'nin bilgi sisteminde önce bilgi kaynakları ortaya konulmaktadır. Ona göre bilgimizin kaynakları duyu, akıl ve doğru haber olmak üzere üç çeşittir. Bilgi elde ederken biz bu kaynakların hiç birinden vazgeçemeyiz. Çünkü her kaynak ayrı bir bilgi verir. Yani kaynaklardan birinin sağladığı bilgiyi diğeri veremez dolayısıyla bilgi kaynaklarından biri diğerrinin görevini yapamaz ve onun yerini dolduramaz. Her kaynak ayrı bir alanda geçerlidir. Mesela fiziki dünya ile ilgili bilgimizin kaynağı duyular, geçmiş'le ilgili bilgilerimizin kaynağı haberlerdir. Duyulara konu olmayan gaib âlemi konusunda da bir fikre ulaşabilmek için istidlale ve peygamberin haberine ihtiyaç vardır.<sup>401</sup>

Bir kelamcı olarak Mâtürîdî'nin hangi bilgiyi nerede ve nasıl kullandığını ve ona göre bilgi kaynağı olan duyu, akıl ve haberle elde edilen bilginin, gaybın bilinmesindeki durumunu tespit etmeye çalışacağız.

### 3.3.1. Duyular ve Gayb

Mâtürîdî'nin duyuları, dış dünyayı algılayıp bilgi üreten bilgi kaynağı olarak kabul etmesi önemlidir. Onun zamanında mutasavvıflar, bilgi kaynağı olarak sezgi, keşif ve ilham gibi somut olmayan metotlar kabul ediyordu. O duyuları bilgi kaynağı olarak kabul etmekle sezgi, ilham ve keşif gibi metotların bilgiye ulaşmada yeterli olamayacağını ifade eder. Mâtürîdî, düşünce sisteminde önemli bir yeri olan "istidlâl

<sup>399</sup> Ahmet Arslan, *Felsefeye Giriş*, 12. Baskı, (Ankara: Adres yay, 2009), 62.

<sup>400</sup> Mahmut Çınar, "Mütekaddimin Kelam Alimlerine Göre Bilgi, Kaynakları ve Bunlar Arasındaki İrtibatın Keyfiyeti", *Bilimname Düşünce Platformu*, 2011/2, 7-32.

<sup>401</sup> Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, 74.

bi’ş-şahid ala’l-gaib” metodunun bir gereği olarak duylarla elde edilen bilgiyi önemser. Çünkü bu yolla elde edilen bilgiye istinaden gayb âlemi hakkında istidlâli bilgiye ulaşırız. O, duylarla bilgi edinilemeyeceğini savunan Sofistlere eziyet etmekle bunun kabul ettirilebileceğini söyleyerek duylarla bilgi edinmenin mümkün ve güvenilir olduğunu belirtir.<sup>402</sup>

Mâtürîdî, Allah Teâlâ’nın insana duyu organlarını vermesinin hikmeti, insanın doğuştan bilgi taşımadığını, eşyanın bilgisinin sabit olduğunu ve bilginin duylarla elde edilmesi gerektiğini ifade etmek içindir, der.<sup>403</sup> “*Andolsun biz cinler ve insanlardan kalpleri olup da bunlarla anlamayan, gözleri olup da bunlarla görmeyen, kulakları olup da bunlarla işitmeyen birçoklarını Cehennem için var ettik. İşte bunlar hayvanlar gibi hatta daha da aşağıdırlar.*”<sup>404</sup> Mâtürîdî, ayetin yorumunda insanın duylarla algıladıklarını önemsemeyip, ibret almadan sadece tabiata bakıp geçmenin ona yaraşır bir durum olmadığını ve bu özellikteki insanın, duyları olan ve sesleri duyup da anlamayan, gözleri gördüğü halde sadece eşyanın zahirine bakıp hakikati idrak etmeyen hayvanlar gibi olduğunu, çünkü hayvanların duylarıyla algıladıkları üzerinde tefekkür etme durumları olmadığını belirtir. Hatta duylarıyla hiçbir şey idrak edemeyen kişinin hayvandan daha alçak olduğunu çünkü hayvanlar yolunu şaşırdığında onlara yol gösterilince doğru yola girmemekte ısrar etmediklerini ama insanın duylarıyla idrak etme yeteneği olmasına rağmen hidayet yoluna girmemekte ısrar ettiğini ifade eder. O, insanın duylarına aykırı davranmasından dolayı Allah tarafından cezalandırılacağını belirtir.<sup>405</sup> Semerkandî de insanın, eşyanın zahirine bakarak duylarıyla algıladıkları üzerinde tefekkür ederek eşyanın gaybi yönünü düşünüp tabiatın yaratıcısını tanıyamamasından dolayı fitratına aykırı hareket ettiğini ve duyu organlarını atıl bir duruma ittiğini belirtir.<sup>406</sup> Mâtürîdî’nin duyu bilgisini öne çıkarmasının nedeni, onu gaib alan hakkındaki bilgi olan istidlali bilginin temeli olarak kabul etmesidir. O tabiat

---

<sup>402</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 46.

<sup>403</sup> Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, VII: 162.

<sup>404</sup> el-Araf, 7/179.

<sup>405</sup> Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, VI: 120.

<sup>406</sup> Semerkandî, *Şerh-i Semerkandî*, 434.

hakkında bilgi elde ederken ilk olarak başvurduğu kaynak duyulardır. Fakat duyuların bilgisini sadece hissetmekle yetinmez ayrıca onları akli değerlendirmeye tabi tutar.<sup>407</sup>

Mâtürîdî'nin duyu bilgisini akli değerlendirmeye tabi tutması, rasyonalizm ve emprizmi sentezlemekle bilinen Kant'ı akla getirir. Platon'la (m. ö. 327) başlayan Descartes (ö. 1650), Spinoza (ö. 1677) ve Leibniz'le (ö. 1716) zirveye ulaşan rasyonalist yaklaşım, insanın doğuştan ilkelere sahip olduğunu ve özdeşlik, çelişmezlik gibi doğuştan gelen bu ilkeler sayesinde evrensel, zorunlu ve tecrübe öncesi bilgilerin bilinebileceğini iddia ediyordu. Diğer taraftan modern dönemde Locke'la (ö. 1704) başlayıp Berkeley (ö. 1753) ve Hume'la (ö. 1776) zirveye ulaşan empirist yaklaşımlar ise, doğuştan hiçbir bilgiye sahip olmadığımızı ve bütün bilgilerimizin deneyime dayandığını öne sürüyordu. Hatta Hume evrensel nedensellik yasası bilgisinin mümkün olmadığını ve alışkanlıktan ibaret olduğunu dile getirir. Rasyonalist doktrinin tecrübeden kaynaklanmayan doğuştan unsurların var olduğu iddiası Kant tarafından da kabul edilir. Ancak, her iki düşüncedeki doğuştan unsurlar mahiyet itibarıyla birbirinden oldukça farklıdır. Çünkü Kant, rasyonalizmin iddia ettiği doğuştan ideaların mevcudiyetini veya yaratılıştan herhangi bir bilgiye sahip olduğumuzu açıkça reddeder, Onun kabul ettiği doğuştan unsurlar tek başına bilgi olmayıp, bilgi için zorunlu olan ve tecrübeden elde edilemeyen zaman-mekân a priori formları ve kategorilerdir. Benzer şekilde, tecrübenin nihai bilgi temin edemeyeceği hususunda da Kant ve rasyonalist düşünce arasında bir ortaklıktan söz edilebilir. Ancak Kant salt tecrübenin bilgi temin edemeyeceğini kabul etse de bütün bilgilerin tecrübeyle başladığını belirterek rasyonalist görüşten ayrılır.<sup>408</sup> Aynı şekilde Mâtürîdî, duyuların bilgisi akıl için bir temel mahiyetindedir, demekle rasyonalizm ve emprizmi belli ölçüde kabul ettiğini ve Kant gibi onları sentezlediğini söyleyebiliriz. Onun duyu, akıl ve haberi bilgi kaynağı olarak kabul etmesi duyu bilgisinin gerçek olduğunu ancak duyuların da yanılabilirliğini ve bu yanılmanın akılla giderilebileceğini, rasyonel bilginin önemli ve doğru bilgi olduğunu aynı şekilde aklın da her şeyi bilemeyeceğini bu sırada haberin devreye gireceğini ve haberin de doğru haber olması gerektiğini belirtir. Mâtürîdî'nin çabası gayb alanı için doğru ve kesin bilgiye ulaşmak istemesidir.

<sup>407</sup> Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhîd*, 382.

<sup>408</sup> Aykut Küçükparmak, *Kant'a Göre Bilgi ve Metafiziğin İmkânı*, (EÜSBE, 2014), 1-292.

İslam düşünce tarihinde duyuların kesin bilgi veremeyeceğini ileri süren İslam bilginleri de vardır. Gazâlî, gökteki yıldızların bir dinar büyüklüğünde görüldüğünü ancak onların gerçekte dünyamızdan daha büyük olduklarını söyleyerek duyuların yanıltıcı ve bilgisinin kuşkulu olduğunu ifade eder.<sup>409</sup> Mâtürîdî, duyulara güvenilemeyeceği iddiasına müşahede yoluyla elde edilen bilgiden şüphe edilemeyeceğini ancak istidlali bilgiden şüphe edilebileceğini söyleyerek karşı çıkar.<sup>410</sup> “*Rabbin bal arısına şöyle vahyetti: Dağlardan, ağaçlardan ve insanların yaptıkları çardaklardan kendine evler edin.*”<sup>411</sup> âyetini yorumlarken Mâtürîdî, Allah Teâlâ’nın sadece bal arısına değil bütün hayvanlara yapacakları işleri onların fitratına yerleştirdiğini yani onların bilgileri doğuştan getirdiğini ve hayvanların içgüdüsel olarak görevlerini yaptıklarını belirtir. İnsanın ise doğuştan bilgi taşımadığını bu nedenle ona bilgilerin öğretildiğini ya da bilgileri araştırarak öğrenmesi gerektiğini belirtir.<sup>412</sup> İnsanın tabiatta yaşamını sürdürebilmesi ve dünyada arzuladığı hedefe ulaşması için duyularıyla tabiattaki eşya hakkında bilgi edinmesi zorunludur. Duyuların bazan yanıltması onu bu hedefinden alıkoyamaz. Mâtürîdî’nin bilgi teorisi duyu, akıl ve haber olarak düşünüldüğünde bu üç bilgi kaynağının beraber bilgi edindiğini ve bunların birbirinden bağımsız olarak bilgi üretmediğini anlarız. Duyuların yanılgısını aklımızla anlayabiliriz. Mesela çaydaki kaşık kırık görüldüğünde biliriz ki bu durum bir duyu yanılgısıdır. İnsan akıllı bir varlık olduğu için, Mâtürîdî’ye göre hayvanlar gibi duyuların bilgisini muhakeme etmeden içgüdüsel olarak hareket edemez. Bu izahattan sonra Gazali’inin duyu bilgisi hakkındaki endişelerinin, duyu ve akıl beraberliği çerçevesinde düşünüldüğünde bir sorun oluşturmadığı anlaşılmaktadır.

Beş duyuyu ifade etmek için “hâvâss” terimi kullanılırken onun yerine bazan his kelimesi de kullanılır. Ancak o zaman his, bir tek duyuyu değil de beş duyuyu yansıtır. Mâtürîdî, havâsstan çok “ıyan” terimini kullanır. Çünkü ıyan, anlam bakımından havâsstan daha geniş kapsamlıdır. Yani havâss ile sadece beş duyu akla gelirken, ıyan hem beş duyu hem de iç duyu ve iç gözlemi ifade ettiği gibi, ayrıca hayvanların duyu ve içgüdülerini de ifade eder. Kısacası dış dünya ile irtibatımızı sağlayan beş duyu ve

<sup>409</sup> Gazâlî, *el-Munkız mine’ d-Dalâl*, ed. Saîd Ramazan el-Bûtî, (Amman: Dârü’l-Feth, trsz), 23-24.

<sup>410</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü’ t-Tevhîd*, 80; Ebü’l-Yüsr Pezdevî, *Usûlü’ d-Din*, ed. Ahmet Hicazi es-Seka, (Mektebetü’l-Ezher, Kahire, 2002), s.19.

<sup>411</sup> en-Nahl, 16/68.

<sup>412</sup> Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, VI: 141.

kendi iç dünyamızda meydana gelen haz, elem, keder, sevinç, öfke, açlık, susuzluk, vb.lerini bize bildiren vicdan ya da şuur adı verilen altıncı duyu da ıyan teriminin kapsamına girmektedir. Başka bir ifadeyle ıyan hem hissiyatı hem de vicdaniyyatı kapsamaktadır.<sup>413</sup>

Mâtürîdî, duyuları bilgi kaynağı kabul etmesine rağmen onlarla eşyanın zahirinin bilinebileceğini belirtir. Kur'an'ın ifadesiyle “her şeyin çift yaratıldığını”<sup>414</sup> yani tabiattaki varlıkların hem zahir hem de bâtın yönlerinin olduğunu belirterek ancak insanın duyularla zahir yönünü bilebileceğini bu yolla bildikleri üzerinde istidlalde bulunarak ve Allah'ın bilgisini ifade eden habere de başvurarak varlığın hakikatına ulaşmanın bu şekilde gerçekleşebileceğini savunur.<sup>415</sup> Onun ifadelerinden insanın görevinin gaybı bilmek olmadığı, duyularla zorunlu olarak bilgi elde edildiği ancak sadece duyuların algıladıklarıyla da yetinilmemesi gerektiği çünkü duyuların sınırlı olmasından dolayı sem'iyatı bilemeyeceği ve pozitivistlerin iddialarının aksine tabiattaki varlıkların sadece dış görünüşten ibaret olmadığı aynı zamanda onların bizim bilemeyeceğimiz bir mahiyetlerinin de olduğu anlaşılmaktadır. Bu da bizi gaybın varlığından haberdar olmaya ve tabiat hakkındaki düşüncemizi oluştururken materyalist bir yanılığa düşmemeye işaret ederek gayba yönelmeye sevkeder.

Dekart (ö. 1650) da “Nesnelerin renklerini görüyoruz dediğimizde, onların ne olduğunu bilmediğimiz halde, bizde renk duygumunu meydana getiren şeyi algıladığımız anlamına gelir, der.”<sup>416</sup> Yani Dekart, duyularla eşyanın renklerinin bilinebileceğini ancak bunun duyularla eşyanın mahiyetinin anlaşıldığı anlamına gelmediğini belirtir. Mâtürîdî de önce realist bir yaklaşımla eşyanın(varlık) gerçekliğinin sabit olduğunu söyledikten sonra ona hangi yollarla ulaşılacağını gösterir. Akıl için adeta temel oluşturan duyu bilgisinin, akıl ile muhakeme edilerek istidlal yapıldığını belirtir. Yani ona göre ampristler gibi sadece duyu bilgisiyle yetinilemez. Duyularla mutlak hüküm konulamaz, ancak bu bilgiyle nazar ve istidlalde bulunarak fizik ötesi âlem hakkında istidlali bilgiye ulaşılır. İstidlali bilgi de kesin olmadığı için bu defa fizik ötesi âlem için iman devreye

---

<sup>413</sup> Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, 76-77.

<sup>414</sup> Zâriyât, 51/49.

<sup>415</sup> Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhîd*, 46-49.

<sup>416</sup> Rene Deskartes, *The Selections from the Principles of Philosophy*, (Ankara: Gece Kitaplığı yay, 2017), 24.



girer. Evrendeki her şeyi duyularla anlayamayız ve onlarla eşyanın künhünü bilemeyiz çünkü onlar sınırlı ve bazan yanıltıcı olabilirler. Fakat bu durum duyuların değerini azaltmaz aksine onların bilgi kaynağı olarak nasıl kullanılması gerektiğini bize gösterir. Mâtürîdî'nin duyuları bilgi kaynağı olarak kabul etmesi, insanı fizik âlem üzerinde araştırma yaparak bilimsel gelişmelerin ortaya çıkmasına sevkeder. Yapılan işlerin niyetlerine göre anlam kazanacağı Hz. Peygamber tarafından ifade edilmiştir. O halde, başta duyular ve tecrübeye dayalı bilgiler olarak kabul edebileceğimiz fen bilimleri olmak üzere, sosyal ve beşerî bilimlerin verilerini, hayırlı işlerde kullanmak şartıyla, sâlih ameller kategorisine dâhil etmek durumundayız, demektir. Kendi döneminde Mâtürîdî'nin yaptığı da bundan ibaret olarak görülmektedir.<sup>417</sup>

### 3.3.2. Akıl ve Gayb

Mâtürîdî'nin bilgi sisteminde aklın çok önemli bir yeri vardır. Çünkü akıl, hem genel bilgide hem de dini bilgide bir temel oluşturur. Hatta duyu ve haberin güvenilir birer bilgi kaynağı olabilmeleri de tamamen akıl sayesinde. Bu bakımdan akıl, Mâtürîdî'nin sadece bilgi sisteminin değil, bütün dini sisteminin can damarını oluşturur. Ancak o, bilgi kaynaklarını açıklarken bizzat akıl kelimesini kullanmaz. Akla dayanan ve genel olarak aklın kullanılmasını yani, araştırmayı ve incelemeyi içine alan nazar ve istidlal kavramlarını tercih eder. Bilinenleri akli açıdan yorumlamak ve buradan hareketle de bilinmeyen veya duyu ötesinde kalan hususları ortaya koymak anlamına gelen bu yöntemleri bilginin kaynağı olarak kabul eder.<sup>418</sup> Mâtürîdî, aklın açık bir tanımını vermemekle birlikte onu, aynı nitelikte olanları bir araya toplayan ve ayrı nitelikte olanları ayıran şey olarak nitelendirir.<sup>419</sup> Mâtürîdî, aklın teknik boyutuyla daha çok ilgilendiği için akli, varlıkları ve onlarla ilgili bilgileri sınıflandırarak sonuçlar çıkaran ve insana kıyas yapma gücü veren zihni bir alet olarak kabul eder. Buna göre akıl, analiz ve sentez yapma yeteneğine sahiptir.<sup>420</sup> Mâtürîdî'ye göre, gerek duyu gerek haber ile bilgi edinirken istidlale başvurmak zaruri bir ihtiyaçtır.<sup>421</sup> O'na göre akıl,

<sup>417</sup> Sıddık Korkmaz, "Mâtürîdî'nin Duyu ve Tecrübeye Dayalı Bilgi Hakkındaki Görüşleri Üzerine" (IV. Uluslararası Şeyh Şâbân-I Veli Sempozyumu-Hanefîlik- Mâtürîdîlik, Kastamonu Üniversitesi, 2017), 390-396.

<sup>418</sup> Musa Koçar, "Mâtürîdî Akılcılık ve Uygulama Alanları", SDÜİFD/17 (2006): 27-53.

<sup>419</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, 5.

<sup>420</sup> Harun Çağlayan, "Bilgi Kaynağı Olarak Akıl", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, IX/1 (2011): 233-262.

<sup>421</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, 46-49.

üzerinde düşünölmek suretiyle dış dñnyanın özellik ve hikmetlerinin kavranmasını sağlayan önemli bir bilgi kaynağıdır. Ancak akıl, dış dñnyayı kavrayabilmesi için önce onun eşyayla ilişki içinde olması gerekmektedir. Bu bağlantı da duyular yoluyla sağlanmaktadır. Bunun neticesinde sadece dış dñnyayı kavramakla kalmayıp aynı zamanda ondan hareketle gaybi değerleri de kavramakta ve onlar hakkında bir yargıya ulaşmaktadır. O halde akıl, gerek dış dñnyayı, gerekse gaybı ancak duyu verileri üzerinde düşünmek suretiyle kavrayabilmektedir. Zaten o, beş duyunun akıl için bir kavrama yolu olarak yaratıldığını ileri sürer. Aslında Mâtürîdî'ye göre duyuların konusu olan duyulur şeyler, üzerinde düşünmek sureti ile gaybe ulaşılmasını sağlayan birer delil olarak var edilmişlerdir. O halde aklın bilgi alanı, duyuların sınırını aşan bir alandır.<sup>422</sup>

Mâtürîdî kelim kolünde duyular ötesi âlem hakkında istidlalde bulunmaya engel teşkil eder düşünceyi taklid, tasvip edilmez ve kişinin taklidi aşması gerektiğinin önemine vurgu yapılır.<sup>423</sup> Mukallid kimse istidlal yapsa dahi basit bir istidlal olacağından dolayı yeterli görülmez ve mukallidin gayb konusu olan inanç esasları üzerinde sağlam bir istidlalde bulunması gerektiği kabul edilir. Çünkü taklide akıl aktif olmadığından duyular âlemi ile gayb âlemi arasında kurulmak istenen bağ yani “kıyas bi'ř-şahid ala'l-ğaib” ilkesi terkedilmiş olur ki bu durum imanın sıhhati için gerekli bir şey değildir. Bu durum Mâtürîdî'nin hakikatin aşırı rasyonelleştirilmesine ve olguların sorgusuz kabulüne yönelik hakem olarak aklın rolünü kabul ettiğine işaret eder.<sup>424</sup> O, bilgi kaynaklarından hiç birini geri planda bırakmaz hepsinin görevinin ayrı olduğunu ve birinin diğerinin görevini yapamadığını, bilgi kaynaklarının birbirlerini tamamladıklarını söyler. Bir ampirist olan David Hume, bu dengeyi koruyamamıştır. David Hume, duyulara dayalı bilgiye daha çok sempatiyle baktığı için, akklı bilginin kaynağı olarak kabul etmez, ancak Hume, kendi teolojik düşünceinin temeline tecrübeyi koymayı da kabul etmez.<sup>425</sup>

<sup>422</sup> Çağlayan, “Bilgi Kaynağı Olarak Akıl”, 233-262.

<sup>423</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, V: 268; Pezdevî, *Usulü'd-Di*, 214; Ebü'l-Berekât en-Nesefî, *el-Umde*, 43 .

<sup>424</sup> Adila İşhak, “Mâtürîdî'nin Bilgi Teorisinin Belirgin özellikleri”, *Din Felsefesi Açısından Mâtürîdî Gelen-Ek-i III içinde* (İstanbul: İz yay, 2016), 258-278.

<sup>425</sup> Mustafa Çevik, *David Hume'da Din ve Tanrı Anlayışı*, Doktora Tezi, (AÜSBE, 2003), 188.

Akıl her ne kadar iyiyle kötüyü (hüsün-kubh) birbirinden ayırma konusunda büyük bir role sahip ise de dini hükümler ve eşyanın tabiatını bilmede bir rehber muhtaçtır. Allah'ın emrettiklerini yapmak ve nehyettiklerinden sakınmak için peygamberin gönderilmesi haktır. Mâtürîdî, akıl her şeyi bilir, peygamberin gönderilmesine gerek yok, demenin peygamberliği ya da Allah'ı inkâr etmek anlamına geldiğini ifade eder.<sup>426</sup> Aklın, peygamberin varlığına ihtiyaç hissetmesi aklın sınırlarının tayini konusunda bize fikir vermektedir. Çünkü aklın duyular ötesi âlem hakkında ulaştığı bilgi istidlali bilgidir bu bilgi de zanni bilgi olduğundan akıl gayb âlemi ve eşyanın tabiatı hakkında kat'i bilgiyi ancak peygamber aracılığıyla elde edebilir. Mâtürîdî, Kur'an'ın ifadesiyle peygamberin "hüccet" olduğunu ve o'nun verdiği haberin de akla ışık tuttuğunu belirtir.<sup>427</sup> Mâtürîdî, bazan akıl terimi yerine "kalp" ifadesini kullanarak kalp ile dünya menfaati ve akıbetlerin bilineceğini, algıya dayalı bilgi üzerinde tefekkür etmenin de kalp nuruyla gerçekleştiğini belirtir.<sup>428</sup> Mâtürîdî, kalp nuru kavramıyla, delile dayanmayan ve Mutasavvıflarca bilgi kaynağı olarak kabul edilen ilhamın yerine gayb lemi hakkında istidlali bilgi edinilen bir bilgi kaynağı olarak akli kabul ettiğini söyleyebiliriz. Semerkandî de duyuların algılamasının akıl nuruyla tamamlandığını, tefekkürün de kalp nuruyla oluştuğunu belirtir.<sup>429</sup> Mâtürîdî'nin hem fizik âlem hem de duyular ötesi âlem hakkında bilgi edinmede rasyonel bir bakış açısına sahip olduğu açıkça görülmektedir. Akla önem verip sisteminin adeta can damarı haline getirmesine rağmen bu konuda aşırıya kaçmamış ve akıl ile nakil arasındaki dengeyi korumuştur. Aklın her şeyi bilmediğini söyleyerek onun için bir sınır olduğunu ifade etmiştir. Mesela Allah'ın "yaratma" fiilinin, duyuların mahiyetinin ve varlıkların bize görünmeyen yönlerinin akılla bilinemeyeceğini söyler.<sup>430</sup> Mâtürîdî, akıl her şeyi bilmez, demekle aklın ancak fizik âlemdeki varlıkların zahirini bileceğini fizik ötesi âlemiyse nazar ve istidlal yoluyla zanni bilgi şeklinde bileceğini, bu âlem hakkında kat'i bilginin vahy yoluyla bilineceğini ifade eder. Yani akıl, duyuların yanılgısı durumunda verdikleri yanlış bilgiyi nasıl düzeltiyorsa vahy de aklın yanılgısı ve bilmediği

---

<sup>426</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 176.

<sup>427</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, VII: IV/132.

<sup>428</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, I:54.

<sup>429</sup> Semerkandî, *Şerh-i Semerkandî*, vr.14a.

<sup>430</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 175.

konularda ona rehber olur. Fakat akıl vahye muhataptır ve onu anlamada en önemli role sahiptir.

Eserlerinde hikmet ve akıl arasında sıkı bir bağın olduğuna vurgu yapan Mâtürîdî'ye göre hikmet, düşüncesinde isabet etmek, her şeyi yerli yerinde kullanmak,<sup>431</sup> batılın karışmadığı sağlam düşünce, hayra nail olma, şerrden sakınma,<sup>432</sup> kendisiyle eşyanın hakikatına ulaşılan Kur'an, gibi anlamlara gelir.<sup>433</sup> Hikmetin anlaşılması için gayret göstermek gerektiğini ve hikmeti anlamaya engel olan etkenlerin başında cehalet olduğunu belirten Mâtürîdî, hikmetin istidlal yöntemiyle anlaşılmasının mümkün olduğunu ifade eder.<sup>434</sup> İnsan bazan hikmeti anlamaktan aciz de kalsa<sup>435</sup> menfaat ve zararını bilen, delillere dayanarak duyu ötesi konularda akıl yürütebilen, eğitilebilen bir varlık olan insanın, Allah'ın yarattığı her şeyi mutlaka bir hikmet ile yarattığını bilmesinden ve bir fiili hikmetli kılan özelliklerden hareketle bazı tespitler yapması mümkündür.<sup>436</sup> Bu düşünceyi esas alan Mâtürîdî, duyulur âlemde bulunan zararlı nesnelere yaratılma amaçlarıyla ilgili bazı tespitler yapar, emir ve nehiylerin de Allah'ı yüceltmeye teşvik ve onu bütün noksanlıklardan tenzih etme hikmetine yönelik olduğunu ifade eder.<sup>437</sup> Tabiattaki her şey yaratıcının hikmetine delalet ettiğinden bu varlıklardaki hikmeti anlamaya çalışmak aslında yaratıcıyı ve gayb âlemini anlamaya çalışmak demektir. Mâtürîdî, Allah Teâlâ'nın varlığına, birliğine ve hükümlerine delalet eden birçok delilin Allah tarafından kâinata yerleştirildiğini belirtir. Tabiattaki eşyada var olan hikmeti tespit etmek için âlem üzerinde tefekkür etmek gerektiğini ısrarla söyler. Ona göre insanın âlem üzerinde fikir yürütmek suretiyle aklını kullanması, onların başlangıç ve sonlarıyla ilgili olarak gizli kalan yönlerini öğrenmesi kendisini nefsanî arzularından alıkoyacaktır ki böyle bir düşünme eylemi sonuçları ne olursa olsun fayda getirir.<sup>438</sup> Mâtürîdî âleme hikmetle bakar ve onda Allah'ın iradesini anlamaya çalışarak gayb âlemiyle şهادet âleminin iç içe olduğuna dikkatleri çeker.

<sup>431</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, I: 283.

<sup>432</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, II:175.

<sup>433</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, II:189.

<sup>434</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 17.

<sup>435</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 337.

<sup>436</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 334.

<sup>437</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 335.

<sup>438</sup> Emine Ögük, *Mâtürîdî'nin Düşünce Sisteminde Hikmet Şerr İlişkisi, Doktora Tezi*, (MÜSBE, 2007), 165.

Dolayısıyla âleme hikmetle bakan kimse aslında iki yönünün olduğunu birinin şahadet âleminde diğersinin de gayb âleminde olduğunu anlar. Hikmet, adeta gayba sevk eden bir okumadır.

Mâtürîdî, tabiattaki varlıklar üzerinde istidlalde bulunarak onlardaki hikmetleri ve varlıklar arasındaki hikmete dayalı ilişkileri tespit ederek hiçbir varlığın boşa yaratılmadığı aksine bir hikmete binaen yaratıldığı sonucuna varır. O bunu yapmakla aslında Mutasavvıflardan farklı olarak gayb âlemi hakkında bilgiyi yine âlem üzerinde rasyonel bir bakış açısıyla elde etmeye çalışır. Yani o gayb âlemi hakkında bilgi edinmeyi ilham gibi rasyonel olmayan yollarla edinmeye çalışmaz. Daha önce geçtiği gibi Mâtürîdî, akıllı, kalp anlamında da kullanmakta ve akılla “hikmet” perspektifinden âleme bakarak adeta bir nur gibi, kendisine kapalı olan şeyleri gördüğünü ve insanın bununla gayb âlemi hakkında da bilgi edindiğine işaret eder. Bir muatasavvıf olan Kuşeyri, “Furkan” terimini açıklarken âlimlerin furkanı ilimdir, ariflerinkiyse nefislerini tezkiye edince Allah’ın onlara verdiği irfandır, der.<sup>439</sup> Bu ifade, mutasavvıfların fizik âlemdeki eşyanın hakikatını anlama ve duyular ötesi âlem hakkında bilgi edinmede “ilham” metodunu seçerek aklın bilgi kaynağı olmasını öncellemediklerini gösterir.

Mâtürîdî epistemolojisinde akıl, duyular yoluyla dış dünyayla irtibat kurar ve duyu verileri üzerinde düşünerek onların gerisindeki hikmetleri kavramaya çalışır. Mâtürîdî’nin bu düşüncesi, Kant’ın “ Her bilgide mutlaka iki yön vardır. Biri algıyla sağlanan malzeme, diğeri de düşünmenin birleştirici etkinliği”<sup>440</sup> şeklinde özetlenen görüşünü hatırlatmaktadır. Çünkü Mâtürîdî’de duyu ve akıl beraber işler. Ama bu onların tek başına işe yaramadıklarını göstermez. Yine ona göre bizim bilimiz fiziki şeyleri bilmekle başlar. Fakat ruh, melek ve Tanrı gibi maddi olmayan gaib olan varlıklar konusunda da istidlal yoluyla bir fikre ulaşırız. Çünkü aklın, gaib olanları başka türlü kavraması mümkün değildir. Ancak gaib varlıklar, duyu verileri üzerinde düşünülerek kavranılabilir.<sup>441</sup> O, tabiat üzerinde istidlalde bulunarak duyularla algılanamayan hikmetlerin bilinmesi gerektiğini vurgulamak için şöyle der: “Kâinatta mevcut hikmetlerin bilinmesi gerekmektedir, çünkü âlemdeki her bir varlığın hikmetten

<sup>439</sup> Kuşeyri, Ebü’l-Kasım, Abdülkerim b. Hevazin b. Abdülmelik, *Letâifü'l-İşarat*, (Beyrut: Daru’l-Kutubu’l-İlmiyye, 1971), 391.

<sup>440</sup> Küçükparmak, *Kant’a Göre Bilgi ve Metafiziğin İmkânı*, 3-5.

<sup>441</sup> Özcan, *Mâtürîdî’de Bilgi Problemi*, 68.

uzak olarak meydana getirilmiş olması söz konusu değildir. Âlemdaki hikmetler istidlalden başka bir yöntemle bilinmesi mümkün olmayan şeylerdir.”<sup>442</sup> Allah’ın her şeyi bir hikmete binaen yarattığını savunan Mâtürîdî’ye göre tabiattaki hikmetlerin bilinmesi aslında bize göre gayb olan şeylerin bilinmesi demektir, dolayısıyla onun hikmet ve gayb arasında bir ilişkiyi kabul ettiğini söylebiliriz.

Mâtürîdî, duyular ötesi alan için, istidlali bilginin zorunlu bilgi olmadığını ve istidlalin zorunlu bilgi kabul edilmesi halinde cebrin söz konusu olacağını belirtir.<sup>443</sup> O, İnsan özgürlüğüne önem verdiği için dolaylı inanç alanını oluşturan gayba dair istidlali bilginin de zorunlu değil zanni olduğunu ifade eder. Bu durum onun kendi sistemi içerisinde tutarlı olduğunu göstermektedir. Gayb hakkındaki istidlali bilginin zorunlu olması halinde inanç esaslarına imanın sıhhatinin de olmayacağını söyleyen Mâtürîdî, istidlal ile gayb arasında önemli bir ilişkinin olduğuna işaret eder.<sup>444</sup>

Mâtürîdî’nin gayba dair bilgi edinme yöntemi olarak kullandığı istidlal yöntemi bazı kelamcılar tarafından eleştirilmiştir. Şahidin illetiyle gaibin illetini birleştirmek, aynı hakikate sahip olmadıkları, yani biri hadis, diğeri kadîm olduğu halde şahit ve gaibin aynı gerçekliğe sahip bulunduğunu söylemek, mahiyetleri farklı olan varlıklarda aynı illetlerin aynı hükmü gerektireceğini iddia etmek isabetli görülmemiş ve eksik istikraya dayandığı için reddedilmiştir.<sup>445</sup> Bu eleştirileri yapanlar arasında İbn-i Hazm (ö. 456/1064)<sup>446</sup>, Seyfeddin el-Amidi (ö. 631/1263) ve bazı Selefiyye âlimleri önemli yer tutar. Mâtürîdî, “Kıyasü’l-gaib ala’ş-şahid” delilini eleştirenlere şöyle der: “Kadîm ve kıdem olmasaydı, istidlale esas kabul edilen şey de olmazdı. Bu nedenle kadim olanın fer olması düşünülemez.”<sup>447</sup> Ona göre fizik âlemin asıl olduğunu savunmak, âlemin kıdemini savunmak demektir. Asıl olan gayb âlemdir çünkü fizik âlem muhdestir, muhdes ferdir, kadim asıldır. O, gayb âlemini asıl, fizik âleminiye gayb âlemini çağrıştıran ve hatırlatan bir âlem olarak kabul eder.

<sup>442</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 51.

<sup>443</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 288.

<sup>444</sup> Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, XIII/101-102.

<sup>445</sup> Yavuz, “İstidlal”, *DİA*, XXIII: 328.

<sup>446</sup> Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Said İbnü’l- Hazm, *el-makal fi’l-Ehva ve’n-Nihal* (Beyrut: Mektebetü’l-İslami’l- âlemiyye, Trsz), 141-144.

<sup>447</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 58.

### 3.3.3. Haber ve Gayb

Haber, sözlükte bir şeyi tam anlamıyla bilmek için yoklamak ve o şeyin iç yüzünden haberdar olmak anlamlarına gelen “hubr” kelimesinden türetilen bir isimdir.<sup>448</sup> Terim olarak da "geçmişte meydana gelen veya gelecekte vuku bulacak bir olayı bildiren söz, mahiyeti itibariyle doğru veya yanlış olma ihtimali bulunan söz" gibi farklı şekillerde tanımlanır. Bu tanımların ortak noktaları haber konusunun duyularla algılanabilir olması, vahye dayanmışsa geleceğe de ait olabileceği hususlarıdır.<sup>449</sup> Kelam ilminde haber, bilgi elde etme kaynaklarından biri olarak kabul edilir ve İslami ilimler söz konusu olduğunda haber denilince ilk akla gelen hadislerdir. Ancak klasik kelam kaynaklarında hadislerin itikatta delil olarak kullanılması yanında, geçmiş peygamberler ve onların mucizeleri, Hz. Peygamber ve onun gösterdiği mucizelerin ispatında da delil olarak kullanıldıkları görülmektedir. Mâtürîdî, haberi insan hayatının zorunlu ve kaçınılmaz bir gerçeği olma yanında inkâr edilemeyen bir olgu olarak kabul eder ve bu bağlamda peygamberlerin haberlerinin de dikkate alınması gerektiği kanaatindedir. Bu haberlerin de diğer haberler gibi doğrulanmaya ihtiyacı vardır. Bu manada doğrulayıcı olarak peygamberlere mucize verilmiştir Mâtürîdî, haberin doğrulanmasından sonra onunla amel edilmesi taraftarıdır. Ona göre, haberde ‘kesin bir duyuş’ yoksa, o haber insanın akli ile ulaşamayacağı bilgileri elde etmesi için yeterli değildir. Aynı zamanda haberle birlikte nazar/tefekkürün de olması şarttır. Bütün haberlere doğruluğu veya yanlışlığı konusunda peşin hükümlerle yaklaşmayıp, araştırılmadan ve incelenmeden reddedilmemesi gerektiğini söyler.<sup>450</sup>

Kelâmcılar, "ilahi vahyi" de içermesi açısından "habere" epistemolojilerinde önemli bir yer verirler. İslam dininin temelleri ilahi vahye dayanmaktadır. Eğer ilahi vahyin doğru bilgi ifade etmesinde her hangi bir şüphe olacak olursa o zaman dinin üzerine inşa edildiği şeyler kesin doğru olamayacağından problemli olacaktır. Bu temel endişeden hareketle Müslüman kelâmcılar "ilahi vahyi" de içine alan "haber" konusunu

<sup>448</sup> İbn Manzûr, *Lisânü 'l-Arab*, IV: 227.

<sup>449</sup> Yavuz, “İstidlal”, *DİA*, XXIII: 339.

<sup>450</sup> Nuri Tuğlu, “İmam Mâtürîdî’de Haberi Vahidlerin Değeri” (Uluslararası İmam Mâtürîdî Sempozyumu, Eskişehir: 2013, t.y.), 1-24.

bilginin ayrı bir kaynağı olarak ele alırlar ve eğer haberin doğruluğu kesin ise bu haberin de kesin bilgi ifade edeceğini belirtirler.<sup>451</sup>

Haber-gayb ilişkisini ele alırken, haberin gaybla epistemolojik olarak nasıl bir ilişkisi olduğuna, Mâtürîdî'nin neden haberi bilgi kaynağı olarak kabul ettiğine ve gaybı anlamada habere nasıl bir anlam yüklediğine bakacağız. Yunan felsefesinde, İslam felsefesinde ve günümüz Batı felsefesinde haber konusu bilginin müstakil bir kaynağı olarak görülmemesine rağmen<sup>452</sup> Mâtürîdî haberi bilgi kaynağı olarak kabul edilmesini bir zorunluluk olarak görür.<sup>453</sup> Haberin insan hayatı için bir zorunluluk olduğunu ayrıca dini muhtevanın da neredeyse tamamının haber nitelikli bilgilere dayandığını belirtir. O, gayb konusu olan inanç esaslarının bilinmesinde “zannî” ve “taklîdî” bilgilere itimat edilemeyeceğini ve delillere dayanan, kesin ve sağlam bilgilerle elde edilmesi gerektiğini ifade eder. Bu demektir ki, dini sağlam temellere dayandırabilmek için doğruluğundan ve kesinliğinden kuşku duyulmayan bilgi ile hareket edilmelidir.<sup>454</sup> Haberi bilgi kaynağı olarak kabul etmek şehadet âleminden ayrılarak melekût âlemine yükselmek demektir. Her şeyin şehadet âleminden ibaret olduğunu kabul etmek, melekût âlemine yükselme istidadı olmayan hayvanlarla aynı derecede kalmak demektir. Mâtürîdî'ye göre bir yandan akılla kavranan duyular âlemi bir yandan da duyular ötesi olan ve akılla kavranamayan bir âlem vardır ve bu âlem ile iletişim ancak haber yoluyla kurulur. Haberi bilgi kaynağı olarak kabul etmemek ya bu âlemi kabul etmemektir ya da agnostikler gibi bu âlemle epistemolojik olarak bir iletişim kurulamayacağını savunmaktır. Mâtürîdî, haberi bilgi kaynağı olarak kabul etmekle insanın fizik ötesi âlemle peygamberler vasıtasıyla epistemolojik olarak iletişim kurabileceğini ve bu âlemi anlamak için de insanın istidlalde bulunduğunu dolayısıyla insan ile fizik ötesi âlem arasında rasyonel(makul) bir bağın olduğunu savunur. Mâtürîdî'ye göre sem'i konuların bilinmesinde kesin bilgiyi ancak haber-i sadık(doğru haber) verebilir. Onun bilgi kaynağı olarak kabul ettiği haber ile ilgili yaptığı taksim hakkında şunlar söylenebilir.

---

<sup>451</sup> Bozkurt, “Müslüman Kelâmında haberin Bilgi Değeri” XLVIII/2 (2007): 83-100.

<sup>452</sup> Bozkurt, “Müslüman Kelâmında haberin Bilgi Değeri”, 6.

<sup>453</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 14.

<sup>454</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 47.



Mâtürîdî'ye göre haber, haber-i resul, mütevatir haber ve ahad haber olmak üzere üçe ayrılır.

### 3.3.3.1. Vahiy ve Haberi resul

Mâtürîdî vahyi, kendisinde şüphe bulunmayan bir bilme metodu ve Allah'tan gelen bir bilgi olarak kabul eder.<sup>455</sup> O, haberi, Allah'tan peygambere gelirken vahiy, peygamberden gelerek bizde son bulmasını da haber-i resul olarak isimlendirir.

