

İLHAM BAĞLAMINDA EŞ'ARÎ KELÂM OKULUNUN TASAVVUFLA İLİŞKİSİ

THE RELATIONSHIP BETWEEN AS'HARI KALAM SCHOOL AND SUFISM IN THE CONTEXT OF INSPIRATION

YUNUS ERASLAN

DR., MİLLÎ EĞİTİM BAKANLIĞI
ASSISTANT PROFESSOR, MINISTRY OF EDUCATION

aslanyunus@hotmail.com

 <https://orcid.org/0000-0003-2439-1950>

 <http://dx.doi.org/10.29228/k7auifd.24>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types
Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received
25 Eylül / September 2019

Kabul Tarihi / Accepted
12 Aralık / December 2019

Yayın Tarihi / Published
Aralık / December 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season
Aralık / December

Atıf / Cite as

Eraslan, Yunus, "İlham Bağlamında Eş'arî Kelâm Okulunun Tasavvufla İlişkisi [The Relationship Between As'hari Kalam School and Sufism in The Context of Inspiration]". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 6/11 [Aralık/December 2019]: 671-710.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey. All rights reserved.

For Permissions
ilahiyatdergisi@kilis.edu.tr



İLHAM BAĞLAMINDA EŞ'ARİ KELÂM OKULUNUN TASAVVUFLA İLİŞKİSİ

Öz

Tarihsel süreçte arka planında Muhâsibi ile başlayan Eş'arilik-tasavvuf ilişkisi, Şâfî-Küllâbî geleneğin Eş'ariliğe dönüşmesiyle birlikte, giderek daha da yoğun bir hal alarak Gazzâlî ile birlikte en üst noktaya ulaşmıştır. Eş'arilik-tasavvuf ilişkisinin teorik boyutta kelâmın ilgi alanına giren birçok konuda gelişmesine karşın, bilginin kaynakları bağlamında ilham konusuna bakış açısı genel olarak Gazzâlî öncesiyle Gazzâlî sonrasında pek bir farklılık arz etmemektedir. Zira Gazzâlî sonrasında tasavvufun ilim çevrelerinde ve halk tabanında kabul görmesi başta ilham konusu olmak üzere tasavvufa dair konuların Eş'arî kelimcileri tarafından daha geniş bir şekilde işlenmesi sonucunu doğurmuş olsa da, dini bilgiye kaynaklık etmesi, objektif bilgi değeri ve bağlayıcılığı açısından ilhama kelim sistemlerinde yer vermemeşlerdir. Buna göre gerek Eş'arî kelâmcılarında gerekse bu kelâm okuluna bağlı sûfilerde, ilhamın varlığı sübjektif boyutuyla kişisel bilgi alanında kabul edilmekle birlikte, kesinlikle dini bilginin kaynakları arasında kabul edilmemiştir. Dolayısıyla Eş'arî kelâmcılarının usta bir şekilde ilhamı kişisel bilgi alanına hapsedmeleri, onun genel geçer bilgi alanında varlık göstermesinin de önünü kesmiştir.

Özet

Erken dönem İslam tarihinde ortaya çıkan bazı siyasi ve sosyal gelişmeler, düşünce planında farklılaşmaları da beraberinde getirmiştir. Buna göre bir taraftan akılı merkeze alan, öbür taraftan ise nakli esas alan düşünce yapısı farklılaşmanın iki zıt ucunu temsil etmiştir. Düşünce planında bu gerilmenin neticesinde ise ortaya uzlaştırıcı modeller çıkmıştır. İşte Eş'arî kelâm okulu düşünce planında Mu'tezile ile Ashâbü'l-hadis arasında yaşanan akıl-nakil çekişmesinin tam ortasında konumlanarak, uzlaştırıcı modeli temsil etmiştir. Eş'arî kelâm okulunun kurucusu olan Ebü'l-Hasen el-Eş'arî, hayatının önemli bir bölümünü Mu'tezile kelim okulu içinde devam ettirmiş olsa da, sonraki süreçte bu düşüncelerinden vazgeçerek büyük bir fikri dönüşüm yaşamıştır. Dolayısıyla Eş'ariliğin tarihi arka planını tek başına Mu'tezile düşüncesinden başlatmak yanlış olur. Bunun yerine Mu'tezile yöntem ve düşünce şeklinin Eş'arilikteki tesirini kabul etmekle birlikte, Küllâbî gelenekle irtibatlandırmak daha kapsamlı bir bakış açısı sunmaktadır. Bu bağlamda Küllâbî gelenek, Eş'arî kelâm okulunun tasavvufu ile ilişkisinin arka planı hakkında önemli ipuçları vermektedir. Zira bu geleneğin kurucu isimlerinden olan Hâris b. Esed el-Muhâsibi, kelimci kişiliğinin yanında erken dönem tasavvuf düşüncesinin de önemli şahsiyetlerinden birisidir. Her ne kadar Eş'arî'nin Muhâsibi ile doğrudan bir bağlantısı olmasa da, Gazzâlî gibi sonraki dönem Eş'arî kelimcilerinde ona önemli atıflar yapıldığı görülmektedir. Buna göre Küllâbî geleneğin yalnızca kelâm sahasında değil, tasavvufi düşünce bağlamında da Eş'ariliğin arka planını oluşturduğu söylenebilir. Bununla beraber gerek Eş'arî'nin gerekse kendisinden sonra gelen Eş'arî kelimci ve sûfilerinin tasavvuf ve sûfilere karşı tavırları da Eş'arilik-tasavvuf ilişkisinde belirleyici olmuştur.