Mâtürîdî'nin haber-i sâdık olarak da isimlendirdiği haber-i resûl; doğruluğu, getirdiği apaçık delillerle (mu'cize) ortaya çıkan ve doğru olma bakımından kendinden daha açık bir haberin bulunmadığı haberdır. Peygamberin haberini kabul etmek bir akli zorunluluktur. Çünkü onların doğruluğuna açık seçik olarak işaret eden deliller başka kimsede bulunmaz ve kalp onunla tatmin olur. Ancak peygamberden haberleri nakledenlerin yalan söylemeleri ve yanlış yapmaları söz konusu olduğu için bizim bunları incelememiz gerektiğini ifade eder.<sup>456</sup> Mâtürîdî'ye göre nübüvveti mucize ile kanıtlanmış peygamberin verdiği haberden ibaret olup bu tür haberin kaynağını oluşturan kişinin gerçek peygamber olup olmadığını akıl yürüterek kanıtlamak gerektiğinden haber-i resûl ile zaruri değil istidlâlî veya iktisabî bilgi meydana geldiği ve bunun kesinlik açısından zaruri bilgiye benzediği kabul edilir.<sup>457</sup>

### 3.3.3.2. Mütevatir Haber:

Peygamberlerden bize ulaşan haberler, yanlışları ve yalan söylemeleri muhtemel bulunan kişilerin dilinden ulaşmaktadır çünkü onlar (peygamberlerde olduğu gibi) doğruluk ve masumiyetlerini kanıtlayacak herhangi bir delil veya belgeye sahip değildirler. Böyle bir haberin gereği ise incelemeye alınmasıdır. Eğer yalan olmasına ihtimal verilmiyorsa kendisine böyle bir haber ulaşan kimsenin yapması gereken şey, onu masumiyetine açık belge bulunan birinden (peygamber) bizzat duyduğu bir söz gibi telakki etmesidir. Tek ravilerde hakkında masumiyetleri ile ilgili herhangi bir delil bulunmuyorsa da tamamının naklettiği haber, bu dereceye ulaşıncaya kadar her

<sup>455</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 11.

<sup>456</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 8.

<sup>457</sup> Yavuz, "Haber", *DİA*, XIV: 347.

birinin doğruluğu ortaya çıkmış olur.<sup>458</sup> Mâtûrîdî, Yahudi ve Hıristiyanların, Hz. İsa'nın çarmıha gerildiği iddiasını delil göstererek önce altı yedi kişinin rivayetine dayandığı için ahad haber olan daha sonra Yahudi ve Hıristiyanlar tarafından yaygınlaştırılarak mütevatir haline getirilen haberin, mütevatir olamayacağını çünkü başta ahad olduğunu bu durumun da onu ahad olmaktan çıkaramayacağını belirtir.<sup>459</sup> Mâtûrîdî, mütevatir haberi tarif ederken diğer tariflerin aksine, insan olmaktan kaynaklanan yanılma riskini göz ardı etmez ve ravi zincirine girebilecek art niyetli kişilerin de bulunacağını ihtimal dahilinde görür. Bu nedenle ona göre mütevatir haber, “yanılmaları ve yalan söylemeleri muhtemel bulunan kişiler tarafından rivayet edildiği bilinen haber” olarak kabul edilir.<sup>460</sup> Mütevatir haberi nakledenler arasında yanılma riski olan kimseler olmasına rağmen yalan söylemek için bir araya gelmeleri mümkün olmayan bir topluluğun verdiği haber olduğu için kelamcılar tarafından akidede delil olarak kabul edilir.

### 3.3.3.3. Haber-i Vâhid

Hz. Peygamberle ilgili haberlerin diğer gurubunu haber-i vâhidler oluşturmaktadır. “Bir kişinin rivâyet ettiği haber” anlamına gelen haber-i vâhid, “el-haberu'l-âhâd, ahbâru'l-âhâd” şeklinde “birden fazla kişinin rivâyet ettiği haber” anlamına da gelir ve usûl kitaplarında birbirlerinin yerine kullanılır.<sup>461</sup>

Haber-i vahid, İlim gerektirmede ve rahmet peygamberinden gelen bir hak olduğuna şehadet etmekte mütevatir haber derecesine ulaşmaz. Onunla amel etmek veya hiç dikkate almamak gibi iki farklı tavırdan bahsetmek mümkündür. Bu da ravilerin durumlarının iyiden iyiye incelemeye, haberin muhtevassından çıkacak sonucu değerlendirip kesinlikle sabit olan nas çerçevesinde olabilirliğini belirlemeye bağlıdır. Bu işlemlerden sonra ağır basan tarafla yani almak veya terk etmek şıklarından biriyle amel edilir.<sup>462</sup> Mâtûrîdî, haber-i vahid ile amel edilebileceğini ancak bu haberin kesin

<sup>458</sup> Mâtûrîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 48.

<sup>459</sup> Mâtûrîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, IV: 102.

<sup>460</sup> İsmail Işık “Mâtûrîdî'den Farklılaşan Mâtûrîdilik” (Uluslararası İmam Mâtûrîdî Sempozyumu, Eskişehir, 2014), 1-23.

<sup>461</sup> Mustafa Ertürk, “Haber-i vâhid”, *DİA*, XIV: 349.

<sup>462</sup> Mâtûrîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 48.

olarak doğru oluşuna şahidlik edilemeyeceğini söyler.<sup>463</sup> Yani haber-i vahidin akide konusunda zanni bilgi verdiğini dolayısıyla onun delil olamayacağını belirtir.<sup>464</sup> O, bilgi kaynağı olarak haberden bahsederken, haberin doğruluğundan ziyade haberle gelen bilginin akıl süzgecinden geçirilerek kabul edilip edilmemesine değer verir.<sup>465</sup>

Mâtürîdî'nin mütevatir haberi itikatta delil olarak kabul ettiği halde haber-i vahidi delil olarak kabul etmemesi onun gayb konusunda bilgi edinmedeki titizliğini ve ona verdiği ehemmiyeti gösterir. Akılla kavranılamayan ve duyular ötesi âlem olan gayb aleminin ancak kesin ve doğru bilgiyle bilinebileceğini ve böyle bir bilginin de ancak haber-i resul ve onun mütevatir bir kanalla bize ulaştırılmasıyla mümkün olabileceğini belirtir. Gayb alanına ait olan inanç esaslarının bu kanaldan başka şekillerde edinilen bilgiler üzerine bina edilmesi dinin aslının kesin olmayan bilgi üzerine oturması anlamına gelir ki bu sakıncalı bir durum olur. Mâtürîdî'nin bu konudaki hassasiyetinin diğer bir nedeni de istismar edilmeye açık bir konu olan ve her dönemde de istismar edilen gayb konusunun istismarını önlemeye yönelik bir çaba olduğu kanaatindeyiz. Bir kelamcı olarak, hissi bilginin zorunlu bilgi ifade etmesinden dolayı, haber bilgisine kıyasla daha kesin bilgi olduğunu belirtir. İnsanlar için “haber”in “ıyan” gibi olmadığını ve Hz. İbrahim, haber yoluyla gelen ölümlerin dirilteceğine yakini olarak inandığı halde hissi olarak Allah'ın ölümleri diriltmesi “keyfiyet”ini bilmek istemiştir. Yani gaybi olarak bildiğini, müşahade ederek bilmek istemiştir.<sup>466</sup> Peygamberlerin mucizeleri hissi ve akli olduğu gibi Hz. İbrahim'in mucizeleri de aklidir, yine O, Allah'tan hissi bir mucizenin gerçekleşmesini talep etmiştir.<sup>467</sup> Ayrıca burada dirilişin akılcı açıklaması yapılmaktadır. Bu anlatımda ifade edilen İbrahim'in dirilişin nasıllığına (keyfiyet) ilişkin sorusu ve bu sorunun amacı olarak kalbinin mutmain olması isteği, onun dirilişin nasıllığını akli olarak temellendirme isteğini yansıtmaktadır.<sup>468</sup> Hz. İbrahim'in bu anlatımdaki sorgulamasının amacı, insanın biliş (cognition), duygulanım (effect) ve eylemden (action) ibaret olduğu ve kalp kelimesinin insanın bilişsel yapısını ifade ettiği düşünülünce, kalbin mutmain olması insanın bilişsel

<sup>463</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, XII: 267.

<sup>464</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, XIV: 238-239.

<sup>465</sup> Işık, “Mâtürîdî'den Farklılaşan Mâtürîdilik”, 10.

<sup>466</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, II:174.

<sup>467</sup> Kadî, *Mütesâbihu'l-Kur'an*, ed. Muhammed Adnan Zerkûr (Kahire: Dârü't-Türas, 1972), II:174.

<sup>468</sup> Erkan Yar, “Hz. İbrahim ve Akılcı Metodu”, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, IV/2, (2006): 87-104.

alandaki şüphelerini gidermesi anlamındadır.<sup>469</sup> Görüleceği üzere Hz. İbrahim'in gaybi bir konu olan yeniden dirilişi haber yoluyla bildiği halde hissi ve akli olarak da bilmek istemesi kalpte itmi'nanın sağlanmasını istemesinden dolayıdır. Yani O'na göre gayba ulaştırılan bilgi kesinleştikçe itmi'nan da artar. Mâtürîdî'nin de bir kelamcı olarak gayb konusunda mütevatir haberin ancak kesin bilgi ifade edebileceğini söylemesi ve bu konuda zanni bilgiyi kabul etmemesi, Hz. İbrahim'in haber, duyu ve akli birleştirerek gaybi bilgi için gösterdiği rasyonel tavrını hatırlatmaktadır.

Mâtürîdî, bilgi sistemiyle, inanç alanı olan gayb âlemi hakkında kesin bilgiye ulaşmanın önemli olduğunu bu nedenle gaybi bilgiye ulaşmanın da hangi bilgi kaynaklarıyla olması gerektiğini belirtir. O, bu kesinliği yakalayabilmek için gayb konusunda duyu, akıl ve haberi beraber kullanır; kesin bilgi ifade etmeyen ilham, keşf ve kur'a gibi spekülâtif yolları benimsemez.

### 3.4. Peygamber ve Gayb Bilgisi

İslam itikadına göre peygamberler, Allah tarafından özel bilgilerle donatılmış, mucizeyle desteklenmiş ve tebliğ ile görevlendirilmiş kimselerdir.<sup>470</sup> Kur'an, "Alimü'l-gaybi ve Allâmü'l-guyûb" gibi ifadeler kullanarak gaybı bilmenin Allah'ın bir sıfatı olduğunu, "*Ne göklerde ne de yeryüzünde Allah'tan başka kimse gaybı bilmez*" ayetiyle bir kimsenin gaybı bildiğini iddia etmesinin tevhide aykırı olduğunu ve "*Allah size gaybı bildirecek değildir ancak peygamberlerinden dilediğine gaybı bildirir.*"<sup>471</sup> âyetiyle de Allah'ın gaybın kapısını resulleri için araladığını belirtir.<sup>472</sup> Resul kelimesi Kur'an'da melek ve peygamber anlamında kullanılır. Nitekim Hac sûresinde "*Allah, melekler ve insanlardan elçiler seçer*"<sup>473</sup> buyurulmaktadır. Peygamberlerde beşeri yön ve risalet yönü olmak üzere iki yön vardır. Peygamberler bir beşer olarak bizim gibi yer, içer, gezer, uyur ve bu yönüyle gaybı bilmezler.<sup>474</sup> Bu durum, Kur'an'da "*Ne göklerde ne de yeryüzünde Allah'tan başka kimse gaybı bilmez.*"<sup>475</sup> Yine Kur'an'da Peygamberin

<sup>469</sup> Yar, "Hz. İbrahim ve Akılcı Metodu", 87-104.

<sup>470</sup> Çelebi, *İslam İncisinde Gayb Problemi*, 96.

<sup>471</sup> Âl-i İmrân, 3/179, Cin, 72/26.

<sup>472</sup> Çelebi, *İslam İncisinde Gayb Problemi*, 97.

<sup>473</sup> el-Hac, 22/75.

<sup>474</sup> Eren, *Kur'an'da Gayb Bilgisi*, (AÜSBE, 1994), 51.

<sup>475</sup> en-Neml, 27/65.

dilinden “*ben gaybı bilmem*”<sup>476</sup> şeklinde ifade edilir. Eğer peygamberlerin gaybı bilen değil, gaybten haber alan kimseler olduğu yani onların gaybten verdiği haberler Allah’ın bildirmesiyle gerçekleşen haberler<sup>477</sup> olduğu kabul edilirse ‘peygamberler gaybı bilir’ dememizde bir sakınca yoktur. Çünkü peygamberlerin tebliğ ettiği birçok husus gayba taalluk eder. Ancak asıl mesele peygamberlerin, peygamber olmalarından ileri gelen ve bizatihi gaybı bilmesini sağlayan, diğer insanlardan farklı bir vasıfları var mıdır, meselesidir.<sup>478</sup> Bu meseleyi açıklığa kavuşturmak için Mâtürîdî’nin konu hakkındaki görüşlerine başvuracağız.

Peygamberlerin gaybı bilme konusunda “*O gün Allah bütün peygamberleri toplayacak da: tebligatımıza ne cevap verildi? diye soracak; onlar da: Bizim hiç bir bilgimiz yok, şüphesiz gaybları hakkıyla bilen yalnız sensin, diyecekler.*”<sup>479</sup> ayetini yorumlayan Mâtürîdî, Allah Teâlâ’nın peygamberlere kavimlerinin iman edip etmediklerini sorduğunu, peygamberlerin de gaybı bilmenin Allah’a mahsus olduğunu ve onların gaybı bilmek anlamına gelen kalplerdekini bilemeyeceklerini belirttiklerini ifade eder.<sup>480</sup>

Hız. Yakup, Yusuf için çok üzülmesine şaşırın oğullarına: “*Ben gam ve kederimi yalnız Allah’a şikâyet ediyorum. Ben Allah’tan aldığım bilgiyle, sizin bilemeyeceğiniz şeyleri de biliyorum.*”<sup>481</sup> “*Fakat müjdecî gelip de Yusuf’un gömleğini Yakub’un yüzüne koyduğu, o da derhal görür bir hale geldiği zaman dedi ki: “Ben, sizin bilemeyeceğiniz şeyleri Allah’tan alarak bildiğimi dememiş miydim?”*”<sup>482</sup> dedi. Mâtürîdî, Hız. Yakub’un “oğullarının bilmediğini Allah’tan aldığı bir ilimle bilmesi” Allah’ın gaybi bir bilgiyi Hız. Yakub’a vermesi anlamına geldiğini ve peygamberlerin Allah’ın bildirmesiyle gaybı bildiklerini belirtir.<sup>483</sup>

Hız. Nuh da kavmini tebliğ edince kavmi kendisine: “*Biz, seni kendimiz gibi bir insandan farklı görmüyoruz*” diyerek karşı çıkmıştı. Nuh da “*Ben size, Allah’ın*

---

<sup>476</sup> el-En’âm, 6/50.

<sup>477</sup> Ertan Özten, *Peygamberlerin Gaybı Bilme İmkânı* (AÜSBE, 2009), 124.

<sup>478</sup> Kalmahan Erjan, *İmam Mâtürîdî’de Nübüvvet*, (AÜSBE, 2003), 112.

<sup>479</sup> el-Maide, 5/109.

<sup>480</sup> Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, IV:308; Semerkandi, Şerh-i Semerkandi, vr.240a.

<sup>481</sup> Yusuf, 12/85-86.

<sup>482</sup> Yûsuf, 12/96.

<sup>483</sup> Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, VII:350.

*hâzineleri yanımdadır, demiyorum. Ben gaybı bilmem ve ben bir melek olduğumu da iddia etmiyorum.*”<sup>484</sup> dedi. Kuşeyri (ö. 465/1072) günahlarla kirlenmiş insanın Allah tarafından gaybi sırlarla haberdar kılınamayacağını ancak Allah’ın gayba, masum olan peygamberleri müttali kıldığını belirtir.<sup>485</sup> Kuşeyri’nin gayba vakıf olmaya günahları engel olarak görmesi daha sonraki mutasavvıfların nefis tezkiyesi yaptıklarını ileri sürerek gayba müttali olduklarını söylemelerine zemin hazırlamıştır.

Ebu’l-Berekât en-Nesefi, peygamberlerin Allah’ın hazinelerinin yanlarında olması ve gaybı bilmeleri gibi bir insan için akılla izahı mümkün olmayan iddialarda bulunmadıklarını söyleyerek peygamberlerin Allah bildirmedikçe bir beşer olarak gaybı bilemeyeceklerini ifade eder.<sup>486</sup>

Kur’an’da Hz. Yusuf’a “*olayları yorumlamanın*”<sup>487</sup> öğretildiği ve O’nun bu ilme dayanarak gelecek hakkında yorumlarda bulunduğu ifade edilmektedir. Mâtûrîdi, bazı müfessirlerin ‘olayları yorumlama ilmi’ni rüyaları yorumlama ilmi olarak anladıklarını ancak o, ‘ehadis’ kelimesinin rüya değil olaylar anlamına geldiğini ve bunun da olayların sonuçlarını bilmek şeklinde anlaşılması gerektiğini belirtir. Yani ayetten Hz. Yusuf’un gelecekte gerçekleşecek olayları önceden yorumlayabilme ilmine sahip olduğunu ve bu ilmi de Allah’ın O’na verdiğini anlamamız gerektiğini, Hz. Yusuf’un gelecekte vukuu bulacak olayları yorumlamasının O’nun beşeri yetenekleriyle değil Allah’ın verdiği bir mucize olduğunu belirtir.<sup>488</sup> Zemahşeri, ayette geçen “min” lafzının, Hz. Yusuf’un ileride vukuu bulacak olayların hepsini değil bir kısmını bildiğini ifade ettiğini belirtir.<sup>489</sup>

Kur’an-ı Kerim’de Hz. İsa ve gayb konusunda da şöyle denilmektedir: “*İşte o zaman Allah; “Ey Meryem oğlu İsa! Beni ve anamı, Allah’tan başka iki ilah edinin dedin mi?” diye sorduğu zaman İsa şöyle cevap verecek: “Hâşâ! Seni tenzih ederim, hakkım olmayan şeyi söylemek bana yakışmaz. Bunu söylemiş olsaydım sen muhakkak bilirdin! Sen benim içimdeki her şeyi bilirsin, hâlbuki ben senin zatında olanı bilmem.*

<sup>484</sup> el-En’âm, 6/50.

<sup>485</sup> Kuşeyri, *Kuşeyri Risâlesi*, 186.

<sup>486</sup> Nesefi, *Tebstertü’l-Edille*, I:505.

<sup>487</sup> Yusuf, 12/101.

<sup>488</sup> Mâtûrîdi, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, VII:366.

<sup>489</sup> Zemahşeri, *el-Keşşâf an-Hakaiki’t Tenzil*, II:276.

*Gaybları eksiksiz bilen yalnızca sensin!*"<sup>490</sup> Mâtûrîdî, İsa (a.s.)ın, Allah Teâlâ'nın kendisiyle ilgili her şeyi bildiğini ancak kendisinin ise O'nun bildirdiği kadarıyla bildiğini çünkü Allah'ın '*Gaybı eksiksiz bilen ilah olduğunu*' ve iman yeri olan kalplerdekini yani gaybı ancak Allah'ın bildiğini ifade ettiğini belirtir.<sup>491</sup>

Kur'an'da Hz. İbrahim için de "*yer ve göklerin melekûtunun gösterildiği*"<sup>492</sup> ifade edilir. Mâtûrîdî, Allah diğer peygamberlere vahiyle bazı ilimleri bildirdiği gibi Hz. İbrahim'e de yer ve göklerin hakikatini bildirmiştir. Bu durum Hz. İbrahim'in beşeri yönüyle gerçekleştiremediği ancak Allah'ın gerçekleştirdiği bir mucize olarak vukuu bulduğunu belirtir.<sup>493</sup>

Mâtûrîdî, Kur'an'da peygamber-gayb ilişkisiyle ilgili olarak geçen ayetleri yorumlarken peygamberlerin, Allah'ın vahiy göndermesiyle gaybı bildiklerini ifade eder.<sup>494</sup> Peygamberlerin Kur'an dışında sahip oldukları gaybi bilgileri de yine Allah tarafından onlara verilen bilgiler olarak kabul eder. Dolayısıyla peygamberler gaybı kendi çabalarıyla değil Allah'ın bildirmesiyle bilirler. Onlara verilen gaybi haberler de Allah'ın izni ile bir mucize olarak tanımlanır.<sup>495</sup> Peygamberler vahiy ile desteklendikleri için zaman zaman vasıtasız bilgiler alırlar ancak bu durum genelleştirilemez.<sup>496</sup> Genel olarak peygamberlerin gaybı bilme durumlarından bahsettikten sonra şimdi de son peygamber Hz. Muhammed (s.a.v.)in gaybı bilme durumuna bakalım.

Ahkaf suresinde geçen bir ayette Peygamberimizin gaybı bilmesi konusunda şöyle denilmektedir: "*De ki: Ben peygamberlerin ilki değilim. Bana ve size ne yapılacağını da bilmem. Ben sadece bana vahyedilene uyarım. Ben sadece apaçık bir uyarıcıyım.*"<sup>497</sup> Mâtûrîdî, Hz. Peygamber'in ileride kendine ve ashabına ne yapılacağını bilmediğini, kendisinin sadece peygamber olarak görevlendirildiğini ve onlara düşenin Hz. Peygamber'in davetine icabet olduğunu belirtir. Diğer bir bakış açısıyla Allah'ın şu andaki halimizi değiştirip değiştirmeyeceğini bilemiyorum. Çünkü Hz. İbrahim,

---

<sup>490</sup> Mâide, 5/116.

<sup>491</sup> Mâtûrîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, IV:377.

<sup>492</sup> el-En'âm, 6/75.

<sup>493</sup> Mâtûrîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, V:113.

<sup>494</sup> Mâtûrîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, II:491.

<sup>495</sup> Çelebi, *İslam İnancında Gayb Problemi*, 99.

<sup>496</sup> Çelebi, *İslam İnancında Gayb Problemi*, 96.

<sup>497</sup> el-Ahkâf, 46/9

“..Rabbim beni ve oğullarımı putlara tapmaktan sakındır.”<sup>498</sup> diyerek dua etmiştir. Mâtürîdî, Mekke’de müşriklerin Müslümanlara her türlü eziyeti reva görmeleri sonucu Hz. Peygamber’in onlara sabredin ben rüyamda Mekke’den hicret ettiğimizi gördüm, dedi. Fakat eziyetler gecikip hicret olmayınca bazı sahabeler Hz. Peygambere gelerek neden hicret etmiyoruz dediler. Peygamber ise onlara, ben rüyada gördüm kat’i bir bilgi olarak vahiy gelmedi, dedi<sup>499</sup> Semerkandi, Hz. Peygamberin ben peygamberlerin ilki değilim demekle Onların gaybı bilmediği gibi kendisinin de gaybı bilmediğini ve “*ben ancak bana vahyolunana uyarım*” ifadesi de Hz. Peygamber’e vahiy dışında gelen bilgilerin, kat’i bilgi olmayacağını belirtir.<sup>500</sup> Mâtürîdî’nin ifadelerinden anlaşıldığına göre her peygamber gibi Hz. Muhammed de bir beşer olarak gaybı bilmez ancak Allah’ın bildirmesiyle bilir. O’na gayb dışında bazı bilgiler gelse de sadece vahye uymakla mükelleftir çünkü vahiy kat’i bilgidir.

Haşr suresinde “*And olsun eğer (Müslümanlar Medine’den) çıkarılırsa, onlarla beraber çıkmazlar. Kendilerine karşı savaşılırsa onlara yardım etmezler. Yardım edecek olsalar bile and olsun arkalarını dönüp kaçarlarsa, sonra kendilerine de yardım edilmez.*”<sup>501</sup> Mâtürîdî’ye göre bu ayet Hz. Peygamberin risaletine delalet eder. Çünkü istikbalde vukuu bulacak bir durumu haber verdiğinden gaybi bir haberdir ki bu haberi Peygamber ne kimseden almıştır ne de kimse ona telkin etmiştir ancak vahiy yoluyla Allah tarafından O’na bildirilmiştir.<sup>502</sup> Münafıkların kalplerinde gizlediklerini Peygamber bilemez, ancak Allah bilir bu nedenle bu gaybi durumu Allah Peygamberine bildirmiştir. Yani Peygamber gaybı bilmediği için Allah O’na bildirmiştir.

Mekkeli müşrikler Peygamberimize: Ey Muhammed Rabbin kazançlı ticareti sana bildirmiyor mu ticaret yapsak da kazansak, hangi senenin kurak hangi senenin bereketli olacağını sana bildirmiyor mu, dediler.<sup>503</sup> Bunun üzerine, “*De ki Allah dilemedikçe ben kendime ne bir zarar verme ne de bir yarar sağlama gücüne sahip değilim. Eğer ben gaybı biliyor olsaydım, daha çok hayır elde etmek isterdim ve bana kötülük de*

---

<sup>498</sup> İbrahim, 14/35

<sup>499</sup> Mâtürîdî, *Te’vilâtü'l-Kur’ân*, XIII:753-754,.

<sup>500</sup> Semerkandî, *Şerh-i Semerkandî*, vr.704b.

<sup>501</sup> el-Hasr, 59/12.

<sup>502</sup> Mâtürîdî, *Te’vilâtü'l-Kur’ân*, XV:80.

<sup>503</sup> Mâtürîdî, *Te’vilâtü'l-Kur’ân*, VI:134.



*dokunmazdı. Ben inanan bir kavim için sadece bir uyarıcı ve müjdeciyim.*"<sup>504</sup> ayeti nazil oldu. Mâtûrîdî, "ben kendime ne bir zarar verme ne de bir yarar sağlama gücüne sahip değilim." İfadesinin Peygamberin bir beşer olması hasebiyle gaybten haber gelmedikçe O'nun gaybı bilmeyeceği anlamına geldiğini belirtir. "Eğer ben gaybı biliyor olsaydım, daha çok hayır elde etmek isterdim ve bana kötülük de dokunmazdı" ifadesinin ise eğer gaybı bilseydim size zarar verecek şeyleri savar ve menfaat elde etmenizi sağlardım siz de iman ederdim. İman edenlerin çok olması Allah katında sevabımın da çok olmasına neden olurdu.<sup>505</sup> Kur'an, Peygambere vahiy yoluyla gayb bildirilmedikçe O'nun gaybı bilmeyeceğini ısrarla belirtir.

Zamahşeri, Hz. Peygamberin kulluğu önceleyerek rububiyetin vasfı olan gaybı bilmediğini belirtir. Kur'an, Peygamberin dilinden bu durumu şöyle ifade eder: *Eğer gaybı bilseydim savaşta bazan galip bazan mağlup, idarede bazan isabetli bazan hatalı olmazdım ve ticaretle bazan kazanıp bazan kaybetmezdim.*<sup>506</sup>

Fahreddin Râzî, müşriklerin gayba taalluk eden talepleri karşısında Hz. Peygamberin, ben bir beşerim, gaybı bilecek bilgim ve gücüm yoktur, her şeyi ilmiyle kuşatan Allah'tır, beşer olan kimse buna nasıl güç yetirsin, dediğini ve gaybı bilmediğini ifade eder.<sup>507</sup>

Hz. Peygamber'in gaybı bilme konusunda Hz. Aişe "Allah'tan başka bir kimsenin gaybı bileceğini söyleyen kimse, yalan söylemiş ve Allah'a iftirada bulunmuş olacağını"<sup>508</sup> belirtir. Ancak 'ben gaybı bilmem' ayeti ve Hz. Aişe'nin rivayetini belli kayıtlarla anlamamız gerekir.<sup>509</sup> Nitekim Kadı Beydavi (ö.685/1286) ayeti "Bana vahyedilmedikçe ve bir delil verilmedikçe gaybı bilmem" şeklinde te'vil eder.<sup>510</sup> Yani Hz. Peygamber, peygamber olduğu için ve bir beşer olarak gaybı bilemez ancak Allah O'na bildirirse gaybı bilir.

---

<sup>504</sup> el-A'râf, 7/188

<sup>505</sup> Mâtûrîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, VI:135.

<sup>506</sup> Zamahşerî, *el-Keşşâf an-Hakaiki't Tenzil*, I:108.

<sup>507</sup> Râzî, *Mefatihü'l-Gayb*, II: XV:88.

<sup>508</sup> Buhari, *Sahih-i Buhari Muhtasari, Tecrid-i Sarih Tercemesi*, trc. Ahmet Naim (TDVY, 1987), III: s.308.

<sup>509</sup> Eren, *Kur'an'da Gayb Bilgisi*, s.51.

<sup>510</sup> Beydâvî, *Envârü't-Tenzil ve Esrârü't-Te'vil*, II:163.

Peygamberin gayba ait verdiği haber ancak Allah'ın O'na bildirmesiyledir. Yoksa peygamberin gaybı bilip haber vermesi peygamberliğin gerektirdiği bir sıfat değildir. Çünkü vahiy ve nübüvvet akıl, görme, işitme ve duyma gibi nebının zati bir vasfı değildir. Peygamberlerin gayb aleminden aldıkları, ancak Allah'ın onlara vahiy yoluyla bildirdiği haberlerdir. Onlar Allah'ın bildirmediği şeyi bilmezler.<sup>511</sup>

Sıraladığımız ayetlerde Hz. Peygamberin vahiyle gayba müttali kılındığı anlaşılmaktadır, ancak vahyin dışında kat'i gaybi bilgi imkânına sahip midir? Yani vahiy, Kur'an-ı Kerim'den mi ibarettir, yoksa onun dışında Peygamber'e verilmiş vahiyle var mıdır?<sup>512</sup>

Hz. Peygambere gelen vahyin sadece Kur'an'la sınırlı olmadığını savunan Mâtürîdî, bu görüşünü Kur'an'dan deliller getirerek savunur. O, “*Öyleyse sana vahyedilene sınırsız sarıl, şüphesiz sen doğru bir yol üzeresin*”<sup>513</sup> ayetini yorumlarken, Peygambere gelen vahyin kapsam olarak üç kategoride ele alınabileceğini savunur. Birincisi Kur'an'dır, Kur'an en açık ve bilinen vahiydir. İkincisi beyan vahiydir, Hz. Peygamber bununla insanların lehinde ve aleyhinde olan şeyleri açıklar, beyan vahyinin bildirilmesi Cebrail'in diliyle olabileceği gibi Allah'ın dilediği başka bir şekilde de olabilir. Üçüncüsü de ilham ve ifham (anlama) vahiydir. Allah Teâlâ O'na bu üç vahiye de Kur'an, beyan ve ifhama sarılmasını emretmiştir ki böylece doğru yol üzere olsun.<sup>514</sup>

Mâtürîdî, “*Onlar sana indirilene de, senden önce indirilenlere de inanırlar...*”<sup>515</sup> ayetini yorumlarken Hz. Peygambere indirilenin Kur'an ve Kur'an'da geçmeyen bazı hüküm ve şeriatler olduğunu belirtir.<sup>516</sup> Semerkandî, “*sana indirilen*”den kasıt, Kur'an ve sünnetten Peygambere indirilen her şeydir. Vahiy, vahy-i metluv ve vahy-i gayri metluv olmak üzere iki çeşitir. Bunların ikisi de indirilmiştir. Vahiy Cebrailin lisani üzere inerken vahy-i gayri metluv, melek vasıtasıyla ilham edilir.<sup>517</sup> Nisa suresinde geçen “*Biz sana Kitabı hak olarak indirdik ki insanlar arasında Allah'ın sana*

<sup>511</sup> Erjan, *İmam Mâtürîdî'de Nübüvvet*, 114.

<sup>512</sup> Mehmet Sait Hatiboğlu, *Hz. Peygamber ve Kur'an Dışı Vahiy*, 6. Bs (Ankara: Otto yay., 2017), s.28.

<sup>513</sup> Zuhuf, 43/43

<sup>514</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, XIII:251.

<sup>515</sup> el-Bakara, 2/4.

<sup>516</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, I:32.

<sup>517</sup> Semerkandî, *Şerh-i Semerkandî*, vr10a.

*öğrettikleriyle hüküm veresin..*”<sup>518</sup> ayetini yorumlarken Mâtürîdî, “*Allah’ın sana öğrettikleri*” Allah’ın Peygambere nazar ve istidlal yoluyla idrak ettirdiği bilgilerdir ki, buna Peygamberin içtihadı ve kavraması da diyebiliriz. Bu durum ilham yoluyla olmaktadır.<sup>519</sup> Semerkandî, Peygamberin Kur’an mantığı (usul) çerçevesinde evreni izah etmesi, olayları ve problemleri nazar ve ictehad yoluyla çözmesi demektir. Buna Peygamberin içtihadı da diye biliriz. Bu bilgiler ilham olarak gerçekleşir. Eğer ayette bu durum kast edilmemiş olsaydı kitaptan ayrı olarak “*Allah’ın sana öğrettikleri*” ibaresi kullanılmazdı<sup>520</sup> der. Kuşeyri Peygamberin sıkıntıya girdiği anlarda Allah teâlâ’nın ilham yoluyla gaybi haberler göndererek peygamberini teselli ettiğini belirtir. Mâtürîdî, Peygambere levh-i mahfuz’dan gelen bilgilerin vahy-i metluv ve vahy-i gayr-i metluv şeklinde olduğunu belirtir.<sup>521</sup> Zemahşeri, bir kimsenin ben bu görüşe Allah’ın bana göstermesiyle vardım, dememesi gerekir çünkü bizim görüşümüz bir zandan ibarettir ancak Peygamberin içtihadı Allah’ın göstermesiyle oluşan bir kanaattir, der.<sup>522</sup> Mâtürîdî’nin açıklamalarıyla Peygamberin Kur’an dışında ilham yoluyla da bilgiler aldığını kabul ettiği görülmektedir.<sup>523</sup>

Sünnetin tamamen vahiy mahsulü olup olmadığı konusunda İslam alimleri arasında görüş ayrılığı bulunmaktadır. Sünnetin tamamen vahiy mahsulü olduğunu savunanlar, “*O, hevasından konuşmaz, Kur’an ancak kendisine bildirilen bir vahiydir*”,<sup>524</sup> “*peygamber size neyi verdiyse onu alın, size ne yasakladıysa ondan da sakının*”<sup>525</sup> ayetlerini delil getirerek bu ayetlerin mutlak olduğunu ve hem Kur’an hem de hadislerin vahiy eseri olduğunu savunurlar. Sünnetin vahiy eseri olmadığını savunanlar ise bu ayetlerin mutlak değil, mukayyet olduğunu ve Peygamberin Kur’an’da geçen, işlediği bazı zelleleri ileri sürerek, O’nun her hareketinin vahiy eseri olmadığını iddia ederler.<sup>526</sup>

“Kur’an dışında vahiy var mıdır” tartışmasında Mâtürîdî, Kur’an, beyan ve ifham (ilham) olmak üzere üç çeşit vahiy olduğunu savunur. Hz Peygambere bildirilen vahyin,

<sup>518</sup> en-Nisâ, 4/105.

<sup>519</sup> Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, IV/26.

<sup>520</sup> Semerkandî, *Şerh-i Semerkandî*, 193b.

<sup>521</sup> Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, IX:45.

<sup>522</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf an-Hakaiki’t Tenzil*, II::297.

<sup>523</sup> Kuşeyri, *Letâifu’l-İşârât*, II/217.

<sup>524</sup> el-Necm,53/3-4.

<sup>525</sup> el-Haşr, 59/7.

<sup>526</sup> Çelebi, *İslam İncasında Gayb Problemi*, 110.

sadece Kur'an ile sınırlı olmadığını düşünen Mâtürîdî, “*peygamberin sünnetinin de bir vahiy ürünü olduğu*” düşüncesindedir. Çünkü beyan ve ifhâm vahyinin anlaşılmasında insan zihni, sünnete çağrışım yaparak onu ön plana çıkarmaktadır. Mâtürîdî, sünnetin de bir vahiy ürünü olduğunu söylerken, Hz. Peygamberin, bir insan olarak kendisine verilmiş insanî yetilerini hiç kullanmadan, her şeyi hazır bir biçimde vahiy aracılığıyla alıp bu vahiy ürünlerini aynen aktaran bir peygamber konumunda olduğu şeklinde bir yanlış anlamaya mahal vermemek için, Hz. Peygamber’in insanî yetilerinden, örneğin aklın bir tür işlevi olan tedebbür ve teemmülü kullanarak istidlalde bulunduğunu yani içtihat yaptığını da özellikle vurgulamaktadır. O, “*Allah'ın sana gösterdiği şekilde insanlar arasında hükmedesin diye sana Kitab'ı hak ile indirdik; hainlerden taraf olma!*”<sup>527</sup> anlamındaki ayet ile, bütün insanlar için içtihat yapmaya izin verildiğini söyler. Şu kadar farkla ki, bilgisel değer açısından peygamberlerin yaptıkları içtihadın, Allah’ın yol göstermesi ya da kılavuzluğunda gerçekleşmiş olmasından dolayı, yanlış ve hata barındırmayacak nitelikte, aynen bir nass kategorisinde olduğunu, çünkü ayette geçen “*Allah'ın sana öğrettiği şekilde*” ifadesinden, peygamberin, kendi kişisel arzu ve istekleriyle değil de, Allah’tan bağımlı olarak bunu yerine getirdiğini belirtir. Peygamber dışında, diğer insanların yaptıkları içtihadta ise, isabet etme ihtimali yanında yanılma ve yanlış yapma ihtimali de her zaman söz konusudur.<sup>528</sup>

Mâtürîdî, diğer insanların içtihat yaparken yanılmalarının mümkün olduğunu Hz. Peygamberin ise Allah’ın “göstermesinden” dolayı yanılma durumunun olmadığını belirtir. Ancak “*Allah seni affetsin! doğru söyleyenler sana iyice belli olup, yalancılara bilinceye kadar beklemeden niçin onlara izin verdin?*”<sup>529</sup> “*Kendisine o âmâ geldi diye Peygamber yüzünü ekşitti ve öteye döndü.*”<sup>530</sup> gibi Peygamberin zelle işlediği düşünülen durumlar için Mâtürîdî, bunun hata değil efdal olanı terk etmek olduğunu efdal olanı terk etmenin ise caiz olduğunu ancak Allah’ın Peygamberden efdal olanı yapmasını istediğini belirtir.<sup>531</sup>

---

<sup>527</sup> en-Nisâ, 4/105.

<sup>528</sup> Cem Doğanbaz, *Mâtürîdî Bilgi Kuramında Vahiy*, Yüksek Lisans Tezi, EÜSBE, 2012), 93.

<sup>529</sup> et-Tevbe, 9/43

<sup>530</sup> Abese, 80/1.

<sup>531</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, VI :367.

Sonuç olarak Mâtürîdî'ye göre Allah, Peygamberlere gaybı bildirmediği onu bilemezler. İslam âlimleri arasında tartışmalı olan “Peygamberimize Kur’an’dan başka vahiy gelmiş midir”, konusundaysa Hz. Peygambere inen ayetleri açıklama ve kavrama vahiylerinin de geldiğini söyler. Yani ona göre Kur’an dışında da Hz. Peygamber’e vahiy gelir ve bu yolla Allah’ın bildirmesiyle Peygamber’e gaybi bilgiler de verilebilir

#### 4. MÂTÜRÎDÎNİN BAZI DUYULAR ÖTESİ VARLIKLARA BAKIŞI

##### 4.1. Ruh Kavramı

###### 4.1.1. Mahiyet olarak Ruh

Kelime olarak ruh, “rüzgârın esmesi, rahatlamak,<sup>532</sup> soluklanmak, nefes almak, koklamak, sevinmek<sup>533</sup> kuvvet ve ruhani varlıklar<sup>534</sup> anlamına gelir. İstılahi olarak da “insanın kendisiyle yaşamını sürdürdüğü<sup>535</sup> insanın hayatiyetini sağlayan, idrak edici ve bilici unsuru,<sup>536</sup> nefse isim olarak verilen, kendisiyle hareket, yararlı şeyleri kazanma ve zararlı şeylerden kaçınmanın sağlandığı şey<sup>537</sup> anlamlarına gelir. Ruhun mahiyeti hakkında bir birinden farklı birçok felsefi ve kelami görüş vardır. Ruh konusunda en çok görüş belirtenler filozoflardır. Ruh hakkındaki tartışmalar daha çok Yunan felsefecileri arasında yaygın olduğu için bu filozofların düşüncesine bakmamız yerinde olacaktır.

Demokritos’a (ö.m.ö. 460) göre ruh insanın en asli parçası, en ince, en düzgün ve en hareketli atomlardan oluşmuştur. Atomlar bedende hareketi meydana getirmek için beden her tarafına yayılırlar. Belli sayıdaki atomlar bedeni terk edince insan uyur ve bundan daha fazlası terk edince de ölüm gerçekleşir.<sup>538</sup> Ruh madde olarak izah eden bu görüşteki düşünürler ruhun ölmezliğini ve ahireti inkâr etmişlerdir. Ölümle her şeyin bittiğine inanan bu fikir sahiplerine göre ölümden sonrası sırf yokluktur.<sup>539</sup> Günümüzde

<sup>532</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, II:456.

<sup>533</sup> İsfahânî, *el-Müfredat*, 271.

<sup>534</sup> Ebû Nasr b. İsmail b. Hammâd Cevherî, *Sıhah* (Kahire: Dârü'l-Hadîs, 2019), 476.

<sup>535</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, II:462.

<sup>536</sup> Yavuz, *Ruh, DİA*, XXXV:187.

<sup>537</sup> İsfahânî, *el-Müfredat*, 271.

<sup>538</sup> Erdem, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, 148.

<sup>539</sup> Erdem, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, 219-220.

hayatın aslının madde olduğunu savunan materyalistlerin bu iddiaları ispatlanamadığı için bir faraziye olmaktan öteye gidememiştir.<sup>540</sup>

Sokrates'e (ö.m.ö. 399) göre ruh ölümsüzdür, beden karşısında müstakil ve hâkim bir konumdadır. Ruh, kendisini bedene ait ihtiyaç ve zaruretlerin baskısından kurtarabilir. Bu nedenle beden üzerinde hükümlanabilir. Gerçek mutluluk da ruhun beden karşısındaki bu müstakil ve hâkim oluşundan doğar.<sup>541</sup> Platon (ö.m.ö. 427) da insanın doğuştan getirdiği bilginin idealara ait bilgi olduğunu bunun da ruhun idealar âleminde yaşadığını ve bedenden önce var olduğuna işaret ettiğini belirtir. Ona göre ruh, etrafındaki nesnelere her gördüğünde idealleri hatırlar ve onların bilgilerini elde etmeye çalışır.<sup>542</sup>

İslam kelamcıları “*sana ruhu soruyorlar, de ki, ruh Rabbimin emrinden ibarettir. Size ancak az bilgi verilmiştir.*”<sup>543</sup> ayetini göz önünde bulundurarak nassların belirlediği bir çerçeve içinde kalmaya özen göstermişlerdir. Bu nedendir ki bazı kelamcılar ruhun bilinemeyeceğini çünkü bu konudaki bilgimizin az olduğunu ifade ederler. Ebu'l-Berekât en-Nesefi ruhun tanımının yapılabileceğini ancak söz konusu ayetten dolayı aklın ruhu anlamaktan aciz olduğunu çünkü onu Allah'ın ilminin ihata ettiğini belirtir.<sup>544</sup> Ruhun bilinemeyeceğini savunan ve hakkında konuşmayan bir grup da seleftir. Zaten selefin, nasslarda mevcut olanı olduğu gibi alan ve hakkında hiç yorum yapmayan bir metodu olduğu için ruh hakkında da konuşmaktan kaçınırlar.<sup>545</sup> Mu'tezile kelamcılarında Ebubekir el-Esam (ö. 200/815), ruhun varlığını reddetmiş ve insanın sadece görünen bedenden ibaret olduğunu ileri sürer.<sup>546</sup> Mu'tezile kelamcılarında Nazzam<sup>547</sup> ise ruhun bedenden müstakil bir varlık olduğunu savunur. Bu dönemden sonra kelamcılar arasında ruhun müstakil ve latif bir cisim olduğu kabul edilir. Onun bu

<sup>540</sup> M. Şemseddin Günaltay, *Felsefe-i Üla* (Ankara: TBMM Kütüphanesi, 1924), 175 .

<sup>541</sup> Erdem, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, 174.

<sup>542</sup> Erdem, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, 192.

<sup>543</sup> İsrâ, 17/85

<sup>544</sup> Ebü'l-Berekât en-Nesefi, *Medâriku't-Tenz'ül ve Hakaikü'-Te'vîl*, II:274.

<sup>545</sup> Ahmed b. Muhammed, *Müsned-i İmam Amed b. Hanbel*, ed. Eşref Ali (Riyad: Müessesetu'r-Ra'le, Trsz), II:296.

<sup>546</sup> Ebü'l-Hasan Ali b.İsmâil Eş'arî, *Makaltu'l-İslamiyyin ve İhtilafu'l- Muasallin*, ed. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1990), II:26.

<sup>547</sup> Eş'arî, *Makaltu'l-İslamiyyin ve İhtilafu'l- Muasallin*, II: 25.

düalist görüşü ‘mutedil maddeci ruh görüşü’ olarak kabul edilir.<sup>548</sup> Eş’ari de insanı “bünye-i mahsusa” olarak görünen bedenden ibaret kabul eder<sup>549</sup> ve ruh ile hayatın aynı olmadığını çünkü hayatın araz, ruhun ise vücutta dolaşan latif bir cisim olduğunu savunur. Beden diri olduğunda ruh oraya girer yoksa ruh var olmak için bedene muhtaç değildir. Zaten ruhtan ‘ruhani’ hayattan ise ‘hayati’ lafızları türetilir ki bunun da iki kavramın aynı anlama gelmediğine işaret ettiğini söyler. Ayrıca ‘ruh çıktı’ dediğimizde de ‘çıkmanın’ cisim ve cevhere ait olduğunu dolayısıyla ruhun latif cisim ve cevher olduğunu, beslenme ve ruh olmadan hayat olamayacağını savunur. Allah hayat ile nitelendirildiği halde ruh ile nitelendirilmez. Melek ve cinlerin, ruhani varlıklar olarak nitelendirilmelerinin sebebi ise onların rüzgâr gibi latif cisimler olduğunu belirtir.<sup>550</sup> Ruh konusunda filozoflar arasında birbirine zıd görüşler olduğu gibi kelamcılar arasında da görüş birliği yoktur. Son dönem kelamcılarında İzmirli İsmail Hakkı, kelamcılar arasında ruhun neliği konusunda birbirinden farklı yirmiye yakın görüş olduğunu belirtir.<sup>551</sup>

#### 4.1.2. Mâtürîdî’ye Göre Ruh

Mâtürîdî, ‘ruhu, bedene canlılığı veren unsur, yaratılmışların hayatı’<sup>552</sup> olarak tanımlar.<sup>553</sup> Her ne kadar ruhun ne olduğunu söylese de ona göre ruh algılanamayan ve bütün yönleriyle bilinemeyen bir şeydir.<sup>554</sup> Ayetlere bağlı kalınarak ruh bilgi konusu olabilir, ancak gaybi bir varlık olduğu için mahiyeti bilinemez. Bu konuda nassların da bize sınırlı bilgi verdiğini belirtir.<sup>555</sup> Mâtürîdî’ye kadar olan dönemde kelamcılar ruhun bedende yer edinmesini ‘gül suyunun güle sirayet etmesi’ şeklinde izah ederken; o, ruhu ‘bir kaba üflendiğinde nefesin kabın her tarafına yayılması’ şeklinde ifade eder.<sup>556</sup> İlk dönem Kelamcılarının ekseriyeti ruhu, latif bir cisim olarak kabul ederken,<sup>557</sup>

<sup>548</sup> Mustafa Akçay, “Gazâli’de Ruh Görüşü”, *Dini Araştırmalar Dergisi*, VII/21, (2005): 87-115.

<sup>549</sup> İbn Fûrek, *Makalâtü Şeyh Ebü’l-Hasan el-Eş’ari*, 215.

<sup>550</sup> İbn Fûrek, *Makalâtü Şeyh Ebü’l-Hasan el-Eş’ari*, 257.

<sup>551</sup> İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlmi Kelam*, ed. sdeleştiren Sabri Hizmetli (Ankara: Ankara Okulu yay, 2013), 269.

<sup>552</sup> Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, III:48.

<sup>553</sup> Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, III:213.

<sup>554</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 78.

<sup>555</sup> Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, IV:190.

<sup>556</sup> Mâtürîdî, *Te’vilâtü Ehli’s-Sünne*, ed. Mahmûd Basellûm, I (Beyrut: Dârü’l-Kütübü’l-İlmiyye, 2005), V:231.

<sup>557</sup> İbn Fûrek, *Makalâtü Şeyh Ebü’l-Hasan el-Eş’ari*, 257.

Mâtürîdî'nin ruhu, 'bedene canlılığı veren unsur' olarak tarif etmesi, ruhun araz olabileceğini akla getiriyorsa da bunu 'bedenin hayat kaynağı olan cisim' şeklinde anlamak daha isabetli olur.<sup>558</sup>

Mâtürîdî'nin ruh konusundaki fikirlerini ele aldığımız zaman, onun bu dünya hayatında ve ahirette sorumlu insanın kim olduğunu tespit üzerinde çalıştığını görürüz. Aslında amaç, Allah'ın hitabından sorumlu olan somut bir insan fikri geliştirmekten ibarettir. Böylece o, meseleyi farklı bir açıdan gaybla ilgili başka bir sorun ile ilişkilendirir; bu da bir iman ve akide meselesi olan ahiret hayatı ve burada insanın fillerinden ve eylemlerinden sorumlu tutulabileceği bir insan tasavvurunun geliştirilmesidir.<sup>559</sup> Mâtürîdî, filozofların metafizik varlıkları rasyonel olarak yorumlayıp aklileştirmeleri durumuna düşmeyerek gaybi varlık olan ruhun mahiyetinin bilinemeyeceğini ileri sürer ve ruhu, bedene canlılığı veren unsur olarak tanımladığı gibi Kur'an'ın ruh hakkındaki ifadedlerini dikkate alarak Cebrail, büyük melek ve insanı dalâletten çıkarıp hidayete erişmesine yani hayat bulmasına vesile olduğu için Kur'an olarak da isimlendirilebileceğini belirtir.<sup>560</sup> Mâtürîdî'nin bedenden ayrı bir ruh görüşünün olmadığı veya bu konuda net olmadığı gibi eleştirilerin<sup>561</sup> onun eserleri iyice araştırıldığında haklı bir eleştiri olmadığı görülecektir. Nitekim o, "*Hataları yüzünden suda boğuldular ve Cehennem'e atıldılar*"<sup>562</sup> ayetini yorumlarken Allah Teâlâ'nın, Firavun'un bedenini denizden çıkardığını ve ruhunu Cehenneme attığını söyleyerek ruhun bedenden ayrı, müstakil bir varlık olduğunu kabul eder.<sup>563</sup> Onun müstakil bir ruh anlayışını savunduğunun diğer bir delili de kabir azabının olduğuna dair görüşüdür. O, "Nefsi derrake" olarak adlandırdığı 'algılayan ve bilen özün' kabirde azap çekmesinin mümkün olduğunu ifade eder. Aynı şekilde yüce Allah ana rahminde bedeni yaratınca, 'algılayan ve bilen öz'ü yani ruhu bedene üfler,<sup>564</sup> demesi onun ruh beden ayrılığını kabul ettiğinin açık bir kanıtıdır. Mâtürîdî'ye ruh konusunda net olmadığı eleştirisinin

<sup>558</sup> Vecihi Sönmez, *İslam Düşüncesinde Ruhun Ölümsüzlüğü Problemi* (YYÜSBE, 2011), 184.

<sup>559</sup> Mehmet Dalkılıç, "Ruh Bir Gayb Problemi midir", *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları-IV* (İstanbul: Ensar yay, 2004), 259.

<sup>560</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, III:190.

<sup>561</sup> Erkan Yar, *Ruh Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000), 48.

<sup>562</sup> Nuh, 71/25.

<sup>563</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, VII/105.

<sup>564</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, III:421.



yapılma nedeni bizce onun “ruh gaybi bir varlık olduğundan mahiyeti bilinemez” argümanıdır. Zaten bu ilke onun gayb hakkındaki temel görüşünü belirtir. Gayb konusunda böyle düşündüğü için filozoflardan ayrılır.

Mâtürîdî, bazan ruh yerine “nefs” ifadesini kullanarak<sup>565</sup> bu iki kelimenin aynı anlama geldiğini kabul eder.<sup>566</sup> Ruhun varlığını kabul eden Mu'tezile'den bazı kelimcilerin ölüm meleğinin ruhları kabz etikten sonra bunları bir yerde topladıklarını ve Allah'ın da yok ettiğini çünkü ruhların yok olmadığını söylemenin ‘ölüm’ fiilinin gerçekleşmediği anlamına geleceğini savunduklarını belirtir. Ancak o, eğer sonradan Allah ruhları yok ediyorsa melek ölüm fiilini gerçekleştirmemiş olur diyerek bu görüşü reddeder.<sup>567</sup> Mâtürîdî'nin, ruhun, beden yaratıldıktan sonra bedene üflendiğini ve ölümden sonra da yok olmayıp devam ettiğini söylemesi, onun müstakil bir ruh düşüncesinin olduğunu göstermektedir. Kabirde ölünün azap veya nimeti hissetmesi ölümden sonra varlığını devam ettiren ruhu vasıtasıyla gerçekleşir. Kur'an'da kabrin uyuma yeri olarak isimlendirilmesi, uyuyan insanın rüya görmesi gibi kabir nimeti veya azabının, “nefs-i derrâke” diye de anılan ruha kabirde iken cennet veya cehennemdeki yerinin gösterilmesi yoluyla gerçekleşeceğine dair açık bir kanıt kabul edilebilir.

*“Gerçek şu ki biz insanı çamurdan alınmış bir özden yaratıyoruz. Sonra onu sağlam bir korunakta nutfe haline getiriyoruz. Ardından nutfeyi alakaya, alakayı şekilsiz et yapıyor, bu etten kemikler yaratıyor, daha sonra da kemiklere adale giydiriyoruz..” “Onun şeklini tamamladığım ve ona ruhumdan üflediğim vakit siz de hemen ona secdeye kapanın.”*<sup>568</sup> Ruh ve beden ilişkisi konusunda bu ayetler üzerinde yorum yapan Mâtürîdî, ruhun bedenin aynısı veya onun bir parçası olmadığını, ruhun bedenden başka bir şey olduğunu, bedenin ruha hükümler olmadığını ve onun bedene değil bedenin ona uyduğunu ifade ederek bunu şu şekilde açıklar. İnanmayan bir kimsenin eli kesilse ve kesildikten sonra Müslüman olsa veya Müslüman iken eli kesilse daha sonra irtidad etse bu kimsenin kesilen elinin durumu ne olur? Mâtürîdî, uzuvların yani bedenin nefsin baskısı altında olduğunu yani “mükkreh” durumda olduğunu

<sup>565</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, VI/411.

<sup>566</sup> Yavuz, *Ruh*, XXXV: 187.

<sup>567</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, V/88.

<sup>568</sup> el-Hicr, 15/29

dolayısıyla asıl suç işleyenin beden değil, nefis olduğunu söyleyerek bu soruya ruh-beden ilişkisi çerçevesinde cevap verir.<sup>569</sup>

İlk dönem kelamcılarında olduğu gibi Mâtürîdî'nin de ruh konusundaki görüşlerine hâkim olan tavrın daha çok nassların ve konuyla ilgili rivayetlerin tefsir ve anlaşılmasını esas alan bir çaba iken, İslam kültürünün gelişmesine bağlı olarak dış faktörlerin tesirleriyle bu dönemdeki tartışmalarda, nassların genel muhteva ve içeriğinden tamamen farklı bir seyir takip edildiği de görülmektedir.<sup>570</sup>

## 4.2. Melek

### 4.2.1. Tanımı ve Mahiyeti

Melek, sözlükte “elçilik etmek, haber götürmek, güç ve kudret”<sup>571</sup> anlamlarına gelir. Terim olarak da “farklı şekillere girebilen duyularla algılanamayan latif ve nurani varlıklara denir.”<sup>572</sup>

Gayb âlemine ilişkin varlıkların başında meleklerle iman gelir.<sup>573</sup> İslam'ın inanç esaslarından kabul edilen meleklerle iman konusu Kur'an'da şu şekilde ifade edilir: “*Peygamber, Rabbinden kendisine indirilene iman etti, mü'minler de (iman ettiler). Her biri Allah'a meleklerle, kitaplarına ve peygamberlerine iman ettiler.*”<sup>574</sup> Kur'an'da meleklerin neden yaratıldıkları hakkında bir bilgi yoktur, ancak hadislerde: “Melekler nurdan, cinler alevli ateşten, Âdem ise topraktan yaratıldı,<sup>575</sup> denilmektedir. Nurani varlıklar olan melekler, hayal ve vehimden ibaret değil, yüksek sıfatlarla niteli, gözle görülmeyen kutsal varlıklardır. Herbirinin kendisine ait şekli olmakla beraber çeşitli şekillere girebilirler. Hep iyi şeyler yaparlar, Allah'ın buyruğu dışına çıkmazlar. Mahiyetlerini ancak Allah'ın bildiği melekleri, asıl ruhani biçimleriyle bu gözle görmek

<sup>569</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, III/277.

<sup>570</sup> Dalkılıç, “Ruh Bir Gayb Problemi midir”, 225.

<sup>571</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, X/382; Zebîdî, Muhammed Murtazâ Hüseyini, *Tâcü'l-Arûs Min Cevahiri'l-Kamûs*, ed. Mustafa Hicazi, (Kuveyt: Dârü'l-Turasü'l-Arabi, 1993), XXVII/47.

<sup>572</sup> Cürçânî, Ali b. Muhammed Seyyid Şerif (Kahire: Daru'l-Fazilet, Trsz), 193.

<sup>573</sup> Çelebi, *İslam İnançında Gayb Âlemi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007), 47.

<sup>574</sup> el-Bakara, 2/285.

<sup>575</sup> Ebü'l-Hüseyin Müslim b. Haccac Müslim, thk. Nazr b. Muhammed el-Faryabi Ebü Kuteybe, *el-Muhtesar li-Câmi'i's-Sahih* (Riyad: Dârü't-Tayyibe, 2006), II:1364.

mümkün değildir.<sup>576</sup> Meleklerin görülüp görülmemesi konusunda peygamberden daha çok peygamber olmayanların melekleri görüp göremeyeceği tartışma konusudur. Peygamberler, onları hem asıl şekilleriyle hem de büründükleri biçimleriyle görebildikleri halde diğer insanlar sadece temessül etmiş halleriyle görebilirler. Görememek gibi bir sebep ile melekleri inkâra kalkışmak tutarlı ve ilmi değildir. Aksi takdirde görülemeyen şeylerin hepsini inkâr etmek gerekir ki, bu müşahade ettiğimiz fizik âlemin daha fazlasını inkâr etmek anlamına gelir.<sup>577</sup>

Mâtürîdî, Peygamberin melekleri görebileceğini Hz. Peygamber'in, Cebrail'i, makamında hey'et-i asliyesiyle görmüş olduğunu kabul eder. Peygamber'in, Cebrail'i gördüğü konusunda birbirinden farklı rivayetler var ise de uzaktan onu görmüş olabileceğini çünkü dünyada da insan çok parıldayan, ışıtan bir ışığa yakından bakmadığı gibi Peygamber de aynı şekilde onu ancak uzaktan görmüş olabileceğini belirtir. "*Sonra yaklaştı derken daha da yaklaştı.*"<sup>578</sup> âyetini açıklarken Cebrail'in Hz. Peygamber'e yavaş yavaş yaklaştığını çünkü insanın doğasında tedricilik olduğunu aksi halde insanın bazı şeyleri kaldıramayacağını söyler.<sup>579</sup> Mâtürîdî, *(Peygambere olan mesafesi) iki yay aralığı kadar, yahut daha az oldu.*<sup>580</sup> âyetini yorumlarken de Cebrail'in Hz. Peygamber'i kuşatacak kadar O'na yaklaşmadığını yani Hz. Peygamber'in, Cebrail'i bir mesafeden gördüğünü ve bu mesafenin ne uzak ne de yakın olduğunu ancak uzak ve yakın arası olduğunu, çünkü insan bir şeye uzak ve çok yakın olursa o şeyi tam olarak algılayamaz ancak içtihatla bulunur. Bu nedenle ayette Cebrail'in, Hz. Peygamber'e yaklaştığı belirtilmektedir. Bu konumundan dolayı Hz. Peygamber'in, Cebrail'i ilmen kuşattığını, hakikatını idrak ettiğini ve hakkındaki bilgisinin icthadi bilgi olmadığını ifade eder.<sup>581</sup>

Mâtürîdî'nin ifadelerinden Hz. Peygamber'in, Cebrail'i görme hadisesinin Mi'rac'ta gerçekleştiğini, burada da Hz. Peygamber'in madde âleminden sıyrılıp mana âlemine geçtiğini ve 'görme'nin burada gerçekleştiğini aksi halde madde âleminde,

---

<sup>576</sup> Süleyman Ateş, *İnsan ve İnsan Üstü Varlıklar* (İstanbul: Bağımsız Gazateciler yay, 2002), 22.

<sup>577</sup> Çelebi, *İslam İncisinde Gayb Âlemi*, 50.

<sup>578</sup> en-Necm, 53/8.

<sup>579</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, XIV:192.

<sup>580</sup> en-Necm, 53/9.

<sup>581</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, XIV:193.

gayb âlemine ait bir varlığı görmenin mümkün olamayacağı anlaşılmaktadır. Hz. Peygamber'in, Cebrail'i ancak Mirac'ta görebilmesi, peygamber dışındaki insanların melekleri görmesinin imkân dahilinde olmadığını gösterir. Yani gayb âlemine ait varlıkların hakikatiyle, fizik âleme indirgenmesi, gaybın şehadet âlemine dönüşmesi anlamına geleceği için makul karşılanamaz. Ancak Kur'an, "Cebrail'in insan şekline girerek dünyaya indiğini ve peygamber olmayan insanlara görüldüğünü bildirir. Nitekim bu durum Kur'an'da *"Biz, ona Cebrail'i göndermiştik de ona bir insan şeklinde görünmüştü."*<sup>582</sup> şeklinde ifade edilir. Sahih rivayetlerde de Cebrail'in, sahabeden 'Dihyetu'l-Kelbi' suretinde bir kaç kez geldiği belirtilmektedir.<sup>583</sup> Gaybi varlıkları peygamberlerin görmesi Kur'an'ın doğruladığı bir şeydir. *"Biz İbrahim'e göklerdeki ve yerdeki hükümranlığı ve nizamı gösteriyorduk ki kesin ilme erenlerden olsun."*<sup>584</sup> Hz. İbrahim'e de göklerin ve yerin gaybi varlıkların gösterilmesi aynı durumu teyid etmektedir. Mâtürîdî, 'gaybi varlıkların mahiyetini bilemeyiz' demekle peygamber dışındaki insanların bunu bilemeyeceğini kast eder. Çünkü Allah'ın peygamberlerini gayba müttali kıldığını ve peygamber dışındaki insanlar için bu durumun söz konusu olmadığını belirtir. Bu durum Kur'an'da şöyle ifade edilir. *"O, gaybı bilendir. Hiç kimseye gaybını bildirmez. Ancak razı olduğu peygamberleri hariç."*<sup>585</sup> Mâtürîdî'ye göre ancak peygamberler, gaybi varlıklar olan melekleri hey'et-i asliyesiyle görebilirler çünkü Allah gaybı sadece onları gayba müttali kılar.

#### 4.2.2. Meleklerin Gaybı bilmesi

Kur'an, gaybı Allah'tan başka kimsenin bilmediğini çünkü gaybı bilmenin O'na mahsus olduğunu ve peygamberlerinden dilediğine bildirdiğini ifade eder.<sup>586</sup> Allah bildirmedikçe melekler de gaybı bilmez ancak melekler, insanların bilmedikleri bazı şeyleri bilebilirler. Ebû Hanîfe (ö. 150/767), kalplerde gizli olan şeyleri ancak Allah bilir. Keza Kiramen-Kâtibin melekleri bile insanların açığa vurdukları şeyleri yazmakla görevlidir, çünkü kalpte olan şeyleri bilme imkânları yoktur. Kalplerde olanı ancak

<sup>582</sup> Meryem, 19/17.

<sup>583</sup> Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm b. Muğîre b. Merdezbehe, *Sahih-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercümesi ve Şerhi*, trc. Ahmet Naim (Ankara: DİBY, 1993), IX:315.

<sup>584</sup> el-En'âm, 6/75.

<sup>585</sup> el-Cin, 72/26-27.

<sup>586</sup> el-Cin, 72/26-27.

Allah ve Allah'ın kendisine vahyettiği peygamberlerden başkası bilemez.<sup>587</sup> Mâtürîdî de “*Bunlar rabbinin bol bol lütfettiği karşılıktır, bağıştır.*”<sup>588</sup> ayetini açıklarken Allah Teâlâ'nın hesap gününde müminlerin amellerinin karşılığını kat kat fazla verdiğini bunun sebebinin Allah'ın, Kiramen kâtibin meleklerinin bilemedikleri mükâfatları verdiğini söyleyerek meleklerin gaybı bilmediklerini ileri sürer.<sup>589</sup>

Mâtürîdî, Melek gaybı bilmediği halde insan bir iyilik yapmayı düşündüğü anda onu vaz geçirmek için Şeytan'ın insanın kalbine verdiği vesveseden haberdar olduğunu dolayısıyla meleklerin insanın kalbinden geçen vesveseye müttali olduklarını belirtir.<sup>590</sup> İbn-i Teymiyye (ö. 728/1328) Mâtürîdî'nin bu görüşünü “*İnsanı biz yarattık ve elbette içinden geçenleri biliriz.*”<sup>591</sup> âyetini yorumlayarak destekler. Meleklerin kalptekini bildiklerini âyette geçen ”biz” lafzından çıkaran İbn-i Teymiyye, Allah Teâlâ'nın kalptekilerini bilme kapsamına melekleri de aldığını ifade eder. Meleklerin, Şeytanın İnsanlara vesvese vermesinden haberdar olduklarını ve insanı buna karşı durmaya teşvik ettiklerini söyler.<sup>592</sup> Mâtürîdî de Ebû Hanîfe'yle aynı kanaati paylaşarak gaybı bilmeyi Allah'ın bir sıfatı olarak görür ve Meleklerin Şeytan'ın insanın kalbine verdiği vesveseden haberdar olmasını, Allah'ın onlara bildirmesiyle bildiklerini söyler.

---

<sup>587</sup> Ebû Hanîfe, "İmam-ı Azam'ın Beş Eseri içinde el-Âlim ve'l-Müteallim", 29.

<sup>588</sup> en-Nebe, 78/36

<sup>589</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, XVII:19.

<sup>590</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, XVII:406.

<sup>591</sup> Kaf, 50/16.

<sup>592</sup> İbn-i Teymiyye, *Mecmûu'l-Feteva*, V:508.

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### MÂTÜRÎDÎ'YE GÖRE GAYBIN BİLİNME YÖNTEMİ

Gaybın, vahiy dışındaki yöntemlerle bilinmesi tartışmalı bir konudur. Kelam ve mutasavvıf alimler arasında ilham ve ona yakın olan keşf, rüya ve ledün ilmi gibi yollarla gaybın bilinip bilinmeyeceği konusu ihtilaflıdır. Kelamcılar bilgi kaynaklarını “havass-ı selime, akıl ve haber” şeklinde sınırlandırarak ilhamın bilgi kaynağı olmadığını savunurken, mutasavvıflar, bu iddiaya karşı çıkararak ilhamın doğru bilgi vereceğini kabul ederler. Kelamcı olmasına rağmen Gazzâli de bu konuda mutasavvıfların görüşünü benimser. Mâtürîdî'nin, bilgi kaynakları arasına ilhamı almaması, bağlayıcı bilgi vermediğine inandığından dolayıdır. O, insanın öğrenerek bilgi edinebileceğini, eşyanın hakikatının da bunu gerektirdiğini ve insan aklının, hüsün ve kubuhu bilebileceğini savunur. Bu anlayışta olan bir alimin, insan aklıyla bilginin gerçekleşmeyeceğini ancak ilham yoluyla gaybten bilgi alınabileceğini savunması, onun kelam sistemine uymaz. Genel olarak kelamcılar ve araştırmamız gereği olarak da Mâtürîdî ile mutasavvıflar arasında gaybın bilinmesi konusunda tartışmalı konuları temellendirmemiz meselenin daha iyi anlaşılması bakımından yararlı olacaktır.

#### 1. KAYNAĞI İLAHİ OLAN YÖNTEMLERLE GAYBIN BİLİNMESİ

Kaynağı ilahi olan yöntemler denildiğinde akla ilk gelen hiç şüphesiz Kur'an'dır. Kur'an, Allah'ın ilminin gizli açık her şeyi kuşattığını ve Allah'n, bu ilimden dilediği kadarını peygamber olarak görevlendirdiği kişilere vahiy yoluyla bildirdiğini ifade eder. Kelamcılar, ittifakla Kur'an-ı Kerim'de “*Allah'ın, elçilerinden dilediğine gaybı açıklayacağını*”<sup>593</sup> ifade eden ayetleri bu şekilde yorumlama hususunda ittifak halindedirler.<sup>594</sup> Gaybın ancak Allah'ın peygamberlerine bildirmesiyle bilineceğini, peygamber dışındaki insanlar, ilham ve buna yakın yollarla gaybı bilseler de bağlayıcılığının olamayacağını savunurlar. Kelamcılar bilgi kaynaklarını sadece bir tane değil duyu, akıl ve haber şeklinde üç tane kabul ederek objektif olmaya önem verirler.

<sup>593</sup> Âl-i imrân, 3/179, el-Cin, 72/26-27.

<sup>594</sup> Çelebi, *İslam İnancında Gayb Problemi*, 159.

İlham ve benzeri yolları ise bu özelliği taşımadığı için tikel olarak kabul etseler de tümel olarak kabul etmezler. Vahiy dışındaki ilham ve anlam bakımından ona yakın olan metotlar tartışmalıdır. Gaybın bilinmesi konusunda ileri sürülen metotlar hakkında başta Mâtürîdî olmak üzere kelimciler ve mutsavvıfların görüşleri şu hususlar üzerinde odaklanmaktadır.

### 1.1. Vahiy

Vahiy, sözlükte “hızlı bir şekilde<sup>595</sup> işaret etmek, yazmak, risâlet, ilham etmek ve gizli söz söylemek” anlamlarına gelir.<sup>596</sup> Terim olarak da “Allah’ın bir emri, bir hükmü veya bilgiyi peygamberine gizli ve hızlı bir şekilde bildirmesi”<sup>597</sup> anlamına gelir. Mâtürîdî vahiy “kalbe süratle ve gizlice atılan bir bilgi” olarak tanımlar ve vahyin bu özelliğinden dolayı peygamber dışında Allah’ın vahiy gönderdiği kimsenin bunun farkında olmadığını ifade eder. Şeytan’a da böyle bir imkân tanındığını ve Şeytan’ın vesvese verdiği kimsenin bunun farkında olmadığını belirterek vahyin ‘süratli ve gizli’ olma özelliğini önceler.<sup>598</sup> Mâtürîdî, peygamberlere gelen vahyi, ‘nübüvvet vahyi’,<sup>599</sup> peygamberlerin dışındaki insanlara,<sup>600</sup> arıya<sup>601</sup> ve yere<sup>602</sup> gelen vahyi de ilham vahyi olarak nitelendirir.<sup>603</sup> Onun vahiy kavramıyla kast ettiği nübüvvet vahyidir. Nübüvvet vahyinin imkân dahilinde olup olmadığı yani kadim varlığın hadis varlıkla iletişiminin mümkün olup olmadığı konusunda o, haberi bilgi kaynağı kabul ederek vahyin bizim için bir gereklilik değil, zorunluluk olduğunu ifade eder. Nübüvvetin insanlık için akli bir zorunluluk olduğunu söyleyerek vahyin imkân dahilinde olduğunu<sup>604</sup> ve haberi resulün en güvenilir haber olduğunu çünkü peygamberlerin doğruluklarının mucizeyle desteklendiğini dolayısıyla vahyi, bilgi kaynağı olarak kabul etmenin de yine akli zorunluluk olduğunu savunur.<sup>605</sup> Nübüvvet vahyi dışındaki vahiylerin ilham vahyi olduklarını bu nedenle peygamberlerin verdiği gaybi haberlerin ancak doğru bilgi

<sup>595</sup> İsfahânî, *el-Müfredat*, 668.

<sup>596</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, III: XV:496; İsfahânî, *el-Müfredat*, 668.

<sup>597</sup> Yavuz, “Vahiy”, *DİA*, XXXXII: 402-403.

<sup>598</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, VIII:140.

<sup>599</sup> eş-Şûrâ, 42/51.

<sup>600</sup> el-Kasas, 28/7

<sup>601</sup> en-Nahl, 16/68.

<sup>602</sup> ez-Zilzal, 99/4-5.

<sup>603</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, XI/11; XVII:298.

<sup>604</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 278.

<sup>605</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s.8.

olduğunu belirtir.<sup>606</sup> Bilgi kaynaklarını ele alırken de söylediğimiz gibi akıl her şeyi bilemez onun bilgi alanı da sınırlıdır. Mesela sem’iyyat konularını bilemez, akıl bunları ancak vahyin ışığında bilir. Yani gaybi konuların nasıllığı hakkında bilgi edinmenin yolu sadece vahiydir. Çünkü gayb alanının detayları, aklın ve duyuların bilgi üretim alanı dışında kalmaktadır. Dolayısıyla burada nakli bilgiye ihtiyaç bulunmaktadır.<sup>607</sup>

Mâtürîdî, bilgi kaynakları olarak kabul ettiği duyu, akıl ve haberi bilgi edinmede beraber kullanır. Ancak duyu ve haberle elde edilen bilgileri akıl süzgecinden geçirir, onlar üzerinde tefekkür ederek makul bir temele oturtur ve doğru ya da yanlış olduğuna akılla karar verir.<sup>608</sup> Ona göre, duyu verileri ve haberin güvenilirliği de, onların akıl süzgecinden geçirilmesine bağlıdır.<sup>609</sup> Bu durum da gaybi bilginin akla ters düşmemesi ve spekülâtif olmaması gerektiğini gösterir. Mâtürîdî’nin haberi anlamada akla etkin bir rol vermesi onu mutasavvıflardan ayırır çünkü onlar bilgiyi direk Allah’tan aldıklarını söyler ve akılla irtibatlandırmaya gerek görmezler.

Mâtürîdî, vahyin sadece metafizik âlem hakkında bilgi vermediğini aynı zamanda sanat ve meslek grupları, hayvanlardan hangisinin insanlar için eğitilebilir ve yararlı, hangisinin zararlı olduğu, ticaret ve eğitim gibi konularda da bilgi vererek insanoğluna öncülük ettiğini belirtir.<sup>610</sup>

## 1.2. İlham

### 1.2.1. Lugat ve İstilah Anlamları

Lehm kelimesinden türeyen ilham, sözlükte “bir şeyi hızlıca yutmak, sindirmek ve batırmak” anlamlarına gelir.<sup>611</sup> İstilahî olarak da “Allah’ın, doğrudan veya melek aracılığıyla iyilik telkin eden bilgileri, istidlal ve tefekkür olmaksızın feyz yoluyla

<sup>606</sup> Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, XVI:186.

<sup>607</sup> Alper, Hülya, *İmam Matürîdî’de Akıl-Vahiy İlişkisi* (İstanbul: İz yay, 2013), 145.

<sup>608</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 11.

<sup>609</sup> Özcan, *Mâtürîdî’de Bilgi Problemi*, 64.

<sup>610</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 11.

<sup>611</sup> İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, XII/555.



insanın kalbine ulaştırması” diye tanımlanabilir. Bilgi kaynaklarını kullanmadan insanın zihninde (kalbinde) âniden ortaya çıkması ilhamın esasını teşkil eder.<sup>612</sup>

İslam düşünce tarihinde ilk defa ilahi bilginin feyz yoluyla imamlarının kalbine aktığını savunan aşırı şii fırkalardır.<sup>613</sup> Nitekim ğulat-ı Şia’dan Keysaniye fırkasına bağlı olan Ebû’l-Hattâb Muhammed b. Ebî Zeyneb Miklâs el-Ecda’ el-Esedî el-Kûfî’nin (ö. 143/760) Cafer Sadıĝın kendisine ‘ism-i azam’ı öğretmesinden dolayı Allah’tan ilham aldığını iddia etmiştir.<sup>614</sup>

Ehl-i Sünnet kelamı oluşmadan önce sûfilerin yazdığı eserlere baktığımızda duyu, akıl ve haberle beraber ilhamın da bilgi kaynağı olarak kabul edildiğini görürüz. İlk sûfilerden olan Ebu Said el-Harraz (ö. 225/840), “kim firasetle bakarsa, Allah’ın nuruyla bakar, firasetle bakanın ilmi Allah’tan gelir, bunun için de hata ve gafletten beri olur,”<sup>615</sup> der. sözleri onların ilhamı kabul ettiğini gösterir. Sûfiler, ilhamı bilgi kaynağı olarak kabul etmekle vahiy dışındaki yollarla da gayb bilgisine ulaşılabilceğini hatta Ebu Said el-Harraz gibi bazı sûfi şahsiyetler, ilhamla elde edilen bilgide hata olmayacağını savunurlar. İlk dönem sûfilerinden olan ve en az bir kelamcı kadar Allah’ı ve hakikati bilmede asli unsurun akıl olduğunu kabul eden Muhâsibî’nin hangi nedenlerden dolayı ilhamı bir bilgi kaynağı olarak kabul ettiği merak edilmektedir.<sup>616</sup> Kanaatimizce Şia’dan etkilenmiş olan sûfilerin subjektif ve rasyonel olmayan ilham görüşleri, İslam düşünce tarihinde muatasavvıflar ile kelamcılar arasında önemli bir kırılma noktası olmuştur. Kelamcılar, bilginin sağlamlasının yapılabilmesi ve ölçülebilir olmasına yani subjektif olmamasına önem verirken sûfiler, bilginin ilham yoluyla Allah’tan alındığını söyleyerek bu özellikleri aramazlar. Şa’rânî (ö. 973/1565) ve İmam Rabbani (ö. 1034/1624)<sup>617</sup> gibi sûfilerin ilhamı delil olarak kabul etmemeleri, bu konuda sûfiler arasında tam bir ittifak olmadığını göstermesi açısından önemlidir. Bazı

<sup>612</sup> Yavuz, “İlham”, *DİA*, XXII: 98-100; Cürçânî, *Mu’cemu’t-Te’rifat*, 32; İsfehani, *Müfredat*, 586; Tehânevî, *Keşşafü İstilâhâti’l-Fünûn ve’l-Ulûm*, 258.

<sup>613</sup> Yavuz, “İlham”, XXII: 98-100.

<sup>614</sup> Kummî, Saîd b. Abdullah Ebî Halef el-Eş’arî, *Kitâbü’l-Makalât ve’l-Fırak*, thk. Muhammed Cevâd el-Meşkûr (Tahran: Mektebetü Haydarî, 1971), 51; Seyfuddin Amidi, *Ebkâru’l-Efkâr fî Usûlü’d-Din*, thk Ahmed Muhammed Mehdi, *Daru’l-Kutubu’l-Vesakiyye, Kahire, 2004*, s.62.

<sup>615</sup> Kuşeyrî, *Kuşeyri Risalesi*, 398.

<sup>616</sup> Harun Çağlayan, *Din Felsefesi Açısından Matûrîdi Gelen-Ek-i içerisinde Matûrîdilikte İlhamın Epistemolojik Değeri*, ed. Recep Alpyağıl (İstanbul: İz yay, 2016), 439.

<sup>617</sup> Âlûsî, *Rûhu’l-Meânî*, XVI:18.

mutasavvıfların, açık ve kesin olmaması nedeniyle, nazar ve istidlal ile ortaya konulan bilgilerin, keşf ve ilham yoluyla elde edilen bilgilerden daha sağlam ve daha güvenilir olmadığını çünkü kelamcıların da kendi arasında anlaşılmadıklarını iddia etmeleri<sup>618</sup> haklı bir eleştiri olmasa gerek, çünkü kelamcılar bilginin kesin ve doğru olmasına önem verdikleri için kuvvetli delillere dayanarak elde edilen bilgiyi kabul eder ve bu şarta uymadığı için de ilhamı kabul etmezler. Kelamcılar vakıa olarak ilhamı kabul ederler ancak delil olma ve kesin bilgi verme konusunda sūfîlerden farklı düşünürler. Kelamcılar duyu, akıl ve haberi bilgi kaynağı olarak kabul eder ve dinin aslını oluşturan akide konusunda, ilham gibi sağlaması yapılamayan, tikel ve sübjektif bir bilginin delil olarak kabul edilmesine karşı çıkarlar. İlhamın bilgi kaynağı olarak kabul edilmesi yanlış olabilecek görüş ve düşüncelerin savunulmadan kabul edilmesine zemin hazırlayacak bu da dinin anlaşılmasında önemli bir rolü olan aklın işlevselliğine zarar verecek ve dinin anlaşılmasını zorlaştıracaktır.

### 1.2.2. Mâtürîdi'ye Göre İlham

Mâtürîdi'ye göre ilham, bir çaba ve zorluk olmadan bilginin süratle kalbe atılmasıdır. İlham Allah'tan geldiği gibi şeytandan da gelebilir. Allah'tan gelen ilhamın hayrı kapsadığı hemen anlaşılmazsa da bir süre sonra anlaşılır.<sup>619</sup> O'na göre ilhamın başka tanımları da yapılabilir. İlham, iyi olanı kötü olandan ayırt etme yeteneğidir. Akıl bir şeyin iyi ya da kötü olduğuna ilk bakışta karar verebilir ancak her şeyin iyi ya da kötü olduğunu bilemez. Bilemediği şeyleri peygamberin verdiği haberle veya tefekkür sonucunda bilir. Mâtürîdi, bu durumu şöyle açıklar: Nefis, lezzet ve fayda veren şeylere ülfet ederken sıkıntı ve elem veren şeylerden de nefret eder. Mesela insan gözüyle gördüğü bir şeyi faydalı veya zararlı olduğunu tahmin eder, ancak onu tadınca böyle olmadığını anlar. Bazan da gördüğü renklerden hangisinin iyi hangisinin kötü olduğunu bilemez ancak akılla buna karar verebilir. Yani Allah, "icmalı" olarak aklın tabiatına iyi ve kötü olanı bilme kabiliyeti yerleştirmiştir. Genel olarak akıl, bir şeyin iyi veya kötü

---

<sup>618</sup> Uludağ, "Marifet", *DİA*, XVI:18.