Eş'arilik-tasavvuf ilişkisinin boyutlarını kelâmın ilgi alanına giren birçok konuda tespit etmek mümkün olmakla birlikte, meselenin düğümlendiği asıl nokta bilgi konusudur. Zira kelâmcıların akıl, duyu ve haberdan oluşan üçlü mekanizmasına tasavvuf ve sûfiler dördüncüsü olarak keşf ve ilhama dayalı bilgiyi eklemektedirler. Ancak Eş'arî kelâm okulunun ilham bağlamında tasavvufu ile ilişkisini incelerken, meseleye Şii-Batını öğretiyi ekleyerek üçüncü bir pencereden de bakmak gerekmektedir. Zira tasavvufta Ehl-i sünnet kelâm düşüncesiyle Şii-Batını öğretisi arasındaki bir konumda bulunması hasebiyle her iki tarafın da karakteristiğini görmek mümkündür. Öte yandan tarihi sıralaması bakımından meseleyi Eş'ariliğin arka planı olması açısından Küllâbî gelenekten başlatmak gerekmektedir. Budan sonra Eş'arî ve talebelerinin meseleye bakış açısı ile Gazzâlî ve sonrası bakımından meseleyi ayrı ayrı değerlendirilmelidir.

Küllâbî geleneğin önemli teorisyenlerinden olan Muhâsibî, havâtır olarak isimlendirdiği ilhamın Allah'tan, nefisten ve şeytandan gelebileceğini ifade etmektedir. Bunun ayrıştırılması ise Kur'an ve sünnetin rehber edinilmesi ve aklın etkili bir şekilde kullanılması ile mümkün olur. Muhâsibî bununla Kaderiyye, Mu'tezile, Müşebbihe Hâriciyye ve Mürcie gibi Ehl-i sünnetin dışında bid'at ehli fırkaların görüş ve düşüncelerini de hedef almaktadır. Dolayısıyla kaynağı her ne olursa olsun ilhamın bilgi değeri kazanabilmesi için akıl ve naklin teyidine ihtiyaç vardır. Burada Muhâsibî'nin ilham için delil şartı önem arz etmektedir. Zira ona göre kalbi olarak nitelenen bilginin, diğer bilgi kaynakları ile Kur'an ve sünnet'e aykırı düşmemesi gerekmektedir. Şu halde sonraki dönem sûfilerinde de görüleceği üzere ilhamın bilgi değeri herhangi bir delile dayanmadığı için reddedilmiştir.

Eş'arî kelâmcıları ise varlığını kabul etmekle birlikte ilhamın subjektifliği ve karmaşıklığı üzerinden yola çıkarak bilgi kaynağı olarak değer göremeyeceğinden bahsetmektedirler. Ayrıca onlar bazı sûfileri hedef alarak birtakım hayal ve evhamlarını dini bilginin yerine koymakla bozuk bir inanca kapılma tehlikesiyle karşı karşıya kalabileceklerinin altını çizmektedirler. Öte yandan ilham hiçbir şekilde Şii-Bâtınî fırkalarda ve aykırı akımlarda anlaşıldığı gibi vahye benzer ya da vahye alternatif bir bilgi çeşidi olarak dışarıdan bir bilgilendirme şeklinde gerçekleşmez. Yalnızca iç ve dış uyaranlar sebebiyle kişilerin iyi ve kötü şeylere yönlendirilmesi şeklinde gerçekleşir. Aslında bu hal kişilerin dış dünyadan bağımsız olarak kendi içlerinde yaşadıkları bir süreçten ibarettir. Dolayısıyla bahsedilen anlamda ilhamın varlığı birtakım ihtirazi kayıtlar koymak suretiyle kabul edilmiştir. Ancak buna rağmen ilham hiçbir şekilde dini bilgiye konu olmamıştır. Bu bağlamda Abdulkâhîr el-Bağdâdî'nin ilhamla ilgili değerlendirmeleri, onun dördüncü bilgi kaynağı olarak kabul edilmesi için imkân tanısa da durumun böyle olmadığı görülmektedir. Zira o Allah'ın bazı hayvanlarda içgüdüsel olarak bazı insanlarda ise özel yetenek olarak yarattığı şeyleri ilham olarak nitelendirmiştir. Buradan dini bilgiye kaynaklık edecek bir ilham yorumu çıkarmak mümkün değildir.