<sup>619</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, IV:372.

olduğunu bilir ancak her şeyi bilemez ve bunu da peygamberin haberiyle veya tefekkür sonucunda bilebilir.<sup>620</sup>

Mâtûrîdî, bilgiyi kalbe sùratli bir şekilde atmanın, vahyin bir özelliği olduğunu ve bu nedenle Kur'an'da Şeytan'ın vesvese vermesinin de vahiy olarak ifade edildiğini belirtir. İlhamın Kur'an'da bazan vahy olarak da ifade edilme nedeninin bilginin sùratle insanın kalbine ilka edilmesidir. Mesela, "*Havarilere vahyettim*"<sup>621</sup> ayetindeki "vahyettim" ifadesinin "ilham gönderdim" anlamında kullanıldığını çünkü ilhamın da vahiy gibi sùratli bir şekilde insanın kalbine ilka edildiğini belirtir. "*O sırada rabbin meleklere Şunu vahyedyordu: Őüphhesiz ben sizinle beraberim, iman edenlerin sebatlarını pekiştirin. Ben inkâr edenlerin kalplerine korku salacağım, artık boyunlarının üzerinden vurun.*"<sup>622</sup> âyetini yorumlarken de Allah, kendisi ilham gönderdiği gibi melekleri vasıtasıyla da gönderebilir. Peygamber dışındaki insanların, gelen ilhamın kimden ve nerden geldiğini bilemediklerini ancak hayır içerikliyse Melekten eğer Şer içerikliyse de Şeytan'dan olduğunun anlaşılacağını yani ilhamın Şeytan'dan da Melek'ten de gelebileceğini söyler.<sup>623</sup> Şeytan'ın verdiği vesvese de Allah'ın iradesi kapsamında olmaktadır, çünkü O, izin vermezse Şeytan buna yeltenemez ve Allah herşeyin yaratıcısı<sup>624</sup> olduğu için bu vesveseyi de O yaratmaktadır.<sup>625</sup> Kadî Abdülcebbâr, Allah'ın ilhamı yarattığı iddiasını reddederek insanın fücürdan sakınması ve takvayı tercih etmesi için ayetteki ilhamın 'bildirme' anlamında kullanıldığını söyler.<sup>626</sup>

Mâtûrîdî, ilhamı, insanın mücahede ve taatle kulluk görevini yerine getirmesi sonucu Allah'ın ona takvayı bildirmesidir, şeklinde de tanımlar.<sup>627</sup> Bu görüşü desteklemek için "*Bizim uğrumuzda elinden gelen çabayı sarfedenlere gelince, onları bize ulaşan yollara mutlaka yöneltiriz. Kuşkusuz Allah iyilik yapanların yanındadır.*"<sup>628</sup> âyetini delil getirir. Allah teâlâ'nın yoluna eriştirmeyi, yolunda gayret ve çaba sarf etme

<sup>620</sup> Mâtûrîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, : XVII:222.

<sup>621</sup> el-Mâide, 5/111.

<sup>622</sup> el-Enfâl, 8/12.

<sup>623</sup> Mâtûrîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, VI:182.

<sup>624</sup> ez-Zümer, 39/62.

<sup>625</sup> Semerkandî, *Şerh-i Semerkandî*, vr.326a.

<sup>626</sup> Kadî, *Tenzihu'l-Kur'an ani'l-Metain*, 231.

<sup>627</sup> Mâtûrîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, XVII:222.

<sup>628</sup> el-Ankebût, 29 /69.

şartına bağlaması ve yine “Kullarım, beni senden sorarlarsa (bilsinler ki), gerçekten (onlara çok) yakınum. Bana dua edince, dua edenin duasına cevap veririm. O halde, doğru yolu bulmaları için benim davetime uysunlar, bana iman etsinler.”<sup>629</sup> âyetinde ise Allah’ın kullarına icabet etmesinin O’nun davetine icabet etmeye bağlanması, ibadet ve taat içerisinde olan mü’minlere bir şekilde ilham geldiği anlamına gelir.<sup>630</sup> Mâtûrîdî, Kur’an’da takva-ilham arasında kurulan ilişkiye bakarak Allah’ın peygamberlere, insanlara, hayvanlara ve cansız varlıklara ilham gönderdiğini, peygamberlere gelen ilhamın kesin ve bağlayıcı olduğunu<sup>631</sup> ancak ihtiyatlı davranarak Peygambere gelen ilhamı, Kur’an vahyi dışında tutar. Çünkü Kur’an Allah’ın sözüdür ve Kur’an dışında Allah ile Peygamber arasındaki iletişim ilham yoluyla devam eder.<sup>632</sup> İnsanlara gelen ilhamın, Şeytan’ın vesvese karıştırma durumu olmasından dolayı delil olamayacağını belirtir.<sup>633</sup> Hayvanlara ilhamı da “Allah arıya vahyetti”<sup>634</sup> ayetiyle açıklayan Mâtûrîdî, insanın sonradan öğrenerek bildiği bazı şeyleri, hayvanların öğrenme yeteneği olmadığı halde yaşaması için yararına ve zararına olan şeyleri doğuştan bildiklerini söyler. Mesela kuşların öğrenme faaliyeti olmadığı halde doğarken uçmayı bildiklerini söyler.<sup>635</sup>

Mâtûrîdî, Kur’an’da, insana gelen ilhamın iki anlamda kullanıldığını belirtir. Birincisi insana doğuştan verilen iyi ve kötüyü ayırt edebilme yeteneği,<sup>636</sup> ikincisi Allah’ın insan ile iletişim kurması anlamında kullanılması.<sup>637</sup> Onun ilham anlayışı, Allah-âlem ilişkisi hakkındaki düşüncesini de ortaya koyar. Âlemin, Allah’ın esmasının bir yansıması olduğunu yani âleme, var olan fitri özelliklerini O’nun verdiğini ve ilham yoluyla âlemlerle ilişkisinin sürekliliğini koruduğunu söyler. İnsan dışındaki varlıklarda ise ilhamın, ilahi iradeye dayalı içgüdüsel bir program olduğunu, dolayısıyla bu ilahi programdan ayrılmaları söz konusu olmadığı için Kur’an bu durumu “Allah arıya vahyetti” şeklinde vahiy terimiyle ifade eder. Mâtûrîdî’ye göre insana gelen ilhama

---

<sup>629</sup> el-Bakara, 2/186.

<sup>630</sup> Mâtûrîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, XVII:222.

<sup>631</sup> Mâtûrîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, VII: XIII:251.

<sup>632</sup> Alper, *İmam Matûrîdî’de Akıl-Vahiy İlişkisi*, 105.

<sup>633</sup> Mâtûrîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, XVII:222.

<sup>634</sup> en-Nahl, 16/68.

<sup>635</sup> Mâtûrîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, VIII:143.

<sup>636</sup> eş-Şems, 91/8.

<sup>637</sup> Meryem, 19/25.

örnek olarak Kur'an'da, “*Musa'nın annesine vahettik.*”<sup>638</sup> şeklinde ifade edilen ilham, imtihan gereği kesin bilgi ifade etmez. Yani ilham, vak'a olarak var ancak bilgi kaynağı değildir. Mâtûrîdi ilhamı, bilgi kaynağı olarak kabul etmez. Akide konusunda duyu, akıl ve haber dışında bir delil kabul etmeyen Mâtûrîdi'ye göre ilham, bu üç bilgi kaynağından hiç birinin kapsamına girmediği ve objektif bir bilgi kaynağı olmadığı için onun verdiği bilgi sübjektif ve tikel bir bilgidir.

Mâtûrîdi'nin ilham anlayışı onun nübüvvet anlayışıyla da ilişkilidir. Ona göre insan, bir şeyin iyi ya da kötü olduğuna akıl ve tabiatıyla karar verir. Akıl ve tabiatın iyi ya da kötü algısı aynı olabildiği gibi birbirine zıt da olabilir.<sup>639</sup> Allah, doğruluk ve adaleti akılların nazarında güzel, zulüm ve yalanı da çirkin göstermiştir. Bu nedenle akıl iyi ve kötüyü bedihi olarak bilir ve bu yargısı değişmez.<sup>640</sup> Ancak insan tabiatı, akıl gibi değil, kötü kabul ettiği bir şeyi alışkanlık ve terk etmek gibi dış sebepler nedeniyle iyi kabul edebilir.<sup>641</sup> Mâtûrîdi'nin açıklamaları insan tabiatının bu özelliğinden dolayı yanlış yöne kaymaması için Allah'ın peygamber gönderdiğini çünkü peygamberin getirdiği gaybi bilgi bağlayıcıdır. Ona göre ilhamın kabul edilmesi durumunda şeytanın vesveselerinin akıl tarafından değil insan tabiatı vasıtasıyla iyilik olarak kabul edilebileceğini bu nedenle peygamber ilhamı dışındaki ilham geçerli değildir.

Fahreddin Râzî, Mâtûrîdi'nin, ‘insana gelen ilham, eğer iyiliği kapsıyorsa melekten, kötülüğü kapsıyorsa Şeytan'dandır’ düşüncesini eleştirerek Şeytan'ın vesvesesini meleğin verdiği ilhamdan ayırmanın çok zor olduğunu çünkü Şeytan'ın bazan sağdan yanaşarak önce iyilik ilham ettiğini yani hedef şaşırttığını sonra tekrar kötülük ilham ettiğini bunun da insanın iki ilhamın arasını ayırmasını zorlaştırdığını söyler.<sup>642</sup> Bizce Mâtûrîdi, iki ilhamı birbirinden ayırmanın zorluğu ve kesin olmaması nedeniyle onun bilgi kaynağı olamayacağını söylererek Râzî'nin eleştirisine cevap vermiş olmaktadır.

---

<sup>638</sup> el-Kasas, 28/7

<sup>639</sup> Mâtûrîdi, *Kitâbü't-Tevhîd*, 170.

<sup>640</sup> Mâtûrîdi, *Kitâbü't-Tevhîd*, 274.

<sup>641</sup> Mâtûrîdi, *Kitâbü't-Tevhîd*, 219.

<sup>642</sup> Râzî, *Metalibu'l-Aliye min İlmi'l-İlahi*, 230

Mâtürîdî, sûfilerin nübüvvet, Peygamber'den sonra ilham yoluyla velayet şeklinde devam eder, iddiasına katılmayarak Peygamber mirasının istidlal metoduyla akıl ve naklin dengeli bir ölçüde fonksiyonel olmasıyla devam ettirilmesi gerektiğini söyler. Çünkü o, “Allah’ın elçilerinden dilediğine gaybı açıklayacağını”<sup>643</sup> bildiren ayeti delil kabul ederek Peygamber dışındaki kimselere gelen ilhamın bir vak’a olarak var olduğunu ancak tümel olarak bağlayıcı olmadığını savunur.<sup>644</sup>

Kadî Abdülcebbâr, mutasavvıfların “Bizim uğrumuzda çaba gösterenleri, mutlaka yollaramıza eriştireceğiz”<sup>645</sup> ayetini delil kabul ederek, zühd ve takvada ileri olduğunu kabul ettikleri kimselere ilham yoluyla özel bilgiler verildiği iddiasına karşı gelerek bu ayetten bazı kimselere özel bilgi verildiği anlamının çıkarılmayacağını belirtir. Bu ayetle Allah Teâlâ’nın, yolunda çaba gösteren herkesi, sevap, kurtuluş ve başarıya ulaştıracağını ifade ettiğini belirtir.<sup>646</sup> Kadî, ilhamı bilgi kaynağı olarak kabul edenlerin savunduğu bilgi, İlham yoluyla kalpte oluşur ve ancak bu şekilde elde edilen bilgiye güvenilebilir, nazar ve istidlal yoluyla elde edilen bilgiye ise itibar edilemez, iddialarını bize göre bilgi, nazar ve istidlal yoluyla oluşur diyerek reddeder. Allah Teâlâ’nın Kur’an’da insanı, aklını kullanmaya teşvik etmesi, aklını kullanmayanları yermesi ve aklın tevhid, nübüvvet ve adâlet gibi konuları anlamada önemli bir etken olması onların iddialarının geçersiz olduğunu söyler.<sup>647</sup> Kadî, ilham hakkındaki eleştirilerini şöyle sürdürür: Dini reddedenlerin ve tevhide aykırı inançları olan Cebriyye ve Müşebbihe’ye mensup kimselerin durumunu düşünelim, eğer onlara, neden bu görüşleri savunuyorsunuz diye sorulduğunda onlar bize ilham geldi, deseler, ilhamı bilgi kaynağı olarak kabul edenlerin onlara hak vermesi gerekir. Halbuki dinle çelişen bu düşüncelerin doğru olduğunu kabul etmek büyük günah kapsamına girer ve bütün bunlar bize ilhamın bilgi kaynağı olmayacağını gösterir.<sup>648</sup> Kadî’nin ilham hakkındaki düşüncesi Mu’tezile’nin, ‘bütün mü’minler Allah’ın velisidir ve onlar arasında bundan farklı bir konum yoktur’ şeklindeki düşüncelerine dayanır.<sup>649</sup> Kadî, peygamberler

<sup>643</sup> Âl-i İmrân, 3/179, Cin, 72/ 26,27.

<sup>644</sup> Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, II:490, XVI:185.

<sup>645</sup> el-Ankebût, 29/69.

<sup>646</sup> Kadî, *Müteşâbihü’l-Kur’ân*, 551.

<sup>647</sup> Kadî, *el-Muğni fi-Ebvabi’t-Tevhîd ve’l-Adl*, ed. İbrahim el-Medkûr (Mısır: şirketü’l-Arabiyye, 1990), XII:343.

<sup>648</sup> Kadî, *el-Muğni fi-Ebvabi’t-Tevhîd ve’l-Adl*, XII: 344.

<sup>649</sup> Hücvîrî, *Keşfü’l-Mahcûb*, II:53.

dışında kimseye özel bilgi verilmediğinden veli olarak nitelenen kimselere gelen ilhamın da bağlayıcı özelliğinin olamayacağını savunur.

Kadî'nın ilham hakkındaki düşüncesi bu konuda Mâtürîdî'nin, Eş'ari kelamcılardan daha çok Mu'tezil'ye yakın olduğunu göstermektedir. Mâtürîdî, sûfîlerin benimsediği spesifik olan ilham yerine rasyonel olan hikmeti koyar. Çünkü hikmette akıl aktif bir rol icra eder ve hikmet bilgisi ilhamın aksine sağlanması yapılabilecek bir bilgidir. Aklı, bilgi kaynağı olarak kabul eden için elbetteki bu daha uygun bir yöntemdir. Hikmetin, kavramak, düşünmek, görüşünde isabet etmek gibi anlamlarının yanısıra nur, hidayet ve şifa gibi vasıflara sahip Kur'an anlamına geldiğini de ifade eden Mâtürîdî, insanın nur ile eşyanın hakikatını gördüğünü, hidayet ile her hayrı bildiğini, kötülükten sakındığını ve şifa ile hastalık veren şeylerden korunduğunu belirtir. Hikmet, her şeyin aslına ulaşmak, her şer olandan sakınmak, her hayra ulaşmak, hak sahibine hakkını vermek ve her şeyi yerinde kullanmaktır.<sup>650</sup> Hikmetin zıddı olan sefeh ise kişinin cehaleti yüzünden bir şeyi yerine koymamaktır.<sup>651</sup> Sefih, yanlış bir düşünceyle iş yapan, haddi aşan, kınamayı gerektiren fiilleri işleyen kimseye verilen isimdir.<sup>652</sup> Ona göre Kur'ani bakış açısıyla meselelere ve tabiata bakarak her meselenin bir çözüm mantığının olduğunu ve tabiatta her şeyin bir hikmete binanen yaratıldığını kavramamız gerekir ki bu da ilham gibi burhana dayanmayan bir yöntemle değil nazar ve istidlale dayanan bir metotla ama Kur'an'ın gölgesinde zihinsel bir efor sarf ederek bize kapalı olan bilgilere ulaşır ve ilahi maksadı anlamaya yaklaşabiliriz.

Mâtürîdî, sûfîlerin ilhamı bilgi kaynağı olarak kabul etmelerini doğru bulmaz ve Mu'tezili âlimlerle aynı görüşü paylaşır. Onun bu ilmi duruşu akla ve doğru bilgiye verdiği önemi göstermesi açısından önemlidir. Ehl-i Sünnet ekolü içerisinde ilk defa bilgi konusunu işleyen bir şahsiyet olarak onun endişesi akideyi sağlam bir bilgi ve akıl temeli üzerine oturtmaktır. Bu bilgi de ancak Kur'an'a uygun olan ve kelamcılardan benimsediği duyu, akıl ve haberdan oluşan bilgi kaynaklarıyla elde edilebilir. İlham bir burhana dayanmadığı ve doğrulanabilir de olmadığı için kişisel olarak kabul edilse de bağlayıcı özelliği yoktur. Mâtürîdî'nin bilgi kaynakları arasına ilhamın yerine haberi

---

<sup>650</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, II:189.

<sup>651</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, I:249

<sup>652</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, I:39.

alması, gaybden ilhamla elde edilen bilginin bağlayıcı olmadığını ancak haber-i sadıkla alınan bilginin bağlayıcı olduğunu ifade eder.

### 1.3. Rüya

İnsanlar çok eski zamanlardan beri rüya konusuna gizemli olması ve geleceğin bilinmesi nedeniyle ilgi duymuşlardır. Kur'an da Hz. İbrahim, Hz. Yusuf ve Peygamber'imizin rüyalarına atıfta bulunarak rüyayı konu edinir. İslam düşünce tarihinde kelamcılar, filozoflar ve sûfiler rüyaya ilgi göstermiş, rüyanın mahiyeti ve işlevi konusunda birbirinden farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. XX. Yüzyılda ise Alfred Adler (ö. 1937), Sigmund Freud (ö. 1939) ve Carl Gustav Jung (ö. 1963) gibi psikanalistler bilimsel olarak rüyayı ele almış farklı yorumlar geliştirmişlerdir. Biz felsefe, kelam ve tasavvuf gibi İslam düşünce okulları arasında rüyanın nasıl anlaşıldığını ve onlarla psikanalistler arasında rüya hakkında nasıl bir anlam farklılığının olduğunu, sonundaysa Mâtürîdî'nin görüşünü açıklayarak rüya konusunu açıklamaya çalışalım.

#### 1.3.1. Rüyanın Tanımı

Sözlükte “görmek” anlamına gelen “rü’yet” kökünden türeyen rüya, “uykuda görülen şey”,<sup>653</sup> uyku sırasında zihinde beliren görüntülerin bütünü (düş)<sup>654</sup> olarak tanımlanır. Rüyayı tanımladıktan sonra İslam düşünce okullarının bu konudaki görüşlerini ele almanın yararlı olacağı kanaatindeyiz.

#### 1.3.2. İslam Filozoflarına Göre Rüya

Kur'an ve hadislerde rüyayla peygamberler ve salih kullar arasında kurulan ilişki ve rüyanın gayba ilişkin işaret içerdiği düşüncesi, İslam düşüncesinin sistemleşme döneminde ciddi bir yankı uyandırmış ve Yeni Platoncu felsefe geleneğinden beslenen İslam filozoflarının Tanrı odaklı felsefi sistemlerinde önemli bir yer edinmiştir. Kindi, (ö. 252/.872) rüyayı tabiat ilimleriyle ilişkilendirerek yaratıcı'nın nûrundan olan nefsin, bedenden ayrılınca alemde ne varsa herşeyi bildiğini ve hiçbir şeyin ona gizli

<sup>653</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XIV:297; isfahânî, *Müfredat*, 276.

<sup>654</sup> Çelebi, “Rüya”, *DİA*, XXXV:309.



kalmadığını söyler. Uykuda duyuları kullanmayan nefsin uyumadığını, rüyada zaman ve mekâna bağlı kalmadan gayb bilgisine ulaştığını söyler.<sup>655</sup> Farabi nefsin iç kuvveti olan muhayyile gücünün, uyku esnasında duyuların etkisinden kurtularak serbest kaldığını ve bu esnada faal akılla irtibata geçerek bilgi aldığını belirtir.<sup>656</sup> İbn-i Sina, nefis ve bedeniyle her iki boyutun kesiştiği bir yapıya sahip olan insanın enfüsü ve âfâki yönlerinin olduğunu ve nefsin muhayyile gücü vasıtasıyla dış gerçeklikleri olmayan suretleri ortak duyuya göndererek gerçek varlıklar gibi müşahade ettiğini belirtir.<sup>657</sup>

İslam filozofları rüya konusunda Kindi'yle aynı görüşü paylaşarak nefsin bir cevher olduğunu ve uyku esnasında gaybi bilgileri alabildiğini ileri sürerler.

### 1.3.3. Mutasavvıflara Göre Rüya

İlk zâhid ve sûfilerden itibaren rüya, tasavvufun önemli bir konusu ve kaynağı olmuştur. Peygamberlerin gördüğü rüyalar vahiy, takvâ sahibi müminlerle velilerin gördüğü rüyalar ilham olarak kabul edilmiştir.<sup>658</sup> İlk sûfî müelliflerden Kelebazî ve Kuşeyrî rüyanın, kalbe gelen bir takım düşünceler ve zihinde tasavvur ve hayal edilen bir takım haller olduğunu belirtir.<sup>659</sup> Kuşeyri, Hz. İbrahim'in oğlu İsmail'i rüyada kestiğini ona anlatınca Hz. İsmail'in "eğer açıkça beni rüyada kestiğini gördüysen bunu gerçekleştir eğer bu şekilde değil de te'vil yoluyla bu sonuca ulaştıysan rüyayı netleştirmeye kadar bu işi ertele" dediği rivayetini ileri sürerek iki çeşit rüya olduğunu söyler.<sup>660</sup> İlk dönem sufileri rüyanın te'vil edilme durumu olduğunu ileri sürerek onunla kesin olarak gayb bilgisi elde edildiğini ifade etmekten kaçınmışlardır.

Gazzâlî, uykunun, duyuların nefis üzerindeki etkisini ortadan kaldırdığını ancak hayalin hareketini engelleyemediğini ve bu esnada Levh-i Mahfûz'dan kalbe aksedilenleri hayal kuvvetinin aldığını belirterek nefis yoluyla gayb bilgisinin elde edilebileceğini söyler.<sup>661</sup> Gazzâlî'yle aynı görüşü paylaşan Sühreverdi, ise nefsinin

<sup>655</sup> Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İshâk, el- Kindî, *Felsefî Risaleler*, trc. Mahmut Kaya (İstanbul: İz yayıncılık, 1994), 133-135.

<sup>656</sup> Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ el-Fârâbî, thk.. Dr. Ali el-mülhem, *İhsau'l-Ulûm*, 75.

<sup>657</sup> Ali Durusoy, *İbn-i Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, (İstanbul: MÜİFAV, 1983), 108, 141.

<sup>658</sup> Uludağ, Süleyman, "Rüya", *DİA*, XXXVII:316.

<sup>659</sup> Durusoy, *İbn-i Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, 89;

<sup>660</sup> Kuşeyrî, *Letâifu'l-İşârât*, III:93.

<sup>661</sup> Gazzâlî, *İhyâü Ulûmi'd-Din*, IV:903.

esiri, dünya muhabbeti, kin, nefret ve hasetten arınan, hevasının esiri olmaktan kurtulmuş olan kimse, uyuduğunda kalbi Levh-i mahfuz için bir ayna gibi olur ve rüyasında gayb bilgileri ve haberleri alır. Takva sahibi kimseler rüyalarında Allah ile konuşarak O'ndan emir ve nehiyleri alırlar ve alınan bu emir ve nehiylerin bağlayıcılığı uyanık halde de aynen devam ettiğini söyler.<sup>662</sup>

Kelamcı ve sûfî olan Haris el-Muhasibi ve Kuşeyri gibi mutasavvıflar rüya yoluyla elde edilen bilgilerin delil olduğunu söylemekten kaçındıkları halde onlardan sonra gelen mutasavvıfların rüyayla elde edilen bilgilerin ilham olması hasebiyle delil olabileceğini ileri sürmeleri, kelim ve tasavvufta bilgi kaynakları konusunda farklılığın oluşmasına zemin hazırlamıştır. Gazâlî ve ibnü'l-Arabi başta olmak üzere mutasavvıflar, rüyanın bilgi kaynağı olabileceğini kabul ederler.

#### 1.3.4. Bilim ve Rüya

XIX. yüzyıla gelindiği zaman psikolojik anlamda rüyâlar hakkında Sigmund Freud (ö. 1939) ve oluşturduğu Psikanaliz kuramı karşımıza çıkmaktadır. Bu açıdan çalışmalarıyla rüyâların anlaşılmasına büyük katkıda bulunan ve diğer fikirlerini de rüyâ kuramının tesiriyle oluşturan Freudun<sup>663</sup> görüşlerine de yer vermemiz konunun günümüzde bilimsel olarak nasıl anlaşıldığını ortaya çıkarması bakımından yararlı olacaktır. Freud, psikanaliz tekniği aracılığıyla insan zihninin geçmişte yaşanan travmatik tecrübeler ve bunlara dayanan duygusal ve utanılacak halleri bilinçaltında tutmasından dolayı sürekli bir bastırma hali içinde olduğunu ileri sürer. Ona göre insan zihni, bilinçaltı ile bilinç arasında bir koruma görevi görmektedir. Ancak bilinçaltında bastırılan duygu ve düşünceler uyku esnasında rüya yoluyla açığa çıkar.<sup>664</sup> Bilinçaltındaki duygu ve düşünceler, sadece kişisel davranışlara dayalı olmayıp sosyal çevrenin de bir sonucu olabilirler.<sup>665</sup> Freudun rüyayı bilinçaltındaki duygu ve düşüncelerin açığa çıkması olarak görmesine psikanalist Carl Gustav Jung (ö. 1961) karşı çıkararak rüyanın sadece bilinçaltı duygu ve düşüncelere dayanmadığını aynı

<sup>662</sup> Sühreverdi, *Evarif el-Mearif*, 172.

<sup>663</sup> Bülent Akot, "Freudun Rüya Yorum Metodu", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, X/1 (2010), 213-235

<sup>664</sup> Sigmund Freud, *Düşlerin Yorumu*, trc. Emre Kapkın (İstanbul: Payel yay, 1999), 115.

<sup>665</sup> Kelly Bulkeley, *Psikolojik Kültürel ve Dini Boyutlarıyla Rüyalar*, trc. Dilek Cenkçiler, (Ankara: ODTÜ yay, 2008), 206.

zamanda ruhun da bir katkısının olduğunu savunur.<sup>666</sup> Jung, rüya görmede ruhun da rol alabileceğini söylemesi bu yolla gelecek için bilgi edinilebileceği anlamına gelir. Bu durum bilimsel olarak rüyanın sadece biliçaltının bir yansıması olmadığını aynı zamanda rüyayla bilgi elde edilebileceğini ve bunun da İslam düşüncesindeki “sadık rüya” kavramıyla örtüştüğünü gösterir.

### 1.3.5. Mâtürîdî'nin Rüya Anlayışı

Rüyanın, sadık, Şeytani ve nefsani gibi çeşitleri olduğundan onları birbirinden ayırmak her zaman mümkün olmayacağı için rüyaya dayalı bilgi tartışma konusu olmuştur.<sup>667</sup> Kelamcılar bilgi kaynaklarının kesin bilgi vermesi gerektiğini öne sürerek akıl, duyu ve haberi bilgi kaynağı olarak kabul eder<sup>668</sup> ve rüyayı da ilham kategorisinde ele alarak bağlayıcılığının olmadığını ifade ederler.<sup>669</sup> Mâtürîdi de uyku ve uyanıklığın birbirinden tamamen farklı şeyler olduğunu ve uyku esnasında, bilgi kaynağı olarak kabul edilen duyu organlarının atıl durumda olmasının kelam epistemolojisiyle çeliştiği için peygamber olamayan kimsenin rüyasının bilgi kaynağı olarak kabul edilemeyeceğini söyler. Hz. İbrahim'in rüyasını yorumlarken, insanı öldürmenin haram olmasına rağmen Hz. İbrahim'in oğlu İsmail'i kurban etmek istemesi Onun rüyada gördüğünü, bir emir olarak algılamasından dolayıdır, der. Hz. İbrahim'in bu tavrının bize peygamber rüyalarının bir çeşit vahiy olduğunu gösterdiğini belirtir.<sup>670</sup> O, rüyada görülen sembollerin, fizyolojik olarak bizzat ifade ettikleri nesneye işaret etmediğini belirtir. Mesela Hz. Yusuf'un rüyada gördüğü yıldız ve güneş bizzat yıldız ve güneş değil kardeşleri ve babasıdır, yine rüyada görüldüğü ifade edilen secde de secdenin hakikatine değil selamlamaya işaret eder. Aynı zamanda Hz. İbrahim'in rüyada kurban ettiği hakikatte oğlu değil koçtur. Rüyada sembol olarak görülen bir nesne madem hakikatte kendisi değil başka bir şeye işaret ediyorsa, işaret edilen bu nesnenin ne olduğunu bilmek için rüyayı yorumlamak (tabir) gerekir. Yorum yapmak ancak yorum yaparı bağlar, bu nedenle rüya ancak kişisel olarak bağlayıcı olabilir çünkü ichtihadın,

<sup>666</sup> Carl Gustav Jung, *Man and His Symbols*, (New York: Ferguson Publishing, 1964), 28.

<sup>667</sup> Ali b. Osman b. Hüseyin, *Minhecu'l-İstidlal âla Mesâili'l-İtikad*, (Riyad: Mektebetu Rüşd, 2006), I:686.

<sup>668</sup> Taftazani, *Şerhu'l-Akaid*, 12.

<sup>669</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, VII:315.

<sup>670</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, VII:171-172.

ictihad yapan kimse için bağlayıcı olabileceğini ifade eder.<sup>671</sup> Kelâmcılara göre peygamberler, ismet sıfatına sahip olduklarından dolayı yâkaza halinde aldıkları vahiy gibi onların rüyaları da bağlayıcıdır.<sup>672</sup>

Mâtürîdî, rüyayı sadık ve kâzib şeklinde ayırarak sadık rüyanın anlaşılır, açık ve rahmani bir rüya olduğunu, Kur'an'da "hulm" olarak ifade edilen, açık olmayan karışık rüyanın da kâzib rüya olarak nitelendirildiğini belirtir. O'na göre Kur'an'da geçtiği halde kaynağı açısından kesin olarak bilinemediği için rüya bilgi kaynağı olamaz. Peygamberlerin rüyada aldıkları bilgilerin bir nevi vahiy olarak kabul edilmesi, bu yolla Allah ve insan arasında bir iletişim kurulabileceğini gösterirken peygamber dışındaki insanların rüyalarının delil olarak kabul edilmeme nedeni ise aynı derecede kesin olmamalarıdır. Mâtürîdî, bunu söylemekle rüyada hem ilahi bir yön hem de insani bir yön olduğunu ve rüya, 'bilinçaltında bastırılan duyguların açığa çıkmasıdır' diyen Freudun aksine rüyanın sadece insana ait psikolojik durum olmadığını aynı zamanda rüyayla, Allah ve insan arasında iletişim kurulabileceğini, rüyanın tek bir nedene indirgenemeyecek kadar karmaşık olduğunu ifade eder. Uyku esnasında görülen sadık bir rüyanın uzun bir zaman geçse de hiçbir değişikliğe uğramadan ortaya çıkacağını söyler.<sup>673</sup>

Mâtürîdî, insan bazan rüya görür ve rüyası tersine gerçekleşir, muhtemelen uyanık kimsenin pozisyonu da bunun gibidir, yahut da o, doğru ile yanlış ayırt edemeyebilir. Burada iki pozisyon da birbirinden farklıdır. Çünkü insan uyku halindeyken rüyada mümkün olmayan şeyi görebilir, mesela kendisini ölü görür, halbuki ölü idrak edemez-veya başını kucağında görmesi gibi ki böylesini uyanık kimsenin görmesinin muhtemel olmadığını söyler.<sup>674</sup> Mâtürîdî, rüya olayları arasındaki bağlantının uyanmakla kesildiğini ifade ederek, rüyanın reel bir temelden yoksun olduğunu belirtir; rüya ve algılanan gerçeği, birbirinden kesin olarak ayırıp, algı dünyasının bir rüya olmadığını ifade eder. Bununla birlikte o, felsefe tarihi boyunca uzayıp giden reel bir dış dünyanın varlığını ispatlama denemelerinin bir örneğine sistemi içerisinde yer verdiği

<sup>671</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, VII: 270-271.

<sup>672</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf an-Hakaiki't Tenzil*, IV:56; Razi, *Mefatihü'l-Ğayb*, XXVI:156; Ebü'l-Berekât en-Nesefî, *Medâriku't-Tenz'il ve Hakaikü'-Te'vil*, III:131.

<sup>673</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, VII:363.

<sup>674</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid Tercümesi*, 242.

görülmektedir.<sup>675</sup> Rüyada muhal şeylerin görülmesi uyanık olan kimsenin hata işlemesiyle kıyaslanamaz, mesela uyanık kimse, rüyada kendisini ölü olarak gören kimse gibi ölü göremez, çünkü ölünün hissedemeyeceğini bilir. Mâtürîdî, duyuların rüyada atıl durumda olmasından dolayı uyku ve uyanıklığın birbirinden tamamen farklı şeyler olduğunu yani uyanık olan bir kimsenin rüya gören kimse gibi hatalar yapmayacağını söyleyerek rüyanın bazan bir hayal olabileceğini belirtir. *Onlara dünya hayatında ve ahirette bir müjde vardır.*<sup>676</sup> ayetinde geçen “müjde” kavramını rüya olarak yorumlayan bazı mutasavvıflar<sup>677</sup> Allah Teâlâ’nın, veli olarak kabul edilen insanlara rüya yoluyla müjde verdiğini iddia etmelerine karşın Mâtürîdî, bu iddiayı doğrulamak için ileri sürülen rivayetler eğer sahîhse diyerek bu iddiaya karşı çekimser bir tavır içinde olmuş ve kanaatimizce O, ayette ahiret, dünyadan sonra zikredildiği ve ahirette de rüya olmadığı için “müjde” kavramının rüya olarak kabul edilemeyeceğini savunur.<sup>678</sup>

Kadı Abdülcebbâr, Hz.İbrahim’in oğlunu kurban etmek istemesinin ilahi bir emir gereği olduğunu söyler ve eğer böyle olmasaydı O’nun oğluna olan sevgi ve şefkatinden dolayı bunu yapamayacağını ifade eder.<sup>679</sup> Zemahşeri de peygamberlerin yâkaza halinde ve rüyada aldıkları arasında bir fark olmadığını, onların rüyalarının da vahiy olduğunu savunur.<sup>680</sup> Görüleceği üzere Mu’tezile kelamcıları da Hz. İbrahim’in rüyasının vahiy olduğunu kabul ederek kurban eyleminin vahye dayandığını ve peygamber dışındaki insanların rüyaları vahiy olmadıkları için gaybten rüya yoluyla alınan bilgilerin de bağlayıcı olamayacağını savunurlar.

Rüyanın mahiyeti konusunda ise Mâtürîdî, *“Allah ölüm vakitleri geldiğinde insanları vefat ettirir, ölmeyenleri de uykularında ölmüş gibi yapar. Ölümüne hükmettiklerini tutar, diğerlerini ise belli bir süreye kadar (hayata) salar. Kuşkusuz bunda iyi düşünenler için ibretler vardır.*<sup>681</sup> ayetini yorumlarken Allah Teâlâ’nın uyku esnasında idrak eden nefsi aldığını ve bedende canlılığı sağlayan ruhu da bıraktığını,

<sup>675</sup> Özcan, *Mâtürîdî’de Bilgi Problemi*, 148.

<sup>676</sup> Yûnus, 10/64.

<sup>677</sup> Bursevî, *Rûhu’l-beyân*, IX: IV/61.

<sup>678</sup> Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, VII:79.

<sup>679</sup> Kadî, *Tenzihu’l-Kur’an ani’l-Metain*, 353.

<sup>680</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf an-Hakaiki’t Tenzil*, III:307.

<sup>681</sup> Zümer, 39/42.

ölümüne hükmetmediği kimselerin nefislerini belli bir süre daha yaşamaları için salarken, ancak ölümüne hükmettiği kimselerin ise hem ruhlarını hem de nefislerini alıkoyduğunu belirtir. Ona göre insanda idrak eden, lezzet ve elemi hisseden, görmek, duymak, tatmak gibi duyuşal özellikleri olan nefis ve canlılığı sağlayan, görmek, duymak, tatmak gibi duyuşal özellikleri olmayan ruh da vardır. Uyku esnasında Allah nefsi bedenden aldığı halde ruh yerinde kalır. Bedenden ayrılan nefis rüya görürken; ruh, sadece bedende canlılığı sağlar. Kabir azabı da nefse yapılır çünkü elem ve lezzetleri nefis idrak eder. O, ruhun uyku esnasında bedenden alındığını ancak yansımalarının devam ettiğini ve daha önce ölenlerin ruhlarıyla buluştuğunu ifade eden Taberî'nin görüşünü<sup>682</sup> eleştirerek uyku esnasında bedenden ayrılan ve rüya faaliyeti içinde olanın ruh değil nefis olduğunu savunur.<sup>683</sup> Günümüzde Tıbbın bilimsel olarak tespit ettiğine göre kişi tamamen ölmeden önce beyin ölümü gerçekleşmektedir. Beyin ölümü gerçekleşen kişi, şuurunu kaybettiği halde canlılığı devam eder.<sup>684</sup> Bu durum şuurun ruhtan ayrılabilmediğini gösterir ki Mâtürîdî de nefsi elem ve lezzeti hisseden kavram, ruhu da bedende canlılığı sağlayan kavram olarak tanımlar. O, rüyada nefsin bedenden ayrıldığı görüşünü kabul etmekle filozoflara yaklaşır, sadece peygamberlerin rüyalarının delil olabileceğini söylemekle de mutasavvıflardan ve rüya bilinçaltı düşünce ve davranışların uykuda ortaya çıkmasıdır, diyen Freud'dan ayrılır.

#### 1.4. Ledün ilmi

Mutasavvıflar, Kehf suresinde yer alan “*Ve kendisine tarafımızdan ilim öğrettik*”<sup>685</sup> ayetini dayanak kabul ederek salih kimselerin gaybi bilgiyi elde edebileceklerini iddia ederler.<sup>686</sup> Kelamcılar ve bir kısım müfessirler ise söz konusu ayetin muhatabının veli olarak kabul edilen kimse değil, peygamber olduğunu dolayısıyla ledün ilminin vahiy olduğunu belirtirler. Mutasavvıflar ve kelamcılar arasında tartışma konusu olan ve gaybın bilinmesi açısından önemli bir yere sahip olan ledün ilmini ele almamızın çalışmamız açısından yararlı olacağı kanaatindeyiz.

<sup>682</sup> Taberî, *Tefsirü't-Taberî*, IV: 380.

<sup>683</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, XII:342.

<sup>684</sup> Selma Tepehan, *Beyin Ölümü ve Organ Naklinin Sağlık Personeli ve Hukuki Mevzuat Açısından İncelenmesi* Yüksek Lisans Tezi, (İÜATESB, 2012), 5.

<sup>685</sup> el-Kehf, 18/70.

<sup>686</sup> Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, V:275.

### 1.4.1. Ledün İlmi Tanımı

Sözlükte yanında,<sup>687</sup> gizli gibi anlamlara gelen “ledün” kelimesi Arapça ‘inde’ kelimesiyle aynı anlamı taşır. Terim olarak da kat, ilahi bilgi ve sırlar<sup>688</sup> gibi anlamlara gelir.

Zemahşeri, ledün ilminin, Allah’ın ilmi, ilahi sırlar ve gaybe ait haberler olduğunu belirterek bu ilmin ancak peygamberlere verilen vahiy olabileceğini söyler.<sup>689</sup> Gazâlî, dış tesirlerden uzak olarak Allah tarafından kalbin derinliklerine yerleştirilen ilme, ledün ilmi adının verildiğini ve rüyada insanların gelecekte bilgi aldıkları uyanıkken de Allah’tan bilgi almalarının mümkün olduğunu söyler.<sup>690</sup> Râzî, ledün ilmini bir öğreticinin öğretmesiyle veya irşad edicinin irşad etmesiyle bilinmeyen ancak Allah Teâlâ tarafından vasitasız olarak bildirilen ilim olarak tanımlar ve İslam alimlerinin çoğunluğunun bu ilmi peygamberlere gelen ilim olarak ifade ettiklerini belirtir.<sup>691</sup> Muhyiddin İbnü’l-Arabî’ye göre ledün ilmi, riyazet yoluyla nefis tezkiyesi yaparak manevi olgunluğa erişmiş olan kimselere melek veya peygamber aracılığı olmadan Allah Teâlâ’nın verdiği ilahi bilgi ve hakikatlerdir.<sup>692</sup>

Ledün ilmi hakkında kelamcılarla mutasavvıflar arasındaki görüş ayrılığı, Kehf suresinde geçen “*Kullarımızdan birini buldular ki ona katımızdan bir rahmet vermiş ve ona tarafımızdan bir ilim öğretmiştik*” ayetindeki “*kullarımızdan biri*” ibaresinin farklı şekillerde yorumlanmasına dayanır. Kelamcılar, müfessirler ve hadisçiler ayette geçen zâtın “peygamber” olduğunu ifade ederken mutasavvıflar da bu zâtın “veli” olduğunu kabul ederler. Tartışmanın can alıcı noktasını oluşturan “*kullarımızdan biri*” ibaresini açıklığa kavuşturarak başta Mâtürîdî olmak üzere kelamcılar ve mutasavvıfların konu hakkındaki iddialarını temellendirmemiz, “ledün ilmi”nin mahiyeti ve çerçevesinin daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacaktır. Çünkü ayette kendisine “ledün ilmi” verildiği belirtilen bu zâtın kim olabileceği kendi çerçevesi içinde anlaşılmazsa zihinlerde ahlaki

<sup>687</sup> İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, XIII:383.

<sup>688</sup> İsfahânî, *el-Müfredat*, 579.

<sup>689</sup> Zamahşerî, *el-Keşşâf an-Hakaiki’t Tenzil*, II:396.

<sup>690</sup> Gazâlî, *İhyâü Ulûmi’d-Din*, II:55-57.

<sup>691</sup> Râzî, *Mefatihü’l-Gayb*, XXI:149.