Konuyla ilgili en detaylı açıklamayı yaparak ilhamı öne çıkaran Gazzâlî'ye gelindiğinde ise, onun sözlerini kişisel tecrübelerinden bağımsız bir şekilde incelemek gerekmektedir. Yani o her ne kadar ilhamı bilgi değeri açısından öne çıkarsa da, bunu onun kişisel tecrübe alanıyla sınırlandırmakta fayda vardır. Zira onun ilhamı kendi öğretilerinin meşruiyeti açısından vahye eş değer bir konuma getiren Şii-Bâtınî fırkalarla olan mücadelesi, ilhama farklı bir anlam yüklememesinin göstergesi olsa gerektir. Bununla beraber gerek Gazzâlî gerekse takipçisi olduğu Muhâsibî, diğer Eş'arî kelâmcılarında bilginin kaynakları arasında zikredilmeyen, ancak sûfilerin itibar ettiği kalbi bilgiye yeni bir işlevsellik kazandırmıştır. Buna göre düşünürlerimizde her ne kadar kalbi bilgi diğer bilgi çeşitlerine göre ön plana çıkarılmış olsa da, diğer bilgi çeşitlerinin kontrolü ve denetiminden bağımsız değildir. Hatta bu din açısından bir gerekliliktir. Ayrıca bu düşünürlerde, kalbi bilginin diğer bilgi çeşitlerine göre üstün tutulduğu kanaati daha çok sûfi bakış açısının bir ürünüdür. Bu bakış açısının Gazzâlî sonrası Eş'arî kelâmcılarında da devam ettiğini görmek mümkündür. İlk dönem Eş'arî kelâmcılarına göre nispeten daha geç dönemlerde yaşamış olan Gazzâlî ve Fahreddin er-Râzî gibi isimlerin keşf ve ilhama dayalı kalbi bilgiye eserlerinde daha çok yer vermiş olmaları, seleflerinden farklı düşündükleri şeklinde anlaşılmalıdır. Zira söz konusu kelimelerin yaşadıkları dönemler aynı zamanda kelâm ile tasavvufun birbirine daha yakınlaştığı dönemler olması hasebiyle, tasavvuf dair konuların kelâm ilminin gündemini fazlaca meşgul ettiği dönemlerdir. Dolayısıyla bu kelâmcıların kendi zamanlarının meselelerine seleflerine göre daha fazla yer vermeleri normal karşılanmalıdır.

Anahtar Kelimeler: Kelam, Eş'arilik, Tasavvuf, Bilgi, İlham, Keşf.

THE RELATIONSHIP BETWEEN AS'HARI KALAM SCHOOL AND SUFISM IN THE CONTEXT OF INSPIRATION

Abstract

The relationship between Asharizm and Sufism which started with Muhāsibi in the historical process, with the conversion of Shāfiī-Küllābi tradition to Ash'arism, has increased and reached its peak with Ghazali. Given the fact that the relationship between Ash'arism and Sufism is theoretically developed in the area of theology at the moment, the point of view of inspiration in the context of the sources of knowledge is, in general, did not chanced before and after Ghazali. Although, after acceptance of Sufism among the scholar circles and society led to the broader processing of Sufism by the Ash'arī theologians, especially as a matter of inspiration, the source of religious knowledge, They did not give a place in their theological systems in case of the objective information value and non-binding systems. Accordingly, the existence of inspiration is accepted in the field of personal knowledge with subjective dimensions, both in Ash'arī theologians and in Sufis who are affiliated to this theological school, but it is certainly not accepted among the sources of religious knowledge. Hence, skillful confinement of inspiration in the realm of personal knowledge by Ash'arī theologians has prevented it from appearing in the field of general knowledge.