<sup>692</sup> İbnü’l-Arabî, *Tefsiru’ş-Şeyhi’l-Ekber*, thk. Dr. Muhammed seyyid Hüseyin ez-Zehebî (Medine: Camiatu’l-İslamiyye, t.y.), I: 406.

problemler doğurduğu gibi, gaybın bilinip bilinmemesi konusunda insanların, Kur'an'ın ruhuna uymayan istikametlere yönlendirilmesine müsait bir mahiyet arzedebilir.<sup>693</sup>

#### 1.4.2. Mutasavvıflar ve Ledün İlmî

Kuşeyrî, Hızır'a verilen ledün ilminin ilham olduğunu ve ilhamın da velilere verilmesinden dolayı onun veli olduğu sonucuna varır. Ayette Allah Teâlâ'nın Hızır için "kulumuz" ifadesini kullanması onun Allah'ın "veli kulu" olduğu anlamına geldiğini belirtir.<sup>694</sup> Kuşeyrinin ifadelerinden gayb bilgisinin ledün ilmi olarak veli kullara verilebileceği anlaşılmaktadır. Gazâlî ise Allah Teâlâ'nın ledün ilmini veli olarak kabul edilen kimselere verebileceğini ve Hızır'ın bu konu için bir örnek olduğunu söyler. Ona göre Ledün ilmi, insanın bir başkasından öğrenerek elde ettiği ilim değil doğrudan insanın kalbine tecelli olunan bir ilimdir.<sup>695</sup> Bu ilimin, insanın nefis mücahedesıyla kendisinde var olan kötü sıfatları atarak ve her şeyden alakayı kesip bütün mevcudiyetiyle Allah'a yönelmesi sonucu onun kalbine ilahi sır olarak tecelli edeceğini ifade eder.<sup>696</sup> İbnü'l-Arabî de ledün ilmini, riyazet yoluyla nefis tezkiyesi yaparak manevi olgunluğa erişmiş olan kimselere melek veya peygamber aracılığı olmadan Allah Teâlâ'nın verdiği ilahi bilgi ve hakikatler olarak tanımlar.<sup>697</sup> Kalbe doğan bir bilgi eğer ibadet ve taatle ilgiliyse ilham, itaatin emir ve nehiy yönüyle veya sonucuyla ilgiliyse de ledün ilmi olarak isimlendirilir. İlham, zamanla değişen bir bilgiyken ledün ilmi değişmez ve sabit bir ilim olduğunu söyler. Ona göre insanda doğuştan var olan zorunlu bilgiler de ledün ilmi olarak kabul edilirken ilham bazan doğru bazan yanlış olur ve ledün ilmi gibi zorunlu bilgi olamaz.<sup>698</sup> İsmâil Hakkı Bursevî'ye göre de Hz. Musa, nübüvvet yani zahir ilmini bildiği ve buna tabi olduğu için batın ilmine sahip olup eşyanın hakikatini bilen birisi olan Hızır'a uyması konusunda sabretmesinin mümkün olmadığını söyler.<sup>699</sup> Genellikle tasavvuf erbabı, onun velî olduğunu, kelâm, tefsir ve hadis âlimlerinin çoğu da nebî olduğunu kabul ederler.<sup>700</sup> Ancak Ledün ilminin

<sup>693</sup> Albayrak, *Kur'an'da İnsan-Gayb İlişkisi*, 243.

<sup>694</sup> Kuşeyrî, *Letâifu'l-İşârât*, III:227.

<sup>695</sup> Gazâlî, *Risâletü'l-Ledünniye*, 29-30.

<sup>696</sup> Gazâlî, *İhyâü Ulûmî'd-Dîn*, II:42.

<sup>697</sup> İbnü'l-Arabî, *Tefsiru's-Şeyhi'l-Ekber*, I: 406.

<sup>698</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhatü'l-Mekkiyye*, I:434.

<sup>699</sup> Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, V:281.

<sup>700</sup> Çelebi, "Hızır", *DİA*, XVII: 422-423.



şeriata ters düşmesi halinde Ebû Saîd el-Harrâz, Hücvîrî, Gazzâlî, Sühreverdî gibi birçok sûfî, “zâhire aykırı düşen her bâtın bâtıdır” kaidesini benimseyerek şeriata bağlı kalmanın gerekliliğini savunurlar.<sup>701</sup> Mutasavvıflar, Hızır’ın veli olduğunu kabul ederek velilere ledün ilminin verilebileceğini ve bununla veli olarak kabul edilen kimselerin gaybı bileceğini savunurlar. İbnü’l-Arabi ise Ledün ilminin de ilhamdan farklı olarak bağlayıcı olduğunu söyleyerek veli olarak nitelendirilen kimselere ledün ilmi vasıtasıyla gayb bilgisinin verildiğini ileri sürer.

### 1.4.3. Mâtürîdî’ye Göre Ledün İlmi

Mâtürîdî, “*katımızdan bir rahmet ve ilim verdiğimiz kul*”<sup>702</sup> ayetinde geçen “*rahmet*” ifadesinin nübuvvet ve “*katımızdan bir ilim*” ifadesinin de “*vahiy*” olduğunu, buna delil olarak da “*Sen bana uymada sabredemezsin*”<sup>703</sup> diyen salih kulun ancak bunu vahiyle bilmiş olabileceğini ve “*Ben bunları kendiliğimden yapmadım*”<sup>704</sup> ayetinin de bu kanaati pekiştirdiğini ifade eder.<sup>705</sup> Mâtürîdî, ancak peygamberlerin gaybi ihbarlarının delil olabileceğini, peygamber olmayan kimselerin gaybi ihbarlarının ilham çerçevesinde değerlendirildiği için delil olamayacağını ifade eder.<sup>706</sup> Ona göre bu kurala uygun olarak Hz. Musa, vahiy alan bir peygambere uymuş olabilir.

Mâtürîdî’den başka kelamcılar da genel olarak aynı görüşü paylaşırlar. Kadî Abdülcebâr, Kur’an’da “*katımızdan bir rahmet ve ilim verdiğimiz kul*” olarak bahsedilen, kültürümüzde ve İslami literatürde “*hızır*” olarak geçen şahsın “*nebi*” olduğunu çünkü masum bir çocuğun öldürülmesi ve geminin delinerek içindekilerin ölümüne neden olmak gibi şeriatta haram kılınan fiillerin ancak peygamber vasıtasıyla yapılabileceğini söyler. Bu zatın sözkonusu fiilleri kendi insiyatifiyle değil ancak Allah’ın ona vahiyle bildirerek yaptırdığını ve Hz. Musa’ya “*sen bana uymakta sabır gösteremezsin*” demesi de bu kanaati desteklediğini belirtir.<sup>707</sup> Zemahşeri, ayette geçen “*katımızdan bir ilim verdik*” ifadesi Hızır olarak ifade edilen zata verilen ilmin “*vahiy*”

<sup>701</sup> Uludağ, “Ledün İlmi”, *DİA*, XII: 412-413.

<sup>702</sup> el-Kehf, 18/65.

<sup>703</sup> el-Kehf, 18/67.

<sup>704</sup> el-Kehf, 18/82.

<sup>705</sup> Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, IX:85.

<sup>706</sup> Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, II:490.

<sup>707</sup> Kadî, *Tenzîhü’l-Kur’an ani’l-Metâin*, 119.

olduğunu ve Hz Musa'nın O'ndan ilim öğrenmek istemesinin kendisi için bir eksiklik olmadığını ayrıca bu durumun Hızır'ın peygamber olarak kabul edilmesine de engel teşkil etmediğini ifade eder. Masum bir peygamber olan Hz Musa'nın "İnşallah beni *sabreder bulacaksın, senin sözünden dışarı çıkmam*"<sup>708</sup> demesi, Hızır'ın yaptıklarını Allah'ın meşietiyile yaptığını ve bunun da ancak vahiy olabileceğini belirtir.<sup>709</sup> Râzî de Hızırın peygamber olduğunu çünkü bir peygamberin ancak yine bir peygambere uyabileceğini ve Hz Musa'nın O'na uymasından dolayı Hızır'ın, Hz. Musa'dan üstün olduğunu, peygamberden üstün olanın da peygamber olması gerektiğini ifade eder.<sup>710</sup> Bu açıklamalardan anlaşılacağı üzere kelamcılar, Hızır'ı nebi olarak kabul ettikleri için ledün ilminin ancak vahiy yoluyla peygamberlere gelen ilim olduğu görüşündedirler. Kelamcılar bağlayıcı kuralların ve helâl-haram sınırının belirlenmesinin ancak vahiyle yapılabileceğini ileri sürerler. Müfessir Kurtubi (ö. 671/1273) ve Ebu Hayyan el-Endelusi (ö. 745/1344)<sup>711</sup> Cumhurun, Hızır'ın peygamber olduğu görüşünü benimsediğini ifade ederler.

Mâtürîdî, Hızırın nebi olduğunu söylemekle kelamcıların ortaya koyduğu paradigmaya bağlı kalarak Allah'ın gaybı ancak peygamberlere bildirebileceğini; peygamber dışındaki kimselerin her hangi bir yolla aldığını iddia ettikleri gayb bilgisinin ilham düzeyinde olduğunu ve bunun da şeytan'dan gelen bir vesvese olup olmadığının kesin olarak ayırt edilemediği için bağlayıcı olamayacağını belirtir. O, ayette Hızır'ın "*Ben bunları kendiliğimden yapmadım*"<sup>712</sup> demekle dikkatleri kendi velayetine veya nübuvvetine değil aksine Allah'ın meşietine çetktiğini ifade eder. Allah'ın iradesiyle insanın iradesi her zaman uyum içerisinde olmayabilir, zaten insan aklının, bu hikmeti gereği gibi idrak etmesi kavraması mümkün değildir.<sup>713</sup> Mâtürîdî'ye göre Allah, fiillerini hür bir seçimle ve hikmetle gerçekleştirir. Mutlak varlık, mutlak irade sahibi olduğu için her şeyin kendi mahiyetiyle oluşması, hür bir seçimle gerçekleştiğini gösterir.<sup>714</sup> Mâtürîdî, mutasavvıflardan farklı olarak ledün

<sup>708</sup> el-Kehf, 18/69.

<sup>709</sup> Zamahşerî, *el-Keşşâf an-Hakaiki't Tenzil*, II:397.

<sup>710</sup> Râzî, *Mefatihü'l-Gayb*, XXI:150.

<sup>711</sup> Muhammed b. Yusuf Ebû Hayyân. el-Endelûsî, *Bahrü'l-Muhît*, ed. Şeyh Ahmed Abdulmevcud (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1993), VI: VI/139.

<sup>712</sup> el-Kehf, 18/82.

<sup>713</sup> SaimYeprem, *İrade Hürriyeti ve İmam Mâtürîdî*, (İstanbul: MÜİFVY, 1984), .283.

<sup>714</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 117.

ilmine yaklaşmakta ve asıl mesele olarak insanın, Allah'ın iradesi ve ilmini kuşatamayacağını ve gaybı, Allah bildirmedikçe bilemeyeceğini belirtir.

Mâtürîdî, “kendisine kitaptan bir ilim verilmiş olan kimse, ben onu sen göz açıp kapayıncaya kadar getiririm”<sup>715</sup> ayetini tesir ederken “kendisine kitaptan ilim verilmiş olan kimse” nin gösterdiği kerametın peygambere uymasının sonucu olarak meydana geldiğini yani kerametın, peygamberin mucizesinin devamı niteliğinde olduğunu belirtir.<sup>716</sup> Ona göre veli olarak kabul edilen kimsenin peygambere uyması ve ledün ilminin de şeriatla çelişmemesi gerekir. Bunun olmaması durumunda ledün ilmi olarak kabul edilen bilginin vesvese olma ihtimali orataya çıkabilir.

Râzî, alemde kurallar zahire göre konulduğu için peygamberler zahire göre hükmederler bu nedenle ortada açık bir sebep yokken insanların canı ve malı üzerinde tasarrufta bulunmanın meşru olmadığını belirtir. Zahiri bir sebep yokken geminin delinmesi, çocuğun öldürülmesi ve duvarın düzeltilmesi gibi fiillerin Hızır tarafından gerçekleştirilmesi, gerçek failin Hızır değil Allah olduğunu ifade eder.<sup>717</sup> Razi de Mâtürîdî gibi dikkatleri ledün ilminden ziyade bu ilmin kaynağına yani Allah'ın mutlak iradesine çekerek Onunla aynı kanaati paylaşır.

Akidetu't-Tahavi şarihi Muhammed b.Ebi İzz (ö. 792/1390), bir kimse ledün ilmi, vahiyle çatıştığı halde vazgeçmez ve onunla amel ederse, bu durum onun akidesine zarar verir. Musa ve Hızır kıssasına bakılarak, Hızır ledün ilmine sahip olduğu için Hz. Musa'ya uymadı, iddiasında bulunulamayacağını çünkü Hızır, Hz. Musa'nın ümmetinden olmadığı için Ona uymadığını söyler. Hz. Musa İsrailoğulları'na gönderildiği halde Hz. Muhammed bütün insanlara ve Cinlere gönderilmiştir. Bu nedenle herkesin Ona uyması zorunludur. Eğer Hz. Musa ve İsa yaşamış olsalardı şüphesiz Hz. Muhammed'e tabi olurlardı.<sup>718</sup>

Tâhavi şarihi Ebu İzz'in de belirttiği gibi Mâtürîdî anlayışa göre veli, peygamberden üstün olarak kabul edilmediği gibi ledün ilmi de vahiyle çelişemez

<sup>715</sup> en-Neml, 27/40.

<sup>716</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, X:385.

<sup>717</sup> Râzî, *Mefatihü'l-Gayb*, XXI:62.

<sup>718</sup> İmam Kadî Ali b. Ali b.Muhammed Ebû İzz, *Şerhu Akîdetü't-Tahâvî*, thk.. Abdullah b.Abdulmuhsin et-Turki (Dimeşk: Müessesetü Risâle, Trsz), II:774.

çünkü Ona göre ledün ilmi aldığı iddia eden ve veli olarak kabul edilen kimse ancak peygambere uymakla bu ilmi alabilir; aksi halde bu ilme sahip olamaz. Ledün ilmine sahip bir müslüman, peygamberi tasdik etmesinin sonucu olarak böyle bir ikrama nail olmuştur. Hz. İsa ve Hz. Musa yaşasaydılar onlar da Peygamber'imize uyarlardı çünkü Allah katında din ancak İslamdır ve Peygamber'imizin risaleti kıyamete kadar geçerlidir. Mâtüridî'nin, Hızır'ın nebi olduğunu kabul etmesinin nedeni peygamberlerin birbirlerine uyabileceklerini ve ancak onlara verilen bilginin bağlayıcı olabileceğini; Hızır-Musa kıssasında da vurgu ledün ilmine değil, Allah'ın mutlak iradesine yapılmaktadır. O, bunları söylemekle vahiy dışı yollarla elde edilen gayb bilgisinin bağlayıcı olamayacağını ve peygamber dışında kimseye özel bilgiler verilmeyeceğini, Onun mirasının ancak akıl ve nakil dengesi içerisinde korunabileceğini ifade eder.

Gazzâlî hariç başta Mâtüridî olmak üzere kelimciler vahiy dışında gaybi bilginin elde edildiği bilgi kaynakları olarak ileri sürülen ilham, rüya ve ledün ilminin bağlayıcı olamayacağını savunurlar.

## **2. KAYNAĞI İLAHİ OLMAYAN YOLLARLA GAYBIN BİLİNMESİ**

Dine bağlı insanlar ilham, rüya ve ledün ilmi gibi yollarla gaybten haber aldıklarını ileri sürerek ve buna dini referanslar da gösterirken, genelde dinle bağlantısı olmayan çevreler de cin, Şeytan ve kâhinler vasıtasıyla gaybten haber aldıklarını iddia ederler. İslam alimlerince birinci yolla elde edilen bilgiler her ne kadar bağlayıcılığı olmazsa da ihtimal dahilinde olabileceği ileri sürüldüğü halde Şeytan, cin ve kâhinler vasıtasıyla gaybten haber almanın meşru olmadığı kabul edilmiştir. Cin, şeytan ve kâhinlerin gaybı bildiği kabul edilirse gayb Allah'ın yetkisinde olmaktan çıkar ve istediğinde ulaşabileceği alan haline gelir. Bu problemi çözmeye yönelik olarak sözkonusu varlıkların gaybı bilip bilmediklerini ele almamız gerekir.

### **2.1. Cin**

Kur'an'ın varlık anlayışı sadece görünen varlıklardan müteşekkil olmayıp aynı zamanda metafizik âleme ait varlıkları da kapsar. Cinler de metafizik âleme ait varlıklar oldukları için Kur'an onları gaybi varlıklar olarak kabul eder. Cinleri incelerken

Mâtürîdî'nin cinlerin mahiyet ve özellikleri ile çalışmamız gereği cinlerin gaybı bilme hakkındaki görüşlerine yer vereceğiz.

### 2.1.1. Cin Tanımı ve Mahiyeti

Cin, sözlükte örtmek, gizlenmek ve bir şeyin duylardan gizlenmesi anlamına gelir; Araplar duylarla algılanamadığı için kalbe 'cenan', gece karanlığı çöküp etraf karanlık olunca da "cenne leyl" derler.<sup>719</sup> Görünen insanın karşıtı olarak görünmeyen varlık için cin,<sup>720</sup> anne karnında gizlenen şeye de cenin adı verilir.<sup>721</sup>

Terim olarak da "duylarla idrak edilemeyen, insanlar gibi şuur ve iradeye sahip bulunan, ilâhî emirlere uymakla yükümlü tutulan ve mümin ile kâfir gruplardan oluşan varlık türü" anlamına gelir. Cinlerin atalarına cân adı verilir. Cin kelimesinin melekleri de kapsayacak şekilde insan türünün karşıtı olan görünmez varlıklar için kullanılan genel bir anlamı da vardır. Kur'ân-ı Kerîm'de İblîs'in melekler arasında zikredilmesi bundan kaynaklanmaktadır. "Görünmeyen varlık" anlamında her melek cindir, fakat her cin melek değildir. Bununla birlikte İslâm âlimleri meleklerin cinlerden ayrı bir tür olduğunu belirterek cin kelimesinin insan ve melek dışındaki üçüncü bir varlık türünün adı olarak kullanılmasını gerektiğini belirtmişlerdir.<sup>722</sup> Cin duylar ötesi bir varlık olduğundan İslam düşüncesinde bu konu hakkında birbirinden farklı düşünceler ileri sürülmüştür. Cinler cennete girer mi? onlara peygamber gelmiş midir? Cinler görülebilir mi? Bu sorulara genel olarak İslam âlimlerinin görüşlerini, Mâtürîdî'nin görüşleriyle karşılaştırarak vermeye çalışacağız.

İslâm filozoflarından Fârâbî, insanların aksine cinleri konuşmayan ve ölmeyen canlılar olarak kabul eder. İbn-i Sînâ da cin kelimesine "çeşitli şekillere girebilen, şeffaf yapılı ve konuşan latif canlı" anlamını verir. Ancak filozofa göre bu tarif, cinin varlık olarak mahiyetini açıklığa kavuşturmayıp sadece cin isminin kavram olarak ne anlama geldiğini gösterir. Ona göre cinler duylarla kavranamadıkları için onların gerçek bir tanımı da yapılamaz.<sup>723</sup> Râzî, İbn-i Sina'nın bu ifadesinin cinlerin hariçte varlıkları

<sup>719</sup> İsfahânî, *el-Müfredat*, s, 128.

<sup>720</sup> Cevherî, *Sihah*, 205.

<sup>721</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, III: XIII:92.

<sup>722</sup> Süreyya Şahin, "Cin", *DİA*, VIII:5-8.

<sup>723</sup> Ahmet Saim Kılavuz, "Cin", *DİA*, VIII: 8-10.

olmadığı anlamına geldiğini ve birçok felsefecinin de cinlerin varlığına inanmadığını söyler.<sup>724</sup> Pozitivistler ise bilimsel olarak ispatlanamadıkları için cinlerin varlığına inanmazlar. Bazı kaynaklarda bir kısım Mu'tezili kelamcının da cinlerin varlığını kabul etmediği rivayetler arasında geçmektedir.<sup>725</sup> Genel olarak cinler hakkında bazı bilgiler verdikten sonra şimdi Ehl-i Sünnet ekolünün öncülerinden olan Mâtürîdî'nin bu konudaki düşüncelerine bakalım.

Mâtürîdî kelim sistemine göre gayb konusu olan bir varlığın mahiyeti akılla kavranamaz ancak bu konuda habere bağlı kalmak gerekir. *“Daha önce cinleri dumansız ateşten yaratmıştık”*<sup>726</sup> Ayetin beyan ettiği gibi cinler dumansız ateşten, yakıcı olan alevden yaratılmışlardır. Toprağa göre ateş yüksekliği ifade ettiği için başta Şeytan olmak üzere cinler kendini üstün görürler. *“Daha önce”* ifadesi de cinlerin Hz. Âdem'den önce yaratıldıklarına işaret eder.<sup>727</sup> Cinlerin ateşten yaratılmış olmaları onları, topraktan yarılmış olan insanoğluna karşı üstünlük taslamaya sevk etmiştir. Bir cin olan İblis, Âdem'e secde etmemesinin gerekçesi olarak O'nun topraktan kendisinin ise ateşten yaratılmış olmasını gösterir. *“Allah, sana emrettiğim zaman seni saygıyla eğilmekten alıkoyan nedir? dedi. (o da) ben ondan hayırlıyım. Çünkü beni ateşten yarattın, onu ise çamurdan yarattın, dedi.”*<sup>728</sup>

Kur'an, cinlerin evlenip çoğalmaları konusunda, *“Onlara eşlerinden önce ne bir insan ne de bir cin dokunmuştur.”*<sup>729</sup> der, Mâtürîdî, bu ayeti yorumlarken cinlerin insanlar gibi evlenip çoğaldıklarını ve *“siz, beni bırakıp da iblisi ve neslini, kendinize dostlar mı ediniyorsunuz? Halbuki onlar sizin için birer düşmandırlar.”*<sup>730</sup> âyetinde geçen *“iblisi ve neslini”* ifadesine göre Hz. Adem, *nasıl bütün insanların babasıysa Şeytan da bütün cinlerin babasıdır,* der.<sup>731</sup> Onun açıklamalarından İblis'in bir melek değil bir cin olduğu anlaşılmaktadır.

<sup>724</sup> Râzî, *Mefatihü'l-Ğayb*, XXX:148.

<sup>725</sup> Bedreddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh eş-Şiblî, *Acaib garaibu'l-Cin*, thk. İbrahim Mahmut Cemil (Kahire: Mektebetü'l-Kur'ân, Trsz), 15.

<sup>726</sup> el-Hicr, 15/27

<sup>727</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, VIII:26.

<sup>728</sup> el-Araf, 7/12.

<sup>729</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, VIII:26.

<sup>730</sup> el-Kehf, 18/50

<sup>731</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, IX:69.

Mâtürîdî, cinlerin, Hz. Peygamber'den Kur'an dinlemeleri ve kavimlerine tebliğ etmelerinin nedeni olarak onların da dini hükümlerle "Mükellef olduğunu", cinlerin Allah'a ibadet etmek için yaratıldıklarını İslam'ın emir, nehiy, vaad ve vaidle onların da sorumlu olduklarını, söyler.<sup>732</sup> Cinlerin içinde salihler ve fasıklar olduğu gibi birbirinden farklı düşünceler de vardır. Doğru yola erişmek için cinler de insanlar gibi ictihad ve tefekkür ederler.<sup>733</sup> Cinlerin, Kur'an dinlerken Hz. Peygamber'in onları görmüş olabileceğini, 'görme'nin mahiyetinin bilinemeyeceğini ancak Allah teâlâ'nın cinleri insan şekline sokmuş veya Peygamber'in görme duyusunu çok daha net hale getirmiş olabileceğini söyleyen Mâtürîdî,<sup>734</sup> cinlerin daha önceleri diğer ilahi kitaplara da iman edip salih amel işlediklerini belirtir.<sup>735</sup> Kur'an'ın cinlere bu kitabın benzerini getirmeleri konusunda meydan okuması yine onların da aynen mükellef olduğuna delalet eder. "*Andolsun, insanlar ve cinler bu Kur'an'ın bir benzerini getirmek üzere toplansalar ve birbirlerine de destek olsalar, yine de onun benzerini getiremezler.*"<sup>736</sup> Mâtürîdî'nin. Peygamber'in görme duyusunun daha netleştirilerek cinlerin görülmüş olabileceğini iddia etmesi, cinlerin var olduğunu ve insanın cinleri teorik olarak görmesinin imkânsız olmadığı anlamına gelir. Ahirette Allah'ın görülebilmesi de bu bağlamda ele alınabilir.

Cinlere kendi cevherlerinden peygamber gelmiş midir veya cinlere gelen peygamberler insan mıdır yoksa cin midir? Mâtürîdî, bu konuda birbirinden farklı düşüncelerin olduğunu belirtir. Bazıları cinlere kendi cevherinden peygamber gelmediğini ve insanlara gelen peygamberlerin cinlere de gelmiş olduğunu savunurlarken bazı İslam alimlerinin ise cinler, bize görünmediklerinden onlara kendi içlerinden peygamber gelmiş olabileceğini savunduklarını belirtir. İnsanlara gelen peygamberlerin cinlere de geldiği görüşünde olan Mâtürîdî, cinlerin, insanlara gelen peygamberleri görüp duyabileceklerini dolayısıyla bu görüşün daha isabetli olduğunu

<sup>732</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, XIV:157.

<sup>733</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, XVI:168.

<sup>734</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, XVI:116.

<sup>735</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, XIII:376.

<sup>736</sup> el-İsra, 17/88.

savunur.<sup>737</sup> Selef ve halef, cumhur ulema cinlere gelen peygamberlerin insanlara gelen peygamberler olduğunu kabul etmektedir.<sup>738</sup>

Mâtürîdî, cinlerin Hz Süleyman'ın emrinde çalışmalarından dolayı insanın emrine de müsahhar kılınabileceğini söyler. İnsanın düşmanı olan şeytanların Hz. Süleyman'ın ordusunda insanlara zarar vermeden beraber çalıştıklarını belirtir. Hz. Süleyman'ın onlara güç yetirememesinden dolayı Allah Teâlâ'nın onları Hz. Süleyman'ın emrine müsahhar kıldığını ve O'na itaat ettiklerini belirtir.<sup>739</sup> Semerkandi de Hz. Süleyman'ın cinlere ve şeytanlara güç yetirmediği için Allah teâlâ'nın onları Hz. Süleyman yanında tuttuğunu, oradan ayrılmadıklarını ve bu duruma razı olduklarını ifade eder.<sup>740</sup>

Ehl-i Sünnet kelamcılarının kabul ettiği gibi Mâtürîdî de cinlerin var olduğuna, evlenip çoğaldığına ve Cennete girmeleri konusunda Ebu Hanife'nin rivayetini naklederek onunla aynı görüşte olduğuna işaret eder. Hz. Peygamber'in cinlere Kur'an okurken onları görmüş olabileceğine ihtimal vermesi, cinlerin soyut varlıklar oldukları halde bir bünyelerinin olduğunu kabul ettiğine işaret eder.

### 2.1.2. Cinlerin Gayb Bilmesi

Mâtürîdî, cinlerin gayb haberlerini almak için kulak hırsızlığı yapmalarını *"Hâlbuki biz, (daha önce) göğün bazı yerlerinde gayb haberlerini dinlemek için otururduk. Fakat şimdi her kim dinlemeye kalkacak olursa, kendini gözetleyen yakıcı bir ışık bulduk."*<sup>741</sup> âyetine dayanarak şöyle açıklar: Cinlerin daha önce gayb haberlerini almak için gök kapılarına yaklaşarak kulak hırsızlığı yaptıklarını ancak Peygamberimizden sonra melekler tarafından gözetlendiklerini ve onlara meteor atılarak uzaklaştırıldıklarını belirtir. Cinlerin artık gayb haberlerine kulak abartabilecekleri mekâna yaklaştırılmadıklarını ve bu nedenle kehanetin de kalktığını belirtir. Allah Teâlâ'nın da Kur'an'ın ifadesiyle cinlere, Kur'an'ın kehanet işi olmadığını, ilahi vahiy olduğunu ve eğer inanmıyorsanız insanlar ve cinler biraraya

<sup>737</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, V:216.

<sup>738</sup> Şiblî, *Acaib garaibu'l-Cin*, 36.

<sup>739</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, IX:311.

<sup>740</sup> Semerkandî, *Şerh-i Semerkandî*, 498b.

<sup>741</sup> el-Cin, 72/9



gelip benzerini getirin demiştir.<sup>742</sup> Mâtürîdî'ye göre Kur'an gaybten gelen bir kitap olduğuna göre eğer cinler gaybı biliyorsa onlar da böyle bir kitap getirsinler, getiremiyorlarsa onların gaybı bilmediği açıkça ortaya çıkmaktadır. Ancak cinler insanların bilmediği bazı şeyleri bilseler de bu onların gaybı bildiği anlamına gelmez.

Mâtürîdî, cinlerin gaybı bilme konusunda “Süleyman'ın ölümüne hükmettiğimizde öldüğünü ancak asâsını kemiren ağaç kurdu sayesinde anlamışlardı. Süleyman'ın cesedi yere yıkılınca ortaya çıktı ki, eğer cinler gaybı bilmiş olsalardı o aşağılayıcı eziyete katlanıp durmazlardı.”<sup>743</sup> âyetini açıklarken şöyle der: Hz. Süleyman, bazı insanların cinlerin gaybı bildiklerini iddia etmeleri üzerine Allah'a, bu iddianın yanlışlığını onlara göstermesi için dua ederken ailesine de vefatını cinlere söylememelerini istemişti. Hz. Süleyman, asasına yaslanmış olarak vefat ettiği halde cinler anlamamış ne zaman ki yere düşünce cinler bunun farkına varmışlardı. Allah Teâlâ, bu fiili gerçekleştirmekle insanlara cinlerin gaybı bilmediğini haber vermeyi irade etti. Bu durumu gören insanlar, cinlerin gaybı bilme konusunda şandıklarını ve gaybı bilmediklerini gördüler.<sup>744</sup> Kulak hırsızlığı yaparken meteorlarla uzaklaştırılmaları ve Hz. Süleyman'ın vefatından haberdar olmadan çalışmaya devam etmeleri, cinlerin ne gökteki vahiyden bir şeyler öğrenerek gayba ulaştıklarını ne de şehadet âleminde gaybı bildiklerini gösterir. Cinler meteorlarla kovalanırken bazı bilgi kırıntılarını alsalar da bunun üzerine çok yalan katarak kâhinlere ulaştırdıkları için bunun bilgi değeri olmadığı ileri sürülür.

## 2.2. Şeytan

### 2.2.1. Tanımı ve mahiyeti

Sözlükte “uzaklaşmak, haktan ve hayırdan ayrılmak, muhalefet etmek”<sup>745</sup> anlamlarına gelen Şeytan kelimesinin kök yapısı hakkında dilciler arasında görüş ayrılıkları bulunmaktadır. Bunları kelimenin aslının “bağlamak, rahmetten uzaklaşmak, kovaya bağlanan ip, insan, cin ve hayvandan kibirlenerek isyan eden

<sup>742</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, XVI/165.

<sup>743</sup> Sebe, 33/14.

<sup>744</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, VII: 99-101; Semerkandi, *Şerhi Semerkandi*, s.617.

<sup>745</sup> Çelebi, “Şeytan”, *DİA*, XXXIX: 99-101.

kimse” anlamlarına gelen “şatane” olduğunu savunanlar<sup>746</sup> ile “öfkeden yanmmak, yok olmak” anlamlarına gelen “şeyeta” olduğunu kabul edenler<sup>747</sup> olmak üzere iki grupta taplayabiliriz. Bazı dilciler de Şeytan, isminin “Allah’ın rahmetinden ümit kesmek anlamına geldiğini ve Şeytanın ilk isminin “azazil” olduğunu belirtirler.<sup>748</sup>

Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzi (ö. 597/1201), Şeytan ne zaman bir davranışı süslü gösterse, insanın ona karşı son derece dikkatli olması gerektiğini çünkü, o, bunu yapmakla insanın helakını talep ettiğini ve Şeytanın kendisine yapmadığı nasihati, bir başkasına yapmasının doğru olmasının da aklen mümkün olmadığını söyler.<sup>749</sup>

Şeytanın gerçek bir varlığa sahip olması konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Kadî Abdülcebbâr<sup>750</sup> ve Razi,<sup>751</sup> cinlerin gerçek bir varlıklarının olduğunu savunurken, Ebu Ubeyde Ma'mer b. Müsenna (ö. 209/824) gibi müfessirler de soyut varlıklar olduğunu ileri sürerler.<sup>752</sup> Şeytanın gerçek varlık olduğunu kabul eden Mâtürîdî ise ontolojik olarak cin olması nedeniyle Şeytanla cinler arasında asıl-fer' ilişkisi olduğunu savunur.<sup>753</sup>

### 2.2.2. Şeytan'ın Gaybı Bilmesi

Ontolojik olarak cinlerle aynı olan Şeytanların<sup>754</sup> da gaybı bilmedikleri daha önce cin bahsinde geçtiği gibi Kur'an, “*Biz göğe dokunduk, onu kuvvetli bekçiler ve alevlerle dolu bulduk, doğrusu biz göğün bazı yerlerinde dinlemek için otururduk.*”<sup>755</sup> şeklinde ifade ederek şeytanların kulak hırsızlığı yapma girişimlerinin cinlerde olduğu gibi şihaplarla engellendiğini ve gayba erişimlerinin imkânsız olduğunu belirtir. Râzî, şeytanların yakılacaklarını bildikleri halde göğe çıkmayı göze almalarını, yakılma olayının farklı yerlerde geçmesine bağlamıştır. Bu durumda, bazen şihâbla vurulmuş,

<sup>746</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XIII:238.

<sup>747</sup> İsfahânî, *el-Müfredat*, 344.

<sup>748</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, VI:29.

<sup>749</sup> Hâfiz İmam Cemâlüddin Ebü'l-Ferec Abdurrahman İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü İblîs* (Beyrut: Dârü'l-Kalem, 1982), 24.

<sup>750</sup> Kadî, *Tenzihu'l-Kur'an ani'l-Metain*, 244.

<sup>751</sup> Râzî, *Mefatihü'l-Gayb*, XXI.139,.

<sup>752</sup> Ebü Ubeyde Ma'mer İbnü'l- Müsemmâ, *Mecâzü'l-Kur'an*, thk. Muhammed Fuad (Kahire: Mektebetü Hancî, Trsz), 16.

<sup>753</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, IX:69; Çelebi, “Şeytan”, *DİA*, XXXIX: 99-101.

<sup>754</sup> el-Kehf, 18/50

<sup>755</sup> el-Cin, 72/9

bazen de vurulmadan sağlam döndükleri için çıktıkları yerden yakılmama ihtimalini düşünerek tekrar göğe çıkmayı göze aldıklarını savunur.<sup>756</sup>

Mâtürîdî, Şeytan gaybı bilmediği halde insan bir iyilik yapmayı düşündüğü anda onu vaz geçirmek için kalbine vesvese verdiğini dolayısıyla şeytanın, insanın kalbinden geçene müttali olduğunu belirtir.<sup>757</sup> İbn-i Teymiyye (ö. 622/1225), Mâtürîdî'nin bu görüşünü “*İnsanı biz yarattık ve elbette içinden geçenleri biliriz.*”<sup>758</sup> âyetini yorumlayarak destekler. Meleklerin kalptekini bildiklerini âyette geçen ”biz” lafzından çıkararak İbn-i Teymiyye, Allah Teâlâ'nın kalptekilerini bilme kapsamına melekleri de aldığını ifade eder. Meleklerin, Şeytanın İnsanlara vesvese vermesinden haberdar olduklarını ve insanı buna karşı durmaya teşvik ettiklerini söyler.<sup>759</sup> Şeytan da gökten gayb haberlerini alamadığı halde meleğin insana verdiği ilhamdan haberdar olmakla bizim için gayb olan bir durumu bilir. Ancak bu onun tamamen gaybı bildiği anlamına gelmez. Mâtürîdî, “*De ki, cinlerden olsun İnsanlardan olsun insanların kalbine vesvese sokan sinsi Şeytanın şerrinden insanların rabbine, insanların malik ve hâkimine insanların mâbuduna sığınırım.*”<sup>760</sup> âyetinde ifade edildiği gibi cin şeytanların olduğu gibi insan olan şeytanların da var olduğunu ve Ehl-i kitap dinlerin cin ve insan şeytanların varlığını kabul etmelerine rağmen Dehriilerin (Ateist) Şeytan'ın varlığına inanmadıklarını aksine peygamberlerin insanları kendilerine bağlamaları için ortaya attıkları bir kavram olduğunu ifade ettiklerini belirtir. Mâtürîdî, her insana zaman zaman kötü hislerin ilham edildiğini, bunun da Şeytandan geldiğini ve bunun Dehriilerin iddiasının temelsiz olduğunu gösterdiğini ifade eder.<sup>761</sup>

Mâtürîdî, Şeytanın insanla irtibat kurması hakkında “Şeytan, insanın damarlarında kanla dolaşır”<sup>762</sup> rivayetini bazı İslam bilginlerinin kabul etmediğini ancak bu rivayete karşı çıkışın ilmi bir tavır olmadığını hatta şeytanın insanın yaşamak için yiyip içtikleriyle bedenimizde oluşan güç ve kuvvete, bütün sinir ve damarlara sızdığını

<sup>756</sup> Râzî, *Mefatihü'l-Ğayb*, XXX:157.

<sup>757</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, XVII:406.

<sup>758</sup> Kaf, 50/16.

<sup>759</sup> İbn-i Teymiyye, *Mecmû'u'l-Feteva*, V:508.

<sup>760</sup> en-Nas, 114/1-6.

<sup>761</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, XVII:400.

<sup>762</sup> Müslim, *Sahih-i Müslim*, II:1175.

söyler.<sup>763</sup> O, Şeytanın insanda nasıl yerleştiğini bilmenin çok gerekli olmadığını asıl bilinmesi gerekenin, Şeytanın fiillerinin olumsuz etkisinin insan üzerinde etki bırakması ve bu nedenle de insanın Şeytanın vesvesesine karşı teyakkuz halinde olması gerektiğidir. Şeytanın vesveselerine, güçlü delilleri kullanarak ve Allah'a sığınmakla karşı durabiliriz.<sup>764</sup> Ona göre Şeytan, her ne kadar insanın bütün vücudunda bulunsa da kendisine merkez olarak seçtiği asıl yer nefistir. Nefis, yapısı gereği lezzet ve şehvetlere meyilli, kendine zarar veren ızdırap ve şiddete karşı da yüz çeviren bir özelliğe sahiptir.<sup>765</sup> Nefsin bu özelliğinden dolayı Şeytan daha çok nefis yoluyla insanı kötülüğe meylettirir. Mâtürîdî'ye göre Şeytan, ateşten yaratılmış olduğu için adeta bir ışın gibi insanın vücuduna girer ve onu duygusal olarak kötüye yönlendirmeye çalışır. Ayrıca Şeytan nurani cevher olarak insan bedeni gibi bir mekânda yerleşebildiği için de onun bir cismi vardır.

Kadî Abdülcebâr, Şeytanın insana nüfuz eden bir etkisinin olmamasına rağmen neden Allah Teâlâ'nın insana kendisine sığınmasını emrettiğini sorar. Buna hür irade sahibi olan insanın Allah'a sığınmasının da yine kendi tercihiyle olduğunu sanki Allah insanı kendisine sığınmaya teşvik etmemiş gibi tamamen insanın özgür iradesine bıraktığını ve dolayısıyla bunun bir problem teşkil etmediğini belirtir.<sup>766</sup>

Şeytanın, insanın nefisinden ve aklından geçirdiklerini bilmesi konusunda birden fazla görüş ileri sürülmektedir. Bazılarına göre insanın nefsinin arzu ettiklerini bilir ve onları insana hoş gösterir; aklının düşündüğü olumlu şeyleri bilir ve onu engellemeye çalışır. Bazıları da iyi ya da kötü fiilin insan üzerinde bazı izleri olur ve Şeytan bu izlerle insanın yapacaklarından haberdar olur ve iyi fiillerden vaz geçirir, kötü fiilleri de güzel gösterir. Diğer bir kısım İslam bilgini ise sayılan bu metotlarla şeytanın insanın nefsindekini bilmediğini aksine âmâ olan birinin sert ya da yumuşak bir şey dokunarak bilmesi gibi Şeytan da insanın yapacaklarına dokunarak bilir. Mâtürîdî, bu metotların hepsi de Şeytanın nefislerdekini bilmek için kullandığı bir metot olduğunu belirtir. Kaldı ki bizim bu yolları da bilmemiz zorunlu değil, bizim yapmamız gereken Allah Teâlâ'nın emrettiği gibi Şeytan'a uymamız ve bu konuda teyakkuz halinde

<sup>763</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, XVII:401.

<sup>764</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, XVII:405.

<sup>765</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, VI:254.

<sup>766</sup> Kadî, *Tenzihu'l-Kur'an ani'l-Metain*, 244.

olmamızdır.<sup>767</sup> Şeytan'ın bunları bilmesi Allah'ın izniyle olur, O'nun izni olmadan kimse gaybı bilmez.

Mâtûrîdî, insanın rasyonel olarak bilemediği ancak haberle bildiği, Şeytanla bu içiçe olma durumuna karşı çok dikkatli ve bilinçli olunması gerektiğini söyler. Aksi halde insanın kendini tamamen Şeytana kaptıracağını ve yok olmaya mahkum olacağını bu nedenle Allah Teâlâ'nın Kur'an'da Peygamber'i uyardığını belirtir.<sup>768</sup> “Eğer Şeytan seni dürtüklerse hemen Allah'a sığın.”<sup>769</sup> ve de ki rabbim Şeytanların gizli kışkırtmalarından sana sığınırım. Onların yanımda bulunmalarından da sana sığınırım.”<sup>770</sup> Kur'an'ın ifadesine göre insan, kendisi göremediği ama Şeytanın gördüğü bir şekilde gaybi varlıklar tarafından kuşatılmış olarak yaşamını sürdürürken peygamberler vasıtasıyla bize tebliğ edilen vahye ittibâ edilmediği zaman hayat ancak yüzeysel olarak algılanır ve bu durum insanın ahireti kazanmasını, daha huzurlu ve mutlu olmasını zorlaştırır.

## 2.3. Kâhin

### 2.3.1. Tanımı

Kehene fiilinden türetilen ve mastarı kehanet olan kâhin, sözlükte gaybı bildiğini iddia eden kimseye verilen isimdir. Terim olarak da gelecekte vukuu bulacak hadiseleri<sup>771</sup> veya geçmişteki gizli sırları<sup>772</sup> bildiğini iddia eden kimseye denir. Cahiliye Arapları kâhinlerin, insanüstü varlıklarla irtibat kurarak metafizik bir güç elde ettiklerini, kâhinlerin, göğe çıkıp meleklerin konuşmalarını dinleyen cinler<sup>773</sup> vasıtasıyla gaybı bildiklerini iddia ediyorlardı. Nitekim Cahız (ö. 255/868), yalancı peygamber Müseylime'nin kendisi için meleklerle görüşüğünü iddia ettiği bir cinin varlığından bahsettiğini haber verir.<sup>774</sup> Kehanet kapsamına aynı zamanda suya, kuş uçurtmaya,

<sup>767</sup> Mâtûrîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, XVII:406.

<sup>768</sup> Mâtûrîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, XVII:402.

<sup>769</sup> el-A'raf, 7/200,

<sup>770</sup> el-Mü'minûn, 23/97-98.

<sup>771</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XIII:363.

<sup>772</sup> İsfahânî, *el-Müfredat*, 570.

<sup>773</sup> Çelebi, “Kâhin”, *DİA*, XXIV:170-171.

<sup>774</sup> Ebû Osman Ömer b. Bâhr Câhız, *Kitabü'l-Hayevân*, ed. Abdüsselam Muhammed Hârûn, (Mısır: Matbâatu Mustafa Elbanî, 1966), IV:370.

hayvanların ciğerlerine, kalbine ve kemiklerine, buğday danelerine ve yıldızlara bakarak gelecek hakkında bilgi vermek de girer.<sup>775</sup>

Kehanetin yaygınlaştığı Cahiliye Arap toplumunda gaybı bildiğini iddia eden kimse kâhin olarak kabul ediliyordu. Bu dönemde geniş ölçüde yayılmış olmasına rağmen kehanetin başka milletlerden Araplara geçtiği kabul edilmektedir. Araplar, kâhinlere “hazi” adını verirlerdi ki bu isim Keldanicede “bakan, gören” anlamına gelir ve bu da kehanette bulunan kimselerin her toplumda var olduğunu gösterir. Cahiliye Arapları kâhinlerin her şeyin üzerinde bir güçlerinin olduğuna inandıkları için tarlalarına tohum atmak ve savaş gibi önemli konularda onlara sormadan karar vermezlerdi. Kâhinlerin söylediklerinin bazen doğru çıkması toplumun onlara bağlanmasına gerekçe oluşturuyordu.<sup>776</sup>

Mes’udi (ö. 345/956), Pisagor (m. ö. 570) gibi bazı Yunan düşünürlerinin, suret bilgisinin külli nefiste olduğunu kabul ettikleri için insanın nefisini arındırarak tabittaki sırları elde edebileceğini savunduklarını, diğer bir kısım Yunan filozofunun ise insanın münferit ruhlarla (cin) irtibata geçerek gelecek hakkında bilgi alabileceğini ileri sürdüklerini ve Hıristiyanların da Hz. İsa’nın nefsiyle gaybı bildiğini iddia ettiklerini belirtir.<sup>777</sup> Bazı insanlar sahip oldukları normalin üstünde bir sezgi gücüyle, ruhlarla ünsiyet kurarak gelecekte meydana gelecek hadiseleri önceden haber verdiklerini iddia ederler. Geleceğe dair bilginin elde edilmesi bir kimseye fayda veya zarar verebilir. Kehanet yoluyla gelecek hakkında bilgi edinen kimseye kâhin, ruhlara tahakküm ederek bilgi elde eden kimseye de sihirbaz denir.<sup>778</sup> Folklorik bilgilere göre kehanet vahiyden, falcılıktan, bilimsel ve istatistik öngörüden farklıdır. Falcılığın konusu daha sınırlı, amacı daha belirgindir. Kehanet ise falcılıktan daha kapsamlıdır ve falda olduğu gibi çeşitli araçlar kullanmanın yanında hiçbir araç kullanmaksızın da sadece sezgi gücüne dayanılarak kehanette bulunulabilir. Görüleceği üzere İslam’dan önce bazı filozofların sezgi gücü keskin olan insanların nefisini arındırarak ve bu yönde melekelerini

<sup>775</sup> Âmûş, *el-İmanu bi'l-Gayb*, 354.

<sup>776</sup> Âmûş, *el-İmanu bi'l-Gayb*, 351.

<sup>777</sup>Ebü'l-Hasen Ali b. el-Hüseyn b. el-Ali el-Hüzeli el-Mes’ûdî, *Mürüccü 'z-Zeheb ve Meadinü 'l-Cevher*, ed. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd (Kahire: Müessesetü Darü'l-Hicre, 1948), II: 172-193.

<sup>778</sup>Cevâd Ali, *Mufasssal fî-Târîhi 'l-Arab Kable'l-İslam* (Bağdat: Matbâatu Sâadet Câmîatü'l-Bağdad, 1994), VI:754.

geliştirerek gelecek hakkındaki bilgileri ve tabiattaki sırları elde edebileceğini bunun yanısıra diğer bir grubun da insanların ancak cinlerle irtibata geçerek gelecek hakkında bilgi edinebileceğini savunarak bu konuda iki farklı düşünce ortaya koymuşlardır.

Cinlerle irtibat kurmak veya tahmin yürütmekten ibaret olan kehanet, ilmi ve rasyonel kesin bir bilgi olmadığından İslam kehanete şiddetle karşı çıkmış ve İslam'ın gelişiyle beraber kehanette bulunmak da etkisini yitirmiştir. Kur'an, Peygamberimiz için "*Rabbinin lütfu sayesinde sen asla ne bir kâhinsin ne de bir mecnun*"<sup>779</sup> diyerek Hz. Peygamber'in kehanetle hiçbir ilişkisinin olmadığını ifade eder. Bunun yanısıra Kur'an, "*Ancak kulak hırsızlığı yapmaya kalkışan olursa onu da parlak bir ışık kovalar*"<sup>780</sup> ayetiyle de cinlerin meleklerden kulak hırsızlığı yaparak bir şey çalması konusunda meteorlarla kovalandığını bildirir. Sahih hadislerde ise Hz. Peygamber'in "Kâhinlere gitmeyin, onların söyledikleri hiçbir şey değildir." dediği ve sahabenin de "Ya Rasûlallah, dedikleri bazan doğru çıkıyor" demelerine karşılık Hz. Peygamber "Kulak hırsızlığı yapan cinlerin göğe çıkıp doğru bir kelime duyduklarında bunun üzerine birçok yalan da katarak irtibatta oldukları kâhinlere ilettiklerini" söyler.<sup>781</sup>

İslam düşünce tarihinde kehanet, Kur'an ve sahih rivayetlerde açık olarak reddilmesine rağmen bu konuda tartışmalar süregelmiştir. Maverdi (ö. 450/1058) ve İbn-i Haldun (ö. 808/1406) gibi İslam düşünürleri "*şüphesiz o zikri (Kur'an) biz indirdik, onun koruyucusu da elbette biziz.*"<sup>782</sup> âyetini delil getirerek Kur'an'ı kulak hırsızlığına karşı korumak için cinlerin şihabla kovalandıklarını, ancak Kur'an dışındaki gaybi haberler için bu durumun söz konusu olmadığını ve şihabla vurulan cinlerin de bazılarının ölmeyip yaralandıklarını ileri sürerek<sup>783</sup> kehanette bulunmanın İslam'ın gelişinden sonra da devam ettiğini savunurlar.<sup>784</sup>

Kadî Abdülcebâr ve Zemahşerî gibi kelimciler ise Hz. Peygamber'den sonra cinlerin gaybten haber alma durumlarının ortadan kalktığını, bunun ayetle sabit

---

<sup>779</sup> et-Tûr, 52/29.

<sup>780</sup> el-Hicr, 15 /18.

<sup>781</sup> Müslim, *Kehanet*, 1061.

<sup>782</sup> el-Hicr, 15/9.

<sup>783</sup> Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el- Maverdî, *Â'lâmü'n-Nübüvve* (Beirut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1987), 136.

<sup>784</sup> İbn-i Haldûn, *Mukaddime*, I:245.

olduğunu söyler ve cinlerin artık gaybten haber alamadıkları için Peygamber'den Kur'an dinlediklerini ifade ederler.<sup>785</sup>

Genel düşünce tarihinde kehanet konusunda ortaya çıkan problemleri ve Müslüman düşünürlerin konuya yaklaşımlarını ele aldıktan sonra şimdi Mâtürîdî'nin kehanet problemine nasıl yaklaştığına bakmamız yerinde olacaktır.

### 2.3.2. Mâtürîdî'nin Kehanet Hakkındaki Görüşü

Mâtürîdî, kehaneti insanın cinlerle irtibata geçerek veya kendi sezgi gücüyle, geleceği bilmek olarak tanımlar ve “*Rabbinin lütfu sayesinde sen asla ne bir kâhinsin ne de bir mecnun*”<sup>786</sup> ayetinde ifade edilen “*Rabbinin lütfu*” sayesinde Hz. Peygamber'in kehanette bulunmaktan ve şiir gibi Kur'an'ı sezgisel olarak kendi yanından söylemekten korunduğunu belirtir.<sup>787</sup> Kehanetin zan, vehim ve tahminden ibaret olduğu için gayba dair bir konuda bilgi ifade edemeyeceğini bu gerekçeyle kehanetin, Kur'an'da zan, tahmin ve vehim anlamına gelen “*recmen bi'l-ğayb*” kavramının eş anlamlısı olarak kullanıldığını ifade eder.<sup>788</sup> Kur'an'ın inanan kimseleri, Ehl-i Kitabın uyduğu ve kâhin olarak nitelendirilen “*cibt ve tağut*”a uymaktan sakındırdığını belirtir.<sup>789</sup>

Mâtürîdî, “*Andolsun biz gökte yıldız kümeleri oluşturduk ve seyredenler için ona güzel bir görünüm verdik. Onları her kovulmuş şeytana karşı koruduk. Ancak kulak hırsızlığı yapmaya kalkışan olursa onu da parlak bir ışık kovalar.*”<sup>790</sup> ayetini yorumlarken şeytanların göğe yükseldiklerini ve meleklerin onları görmediği bir anda yeryüzünün idaresiyle ilgili konuşmalarını dinleyerek bazı kelimeler duyduklarını ve buna birçok kelime de ilave ederek kâhinlere aktardıklarını ancak Hz. Peygamber döneminden itibaren cin veya şeytanların kulak hırsızlığı yapma girişimlerinin “*şihab*” denilen ateş parçalarıyla engellendiğini belirtir.<sup>791</sup> Fahreddin er-Râzî, Mu'tezili âlim

<sup>785</sup> Kadî, *Tenzihu'l-Kur'an ani'l-Metain*, 218; Zemaşşeri, *el-Keşşâf an-Hakaiki't Tenzil*; IV:147; Razi, *Mefatihü'l-Ğayb*, XXVI: 122.

<sup>786</sup> et-Tûr, 52/29.

<sup>787</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, XIV:176.

<sup>788</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, IX:37.

<sup>789</sup> en-Nisa, 4/51.

<sup>790</sup> el-Hicr, 15/ 16, 17,18.

<sup>791</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, VIII:18.



Ebû Ali el-Cübbâ'î'den nakilde bulunarak, cinlerin şihabla yok olacaklarını bildikleri halde meleklerden bilgi almak için kulak hırsızlığı girişiminde bulunmalarını, her seferinde farklı yerlerde bulduklarını söyleyerek açıklar. Yani bazan şihabın isabet ettiği yerlere giderek isabet aldıkları halde başka bir zamandaysa isabet almadan dönebildiklerini söyler.<sup>792</sup> Mâtürîdî, cin ve Şeytanların Kur'an nazil olurken ona müdahalesinin olmadığını "Onu şeytanlar indirmedi, bu onların yapacağı iş değildir. Zaten buna güçleri de yetmez. Şüphesiz onlar vahyi işitmekten kesinlikle uzak tutulmuşlardır."<sup>793</sup> âyetiyle açıklar ve şöyle der: Mekke müşriklerinin Hz. Peygamber için O'na gökten haber getiren bir cin vardır ve Kur'an'ı bu cin getirmektedir ve O, kâhindir, dediklerinde Allah Teâlâ şeytanların buna güç yetiremeyeceğini, Kur'an'ın meleklerle ve ateş parçası atılarak korunduğunu ki, bu şekilde ateş parçasıyla kovalamanın da Peygamberimiz dönemine has bir durum olduğunu belirtir.<sup>794</sup> Mâtürîdî, cinlerin kâhinlere haber getirmelerinin engellenmesinin Hz. Peygamber'in nübüvvetinin bir delili olduğunu çünkü daha önce cinlerin bundan alıkonulmadığını ve Kur'an'ın, cinlerin ateş parçasıyla uzaklaştırılmalarını haber vermesinin de Peygamber'in cinlerden haber alan bir kâhin olmadığını ifade ettiğini belirtir.<sup>795</sup> Görüleceği üzere Mâtürîdî, cin ve şeytanların Hz. Peygamber döneminden itibaren meleklerle yaklaşıp bilgi alamadıklarını çünkü onların şihap denilen ateş parçasıyla alıkonulduklarını belirtir. Onun ifadelerinden anlaşılacağı üzere kehanette bulunmak Hz. Peygamberle beraber sona ermiştir. Ancak bazan yaralı olarak dönebildiklerini söyleyerek bilgi kırıntılarına ulaştıklarını kabul eder.

Mâtürîdî, Kur'an'ın cin ve şeytanların, kulak hırsızlığı yapmak istediğinde şihabla kovalandığını bildirdiği halde bu varlıkların yine de bazı bilgiler aldıklarını söylemenin bir problem oluşturduğunu ifade eder. O, cin ve şeytanların Peygamberimizden itibaren kulak hırsızlığı yapmak istedikleri zaman şihabla kovalandıkları için meleklerin konuşmalarını işitemeyecek bir yerde durduklarını ve bu mekânda oldukları halde yine de bazı bilgi kırıntılarını alabileceklerini söyler.<sup>796</sup> Mâtürîdî'nin bu görüşü, kelimcilerin "Peygamberimizden itibaren kehanette bulunma dönemi kapandı"

<sup>792</sup> Râzî, *Mefatihü'l-Ğayb*, XXVI:121.

<sup>793</sup> eş-Şuara, 26/201-211-212.

<sup>794</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, X:342; Semerkandi, *Şerh-i Semerkandi*, 426.

<sup>795</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, XII:123.

<sup>796</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, XII:125.

anlayışına ters düşmez çünkü cinlerin, meleklerin konuşmalarını işitemeyeceği yerde durduklarını ve burada da bilgi alamayacaklarını bildirir. Ancak duydukları bir kelimeye yüz kelime ilave etmeleri bir şey ifade etmeyeceğini söyler. Mâtürîdî, bu meselenin gayb konusu olması hasebiyle tarafımızdan tam olarak anlaşılamayacağını söyler. Mesela cinlerin, melekleri nasıl dinledikleri ve neden buna ihtiyaç hissettiklerini ve cinlerin cevher olarak meleklerden farklı olmalarına rağmen onların konuşmalarını nasıl anladıklarının tam olarak anlaşılamayacağını belirtir.

Kehanette bulunmanın sona erdiğini söyleyerek kelamcılarla aynı görüşü paylaşan Mâtürîdî, kehanette bulunmanın devam ettiğini savunan Maverdi ve İbn-i Haldun gibi düşünürlerin görüşlerine katılmaz. Kehanet, kaynak olarak cin ve şeytanlara dayanır, bu metafizik varlıklar da daha önce geçtiği gibi gaybı bilmezler bu nedenle getirdikleri haberler de bir zan ve tahminden öte geçmez.

Mâtürîdî, yıldızların hareketlerini hesap ederek gelecek hakkında bilgi edinmenin mümkün olduğunu ve kehanet olmadığını söyler. Çünkü Allah Teâlâ'nın her şeyi bir ölçüye göre yarattığını<sup>797</sup> söyler ve yıldızların da bir düzen içinde hareket ettiklerini, bu hareketlerin hesaplanmasının gecenin ve gündüzün başlama ve bitiş saatleri, güneşin doğup batma vakitleri, yağmurun ne zaman yağacağı gibi tespitlerin yapılabileceğini ve bunun da kehanet anlamına gelen "müneccimlik" olmadığını söyler. Müneccimlik herhangi bir hesap yapmadan sadece yıldızlara bakıp yarın bu olacak şeklinde gelecek hakkında konuşmaktır, der.<sup>798</sup> Günümüzde astroloji olarak kabul edilen müneccimlik de yıldızların hareketlerinin hesaplanması ile olan bir şey olmayıp sadece hareketler üzerinde tahminler yürüterek gelecek hakkında bilgi vermektir ki bu tahmin ve zandan öteye geçmediği için ve Mâtürîdî'nin ifadesiyle hesaplamaya dayanmadığı için falcılık kapsamına girer. Ona göre ilahi fiillerin bir hikmet gereği meydana gelmesinden dolayı insanın yapması gereken alemde aklıyla bu hikmeti naklin ışığında okuması ve kehanet gibi zan ve tahmine dayanan spesifik durumlardan kaçınmaktır.

Mâtürîdî, Kur'an'ın, zan ve tahminle veya cinlerin kâhinlere verdiği haberlerle hareket etme yerine insanı, aklın nuru ve imanla güç kazanan basiret ile âleme bakıp

---

<sup>797</sup>e'l-Kamer, 54/49.

<sup>798</sup>Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, XVI:186.

onu tanımaya ve bilgi edinmeye yönlendirdiğini belirtir. Aklın tek başına âlemi anlayamayacağını bu nedenle akıl ve naklin beraber hareket etmesi gerektiğini ifade eder.<sup>799</sup>

Mâtürîdî, falcılık konusunda “*Fal oklarıyla paylaşmanız size haram kılındı çünkü bu doğru yoldan sapmaktır.*”<sup>800</sup> âyetini yorumlarken, müşriklerin cahiliye döneminde sefere çıkacakları zaman putlarının yanına giderek orda bekleyen kişiye durumu arz ettiklerini ve o kimsenin de görünmeyecek şekilde üzerinde yazılı olan “git” “gitme” ve yazısız okların içinde bulunduğu kutudan oklardan birini çektiğini ve “git” yazılı ok çıkarsa sefere çıkmanın o kimse için iyi olacağına, “gitme” oku çıkarsa da yine o kimse için sefere çıkmanın kötü olacağına ve yazısız ok çıkarsa da sefere gitme konusunda o kimsenin serbest olduğuna inandıklarını belirtir, Mâtürîdî, tamamen bir rastlantı sonucu olarak git veya gitme kararlarının verildiğini ve bundan dolayı da bunun ayetle yasaklandığını söyler. Kur’a çekmeyi de ok çekmekle kıyaslayarak ona benzediğini sakıncalı olduğunu çünkü Kur’adan çıkan sonuç olumluysa o işin yapılması konusunda olumlu bir hüküm, olumsuz ise o işin yapılması konusunda olumsuz bir hüküm olur ki bu hükmün de gelecek için belirleyici olamayacağını ifade eder.<sup>801</sup>

Mâtürîdî, yıldızların hareketlerinin hesaplanarak yağmurun ne zaman yağacağı, gece ve gündüzün ne zaman başlayıp biteceği gibi geleceğe dair bazı bilgilerin bilimsel ve teknolojik yollarla bilinebileceğini ve hesaplanmayla bilinen şeylerin de gayb olmadığını söyler. Hesapla geleceğe dair şeyin bilinmesi gayb olmadığı gibi kehanet de değildir çünkü kehanet tamamen delilsiz olan, zan ve tahmine dayanan bir durumdur. Kehanet ister kişinin sezgi gücüyle vardığı bir sonuç olsun isterse de cinlerin kâhinlerin kulağına fısıldağı asılsız bilgiler olsun Kur’an’a göre gaybı bilme aracı olamaz.

### 3. BEŞ BİLİNMEYEN(MUĞAYYEBAT-I HAMSE)

Ontolojik olarak zaman ve mekân içerisinde bir varlık olduğundan gayb problemiyle karşılaşan insan, bu problemi çözmek adına tarihten günümüze kadar geçmiş, geleceği ve mekân faktöründen dolayı an içinde bilemediği şeyleri merak eder.

<sup>799</sup> Mâtürîdî, *Te’vîlâtü'l-Kur’ân*, XIV:119.

<sup>800</sup> el-Mâide, 5/3.

<sup>801</sup> Mâtürîdî, *Te’vîlâtü'l-Kur’ân*, IV:149.

Din, insanlığın bu problemini geleceği, geçmişi ve evrendeki bütün sırları ancak Allah bilir şeklinde sistemleştirerek, *“Göktekiler ve yerdekiler gaybı bilmezler, ancak Allah bilir.”*<sup>802</sup> âyetiyle ifade eder ve gaybı bilmenin insanın varlık sınırını aştığını belirtir. Kur’an, peygamberlerin de Allah bildirmediği gaybı bilemeyeceklerini haber verir. *“De ki ‘Ben size Allah’ın hazineleri yanımdadır’ demiyorum, ben gaybı da bilmem. Size ben bir meleşim de demiyorum. Ben sadece bana gönderilen vahye uyuyorum.”*<sup>803</sup> Kur’an gaybı beş kategori olarak sınıflandırır ve bunları ancak Allah’ın bildiğini ifade eder. *“Kıyametin ne zaman kopacağı bilgisi şüpheşiz yalnız Allah katındadır. O, yağmuru indirir, rahimlerdekini bilir. Hiç kimse yarın ne kazanacağını bilemez. Hiç kimse nerede öleceğini de bilemez. Şüpheşiz Allah hakkıyla bilendir, hakkıyla haberdar olandır.”*<sup>804</sup> İslam düşünce tarihinde “beş bilinmeyen” olarak adlandırılan bu beş kategori üzerinde yapılan yorumlar beraberinde bazı problemlerin oluşmasına zemin hazırlamıştır. Mesela, ilk dönem müfessirleri *“O, yağmuru indirir“* ifadesini ‘yağmurun ne zaman yağacağını ancak Allah bilir’ ve *“rahimlerdekini bilir”* ifadesini de ‘rahimdeki çocuğun cinsiyetini ancak Allah bilir’ şeklinde yorumlayarak beş bilinmeyen olarak adlandırdıkları meseleleri hiç kimsenin bilemeyeceğini iddia ederek bir problemin oluşmasına zemin hazırlamışlardır. XIX. Yüzyılda bilim ve teknolojinin gelişmesiyle yağmurun ne zaman yağacağı günler önceden ve doğmadan önce de çocuğun cinsiyeti bilinir hale geldi. Bu durum ister istemez daha önce bunun bilinmeyeceğini savunan İslam düşünürlerinin görüşlerinin sorgulanmasına, ardından da seküler ve pozitivist akımların Kur’an’ı sorgulamasına yol açtı.

XX. Yüzyılda seküler ve pozitivist anlayış yayılarak adeta günümüz toplumlarında baskın bir anlayış haline geldiğinden bilim çevrelerinde gayba inanmak bilim dışı olarak görülmekte ve İslam’da “beş bilinmeyen” olarak kabul edilen “muğayyebat-ı hamse” de bu kapsamda gösterilmektedir. Çünkü daha önce bilinmez denilen bazı hususlar bilimin gelişmesiyle beraber bilinir hale geldi. Geçmişte ve günümüzde bir problem alanı oluşturan bu konuyu ele alarak hem klasik dönem müfessirlerinin görüşleri üzerinde durulacak hem de seküler ve pozitivist akımların Kur’an hakkında ileri sürdükleri iddialara cevap verilecektir. Ayrıca bu ve benzeri

---

<sup>802</sup>en- Neml, 27/65.

<sup>803</sup>el-En’âm, 6/50.

<sup>804</sup>Lokmân, 31/34.

güncel meselelerle ilgilenen kelamın yenilenme çabalarına da katkı sağlayacaktır. Konunun daha iyi anlaşılması için gerekli kavramları ele almanın yararlı olacağı kanaatindeyiz.

### 3.1. Mugayyebât

Gayb kökünden türeyen muğayyeb (gizli tutulmuş) kelimesinin çoğulu olan mugayyebât,<sup>805</sup> "mahiyeti bilinmeyen gizli şeyler" demektir. Dinî literatürde akıl ve duyularla bilinmeyen, hakkında Allah'tan başka kimsenin bilgisi bulunmayan varlık ve olaylar alanını ifade eder.<sup>806</sup>

Kur'an'ın âlem tasavvuru, sadece görünen varlıkları değil aynı zamanda görünmeyen varlıkları da kapsar.<sup>807</sup> Kur'an'ın âlem anlayışı bağlamında düşündüğümüzde mugayyebât, âlemin görünmeyen kısmıdır ki bu âlem ontolojik olarak vardır ve bir hayal âlemi değildir. Kur'an, Allah Teâlâ'nın ilminin âlemi mutlak anlamda kuşattığını "*De ki göklerde ve yerde zerre miktarı bir şey O'nun bilgisi dışında kalamaz. Bundan daha küçük veya daha büyük hiçbir şey yoktur ki apaçık bir kitapta kayıtlı olmasın.*"<sup>808</sup> şeklinde ifade eder.

Allah, varlığı yaratmadan önce onu kadim ilmiyle bilir ve âlemin bilgisinin anahtarları da onun yanındadır. Kur'an, Allah'ın gaybı seçtiği peygamberleri hariç, O'nun dışında kimseye bildirmediğini ifade eder. Mukatil b. Süleyman<sup>809</sup> ve İbn-i Cerir et-Taberî<sup>810</sup> gibi ilk dönem müfessirleri Lokman suresi otuz dördüncü ayette yer alan "kıyamet saati, yağmurun yağması, rahimlerdekinin bilinmesi, bir kimsenin nerede öleceği ve kişinin yarın ne kazanacağı" gibi hususların mutlak gayb olduğunu söyleyerek mugayyebattan olduğunu ileri sürmüşlerdir. Kur'an, mugayyebâtın bahsetmekle insanın, bir yönüyle şahadet âleminde bulunduğunu diğer yönüyle de gayba dönük bir yönünün olduğunu, bilmediklerinin bildiklerine oranla çok az olduğunu ve dolayısıyla insanın adeta gayb tarafından kuşatıldığını gösterir.

<sup>805</sup> İbn Manzûr, I:654.

<sup>806</sup> Çelebi, "Mugayyebât", *DİA*, XXX:324-325.

<sup>807</sup> el-Hasr, 59/22.

<sup>808</sup> Sebe, 34/3.

<sup>809</sup> Mukatil b. Süleyman, *Tefsiru'l-Mukatil b. Süleyman*, I:568.

<sup>810</sup> Taberî, *Tefsirü't-Taberî*, IX:282.

### 3.2. Beş Bilinmeyen(Mugayyebatı Hamse) Kavramı

Mugayyebatı hamse ile ilgili temel kavramların bir kısmı çalışmamızın başında gayb konusunu işlerken bahsi geçtiği için burada tekrar ele almadık ve mugayyebatı hamse konusuna giriş yapmayı daha uygun gördük. Konuyu ele alırken öncelikli olarak ilk dönem müfessir ve hadisçilerin konuya temel teşkil eden ve Lokman suresinde yer alan *”Kıyametin ne zaman kopacağı bilgisi şüphesiz yalnız Allah katındadır. O, yağmuru indirir, rahimlerdekini bilir. Hiç kimse yarın ne kazanacağını bilemez. Hiç kimse nerede öleceğini de bilemez. Şüphesiz Allah hakkıyla bilendir, hakkıyla haberdar olandır”*<sup>811</sup> ayeti hakkındaki yorumlarının ardından kelamcıların bu konuya nasıl yaklaştıklarını ele alacağız. En sonda ise çağdaş müfessir ve İslam düşünürlerinin konu hakkındaki görüşleri, gelinen noktada bilim ve teknolojinin verileriyle karşılaştırılarak problemi çözmeye çalışacağız.

### 3.3. Lokman sûresi Otuz Dördüncü Ayet

Lokman sûresi otuz dördüncü ayeti ele almamızın nedeni mugayyebatı hamse probleminin bu ayete dayandırılmasından dolayıdır. Ayetin nüzul sebebi, ilk dönem ve günümüz müfessirlerinin ayet hakkındaki görüş ve düşünceleri üzerinde durarak nasıl bir anlam kaymasının oluştuğunu tespit etmeye çalışalım.

#### 3.3.1. Âyetin Nüzûl Sebebi

Vahidi (ö. 468/1076) nin rivayet ettiğine göre bedevi araplardan Amr b. Hârise b. Muhârib adında bir bedevi Arab, Hz. Peygamber’e gelerek:

“Ey Muhammed bana kıyametin ne zaman kopacağını, ülkemizde kıtlık var, bana yağmurun ne zaman yağacağını, karım hamile ne doğuracağını, nerde doğduğumu biliyorum, nerde öleceğimi haber ver, diye sorması üzerine bu ayetin nazil olduğu rivayet edilmektedir.”<sup>812</sup>

Nüzûl sebebi olarak zikrolunan başka bir rivayetteyse, “Bir gün Resûlu’llah (s.a.s.) otururken biri yanına gelip iman nedir? diye sordu. “İman, Allah’a, meleklerine,

<sup>811</sup> Lokmân, 35/34.

<sup>812</sup> Vâhidi, *Esbabü'n-Nüzûl*, 300.

Allah ile mülaki olacağına (hesap verme), peygamberlerine, öldükten sonra dirilmeye inanmaktır, dedi. Ya İslam nedir? dedi. İslam, Allah'a ibadet edip hiçbir şeyi O'na ortak koşmamak, namazı ikame etmek, zekâtı eda etmek ve Ramazanda oruç tutmaktır, dedi. Ya ihsan nedir? diye sordu. Eğer sen Allah'ı görmüyorsan, şüphesiz O, seni görür, dedi. Kıyamet ne zaman (kopacak) dedi. Bu soruya, Peygamber, bu meselede sorulan sorandan daha bilgili değildir ve kıyamet saati Allah'tan başka kimsenin bilmediği beş şeyden biridir, dedi.<sup>813</sup> Bunun arkasından Peygamber, *"Kıyametin ne zaman kopacağı bilgisi şüphesiz yalnız Allah katındadır. O, yağmuru indirir, rahimlerdekini bilir. Hiç kimse yarın ne kazanacağını bilemez. Hiç kimse nerede öleceğini de bilemez. Şüphesiz Allah hakkıyla bilendir, hakkıyla haberdar olandır"*<sup>814</sup> ayetini okudu.

### 3.3.2. Muğayyebâti Hamse Hadisi

Buhari'nin rivayet ettiği bir hadis, Lokman sûresinde geçen ayetin ilk dönem müfessir ve hadisçileri tarafından muğayyebati hamse ayeti olarak isimlendirilmesine gerekçe olarak kabul edilmektedir. Abdullah ibn-i Ömer'den rivayet edildiğine göre, Hz. Peygamber, "Gaybın anahtarları beştir ki, onları Allah Teâlâ'dan başkası bilemez. Allah'tan başka hiç kimse yağmurun ne zaman geleceğini bilemez, yarın ne olacağını Allah'tan başka hiç kimse bilemez, ana rahimlerinde neler bulunduğunu Allah'tan başka hiç kimse bilemez, hiçbir nefis yarın ne kazanacağını bilemez, hiçbir nefis ne tarzda öleceğini bilemez, dedi ve lokman otuz dördüncü ayeti okudu."<sup>815</sup>

İlk dönem müfessir ve hadisçileri, Lokman suresinde geçen ayet için Buhârî'nin rivayetini gerekçe göstererek ikisi arasında bir ilişkinin var olduğunu ileri sürmüş ve söz konusu ayeti 'muğayyebati hamse' şeklinde kavramsal bir çerçeveye oturtmuşlardır. Ancak ayetin 'muğayyebati hamse' çerçevesinde algılanması beraberinde bazı problemlerin oluşmasına sebebiyet vermiştir. Beş bilinmeyen olarak bazı kavramları öne sürmenin gerçekte Kur'an'da var olan bir anlayış mı yoksa Kur'an'a yapılan bir anlam yüklemesi mi olduğu tam netlik kazanmamıştır. Kur'an-ı Kerim'de "mefatihü'l-gayb" ile "beş mesele" arasında doğrudan bir bağ kurulmazken hadislerde bu beş meselenin gaybın anahtarları olduğu açıkça ifade edilir. Ayrıca ayette sadece kıyametin

<sup>813</sup> Buhârî, *Sahih-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercümesi ve Şerhi*, I:58.

<sup>814</sup> Lokmân, 31/34.

<sup>815</sup> Buhârî, *Sahih-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercümesi ve Şerhi*, III:308.

ne zaman kopacağına, insanın gelecekte ne kazanacağına ve nerede öleceğine dair konular gaybla ilişkilendirilmektedir. Çünkü bunlarda ortak yön “geleceğin bilinemeyeceği” meselesidir. Yağmurla ilgili olarak, onu Allah’ın yağdırdığı bildirilirken, rahimlerde olanı Allah’ın bildiği konusunda hasr ifadesi kullanılmamaktadır. Buna karşılık hadislerde beş meselenin tümünün bilgisi hasr ifadesiyle Allah’a nispet edilmiş, “yağmuru Allah yağdırır” ifadesi yerine“ yağmurun ne zaman yağacağını Allahtan başkası bilemez” denilmiştir. Halbuki teknoloji ve bilimdeki yeni gelişmeler yağmurun ne zaman yağacağı ve rahimlerde olanın cinsiyeti hakkında daha önceden bilgi sahibi olma imkânını sağlamaktadır.<sup>816</sup> Muğayyebâtı hamse hakkında rivayetlere bağlı kalarak gaybı beş kategoride ele alarak bunları Allah’tan başka kimsenin bilemeyeceğini savunan müfessir ve hadîçilerin savunduğu görüş ile söz konusu ayeti rivayetlerden çok Allah’ın irade ve kudretine bağlı olarak yorumlayan kelami görüş ön plana çıkmaktadır.

### 3.3.3. Erken Dönem Müfessirlerin Ayet Hakkındaki Yorumları

İlk dönem müfessirleri, problemleri kendi dönemlerindeki ilmi ve sosyal atmosfer içinde ele alıp çözmeye çalıştıkları için onların vardıkları sonuçlar ilerleyen zaman içerisinde bilimsel gelişmelerin zirve yaptığı XIX. Yüzyılda anlam kaymasına uğrayabilmiştir. İslam literatüründe “muğayyebâtı hamse” olarak ifade edilen beş bilinmeyen hususu bu bakış açısıyla ele almamız meselenin daha iyi anlaşılmasına önemli katkı sağlayacaktır.

Mukatil b. Süleyman,<sup>817</sup> Taberî<sup>818</sup> ve Vahidî<sup>819</sup> gibi müfessirler, muğayyebâtı, Kur’an’ın ifadesiyle “hazainullah”, yani Allah’tan başka kimsenin bilemediği gizli ilimler hazinesi olarak kabul etmiş ve bu ilme ulaşmanın da ancak Allah’ın yanında olan “mefâtihu’l-gayb” yani gaybın anahtarlarıyla mümkün olacağını savunmuşlardır. İlk dönem müfessirlerini bu şekilde düşünmeye sevk eden amil ise Lokman suresi otuz dördüncü ayetin nüzul sebebi olarak kabul edilen rivayetlere bağlı kalmış olmalarıdır ki,

<sup>816</sup> Çelebi, *İslam İncasında Gayb Âlemi*, 74.

<sup>817</sup> Mukatil b.Süleyman, *Tefsîru’l-Mukatil b. Süleyman*, I:568.

<sup>818</sup> Taberî, *Tefsîrü’t-Taberî*, IX:282.

<sup>819</sup> Vâhidî, *Tefsîru’l-Vâsît*, ed. Şeyh Adil Ahmed Abdurrahman, 1. Baskı, (Daru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1994), I:357.



onlar mugayyebatı, ayette belirtilen beş hususla sınırlandırmış ve bu beş hususu ancak Allah'ın bilebileceğini savunmuşlardır. Bir muhaddis olan Bedruddin Aynî (ö. 855/1451) de ilk dönem müfessirlerinin görüşünü savunur.<sup>820</sup> Müfessirlerin sözkonusu ayeti bu şekilde anlamaları ayette geçen beş hususun “mutlak gayb” olarak kabul edilmesi dolayısıyla bu beş hususu da Allah'tan başka kimsenin bilemeyeceği sonucuna götürmüştür. Daha sonraki dönemlerde de bu görüşü savunan müfessirler, kıyametin kopma saatini Allah'tan başka kimse bilmediği gibi diğer dört hususu da O'ndan başka kimsenin bilemeyeceğini savunurlar. Bu görüşte olan müfessirlere göre ayetteki her hususu “hasr” ifadesiyle beraber düşünmek gerekir çünkü sözkonusu ayetin tefsiri mahiyetinde olan hadislerin bunu gerektirdiğini ileri sürerler.<sup>821</sup> Zemahşeri de insanın yarın ne kazanacağını bilememesi gibi kendine ait olan özel bir durumu dahi bilememesinin, beş husus başta olmak üzere gelecekle ilgili hiçbir şeyi bilemeyeceği anlamına geldiğini belirtir.<sup>822</sup> Sahih-i Buhari Muhtasarı mütercimi, Babanzâde Ahmet Naim'e (ö. 1934) göre gaybın anahtarlarının insanın elinde olmaması onun gaybı bilmemesini gerektirir. Gayb âleminde olan şeyleri bilmek, onların ne zaman ve nerede meydana geleceğini tayin etmek Allah'a mahsustur. Gayb âleminden çıkıp şahadet âleminde gerçekleşecek hadiseleri erkene almak veya tehir etmedeki hikmet her neyse o hikmetin muktezası gereği, zamanı geldiğinde peyderpey meşiyet-i ilahiye taalluk edip şahadet âleminde ibraz edecek de O'dur.<sup>823</sup> “Gaybın anahtarları Allah'ın yanındadır; onları O'ndan başkası bilemez.”<sup>824</sup> ifadesindeki “gaybın anahtarları” kavramı, Lokman suresindeki “kıyamet saati bilgisi ancak O'nun yanındadır” ayetinin tefsiri mahiyetindedir. Bu nedenle mevzubahis olan bu beş şeyi bilmek hiç kimsenin tama' edebileceği bir husus değildir. Muğayyebatı hamseden herhangi birini peygambere dayandırmadan bildiğini iddia eden kimse kâzibtir. Çünkü “ilm-i ğayb” Allah'a mahsustur.<sup>825</sup> “Zann-ı ğayb” a gelince ondan bahsetmekte bir beis yoktur. Zira zannın

---

<sup>820</sup> Bedreddin Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed Aynî, *Umdetü'l Karî Şerh-i Sahih-i Buhari*, (Beyrut: Dârü'l-Fikr, Trsz), VII:313.

<sup>821</sup> Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, XXI:109; Elmalılı, Hak Dini Kur'an Dili, VI:281.

<sup>822</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf an-Hakaiki't Tenzil*, III:218.

<sup>824</sup> Lokman, 31/34

<sup>825</sup> Selim Gülverdi, “Lokmân Süresi Otuz dördüncü Ayetin Kelami Açıdan Yorumu”, *ADYÜİD*, II, (2018): 22-58.

mertebesi ne olursa olsun hiç bir şekilde ilim mertebesine ulaşamaz, çünkü tayin ifade etmez.<sup>826</sup>

İlk dönem müfessirleri mugayyebâtı hamse olarak kabul edilen beş husus hakkındaki kanaatlerinin sonucu olarak “*rahimlerdekini Allah bilir*” ifadesini ‘rahimlerdekinin cinsiyetini ancak Allah bilir’ şeklinde yorumlayarak o gün için bilinmeyen ama mutlak gayb konusu da olmayan bir şeyi mutlak gayb kapsamı içerisinde kabul ederek, doğmadan önce çocuğun cinsiyetinin bilinmeyeceğini savunmuşlardır. Ancak bilim ve teknolojinin gelişmesi sonucunda ultrason cihazıyla çocuğun cinsiyeti doğmadan bilinince bu görüşün problem oluşturduğu ve bu nedenle sorgulanması gerektiği ileri sürüldü. Aslında söz konusu ayette “*rahimlerdekini Allah bilir*” ifadesi için “hasr” kullanılmadığı halde müfessirler bu şekilde anlamışlardır. Aynı durumu “Yağmuru Allah yağdırır” ifadesi için de söylemek mümkündür. Müfessirler yağmurun ne zaman yağacağını ancak Allah bilir, şeklinde anlayarak yine bir problemin oluşmasına zemin hazırlamışlardır. Ancak Mâtürîdî ve Râzî gibi kelamcılar bunun mutlak gayb konusu olmadığı dolayısıyla hesaplamalar sonucunda bilinebileceğini söylemelerine rağmen müfessirlerin görüşü o gün için toplumda kabul görmüştür.

### 3.3.4. Çağdaş Müfessirlerin Ayet Hakkındaki Yorumu

Son dönem müfessirleri, “beş bilinmeyen” konusunda klasik dönem müfessirlerinden farklı düşünürler. Onları farklı düşünmeye iten sebep gelişen bilim ve teknolojidir. “Yağmuru O yağdırır ve rahimlerdekini O bilir” hususlarını “yağmurun ne zaman yağacağını Allah bilir ve rahimlerdekinin erkek mi dişi mi olduğunu Allah bilir” şeklinde yorumlayan klasik dönem müfessirlerinin görüşlerinin bilimsel ve teknolojik gelişmeler sonucunda bilinir hale geldiğini savunan son dönem müfessirleri, ‘kıyamet saati, bir kimsenin yarın ne kazanağı ve nerede öleceği’ hususları hariç diğer iki hususun günümüzde bilinir hale geldiğini, ayrıca “*Yağmuru O yağdırır ve rahimlerdekini O bilir*” ibarelerinde ‘hasr’ ifadesinin kullanılmadığını dolayısıyla sözkonusu edilen hususların bilinebileceğini söylerler.<sup>827</sup> Çağdaş müfessir ve düşünürler, sebab-i nüzûl olarak rivayet edilen hadisi fazla dikkate almamakta ve

<sup>826</sup> Buhârî, *Sahih-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercümesi ve Şerhi*, III:311.

<sup>827</sup> Tabâtabâî, *Tefsîru'l-Mizan*, XVI:246.

muğeyyebat-ı hamseden artık ikisinin bilindiğini, bilinmeyenlerin sayısının beş değil, üç olduğunu söylemektedirler. Onlara göre, erken dönem âlimleri, kendi dönemini nazar-ı itibara alarak bu iki gayb meselesinde bugün için kabul edilemeyecek-çocuğun cinsiyetini ya da yağmurun yağış zamanı gibi bazı hususları örnek olarak ileri sürmüşlerse de, ayetin anlamı bu kadar dar alana hapsedilmemelidir. Burada herhangi bir gayb konusu mevcut olsa bile, bunun belirli dönemler için geçerli olduğunu söylemekte bir beis yoktur. Yani bu durum 1400 yıl önce bir gayb konusu iken bugün için artık gayb konusu olmaktan çıkmıştır.<sup>828</sup>

Görüleceği üzere çağdaş müfessirler, bilimsel gelişmeleri göz önünde bulundukları için farklı düşünmemektedirler aynı zamanda Kur'an'a yaklaşım tarzları da ilk döneme göre daha rasyonel ve analitiktir. İlk dönem müfessirleri ise daha çok rivayetlere bağlı kalmış ve dirayet yoluna fazla başvurmamışlardır. Günümüz müfessirleri bu iki hususun tamamen bilinmeyeceğini ancak dışı veya erkek olduklarının günümüzde bilindiğini ileri sürerler. Onlara göre “Bu ayetten bilinmeyen şeylerin üç olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü ikinci cümledeki “Yağmuru O yağıdır” deyiminde, yağmurun yağacağını O’ndan başkası bilmez anlamı yoktur. Bu cümlede yağmuru yağdırma işinin, Allah tarafından yapıldığı belirtilmektedir. Yani O’ndan başkası yağmuru yağdırmaz, rüzgârı estirmez. Ama burada yağmurun yağacağını kimse bilemez, meteorolojik olayları kimse tahmin edemez anlamı yoktur.”<sup>829</sup> “Rahimlerde olanı Allah bilir” ifadesi ise ana rahminde oluşan ceninin mü’min veya kâfir olacağını, iyi-yararlı veya kötü-zararlı olarak hayata gözlerini açacağını, cennetlik veya cehennemlikler arasında yer alacağını Allah bilir. Yoksa bazılarının sandığı gibi, kız veya erkek olacağını Allah bilir demek değildir. Nitekim günümüzde gelişen bilimsel alıştırmalarla ceninin doğmadan kız veya erkek olduğu doğmadan önce tespit edile bilmektedir. Ama iyi-yararlı bir mü’min veya zararlı bir inkârcı olacağını ilim tespit edemiyor.<sup>830</sup>

Günümüz müfessirleri, Allah’ı merkeze alarak problemi çözmek yerine tamamen bilim ve teknolojinin etkisinde kalarak problemi çözmeyi tercih etmektedirler. Allah

<sup>828</sup> Ahmet Fethi Polat, “Kur’an Ayetleri Işığında Gayb Bilgisi ve Muğayyebat-ı Hamse”, BDÜİFD, II (2004): 17-62.

<sup>829</sup> Ateş, *Yüce Kur’an’ın Çağdaş Tefsiri* (İstanbul, 2014), VII:85-86.

<sup>830</sup> Celal Yıldırım, *İlmin Işığında Asrın Kur’an Tefsiri*, (İzmir: Anadolu yayınları, 1991), IX: 4776-77.

Teâlâ'nın yağmur yağdırması, rüzgârlar çıkartıp bulutları sevk etmesiyle olur ki bunu O'ndan başkasının yapması mümkün değildir. Bunu yapmak O'nun alanına müdahale etmek olur. Yani insan yağmur yağdırma konusunda gökyüzüne hükmedemez. Suni yağmur yağdırmak ise gerçek yağmur yağdırmaya benzemez, tıpkı bir çiftçinin tarlasındaki bitkileri sulamasına benzer. Suyu döker ve bekler burada onun imal ettiği hiçbir şey yoktur. Allah'ın verdiklerini kullanmaktadır.<sup>831</sup>

Müfessirlerin yaptıkları izahlar, entelektüel olarak problemin çözümünü sağlamakta hatta günümüzdeki bilimsel ve teknolojik gelişmelere yönelik Kur'an'ın mesajını ileterek çağa ışık tutmaktadır. Bilimin gelişmesiyle Kur'an'ın ilkeleri hakkında ortaya çıkan olumsuz görüş ve kanaatlere ikna edici cevaplar verilmektedir. Ancak bu gibi ulûhiyet alanına müdahaleyi akla getirecek durumlarda problemi Allah'ın ilmi çerçevesinde ele almanın meselenin daha iyi anlaşılmasına önemli katkı sağlayacağı kanaatindeyiz ki bu nedenle de Matürîdî'nin bu bağlamda meseleye bakışını ortaya koymamız gerekir.

### 3.3.5. Mâtürîdî'nin Ayet Hakkındaki Yorumu

Mâtürîdî, lokmân suresi otuz dördüncü ayetin nüzül sebebi olarak kabul edilen rivayetleri 'eğer Peygamber'e dayandığı kesinse' diyerek ihtiyatla yaklaşır ve ilk dönem müfessirleri gibi rivayetleri tek izah tarzı olarak görmez. O'na göre eğer bu rivayetler doğruysa o zaman bu beş hususun mahiyeti bilinmez ancak onların bazı durumları hesaplamayla veya işaretlerle bilinebilir. Esasen O, mugayyebatı hamse problemini açıkladığı kabul edilen rivayete bağlı kalarak yorumlamayı tercih etmemektedir.<sup>832</sup> Mâtürîdî, mesela, yağmurun ne zaman yağacağını alâmetlerle veya tecrübeyle bilinebileceği gibi doğmadan önce çocuğun cinsiyetinin de aynı metotlarla bilinebileceğini ifade eder. Onu bu perspektiften bakmaya sevk eden amil, bir kelamcı olarak meselelere nakil ve akıl beraberliğinde bakmanın elzem olduğunu savunmasındandır. Ayrıca O, semantik açıdan da kavramları irdeleyerek, probleme rasyonel bir anlam alanı açmaya çalışır. Müfessirlerin bilinmeyen "beş mesele"yi mutlak gayb olarak kabul etmelerine gerekçe olarak ileri sürdükleri bilinmeyen beş

<sup>831</sup> Âmûş, *el-Îmanu bi'l-Gayb*, 340.

<sup>832</sup> Çelebi, "Mugayyebât", *DİA*, XXX: 374-375.

meselenin Kur'an ve hadislerde "hazainullah" kavramıyla ifade edildiğini ve yine Kur'an'da bu kavramın tefsiri mahiyetinde "mefatihü'l-gayb" kavramının kullanılmasını ileri sürmelerine karşılık Mâtürîdî, "mefatih" kelimesinin aslının anahtar anlamına gelen "miftah" değil, 'yardım ve zafer' anlamlarına gelen "mefteh" olduğunu ve bunun da gaybın anahtarları anlamına gelmeyeceğini<sup>833</sup> bu nedenle Kur'an'ın ifadesiyle, Hz. Peygamberin gaybın hazinelerine sahip olmadığı için de ilahi rahmet ve azabın kendi elinde olmadığını söylediğini belirtir.<sup>834</sup>

Mâtürîdî, Kur'an'da yer alan "*İbrahim yıldızlara baktı ve ben hastayım, dedi*"<sup>835</sup>Hz. İbrahim'in 'ben hastayım' demesi, yıldızların hareketlerine bakarak ve hesaplamalar yaparak ileride hasta olacağı kanaatine vardığını söyler. Hz. İbrahim'in bu tavrı, fizik âlemdeki varlıkların zaman ve mekân boyutuyla bazı yönlerinin bize kapalı olması onların hiç bilinmeyeceği anlamına gelmez aksine hesaplamalarla veya tecrübe yoluyla bilinebileceğini ifade eder. Ancak Mâtürîdî'ye göre âlemdeki varlıkları fiziksel olarak bir kural ve tecrübe dahilinde zaman ve mekân faktörü ötesinde algılayabilmemiz onları mahiyet olarak bilmemiz anlamına gelmez çünkü şehadet âlemindeki her varlığın bir gayb(mahiyet) bir de fiziksel yönü vardır. Bildiğimiz şey varlığın fiziksel yönüdür. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*'da, Hz. Ebubekir'in bir kadına, doğum yapmadan önce çocuğunun kız olacağını haber verdiğini kaydeder. Hz. Ebubekir'in bunu ilham yoluyla değil gözlemlerine göre bildiğini söyler. Peygamber'imizin de kıyametin kopma zamanını bilmediğini ve mutlak gayb olmasından dolayı bu konuda kanuşma izni verilmediğinden dolayı O'nun vahiy dışında kıyametin kopması hakkında söz söylemediğini belirtir. Çünkü kıyametin kopma saati gibi mutlak gayb olan bir hususta vahiy olmadan konuşmanın mükellef olduğumuz birçok konuda yapılması gerekenleri yapmamak ve yapılmaması gerekenleri yapmaya sebep olacak durumun oluşmasına yol açar. Eğer bir varlığın bazı yönleri metot dahilinde veya tecrübe ve gözlem yoluyla hala bilinmiyorsa bu konuda sınırları zorlamak falcılığın ve uğursuzluk gibi meşru olmayan

---

<sup>833</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, II:124.

<sup>834</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, V:82. Şerh-i Semerkandi, 595

<sup>835</sup> es-Sâffât, 37/88-89.

durumların ortaya çıkmasına neden olur ki bu İslam dininde men edilmiştir. Oysa insanın bilgi alanının dışındaysa bir şey, bu konuda yapılması gereken vahye uymaktır.<sup>836</sup>

Mâtürîdî'nin, şahadet âlemindeki varlıkların mahiyetinin bilinemeyeceğini ancak zahirine teallük eden ve bize kapalı olan tarafının, tecrübe ve gözlem ile bilineceğini söylemesi, Onun probleme Allah'ın ilmi perspektifinden baktığını söyleyebiliriz. O, *Allah'ın ilminin her şeyi kuşattığını*<sup>837</sup> dolayısıyla mutlak gayb olarak kabul ettiği varlıkların mahiyeti konusunda "*Allah, seçtiği peygamberleri dışında kimseyi gayba muttali klmaz*"<sup>838</sup> ayetini delil kabul ederek onu peygamberler dışında kimsenin bilemeyeceğini ki peygamberlerin de vahiy ile haberdar olduklarını söyler. Mâtürîdî, "*Melekler, seni tenzih ederiz, öğrettiğinden başka bir bilgimiz yoktur*"<sup>839</sup> ayetini delil göstererek, biraz daha bu açıyı geniş tutar ve insanın sahip olduğu tüm bilgilerin Allah'ın bize verdiği bilgiler olduğunu söyler. Bize vermediği bilgiyi yani bir şeyin mahiyetini bilemeyiz; ama bize verdiği mahiyet dışındaki bilgileri yani zahire ait bilgileri biliriz. Mâtürîdî, problemi Allah'ın ilmi açısından ele alırken Fahreddin er-Razi ise ilahi kudret açısından ele alarak müfessirlerin görüşlerine katılmakla beraber asıl maksadın bu olmadığını çünkü Allah Teâlâ'nın sadece bu beş hususu değil her şeyi bildiğini söyler ve "*Gaybı Allah'tan başka kimse bilmez*" ayetini delil göstererek ilahi kudrete vurgu yapıldığını belirtir. Allah Teâlâ'nın tufan esnasında bir kum zerreciğinin doğudan batıya kaç kez gidip geldiğini ve bu zerreciğin ne kadar süre bir yerde durduğunu bilir. Ona göre bu meselede asıl vurgu ilahi kudrete yapılmaktadır.<sup>840</sup>

Mâtürîdî, yıldızların hareketlerini hesap ederek, gelecek hakkında bilgi edinmenin mümkün olduğunu ve kehanet olmadığını çünkü Allah Teâlâ'nın her şeyi bir ölçüye göre yarattığını<sup>841</sup> söyler ve yıldızların da bir düzen içinde hareket ettiklerini, bu hareketlerin hesaplanmasının gecenin ve gündüzün başlama ve bitiş saatleri, güneşin doğup batma vakitleri, yağmurun ne zaman yağacağı gibi tespitlerin yapılabileceğini ve bunun da kehanet anlamına gelen "müneccimlik" olmadığını söyler. Münecimlik

<sup>836</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, XVI:186.

<sup>837</sup> el-Bakara, 1/255.

<sup>838</sup> el-Cin, 72/26-27.

<sup>839</sup> el-Bakara, 1/32.

<sup>840</sup> Râzî, *Mefatihü'l-Gayb*, XXV:165.

<sup>841</sup> el-Kamer, 54/49.

herhangi bir hesap yapmadan sadece yıldızlara bakıp ‘yarın bu olacak’ şeklinde gelecek hakkında konuşmaktır, der.<sup>842</sup> Günümüzde astroloji olarak kabul edilen münecimlik de yıldızların hareketlerinin hesaplanması ile olan bir şey olmayıp sadece hareketler üzerinde tahminler yürüterek gelecek hakkında bilgi vermektir ki bu tahmin ve zandan öteye geçmediği için ve Mâtürîdî’nin ifadesiyle hesaplamaya dayanmadığı için falcılık kapsamına girer. Ona göre ilahi hikmet gereği alemde hassas ölçüye dayanan bir düzen vardır. İnsan, alemde hesaplamalar yoluyla kehanet gibi zan ve tahmine dayanan spesifik durumlardan kaçınarak geleceğe dair bazı şeyleri bileceğini belirtir.

Mâtürîdî’nin ifadelerinden anlaşılacağı üzere şهادet âleminde var olan bir şey bizce bilinmezse de o şey şهادet âleminde ve onun bilinmesi insanların imkân ve şartlarıyla orantılıdır. Bu şهادet âlemindeki varlık, bugün için bilinmezse veya biz bilemezsek de bir gün açığa çıkacak veya başkaları bunu biliyor, diyebiliriz. O’nun bu şekilde problemi ele alması, gaybı mutlak gayb ve izafî gayb olmak üzere ikiye ayırdığını söyleyebiliriz. O’na göre mutlak gayb, varlığın mahiyetidir ki onu yalnızca Allah bilir, diğeri de zaman ve mekân faktöründen dolayı bilemediğimiz ancak şهادet âlemindeki varlık ve biglidir.<sup>843</sup>

### 3.4. Mugayyebâtı Hamse Kapsamı

Mâtürîdî’nin de ifade ettiği gibi maugayyebâtı hamse kavramına temel oluşturan Lokmân suresi otuz dördüncü ayetin Allah’ın ilmi açısından ele alınması gerekir. Mâtürîdî “*Onlar, O’nun bilgisinden kendisinin dilediği kadarından başka bir şey kavrayamazlar..*”<sup>844</sup> âyetinde ifade edildiği gibi Allah Teâlâ’nın bildirdiği bilgi, varlıkların şهادet âleminde duyu, akıl ve haberle elde edilen bilgi iken verilmeyen bilgi ise Allah’ın ezeli ilmini ifade eden varlıkların mahiyetine yönelik bilgilerdir. Bu bağlamda beş bilinmeyen meselenin şهادet âlemine yansıyan yönleri bilinmekle beraber mahiyetleri bilinemez. Allah’ın ezeli ilmi muhdes varlıklara taallük ettiği kadarıyla bilindiği halde bu ezeli ilmin mahiyeti ayetin belirttiği gibi kuşatılamaz. Şüphesiz müfessirler de söz konusu ayeti açıklarken Allah’ın ilminden bahsetmektedirler ancak böyle bir ayırma gitmemekte ve bilinmeyen beş hususta

<sup>842</sup> Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, XVI:186.

<sup>843</sup> Polat, “Gayb Meselesi ve İmam Mâtürîdî”, EÜSBED, III, (1983): 261-280.

<sup>844</sup> el-Bakara, 2/255.

insanın hiçbir şey bilemeyeceğini ileri sürerler. Mâtürîdî ve müfessirler ayeti aynı şekilde Allah'ın ilmi açısından ele aldıkları halde yaklaşımları arasında farklılık bulunmaktadır. O, ayeti kapsam olarak Allah'ın kadîm ilmi bağlamında ele alır.

### 3.4.1. Kıyametin Kopma Zamanı

Kur'an, kıyametin kopma zamanı hakkında Peygamber'imize sıkça sorular sorulduğunu bize haber vermektedir. *“Ne zaman gelip çatacak? diye sana kıyamet saatini sorarlar. De ki: “Onun hakkındaki bilgi sadece rabbimin katındadır.”*<sup>845</sup> *Ne zaman gelip çatacak? diye sana kıyameti sorarlar. Sen onun hakkında ne söyleyebilirsin ki! Onun hakkındaki nihai bilgi rabbine aittir.”*<sup>846</sup> Mâtürîdî, kıyamet alametlerinin bilinmesine rağmen kıyametin mahiyet olarak bilinmeyeceğini belirtir. Kur'an, Peygamber'imiz için *“Sen ancak ondan korkanları uyarırsın”* diyerek kıyamaet saati bilgisinin sadece Allah'a ait olduğunu belirtir.<sup>847</sup> Hadislerde de kıyamet saati hakkında soru soran kimseye *“Sorulan kişi sorandan daha bilgili değildir.”*<sup>848</sup> diyerek cevap verdiği haber verilmektedir. Allah kıyamet anını ilahi hikmetinden dolayı gizli tutmuş olsa da, o vaktin yaklaştığına delâlet eden bazı alâmetler nasb ve tayin buyurulmuştur. Zikr edilen bu alâmetlere *“eşrat-ı saat”* denir.<sup>849</sup> Konunun daha iyi anlaşılması açısından kıyamet alametlerinden bazılarını zikretmenin faydalı olacağı kanaatindeyiz.

Kıyamet alametleri küçük ve büyük olmak üzere ikiye ayrılır.

#### 3.4.1.1. Küçük Alâmetler

Kıyametin küçük alâmetleri çok olmakla beraber bunlardan bazılarını zikrederek iktifa etmenin daha uygun olacağı kanaatindeyiz. Buhari'de geçen bir rivayette Hz.Peygamber kıyametin küçük alametleri olarak şunları haber vermiştir: *“İlmin*

---

<sup>845</sup> el-A'raf, 7/187.

<sup>846</sup> en-Naziat, 79/42-44.

<sup>847</sup> en-Naziat, 79/45.

<sup>848</sup> Buhârî, *Sahih-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercümesi ve Şerhi*, I:83.

<sup>849</sup> Abdüllatif Harpûti, *Tenkîhü'l-Kelam Fi Akâid-i Ehli'l-Islam*, (Kelam İlmine Giriş), ed. Fikret Karaman (İstanbul: Çelik yay, 2016), 257.



ortadan kalkması, Cehaletin yaygınlaşması, İçki içmenin çoğalması, Zinanın yayılması kıyamet alametlerindedir.”<sup>850</sup>

### 3.4.1.2. Büyük Alâmetler

İsa'nın yeryüzüne inmesi,<sup>851</sup> Yahudilerle savaş,<sup>852</sup> Malın çok artması, <sup>853</sup> Deccâl'in ortaya çıkması,<sup>854</sup> Doğudan batıya doğru yayılan ateş,<sup>855</sup> Fırat nehrinin suyunun kuruyup altından hazine çıkması,<sup>856</sup> İki büyük İslam ordusunun birbiriyle savaşması<sup>857</sup>

Mâtürîdî, kıyametin küçük ve büyük alametleri olarak hadis kitaplarında geçen bu rivayetleri, Allah Teâlâ'nın Peygamber vasıtasıyla veya kelami literatürde ‘haber‘ yoluyla bize bildirdiği mugayyebâtı hamsenin bilinen yönü olarak kabul ederken, kıyamet saatinin boyut, süre ve mahiyet olarak bilinemeyeceğini ifade eder. Yani Kur'an, Lokmân suresi otuz dördüncü ayette “*kıyametin ne zaman kopacağı bilgisi şüphesiz yalnızca Allah katındadır*” derken kıyamet saati hakkındaki mutlak bilginin O'nun katında olduğunu ifade ettiğini belirtir.<sup>858</sup>

### 3.4.2. Yağmuru Allah Yağdırır

Mâtürîdî, ilk dönem müfessirlerinin yaptığı gibi yağmurun ne zaman yağacağını Allah'tan başka kimse tarafından bilinip bilinmeyeceği konusuna girmez ve ayette Arapçada yağmur anlamına gelen “matar” ve “ğays” kelimelerinden neden ‘matar’ değil de ‘ğays’ kaelimesinin kullanıldığına dikkat çeker. “*Onların üzerine öyle bir yağmur yağdırdık ki ne kötü idi uyarılanların yağmuru*”<sup>859</sup> “*(Azap) Emrimiz gelince oranın altını üstüne getirdik. Üzerine de Rabbinin katında işaretlenmiş(pişirilmiş) balçıktan taşlar yağdırdık..*”<sup>860</sup> âyetlerinde geçtiği gibi Kur'an'da, ‘matar’ kelimesi, bazan azab

<sup>850</sup> Buhârî, *Sahih-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercümesi ve Şerhi*, I:83.

<sup>851</sup> Buhârî, *Sahih-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercümesi ve Şerhi*, VI:532.

<sup>852</sup> Buhârî, *Sahih-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercümesi ve Şerhi*, VIII:342.

<sup>853</sup> Buhârî, *Sahih-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercümesi ve Şerhi*, V:144.

<sup>854</sup> Buhârî, *Sahih-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercümesi ve Şerhi*, VI:240.

<sup>855</sup> Buhârî, *Sahih-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercümesi ve Şerhi*, IX:179.

<sup>856</sup> Buhârî, *Sahih-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercümesi ve Şerhi*, XII:304.

<sup>857</sup> Buhârî, *Sahih-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercümesi ve Şerhi*, XII:306.

<sup>858</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, XVI:81; Semerkandî, *Şerh-i Semerkandî*, vr. 596b.

<sup>859</sup> en-Neml, 27/58.

<sup>860</sup> Hûd, 11/82-83.

etmek anlamında kullanılır. Çünkü matar kelimesinde azab etmek anlamı da vardır.<sup>861</sup> Ancak, yağmur anlamına gelen ‘ğays’ kelimesi Kur’an’da rahmetle beraber kullanılmıştır. “*İnsanlar bütün ümitlerini yitirdikten sonra yağmuru indiren ve rahmetini yayan odur.*”<sup>862</sup> Mâtürîdî, ‘ğays’ kelimesinin üç anlamı olduğu üzerinde durmakta ve şöyle demektedir: Yağmur, insanların geçimine katkı sağladığı için destek, hayatlarını sürdürebilmeleri için zorunlu olarak suya olan ihtiyaçlarından dolayı rahmet ve bazan da bereket anlamında kullanılır ki bereket her hayırlı şeye verilen isimdir.<sup>863</sup> Bu ifadelerden, varlık alemine intikal etmiş yağmurun alamet ve belirtilerinin hesaplamalarla ne zaman yağabileceğinin tespit edilebileceği ancak Allah’ın yağmur vasıtasıyla rahmetinin sınırlarının ve boyutlarının insanlar tarafından tespit edilmeyeceği anlaşılmaktadır. O, konuya Allah’ın ilmi açısından yaklaşarak, yağmurun sağladığı sınırsız rahmeti bilmenin imkansız olduğunu çünkü bunun yağmurun mahiyetini oluşturduğunu ve Allah’ın ilmi kapsamına girdiğini belirtir.

Zamanımızda bulutlara yağmur bombası atarak yağmur yağdırmanın, “Yağmuru Allah, yağdırır” ayetiyle çelişip çelişmediği konusunda Mâtürîdî, “*Rüzgârları rahmetinin önünde müjde olarak gönderen O’dur. Sonunda onlar (o rüzgârlar) ağır bulutları yüklenince onu ölü bir memlekete sevk ederiz. Orada suyunu indirir ve onunla türlü türlü meyveler çıkarırız.*”<sup>864</sup> ayetini delil göstererek, Allah Teâlâ’nın yağmur yağdırmadan önce rüzgârlar gönderip bulutları hareket etmekle yağmurun önceden yağacağını haber verdiğini ve bunun da yağmurun yağacağını önceden bilinmesinin ayetle çelişen bir durum değil aksine Allah’ın insanoğluna hikmetini düşünmesi için gösterdiği bir sünnetullahtır, der.<sup>865</sup> Mâtürîdî, “*yağmuru Allah yağdırır*” ayetiyle Allah’ın iradesine vurgu yapıldığını çünkü bulutları çıkararak hareketlendirmenin ve onlardan yağmur yağdırmanın ancak Allah’ın iradesiyle olabilecek hikmetli bir iş olduğunu belirtir.

---

<sup>861</sup> İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, V:178.

<sup>862</sup> eş-Şûara, 42/28.

<sup>863</sup> Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, XI:260.

<sup>864</sup> el-Araf, 7/57.

<sup>865</sup> Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, II:247.

### 3.4.3. Rahimlerde Olanı Allah Bilir

İlk dönem müfessirleri, “*rahimlerde olanı Allah bilir*” ayetini yorumlarken doğmadan önce rahimdeki ceninin cinsiyetini ancak Allah Teâlâ’nın bildiğini O’nun dışında kimsenin bilemeyeceğini savunurlarken daha sonra 19. Yüzyılda bilim ve teknolojinin gelişmesiyle günümüz müfessirleri ultrason cihazıyla doğmadan önce çocuğun cinsiyetinin bilindiğini söyleyerek ayeti ilk dönem müfessirlerinden farklı düşünmekte ve beş bilinmeyenden ikisinin artık bilindiğini savunduklarını konunun giriş kısmında belirtmiştik.

Mâtürîdî ise rahimlerdekinin cinsiyetinin bilinmesi konusunu öteleyerek, Allah Teâlâ’nın, nutfenin alakaya, alakanın mudğaya nasıl ve ne zaman dönüştüğünü, rahimde ceninin her an nasıl bir değişikliğe uğradığını bildiğini ve ceninin cinsiyetini Allah’tan başkasının da bilmesinin mümkün olduğunu söyler.<sup>866</sup> Onun, cinsiyet bilinebilir ancak mahiyet bilinemez görüşü, ilk dönem müfessirlerinin görüşlerini çürüttüğü halde mugayyebâtı hamse üçtür, diyen günümüz müfessirlerinin görüşleriyle de örtüşmez çünkü ona göre cenin mahiyet olarak bilinemez ve cinsiyetin bilinmesiyle de ceninin tamamen bilinmiş olacağı savunulamaz. Gayb konusunda eser telif eden günümüz düşünürlerinden Bessam Ali Selame de Mâtürîdî’nin görüşünü savunarak ceninin cinsiyetinin bilinmesi, onun tamamen bilinmesi anlamına gelmez, aksine bu ayetin anlamını sınırlandırmak anlamına gelir. Ayetteki “ma” lafzı “men” edatı şeklinde anlaşılmalıdır. “Ma” ile soyut şeyler kast edilirken, “Men” ile somut şeyler kast edilir. Bu da bize Allah’ın, ceninin sadece cinsiyetini değil, kaderini, said veya şaki olmasını da bildiği anlamına gelir. Bilimin, ceninin cinsiyetini bilmesi Allah’ın alanına müdahale değil aksine O’nun koyduğu sünnetullahı bilmek, keşfetmek ve ona uymaktır.<sup>867</sup> Bessam Ali Selame’nin savunduğu görüş, ceninin cinsiyeti doğmadan önce de bilinebilir diyen Mâtürîdî’nin görüşüyle örtüşmektedir.

### 3.4.4. Kişinin Yarın Ne Kazanacağını Bilememesi

Âyette geçen “kesb” kelimesini semantik olarak ele almamız, “kişinin yarın ne kazanacağı” hususunun daha iyi anlaşılması açısından önem arz etmektedir Kesb,

<sup>866</sup> Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, XI:261.

<sup>867</sup> Âmûş, *el-Îmanu bi’l-Gayb*, 340.

lugatte, “Bir menfaat elde etmeye veya bir zararı defetmeye yönelik olarak gerçekleştirilen fiil,<sup>868</sup> günah ve sevap olarak insanın kazandıkları,<sup>869</sup> insanın bir malı elde etmek gibi faydalı veya hazverici bir şeyi istemesi”<sup>870</sup> anlamlarına gelir.

Mâtürîdî ekolünde kesb, insan için bir sıfattır, insanın irade ve kudretine bağlıdır.<sup>871</sup> Nureddin es-Sabûnî’ (ö. 580/1184)ye göre ise insanın özgür iradesi ve kudretiyle, Allah’ın icad ettiği, ihtiyari fiillerdir.<sup>872</sup> Mâtürîdî, Kesb kavramını gayb ile ilişkilendirerek mal kazanmak gibi somut şeyleri kapsadığı gibi aynı zamanda hayır ve şer gibi ahlaki ve ahirete yönelik şeyleri de kapsadığını söyler.<sup>873</sup> Ancak günümüzde kişi belli bir ücret karşılığı çalıştığı için, günlük kazancının ne kadar olduğunu bilmektedir, bu durumun “kişi yarın ne kazandığını bilemez” hususuyla çeliştiği sanılmaktadır. Halbuki Kur’an’ın ifadesine göre “kesb” sadece maddi olarak kazanılan şeyler değil aynı zamanda hayır ve şer olarak kazanılan soyut şeylerdir. Aylık veya haftalık veya günlük ücretle çalışanların ertesi gün ve ya hafta veya sene içinde ellerine geçecek ücreti bilmek veya bunun alışılacağı biçimde belli olması dini anlamdaki gaybı bilme anlamına gelmez. Kimin yarın ne kazanacağı izafi bir gaybtır, izafi gaybın da zamanla veya bilimsel keşf ve icatlarla veya belli ortam ve şartlarda gayb olmaktan çıkması mümkündür.<sup>874</sup> Mâtürîdî’ye göre gayb konusu olarak ‘kişinin yarın ne kazanacağını bilememesi’ hususu, sadece ücretli bir insanın günlük parasal gelirini değil aynı zamanda hayır ve şer olarak, dünya ve ahiret için kazandıklarının hepsini kapsar. Kesb kavramı, gayb ile ilişkili olarak düşünüldüğünde gelecek için sadece ihtiyari fiilleri değil, insanın iradesi dışında gerçekleşen fiilleri de kapsar çünkü insanın düşünmediği ve beklemediği bir olayı yaşaması her zaman mümkündür. Mâtürîdî, ‘kişinin yarın ne kazanacağını bilememesi’ hususunun, gayb konusu olmanın nedenini,

---

<sup>868</sup> Cürçânî, et-Te’rifât, 154.

<sup>869</sup> İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, I:716.

<sup>870</sup> İsfahânî, *el-Müfredat*, 555.

<sup>871</sup> Gölcük, Şerafettin - Toprak, Süleyman, *Kelam*, (Konya: SÜİFY, 1988), 210.

<sup>872</sup> Ebû Muhammed Nureddin Ahmed b.Mahmûd b. Ebi Bekr es-Sabûnî, *el-Bidaye Mine’l-Kifaye fi’l-Hidaye, fi-Usûlü’d-Din*, ed. Fethullah Huleyf (İskenderiye: Dârü’l-Meârif, 1996), 113.

<sup>873</sup> Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, V:344.

<sup>874</sup> Uludağ, *İslam Düşüncesinde Gayb Problemi-II İçerisinde (Gaybın Bilinmesinde Keşf ve İlhamın Rolü* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2003), 273.

insanın yapıp-ettikleri konusunda devamlı dikkatli ve uyanık olması gerektiğine dikkat çekmek olduğunu belirtir.<sup>875</sup>

Ebü'l-Muîn en-Nesefî'ye göre kul fiili kesb eder, yaratan ise Allah'tır ancak insan fiili kesb ettiği için fiil ona ait olur.<sup>876</sup> Mâtürîdî de fiili yaratanın Allah Teâlâ olduğunu dolayısıyla gerçek anlamda onu bildiğini, insanın ise fiilini gerçek anlamda bilmediğini söyleyerek insanın kesb ettiği ya da işlediği fiillerin mahiyetini bilmediğini söyleyerek mugayyebatı hamse konusunda düalist bir yaklaşım tarzı sergiler.<sup>877</sup> Kaldı ki, insanın mahiyetini bilemediği bir fiili gelecekte de bilme imkânı daha da azalır. Kesb kavramı dünya hayatı ile sınırlandırılmadığı zaman konunun gayb tarafının sürekli var olacağını ve teknoloji ne kadar ilerlerse ilerlesin kesbin bu bilinmeyen yönü kıyamete kadar devam eder.

#### 3.4.5. Kişinin Nerede Öleceğini Bilememesi

Kişinin nerede öleceği ecel problemiyle ilgili bir husustur. Ölüm anı ve bir şeyin vakti gibi anlamlara gelen ecel,<sup>878</sup> Mâtürîdî ve Eş'ari kelamcılarının Allah'ın ilmi ve takdiri açısından yaklaşıkları bir konudur.<sup>879</sup> Ecel, Allah'ın takdirine bağlı olup, ne zaman ve nerede geleceği gayb konusudur. Bir kimsenin nerede öleceği fazla tartışma konusu olmadığı halde ölmek üzere olan kimsenin artık nerde öleceği belli olduğundan 'kişinin nerede öleceğini bilememesi' hakkında zihinlerde bazı soru işaretlerin oluşmasına yol açmıştır. Bir kimsenin hangi kıt'ada, ülkede, bölgede, beldede, yerleşim biriminde veya hangi noktada öleceğinin gayb meselesi olması da böyledir. Yeni ve sağlıklı doğan bir bebeğin ne kadar yaşayacağı ve nerede öleceği gayb olsa da, ölmek üzere olan bir kimsenin öleceği yer artık az çok bellidir. Buradaki gaybı bilme meselesini zaman faktörüne tahsis etmek gerekir.<sup>880</sup>

<sup>875</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, XI:260.

<sup>876</sup> Nesefî, *Tebisırtü'l-Edille*, II:195.

<sup>877</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, XV:302.

<sup>878</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XI:11.

<sup>879</sup> Karadeniz, Osman, *Ecel Üzerine* (Anadolu yayınları, 1992), 23.

<sup>880</sup> Uludağ, "İslam Düşüncesinde Gayb Problemi-II İçerisinde ( Gaybın Bilinmesinde Keşf ve İlhamın Rolü)", 273.

Mâtürîdî, Kur'an'ın kişinin öleceği yeri bilemeyeceğini belirtmekle ecelin ne zaman geleceğini bilinmeyeceğini ifade ettiğini belirtir.<sup>881</sup> Ona göre burada asıl vurgulanan şey 'ecel'dir, ecel de Allah'ın bilgisi dahilindedir kimse onu bilemez. Ancak eğer ecelin vakti geldiğine dair beyin ölümü gibi bazı belirtiler ortaya çıktıysa bu kimsenin öleceği vakit ve yer artık belli olmuştur, denilebilir, çünkü hesaplamayla bir şey bilinince gayb olmaktan çıkar. Çünkü beyin ölümü gerçekleşen kimse hiçbir fonksiyonunu gerçekleştiremediği için bu kimsenin geri dönüşünün olmayacağı yani öleceği anlaşılır. Mâtürîdî, Allah Teâlâ'nın eceli gizlemesinin sebebi olarak insanın yapmak istediklerini sadece bir vakitte yapmaması ve yapmak istemediklerinden de sadece belli bir vakitte yani ecelin belli olduğu vakitte yapmamasını gösterir ki bunun da insan için hem meşakkate hem de gaybın ortadan kalkarak imtihanın son bulmasına neden olacağını belirtir.<sup>882</sup> Ona göre insanın imtihan halinin sürekliliği için gayb halinin devam etmesi gerekir; bu nedenle gayba ait unsurlar olan mugayyebatin yani rızık, ecel vb.lerinin de gizli kalması gerekir.

---

<sup>881</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, III:337.

<sup>882</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, XI:260.

## SONUÇ

İmam Mâtürîdî, teolojik problemleri çözerken nakille beraber akla da dengeli bir şekilde başvurulması gerektiğini savunan Ehl-i Sünnetin iki büyük kelim kolünden Mâtürîdîliğin kurucusudur. Bu nedenle onun düşünceleri kendisinden sonra gelen kelâmcılar tarafından önemsenmiş ve sistemleştirilmiştir. Mâtürîdî, itikatda doğru bilgiye önem verdiği için önce epistemolojisini oluşturmuş ve ilhamı bilgi kaynakları arasına dahil etmemekle peygamber dışında gaybten haber vermenin geçerli ve bağlayıcı olamayacağını ifade eder. Aynı şekilde filzofların ittisal teorisi gereği aklın, faal akılla irtibat kurarak bilgi aldığını savunmalarına da katılmaz. Yani o, sisteminde akli ve nakli muvazeneli bir şekilde kullanır. Mâtürîdî, “istilâl bi’ş-şahid alâ’l-gaib” ilkesi ile insanın, gaybten bilgi akışı beklentisi içerisine girmesi yerine şehâdet âlemine hikmet ile bakıp gayb âlemini anlaması ve gayb konusu olan Allah’ın varlığına ve birliğine inanması gerektiği sonucuna varacağını savunur. Çünkü o, Eflatun gibi âlemi ‘gölge âlem’ olarak kabul etmez aksine âlemdeki varlıkların hakikatının sabit olduğunu dolayısıyla bu varlıkların bilgisinin de mümkün olduğunu kayd eder. Ona göre yapmamız gereken duyu, akıl ve haberle beraber âleme hikmet ile bakıp gayb âlemini anlamaya çalışmaktır. O, hikmet ile âlem üzerinde akıl ve nakli dengeli bir şekilde kullanmak gerektiği üzerinde durur. Onun sisteminde ne sûfiler gibi âleme bakarken akıl dışlanır nede filzoflar gibi nakil geri planda bırakılır.

Mâtürîdî’nin gayb anlayışını ortaya çıkaran diğer görüşü ise imanın tasdik olduğu anlayışıdır. O, “gayba imanı”, Kur’an’ın gaybi ihbarlarına inanmak olarak yorumlar. Gaybi ihbarların başında ise iman esasları gelir. İman esaslarında insanın bilgi edinme kapasitesiyle kesin bilgi edinmek değil, kesin kabul ve tasdik söz konusudur.<sup>883</sup> O, imanın sadece ikrar olamayacağını söylemekle imanın kalbin fiili olduğunu ve yerinin de orası olması gerektiğini dolayısıyla iman için asıl önemli unsurun görünmeyen boyutunun yani kalpteki inanç olduğunu ifade eder. Nitekim Kur’an, bu durumu “*Allah İmanlarınızı en iyi bilendir*”<sup>884</sup> şeklinde ifade eder. Aynı şekilde imanın bilgi olamayacağını çünkü bilgi olsaydı, imanın gaybi ihbarlara inanma durumunun ortdan

<sup>883</sup> Polat, “Gayb Meselesi ve İmam Mâtürîdî”, 144.

<sup>884</sup> en-Nisa, 4/25.

kalkacağını belirtir. Bu nedenle imanın bize görünmeyen bir şekilde gerçekleşen kalp fiili olduğunu ancak içte gerçekleşen imanın dışarıya yansımalarının olacağını savunur. Yani ona göre iman gayba dayalı bir kavram olduğu için tasdik olarak kabul edilir. Mâtürîdî, ‘iman kalb ile tasdik ve dil ile ikrar’dır, demekle mahiyetinin bize kapalı olduğunu bizce bilinen tarafının ikrar olduğunu belirterek gayb anlayışına bağlı kalır. İmanda aslolanın tasdik olduğunu söylemekle bilgi, ikrar ve aklın da iman için önemli etkenler olduğunu kabul etmekle beraber iman, gayba dayalı olduğu için imanın kalp ile tasdik olduğunu belirtir. İman-gayb ilişkisini ön plana çıkaran Mâtürîdî, gayb devam ettiği müddetçe imanın geçerli olduğunu aksi takdirde yeis zamanında olduğu gibi gayb ortadan kalktığı anda iman için teklifin ortadan kalkacağını belirtir.

Ona göre âlemdeki gayb üç kategoride ele alınabilir:

Âlemin nasıl var olduğunu ve mahiyetini Allah kadim ilmiyle bilir; Allah’tan başka kimse bilemez. Mesela bütün canlılar sudan yaratıldığı halde bunu anlamaya çalışsak anlayamayız. Bu nedenle insanlar canlı bir ağaç yaprağı var etmekten aciz kalmaktadırlar. Yine buna bağlı olarak yaprağın mahiyetini de anlayamaz. Çünkü bu bilgi yaratana ait bir bilgidir yani mutlak gaybdır. Ona göre âlemde hiçbir zaman bilinemeyecek olan ve Allah’a ait olan bir gayb olacaktır. Bilim insanı hücreyi tanıyabildiği halde canlı bir hücre var edememesi, onu tam olarak bilmediği ve bu bilmediği şeyin de mahiyet olduğu anlaşılır.

Gayb, akılla bilinmez ancak anlaşılabilir. Yani haber olmadan Allah’ın varlığına akılla inanırız. Cennet, Cehennem ve hesap gününün varlığının makul olduğunu kabul ederiz.

Aklın gaybı anlayabileceğini söylemekle beraber haber olmadan da bunun eksik kalacağını dolayısıyla insanın, peygamberlerin gayb bilgisine muhtaç olduğunu kaydeder.

Mâtürîdî’nin gayb anlayışı, günümüzde teknolojiyle beraber ortaya çıkan problemlerin çözümüne de ışık tutar. Nitekim ilk dönem müfessirleri “ana rahminde olanı Allah bilir” ayetini ‘ana rahmindeki ceninin cinsiyetini Allah bilir’ şeklinde yorumlarken, günümüzde ultrason cihazıyla ceninin cinsiyeti bilinir hale gelince bu



durum bir problem gibi algılandı. Mâtürîdî, ceninin cinsiyetinin bilineceğini ancak mahiyetinin yani rızık, ecel ve kader gibi durumlarının bilinemeyeceğini belirtir. Teknolojik gelişmeler ne kadar ilerlerse ilerlesin varlığın mahiyetini yani Allah'ın kadim ilmini kuşatamayacağını ancak şهادet âlemine taalluk ettiği kadarıyla O'nun ilmini bileceğini söyleyerek Allah'ın ilmiyle gayb arasındaki ilişkiye dikkat çeker ve bu bağlamda problemi takdire şayan bir şekilde çözer.

Gayb kavramının doğru anlaşılması, toplumda gaybı bildiğini iddia eden medyum ve gaypten ilham yoluyla haber aldığını ileri süren şahısların dini istismar etmelerinin önüne geçilir. Böylece toplumun rasyonel düşünmesinin önü açılır. Aksi halde gaybten haber aldığını ifade eden şahıslara itibar edilerek dinin tekelleşmesine yol açar.

## KAYNAKÇA

- Adila İshak. “Mâtürîdî'nin Bilgi Teorisinin Belirgin özellikleri”. *Din Felsefesi Açısından Mâtürîdî Gelen-Ek-i III içinde*. 258-278. İstanbul: İz yay, 2016.
- Ahmet Emin. *Zuhru'l-İslam*. Kahire: Müessesu Hindavi, 2013.
- Akarsu, Bedia. *Çağdaş Felsefe*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1979.
- Akçay, Mustafa. “Gazâlî’de Ruh Görüşü”. *Dini Araştırmalar Dergisi*. XXI (t.y.).
- Akot, Bülent. “Freudun Rüya Yorum Metodu”. *Din bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, X/1 (2010),
- Alper, Hülya. *İmam Matûrîdî’de Akıl-Vahiy İlişkisi*. İstanbul: İz yay, 2013.
- Âlûsî, Seyyid Mahmut Şükrü. *Rûhu'l-Meânî*. Beyrut: İhyau't-Türasi'l-Arabi, Trsz.
- Âmûş, Beşşâr Ali Selame. *el-Îmanu bi'l-Gayb*. Ürdün: Dârü'l-Me'mun, 2009.
- Arif Arslan - Hakan Yılmaz. *Doğu ve Batı Kaynaklarına Göre Kehanet*. İstanbul: Karizma Yayınları, 2007.
- Arslan, Ahmet. *Felsefeye Giriş*. 12. Baskı,. Ankara: Adres yay, 2009.
- ARSLAN, Hulusi. “Ahlakın Evrenselliği Açısından İslam ve modernizm”. *İÖİFD* I/2 (2010). Arslan, Hulusi. “Mâtürîdî’ye Göre Evren ve İnsanın Yaratılış Hikmeti”. *Hikmet Yurdu*, 4 (2009).
- Aslan, Abdulgafur. “Kelamda İlhamın Bilgi Değeri” I/20 (2008).
- Atay, Hüseyin. “İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdilik İçerisinde “Ebû Mansûr el- Mâtürîdî ve Bilgi Kuram”. Ed. Sönmez Kutlu. 189-192. Ankara: otto yay, 2012.
- Ateş, Süleyman. *İnsan ve İnsan Üstü Varlıklar*. İstanbul: Bağımsız Gazeteciler yay, 2002.
- Ateş, Süleyman. *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*. İstanbul, 2014.

- Aydın, Hasan. “İslam Felsefesinde Rüya Kuramı İşlevleri ve Kimi Sonuçları”. XXII (2004).
- Aydın, Mehmet. *Kant'ta ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı*,. Ankara: TDVY, 1991.
- Ayer, Alfred Jules. *Dil, Doğruluk ve Mantık*. İstanbul: , Metis Yay., 1984.
- Aygün, Fatma. “Eşyanın Hakikati Sabittir, İlkesini Benimseyen Kelamcıların Sofestaiyye Eleştirisi”. *Kelam Araştırmaları Dergisi*, XIII/2 (2015): 827-839.
- Aynî, Bedreddin Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed. *Umdetü'l Karî Şerh-i Sahih-i Buhari*,. Beyrut: Dârü'l-Fikr, Trsz.
- Bağdâdî, Ebû Mânsûr Abdulkahir b. Tahir et-Teymi. *Usûlu'd-Dîn*. İstanbul: Devlet Matbaası, 1926.
- Bâkîllânî. *Kitabu't-Temhid*,. Beyrut: Mektebetu Şerkiyye, 1957.
- Bâkîllânî, Ebubekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî. *Kitâbü'l-Beyân an Farki Beyne'l Mu'cizâti ve'l-Kerâmât*,. Ed. Yûsuf Mekârîşi. Beyrut: Mektebetü Şerkiyye, 1958.
- Balcı, İsrâfil,. *Hız. Peygamber ve gayb*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Beydâvî, Abdullah b. Ömer Nasuriddin. *Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl*. Beyrut: Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1999.
- Bıçer, Ramazan,. “Bir Kelâm Bilgini Olarak Ebubekir ibnu'l-Arabî'ye Göre Gazali'nin Keşf Metodu”. t.y.
- Bozkurt, Mustafa. “Müslüman Kelâmında haberin Bilgi Değeri” XLVIII/2 (2007).
- Buhari. *Sahih-i Buhari Muhtasarı, Tecrid-i Sarih Tercemesi*. Trc. Ahmet Naim. TDVY, 1987.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrahîm b. Muğîre b. Merdezbehe. *Sahih-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercümesi ve Şerhi*. Trc. Ahmet Naim. Ankara: DİBY, 1993.

- Bulkeley, Kelly. *Psiokolojik Kültürel ve Dini Boyutlarıyla Rüyalar*. Trc. Dilek Cenkçiler,. Ankara: ODTÜ yay, 2008.
- Bursevî, İsmâîl Hakkı. *Rûhu 'l-beyân*. Beyrut: Darü'l- İhyau't-Türâsi'l-Arabi, Trsz.
- Câhız, Ebû Osman Ömer b. Bâhr. *Kitabü 'l-Hayevân*. Ed. Abdüsselam Muhammed Hârûn. II. Mısır: Matbâatu Mustafa Elbanî, 1966.
- Cebeci, Lütfullah. *Kur'an-ı Kerime Göre Melekler*. Konya: İstişare yay. Sebat Ofset Matbaası, (1989).
- Cengiz, Yunus. *Şehadete Dayanarak Gaybın Çıkarsanması*. YYÜSBE, (2003).
- Cevâd Ali. *Mufasssal fî-Târîhi 'l-Arab Kable 'l-İslam*. Bağdat: Matbâatu Sâadet Câmiatü'l-Bağdad, (1994).
- Cevherî, Ebû Nasr b. İsmail b. Hammâd. *Sıhah*. Kahire: Dârü'l-Hadîs, 2019.
- Cilacı, Osman. “Büyücülük Modern Falcılık ve Astroloji”. *Diyanet İlmi Dergi* XXXIII/IV (1997).
- Cürcânî, Ali b. Muhammed Seyyid Şerif. Kahire: Daru'l-Fazilet, Trsz.
- Cüveynî, Abdümelik b. Abdullah b. Yusuf b. Muhammed. *kitabü 'l-İrşad*,. Ed. . Ahmet Abdurrahim es-Sayic. Kahire: Mektebetu Sekafetu Diniyye, (2009).
- Çağlayan, Harun. “Bilgi Kaynağı Olarak Akıl”. *Kelam Araştırmaları Dergisi*, IX/1 (2011).
- Çağlayan, Harun. “Matûrîdilikte İlhamın Epistemolojik Değeri”. *Din Felsefesi Açısından Matûrîdi Gelen-Ek-i*. Ed. Recep Alpyağıl. 439. İstanbul: İz yay, 2016.
- Çağrııcı, Mustafa,. “*Ahlak-Gayb İlişkisi*”, (*İslam Düşüncesinde Gayb Problemi -II içinde*). İstanbul: İSAM, 2004.
- Çağrııcı, Mustafa,. “Gazâlî”. *DİA*, XIII.
- Çelebi. “Hızır”. *DİA*. XVII.

Çelebi. “Kâhin”. *DİA*. XXIV.

Çelebi. “Mugayyebât”. *DİA*, XXX.

Çelebi. “Ruh çağırma”. *DİA*. XXXV.

Çelebi. “Rüya”. *DİA*,. XXXV.

Çelebi. “Şeytan”. *DİA*. XXXIX.

Çelebi, İlyas. “Gayb”. *DİA*. İstanbul, 2014.

Çelebi, İlyas,. “Şehadet”. *DİA*. XXXVIII.

Çevik, Mustafa. *David Hume’da Din ve Tanrı Anlayışı*. AÜSBE, 2003.

Çınar, Mahmut, “Mütেকaddimin Kelam Alimlerine Göre Bilgi, Kaynakları ve Bunlar Arasındaki İrtibatın Keyfiyeti”, *Bilimname Düşünce Platformu*, 2011,2.

Çınar, Mahmut, “Ricalü’l-Gayb, Tartışmalı Meseleler”, (İstanbul, İFAV, 2014

Dalkılıç, Mehmet. “Ruh Bir Gayb Problemi midir”. *Kur’an ve Tefsir Araştırmaları-IV*. İstanbul: Ensar yay, 2004.

Demirtaş, Mehmet. ““İnanca Yer Açmak İçin Bilgiyi İnkâr Ettim’Sözünün İman ve Bilgi Açısından Değerlendirilmesi,” XVII/I (2013).

Descartes, Rene. *The Selections from the Principles of Philosophy*. Ankara: Gece Kitaplığı yay, 2017.

Dhanani, Alnoor. “Mâtürîdî Nesefî’nin Atomculuk ve Tabiat Anlayışı”. Trc. Mehmet Ata Az. 65-76. İstanbul, 2009.

Dilaver, Sevgi. , “*Mektubat-ı Rabbanide Tanımlanan İrşad Kutbunun Ricalu’l-Gayb Hiyerarşisi içindeki Yeri*. İstanbul: Hüdayi Vakfı Yayınları, 2018.

Doğanbaz, Cem,. *Mâtürîdî Bilgi Kuramında Vahiy*. EÜSBE, 2012.

- Dumeyrâ, Osman Cuma. *Âlemü'l-Ğaybi ve's-Şehadeh fi Tasavvuri'l-İslam*. Cidde: Mektebetu Suvadi, 1988.
- Durusoy, Ali,. *İbn-i Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*. İstanbul: MÜİFAV, 1983.
- Düzgün, Şaban Ali. “Bir Problem Alanı Olarak Metafizik ve Metafiziksel Olmayan Bir Teolojinin İmkânı” II:I (2003).
- Ebû Hanîfe, Nu'man b. Sâbit b. Zûtâ. “İmam-ı Azam'ın Beş Eseri içinde el-Âlim ve'l-Müteallim”. Trabzon: Kalem Yayınları, 1981.
- Ebû Hayyân. Muhammed b. Yusuf el-Endelûsî. *Bahrü'l-Muhît*. Ed. Şeyh Ahmed Abdulmevcud. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1993.
- Ebû İzz, İmam Kadî Ali b. Ali b.Muhammed. *Şerhu Akîdetü't-Tahâvî*. Ed. . Abdullah b.Abdulmuhsin et-Turki. Dimeşk: Müessesetü Risâle, Trsz.
- el-Baci, Kadî Ebü'l-Velfid Süleyman b. Halef b.Said b. Vâris. *el-Munteka*. Mısır: Matbaatu Saadet, 1975.
- el-Hüseyni, Ebü'l-Beka,Eyyüb b.Musa. *el-Mu'cem fi-Müstelahât ve Furuku'l-Luğaviyye*. Beyrut: er-Risale Neşr, 1988.
- Erdem, Hüsamettin. *İlkçağ Felsefesi Tarihi*. Konya: HÜ-ER yay, 2016.
- Eren, Şadi,. *Kur'an'da Gayb Bilgisi, Yayınlanmamış Doktora Tezi*. AÜSBE, 1994.
- Erjan, Kalmahan. *İmam Mâtûrîdî'de Nübüvvet*,. AÜSBE, 2003.
- Erkan, Yusuf Kenan. *Mantıkçı Pozitivizmde Metafizik Önergeler ve Elştirisi*. Marmara Üniversitesi, 2004.
- Ertürk, Mustafa. “Haber-i vâhid”. *DİA*. XIV: 349. t.y.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasan Ali b.İsmâil. *Makaltu'l-İslamiyyin ve İhtilafu'l- Muasallin*. Ed. Eş'arî, Ebü'l-Hasan Ali b.İsmâil. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1990.

- Eşkar, Süleyman. *Alemü'l-Melâiketü'l-Ebrâr*. Kuveyt: Mektebü'l-Felâh, 1978.
- Fârâbî, Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ, ed. Dr. Ali Ebu mülhem. *İhsau'l-Ulûm*. Beyrut: Daru'l-Mektebetü'l-Hilâl, 2003.
- Fâtıma İsmâîl, *el-Kur'ân ve'n-Nazaru'l-Akli*. Hmdon USA: The International Institute of Islamic Thought, 1993.
- Fazlurrahmân. *İslam*. Trc. Mehmet Aydın- - Mehmet Dağ. I. İstanbul: Selçuk Yay, 981.
- Feyerabend, Paul. *Yönteme hayır ( Bir Anarşist Bilgi Kuramının Ana Hatları)*. Trc. Ahmet İnam. Ara Yayınları, 1989.
- Fıyrûzâbâdî, Mecduddîn. *Kamûsu'l-Muhît*. Beyrut: Müessesetü Risale, 2005.
- Frazer, James George. *Golden Bough a Study Magic and Religion, Temple of Earth Publishing*. London: Temple of Earth Publishing, 1992.
- Freud, Sigmund. *Düşlerin Yorumu*. Trc. Emre Kapkın. İstanbul: Payel yay, 19991.
- Gazâlî, *el-Munkız mine'd-Dalâl*. Ed. Saîd Ramazan el-Bûfî,. Amman: Dârü'l-Feth, yrsz.
- Gazâlî. *İhyâü Ulûmî'd-Din*. Beyrut: Daru İbn-i Hazm, 2005.
- Gazâlî. *Mi'yarü'l-Ulûm*. Ed. Süleyman Dünya. Kahire: Daru'l-Mearif, 1961.
- Gazâlî. *Mi'yarü'l-Ulûm*. Ed. Süleyman Dünya. Kahire: Daru'l-Mearif, 1961.
- Gazâlî. *Risâletü'l- Ledünniye*. Kahire: Matbatu İlmiyye, 1909.
- Gazâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*. Trc. Mahmut Kaya, - Hüseyin Sarioğlu. İstanbul: Klasik yay, 2015.
- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *İhyâü Ulûmî'd-Dîn*. İstanbul: Bedir Yayınları, 1974.

- Geoffry Dean - Ivan W. Kelley. "is Astrology Relevant to Consciousness and Psi?"  
*Journal of Consciousness Studies* 10. 2003. blm. Department of Educational  
Psychology,.
- Gezer, Süleyman. "Lokmân Suresinin 34. Ayeti Çerçevesinde Tefsirde Bir Mahiyet  
Sorgulaması". HÜİFD, XIV, (2015).
- Gölcük, Şerafettin - Toprak, Süleyman. *Kelam*,. Konya: SÜİFY, 1988.
- Güç, Ahmet. "Ruh çağırma". *DİA*. XXXV: 200-201. t.y.
- Gülverdi, Selim. "Lokmân Sûresi Otuz dördüncü Ayetin Kelami Açından Yorumu".  
ADYÜİİD, II (2018).
- Güzel, Cemal,. *Bir Bilgi Anarşisti: Feyerabend*. Ankara: Bilim ve Sanat Yay, 1996.
- Halis Albayrak. *Kur'an'da İnsan-Gayb İlişkisi*. İstanbul: Şule Yayınları, 1993.
- Harpûtî, Abdüllatîf. *Tenkîhü'l-Kelam Fi Akâid-i Ehli'l-İslam*"(Kelam İlmine Giriş. Ed.  
Fikret Karaman. İstanbul: Çelik yay, 2016.
- Hatiboğlu, Mehmet Sait. *Hız. Peygamber ve Kur'an Dışı Vahiy*. 6. Bs. Ankara: Otto  
yay., 2017.
- Hayyât, Ebû Hüseyin Abdurrahîm b. Muhammed b. Osman. *Kitâbü'l-İntisâr*. Kahire:  
İhyâü Tûrasü'l-Arabi, Trsz.
- Hoş, Reyhan. *Varoluşçuluk Bağlamında yalnızlık ve yabancılaşma*. Mimar Sinan  
Üniversitesi sosyal Bilimler Üniversitesi Resim Anasana Dalı, 2000.
- Hücvîrî,, Ebü'l-Hasan Ali b. Osman. *Keşfü'l-Mahcûb*. Kahire: Meclisü'l-e'la li's-  
Sekafe, 2008.
- Hüseyin, Muhammed Muhammed. *Rûhîyyetü'l-Hadisîyye*. İskenderiye: Müessesetü'r-  
Risâle, 1958.
- İbiş, Fatih. "Mâtürîdî'de İman-Ahlak İlişkisi", *KADER*, XIII,2, (2015).



- İbn Abidin, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdilaziz el-Hüseyini - Said Abdülfettâh. , *İcabetü'l-Gavs*. Kahire: Mektebetü Kahire, 2005.
- İbn Fûrek, Muhammed b. Hasan,. *Makalâtü Şeyh Ebü'l-Hasan el-Eş'ari*. Beyrut: , Mektebetü Sekafetü Dîniyye, 2005.
- İbn Hanbel, Ahmed b. Muhammed. , *Müsned-i İmam Amed b. Hanbel*. Ed. Eşref Ali. Riyad: Müessestu'r-Ra'le, Trsz.
- İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali ibn Ahmed ibn Said. *el-makal fi'l-Ehva ve'n-Nihal*. Beyrut: Mektebetü'l-İslami'l- âlemiyye, Trsz.
- İbn Hüseyin, Ali b. Osman. *Minhecu'l-İstidlal âlâ Mesâili'l-İtikad*,. Riyad: Mektebetu Rüşd, 2006.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fadl Cemaluddin Muhammed b. Mükrim,. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Daru's-Sadr, Trsz.
- İbn Müsemmâ, Ebû Ubeyde Ma'mer,. *Mecâzü'l-Kur'an*. Ed. Muhammed Fuad. Kahire: Mektebetü Hancî, Trsz.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbas Takiyyuddîn Ahmed b. Abdilhalim b. Mecciddîn Abdisselâm el- Harranî,. *Tefsîrü'l-Kebîr*. Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Trsz.
- İbn-i Haldûn Veliyuddin Abdurrahman b. Mahmut,. *Mukaddime*. Ed. Abdullah Muhammed Derviş. Şam: Mektebetu'l-Hidaye, 2003.
- İbn-i Kesîr, Ebü'l-Vefâ Hafız. *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. Beyrut: Mektebetü'l-Meârîf, 1990.
- İbn-i Teymiyye, Takiyuddîn Ebû Abbâs Aḥmed b. Abdulhalîm b. Abduseelâm. *Mecmu'l-Feteva*. Suudi Arabistan: Dârü'l-İrşad, 2004.
- İbnü'l-Arabî, Ebûbekir Muhammed b. Abdullah. , *Kanunu't-Te'vil*. Ed. Muhammed Süleyman. Beyrut: Müessesetu ulûmu'l-Kur'an, 1986.

- İbnü'l-Arabî, Ebûbekir Muhammed b. Abdullah. *Âhkâmü'l-Kur'ân*. Beyrut: dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2002.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn Muhammed b. Ali. *el-Fütûhatü'l-Mekkiyye*. Ed. . Ahmet Şemseddin. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, trsz.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn Muhammed b. Ali. *Tefsiru's-Şeyhi'l-Ekber*. Ed. Dr. Muhammed seyyid Hüseyin ez-Zehebi. Medine: Camiatu'l-İslamiyye, Trsz.
- İbnü'l-Cevzî, Hâfız İmam Cemâlüddin Ebü'l-Ferec Abdurrahman. *Telbîsü İblîs*. Beyrut: Dârü'l-Kalem, 1982.
- İcî, Kadı Adudüddin Abdurrahman. *Şerhu'l-Mevâkıf*. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Trsz.
- İlyas Çelebi. *İslam İnancında Gayb Âlemi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007.
- İlyas Çelebi. *İslam İnancında Gayb Problemi*,. İstanbul: MÜİFY, 1996.
- İsfahânî, Ebu'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed. *el-Müfredat*. Beyrut, 1975.
- İşık, İsmail. "Mâtûrîdi'den Farklılaşan Mâtûrîdilik". 1-23. Eskişehir, 2014.
- İzmirli, İsmail Hakkı,. *Yeni İlmi Kelam*. Ed. sdeleştiren Sabri Hizmetli. Ankara: Ankara Okulu yay, 2013.
- Jung, Carl Gustav. *Man and His Symbols*,. New York: Ferguson Publishing, 1964.
- Kadî. *Müteşâbihü'l-Kur'ân*. Ed. Muhammed Adnan Zerzûr. Kahire: Dârü't-Tûras, 1972.
- Kadî,. *Şerhu Usûlu'l-Hamse*. Kahire: Mektebetu Vehbe, 1996.
- Kadî. *Şerhu Usûlü'l-Hamse*. Kahire: Mektebetu Vehbe, 1996.
- Kadî, Abdülfettâh. *Esbabü'n-Nüzûl*,. Trc. Salih Akdemir. Ankara: Fecr Yayınları, 1996.

- Kadî, Ebü'l-Hasan Kadî Abdülcebbâr b.Ahmed b. Abduülcebbâr el-Hemedani,., *Tenzihu'l-Kur'an ani'l-Metain*. Beyrut: Daru'n-Nehdetu'l-Hadiseh, Trsz.
- Kadî, İmadüddin Ebü'l-Hasan Ahmed Abdülcebbâr. *el-Muğni fi-Ebvabi't-Tevhîd ve'l-Adl*,. Ed. İbrahim el-Medkûr. Mısır: şirketü'l-Arabiyye, 1990.
- Kadî, İmadüddin Ebü'l-Hasan Ahmed Abdülcebbâr. *Müteşâbihu'l-Kur'ân*. Ed. Muhammed Adnan Zerzûr. Kahire: Dârü't-Türas, 1972.
- Kadî, İmadüddin Ebü'l-Hasan Ahmed Abdülcebbâr. *Tenzîhü'l-Kur'an ani'l-Metâin*. Beyrut: Darü'n-Nehdâ Hadisiyye, Trsz.
- Kâfiyeci, Muhammed b. Süleyman - Mecdi Fethi Seyyid. *Menâzilü'l-Ervâh*. Kahire: Dârü's-Selâm, 1990.
- Kant, İmmanuel. *Arı Usun Eleştirisi*. Trc. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınları, 2008.
- Kant, İmmanuel,., *Pratik Aklın Eleştirisi*. Trc. Türkiye Felsefe Kurumu. Ankara: Türkiye Fesefe Kurumu Yayınları, Trsz.
- Karadeniz, Osman. *Ecel Üzerine*. Anadolu yayınları, 1992.
- Kaş, Murat,., *Osmanlı Devri Kelâmcılarının Keşfe Bakışı*. MÜSBE, 2007.
- Kâtip Çelebi. *Keşfü'z-Zünûn*. Beyrut: Dârü ihyâü't-Türâsi'l-Arabi, 2003.
- Kelâbâzî, Ebubekr Muhammed b. İshak. *et-Taarruf li-Mezhebi Ehl-i Tasavvuf*. Kahire: Mektebetu Hancı, Trsz.
- Kılavuz, Ahmet Saim. "Cin". *DİA*. VIII: 8-10. t.rz.
- Kindî, Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İshâk. *Felsefi Risaleler*. Trc. Mahmut Kaya. İstanbul: İz yayıncılık, 1994.
- Koçar, Musa. "Mâtürîdî Akılcılık ve Uygulama Alanları", *SDÜİFD*, 17 (2006).

Korkmaz, Sıddık. “Mâtûrîdî'nin Duyu ve Tecrübeye Dayalı Bilgi Hakkındaki Görüşleri Üzerine”, IV. Uluslararası Şeyh Şaban-ı Veli Sempozyumu-Hanefilik-Mâtûrîdîlik, Kastamonu Üniversitesi, 2017.

Kömürcü, Ali. *Bilim Ötesi ve İnsan*. Ankara: Biltav yay, 2000.

Köse, Ali,. “Hârikulâde”. *DİA*. XVI: 185-188. t.y.

Kuhn, Thomas. *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*. İstanbul: Alan Yayınları, 1991.

Kummî, Saîd b. Abdullah Ebî Halef el-Eş'arî. *Kitâbü'l-Makalât ve'l-Fırak*. Ed. Muhammed Cevâd el-Meşkûr. Tahran: Mektebetü Haydarî, 1971.

Kummî, Ebü'l- Hasan Ali b. İbrahim. *Tefsîrü'l-Kummî*. Kum: Müessesetü Mehdî, 2014.

Kurtubi, Ebu Abdullah Muhammed b. el-Ensârî. *el-Câmi li ahkâmi'l-Kur'an*. Kahire: Daru'l-Kutubu'l-Mısriyye, 1938.

Kuşeyrî,. *Letâifu'l-İşârât*. Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1971.

Kuşeyrî, Ebü'l-Kasım, Abdulkerim b. Hevazin b. Abdülmelik. *Kuşeyrî Risâlesi*. Trc. Dilaver Selvi. İstanbul: Semerkand yay, 2009.

Kuşeyrî, Ebü'l-Kasım, Abdulkerim b. Hevazin b. Abdülmelik. *Letâifu'l-İşarat*. Beyrut: Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1971.

Kutluer, İlhan. “Fizik Varlığın Ötesinde: Gayb, Melekût veya Metafizik”. *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları-IV (İslam Düşüncesinde Gayb Problemi-II)*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2004.

Kutluer, İlhan. “Metafizik”. *DİA*. XXIX: 400. t.y.

Küçükparmak, Aykut. *Kant'a Göre Bilgi ve Metafiziğin İmkânı*. EÜSBE, 2014.

Küleynî, Şeyh Muhammed b. Yâ'kûb. *Usûlü Kâfi*. Beyrut: Menşûrâtü'l-Fecr, 2008.

M. Şemseddin. *Felsefe-i Üla*. TBMM Kütüphanesi, Ankara,1924.

- Macit, Nadim. “Teolojik Dilin İmkânı Üzerine”. *Gazi niversitesi lahiyat fakültesi Dergisi I/I* (2002).
- Malatî, Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed b. Abdurrahman. *er-Redd ve't-Tenbîh alâ Ehli'l-Ehva ve'l-Bid'a*. Beyrut: Mektebetü Meârîf, 1968.
- Mâtûrîdî. *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*. Trc. Bekir Topaloğlu. İSAM Yayıncılık, 2012.
- Mâtûrîdî. *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*. t.y.
- Mâtûrîdî - Bekir Topaloğlu. *Kitâbü't-Tevhîd*. İstanbul: İSAM Yayıncılık, 2013.
- Mâtûrîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkandi. *Kitabü't-Tevhîd*. Trc. Bekir Topaloğlu. t.y.
- Mâtûrîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkandi,. *Te'vilâtü'l-Kur'ân*. Ed. Bekir Topaloğlu İbrahim Halil Kaçar. IVIII Cilt. İstanbul: Mizan Yayınları, 2008.
- Mâtûrîdî. *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*. Ed. Mahmûd Basellûm. I. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2005.
- Mâtûrîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmud, - Fethullah Huleyf, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmud Mâtûrîdî, ed. *Kitâbu't-Tevhîd*. İstanbul: İİSAM Yayınları, 2002.
- Mehmet Aydın. *Din Felsefesi*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, 1987.
- Mert, Muhit,. “Kelamcıların Bilgi Tanımları Üzeri etmekte Bir Tahlil Denemesi”. AÜİFD, XIV/1 (2003).
- Mes'ûdî, Ebû'l-Hasen Ali b. el-Hüseyn b.el-Ali el-Hüzeli. *Mürücü'z-Zeheb ve Meadinü'l-Cevher*. Ed. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd. Kahire: Müessesetü Darü'l-Hicre, 1948.
- Meverdî, Ebû'l-Hasen Ali b.Muhammed b. Habîb el-Basrî. *Á'lâmü'n-Nübüvve*. Beyrut: Dârü'l-Kutubü'l-İlmiyye, 1987.

- Muhâsibî,. *Vesaya el-Kasd ve'r-Rucûu ila'llah*., Ed. Abdulfettah Ebu Gudde. Beyrut: Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1986.
- Muhâsîbî, Ebu Abdullah Haris b. Esed. *İrşadu'l-Mustersîdin*. Ed. Abdulfettah Ebu Gudde. Halep: Daru's-Selam, 1963.
- Mukatil b. Süleyman,. *Tefsiru'l-Mukatil b. Süleyman*. Beyrut: Müessesetu Tarihu'l-Arabi, t.y.
- Mustafa Bozkurt. "Kelamcılarda Bilginin Tanımı Problemi", CÜİFD, XII/1 (2008).
- Mustafa Sabri. *Mevkifu'l-Akl ve'l-İlm*. Beyrut: İhyau't-Türasi'l-Arabi, 1981.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *Sahih-i Müslim*., Ed. Nezir b. Muhammed Faryabi Ebu Küteybe, Daru't-Tayyibe. Riyad: Daru't-Tayyibe, 2006.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. Haccac - Nazr b. Muhammed el-Faryabi Ebü Kuteybe. *el-Muhtesar li-Câmi'i's-Sahih*. Riyad: Dârü't-Tayyibe, 2006.
- Nedîm, Muhammed b. İshak Ebi Ya'kub. *Fihrist*. Beyrut: Darü'l-Ma'rife, 2012.
- Nemâzî, Allâme Şeyh Ali Şahrûdi. *İlmü'l-Gayb*. Meşhed: Matbatu Redaviyye el-mukaddese, 1989.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Medâriku't-Tenz'il ve Hakaikü't-Te'vil*. Ed. Yûsuf Ali Bedevî. II. Beyrut: Dârü'l-Kelimi't-Tayyib, 1998.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed. *Tebsiertü'l-Edille*. Ed. Hüseyin Atay. Ankara: DİBY, 2004.
- Nevbahtî, Ebu Muhammed Hasan b. Mûsâ b. Hasan b. Muhammed. *Fıraku's-Şîa*. Beyrut: Mektebetu Sadûk, 2012.
- Ocak, Ahmet Yaşar. "İslam'ın Temel İnanç Esasları Etrafında Oluşan 'Mitolojik Kültür'". Milet ve Nihal Dergisi, VI/I (2009).
- Öçal, Şamil. "Eş'arîlik ve Eşyanın Doğası". 367-379. Siirt, 2014.

- Öğke, Ahmet. *Bir Tasavvuf Terimi Olarak Ricâlü'l-gayb, İbn-i Arabî'nin Görüşleri*. YYÜSB, 2000.
- Öğük, Emine. *Mâtürîdî'nin Düşünce Sisteminde Hikmet Şerr İlişkisi*. MÜSBE, 2007.
- Özcan, Hanifi. "İman". *DİA*. XXII, 217.
- Özcan, Hanifi. "Mâtürîdî'nin Bilgi Teorisinde İkan Terimi". *İslami Araştırmalar*, III/XXIV (1989).
- Özcan, Hanifi. *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*. İstanbul: MÜİFY, 2012.
- Özcan, Hanifi. *Türk Düşünce Hayatında Mâtürîdilik*. Ankara: Cedit yay, 2015.
- Özten, Ertan. *Peygamberlerin Gaybı Bilme İmkânı*. AÜSBE, 2009.
- Polat, Ahmet Fethi. "Kur'an Ayetleri Işığında Gayb Bilgisi ve Muğayyebat-ı Hamse". *BDÜİFD*, II (2004).
- Polat, Salahaddin. "Gayb Meselesi ve İmam Mâtürîdî". *EÜSBED*, III (1983).
- Râzî. *Mebâhisü'l-Meşrikiyye*. Tahran: Mektebetü'l Esedî, 1996.
- Râzî, Fahreddin. *Metâlibu'l-Âliye Min İlmi İlahi*. Ed. Ahmet Mecâzi sefâ. 1. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-Arabî, 1989.
- Râzî, Muhammed Fahreddin b.Dîyaüddin Ömer. *Mefatihü'l-Ğayb*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1981.
- Reşîd Rızâ. *Tefsîrü'l-Menâr*,. Kahire: Darü'l-Menâr, 1948.
- Sabûnî, Ebû Muhammed Nureddin Ahmed b.Mahmûd b. Ebi Bekr el-Buhârî,. *el-Bidaye Mine'l-Kifaye fi'l-Hidaye, fi-Usûlü'd-Din*. Ed. Fethullah Huleyf. İskenderiye: Dârü'l-Meârif, 1996.
- Semerkandî, Alâeddin, Ebûbekir Muhammed b. Ahmed. *Şerh-i Semerkandî*. Süleymaniye Kütüphanesi istanbul: Hamidiye Bölümü, t.y.

- Sırrî-i Girîdî. *Nakdü'l-Kelam fî Akaidi'l-İslam*. İstanbul: Derseadet, 1893.
- Sönmez, Vecihi. *İslam Düşüncesinde Ruhun Ölümsüzlüğü Problemi*. YYÜSBE, 2011.
- Subkî, Tâceddin Ebû Nasr Abdülvehhâb b. Ali b. Kâfî,. *Es-Seyfû'l-Meşhûr fî Şerh-i Akideti Ebi Mânsûr*. Ed. Mustafa Saim Yeprem, İstanbul. İstanbul: MÜİFY, 2000.
- Sühreverdî, Şihabuddin Habib b. Muhammed b. Zeyn b. Sumeyt. *Evarif el-Mearif*. Ed. Hamdullah Hafız es-Safî. Beyrut: Daru'l-İlim ve'd-Da've, Hadramevt, 2005.
- Sülemî, Ebû Abdurrahman Muhammed b. Huseyn b. Mûsa el-Ezdî - Seyyid İmrân. *Hakaiku't-Tefsîr*. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 20001.
- Şahin, Süreyya. "Cin". *DİA*. VIII.
- Şa'rânî, İmam Abdulvahhab,. *Tabakatu'l-Kübra*. Ed. Tevfik Ali Vehbe. Kahire: Mektebetü sekafîyyetü'l-Arabiyye, 1995.
- Şehristânî, Abdulkerim. *el-Milel ve'n-Nihal*. Kahire: Müessestu'l-Halebî, 1968.
- Şerîf el-Murtazâ. *Resâilü'l-Murtazâ*. Ed. Seyyid Mehdî Recâî,. Kum: Müessesetü Mehdî, 1985.
- Şeybi, Mustafa Kâmil. *es-Siletu Beyne't-Tasvvuf ve Teşeyyu'*. Kahire: Dârü'l-Mearif, Trsz.
- Şeyh Müfîd, Muhammed b. Muhammed b. Nu'mân b. Muallim b. Ebî Abdillâh el-Ukberî el-Bağdâdî. *Evâilü'l-Makalât*. Tebriz: Mehr Matbaası, 2000.
- Şiblî, Bedreddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh. *Acaib garaibu'l-Cin*. Ed. İbrahim Mahmut Cemil. Kahire: Mektebetü'l-Kur'ân, Trsz.
- Şintunâvî,Ahmet,. *Tenebbüu bi'l-Ğayb Kadiymen ve Hadiysen*. Mısır: Dârü'l-Meârif, 2002.
- Tabâtabâî, Seyyid Muhammed Hüseyin. *Tefsîru'l-Mîzan*. Beyrut: Müessesetü'l-â'Lâ, 1998.



- Taberî, Ebû Cafer Muhammed ibn-i Cerîr, *Tefsirü't-Taberî*. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1999.
- Tabersî, Ebû Mansûr Ahmed b. Ali b. Ebî Tâlib. *el-İhticac*. İran: Menşûrât-Şerif Rızâ, 1960.
- Taftazani, Sadeddin Mahmud b. Ömer - Süleyman Uludağ. *Şerhu'l-Akaid*. İstanbul: Dergah Yay., 1991.
- Tahsin Görgün. "mahiyet". *DİA*. XXVII.
- Tanyu, Hikmet. "Büyü". *DİA*. VI.
- Taslaman, Caner. "İzafiyet Teorisi, Değerler ve Tanrı-Evren İlişkisi". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 0/33 (2007).
- Tavil, Tefvik, *et-Tenebbüü bi'l-Ğayb*, Mısır: İhyâü Kütübü'l-Arabiyye, 1945.
- Teftâzânî, Mes'ûd b. Ömer b. Abdullah, Sa'düddîn. *Şerhu'l-Mekasid*. Ed. Abdurrahman Umeyr. Kum: Menşurat-ı Şerîf Razî, 1989.
- Tehânevî, Muhammed Ali, *Keşşafü İstilâhâtî'l- Fünûn ve'l- Ulûm*. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996.
- Tepehan, Selma. *Beyin Ölümü ve Organ Naklinin Sağlık Personeli ve Hukuki Mevzuat Açısından İncelenmesi*. İÜATESB, 2012.
- Tirmizî, Hâkim, Ebu Abdullah Muhammed b. Ali b. Hasan - . Osman İsmail Yâhyâ. *Hâtmü'l-Evliyâ*, Beyrut: Dârü'l-Hâdaratü'l-İslamiyye, Trsz.
- Topçu, Nurettin, *Bergson*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2006.
- Tuğlu, Nuri. "İmam Mâtürîdî'de Haberi Vahidlerin Değeri". 1-24. Eskişehir: 2013, t.y.
- Uludağ. "Abdal". *DİA*. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, t.y.
- Uludağ, Süleyman. *Gaybın Bilinmesinde Keşf ve İlhamın Rolü*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2003.

- Uludağ, Süleyman,. “İslam Düşüncesinde Gayb Problemi-II İçerisinde( Gaybın Bilinmesinde Keşf ve İlhamın Rolü)”. İstanbul: İSAV, 2004.
- Uludağ, Süleyman. “Ledün İlmi”. *DİA*. XII.
- Uludağ, Süleyman. “Marifet”. *DİA*. XXVIII.
- Uludağ, Süleyman. “Rüya”. *DİA*. XXXVII.
- Uslu, Ferit. “Agnostisizm”. *HÜİFD*, II/2I (2012).
- Vâhidî. *Tefsîru'l-Vâsît*. Ed. Şeyh Adil Ahmed Abdurrahman. 1. Bs. Daru'l-Kitabi'l-İlmiyye, 1994.
- Vâhidî, İmam Ebü'l-Hasan Ali b. Ahmed en-Nîsâbü'rî. *Esbabü'n-Nüzûl*. Beyrut: Darü ibn-i Kesir, 1998.
- Van Over, Raymond. *Psychology and Extrasensory Perception*. Trc. Haluk Egemen Sarıkaya. İstanbul: Bilim Araştırma Merkezi Yayınevi, 1980.
- Wilson, David. *Protestant Shamans Spiritualism and Spiritualists in 21st Century Scotland*. t.y.
- Wittgenstein, Ludwig,. *Tractatus Logico Philosophicus*. Trc. Oruç Aruoba. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1985.
- Yar, Erkan. “Hz. İbrahim ve Akılcı Metodu”. *Kelam Araştırmaları Dergisi*, IV:2, (2006).
- Yar, Erkan. *Ruh Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000.
- Yavuz. “İlham”. *DİA*. XXII.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Haber”. *DİA*. XIV.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “İslam İlimlerinin Teşekkül Döneminde Gayb Anlayışı”, *Din Dilinde Gayb içinde*”, İstanbul: Kuramer Yayınları, 2015.

- Yavuz, Yusuf Şevki. “İslam Kelamında Araz Nazariyesi”. MÜİFD, V, (1993).
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Mâtürîdî’nin Tabiat ve İlliyete Bakışı”. 55-64. İstanbul, 2015.
- Yavuz, Yusuf Şevki. *Ruh*. DİA, XXXV.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur’an Dili*. İstanbul: Zehraveyn yay, Trsz.
- Yeprem, Saim,. *İrade Hürriyeti ve İmam Mâtürîdî*. İstanbul: MÜİFVY, 1984.
- Yeşilyurt, Temel,. “İman, Objektivite ve Yanlışlanabilirlik-Günümüz İnanç Problemleri”. Erzurum: İSAM, 2001.
- Yıldırım, Celal. *İlmin Işığında Asrın Kur’an Tefsiri*. İzmir: Anadolu yayınları, 1991.
- Yusuf Daşdemir. *İsmail Fenni Ertuğrul’un Materyalizme Eleştirel Yaklaşımı*. SÜSBE, 2007.
- Yusuf Şevki Yavuz. “İstidlal”, *DİA*, XXIII.
- Yusuf Şevki Yavuz, “Vahiy”. *DİA*. XXXXII.
- Zamahşerî, Ebü’l-Kasım Cârullah Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf an-Hakaiki’t Tenzîl*, Beyrut: Daru’l-Mearif, Trsz.
- Zamahşerî, Ebü’l-Kasım Cârullah Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf an-Hakaiki’t Tenzîl*, Beyrut: Daru’l-Mearif, Trsz.