Summary

Some political and social developments that emerged in the early Islamic history brought about differences in the thought plan. Accordingly, on the one hand the mind centred on the other hand the narration centred approaches represented two opposite ends of differentiation. As a result of this tension in the thought plan, conciliatory models emerged. The Ash'arī kalam school represented the conciliatory model in the thought plan, situated in the midst of the mind-narration conflict between Mu'tezile and Ash'arī-hadith. Even though Ebū'l-Hasen al-Eş'arī, who was the founder of Ash'arī kalam school, continued a significant part of his life in Mu'tezile kalam school, he went through a great intellectual transformation by giving up his thoughts in the following process. Therefore, it would be wrong to start the historical background of Ash'arism from Mu'tezile thought alone. Instead of accepting the influence of the Mu'tezile method and way of thinking on the Ash'arism, linking it with the Küllābi tradition offers a more comprehensive perspective. In this context, the Küllābī tradition gives important clues about the background of the Ash'arī kalam school's relations with Sufism. Because one of the founding names of this tradition Haris b. Asad al-Muhāsibī is one of the important figures of early Sufi thought in addition to his theological personality. Although Ashshari does not have a direct connection with Muhāsibī, it is seen that important references have been made to him in later Ashshari theologians such as Ghazali. Accordingly, it can be said that the Küllābī tradition constitutes the background of Ash'arism not only in the field of theology but also in the context of Sufi thought. In addition to this, the attitude of both Ash'arī and the Sufi Ash'arī theologians to Sufism and Sufis has been determinative in the relationship between Ash'arism and Sufism.

Although it is possible to determine the dimensions of the relationship between Ash'arism and Sufism in many areas of the Theology, the main point at which the issue is tied is the subject of knowledge. Because Sufis and Sufis add the knowledge based on discovery and inspiration to the triple mechanism of the theologians: reason, senses and news. However, while examining the relationship between Ashshari theological school with Sufism in the context of inspiration, it is necessary to look at the issue from a third window by adding the Shiite-Batinī doctrine. Because it is possible to see the characteristics of both sides due to the fact that they are in a

position between the Ahl-i sunnah theological thought in Sufism and the Shi'i-Bâtîî doctrine. On the other hand, it is necessary to start the issue from the Küllâbî tradition in terms of historical background, as it is the background of Ash'arism. After that, the issue of Ash'ari and his students should be evaluated separately in terms of Gazzâlî and after.

Muhâsibî, an important theorist of the Kullâbî tradition, states that the inspiration he calls *havâtır* can come from Allah, the soul or the devil. Finding the source of knowledge can be possible through the guidance of the Qur'an and the Sunnah and the effective use of reason. Thus, it targets the ideas of the outliers outside the Ahl al-Sunnah such as the Muhâsibî al-Qadariyya, Mu'tazila, Mushabbiha, Khârijites and Murjiah. Therefore, in order for inspiration to gain the value of knowledge, regardless of its source, reason and confirmation of transfer are needed. Here, the evidence requirement for the inspiration of the Muhâsibî is important. Because according to him, knowledge of the heart should not contradict the Qur'an and the Sunnah with other sources of information. Therefore, as can be seen in the sufis of the following period, the information value of inspiration has been rejected because it is not based on any evidence.

The Ash'ari kalâmists accept the existence of inspiration, but do not consider it as a source of knowledge because it is subjective and complex. They also point out that by targeting some sufis, they may be in danger of falling into a corrupted faith by substituting some of their dreams and anxieties for religious knowledge. Inspiration, on the other hand, is in no way realized as an external information in the form of revelation, as understood by Shiite-Bâtîî groups and contradictory currents. It occurs only in the form of directing people to good and bad things because of internal and external stimuli. In fact, this is a process in which people live independently from the outside world. Therefore, the existence of inspiration in the said sense has been accepted by putting some reservations. However, inspiration has not been the subject of religious knowledge in any way. In this context, Abdulkahir al-Baghdady's evaluations about inspiration, it is possible to accept it as the fourth source of information, but this is not the case. Because he described what God created instinctively in some animals and in some people as special abilities as inspiration. From here, it is not possible to draw an inspirational interpretation of religious knowledge.

When it comes to Ghazali, who made the most detailed statement on the subject and highlighted the inspiration, it is necessary not to examine his words independently of his personal experience. So even if that inspiration comes to the fore, we have to limit it to his personal experience. His struggle with the Shiite-Bâtîî factions, whose inspiration equates to revelation in terms of the legitimacy of their teachings, must be an indication that he does not place a different meaning on inspiration. However, Muhâsibî and Ghazali gave a new functionality to the inspiration, which is not mentioned among the sources of knowledge in other Ash'ari kalâmists, which is respected by the sufis. Accordingly, although our thinkers emphasize inspiration, they are not independent from the control of other kinds of knowledge. In fact, this is a requirement in terms of religion. Furthermore, in these thinkers, the belief that knowledge at heart is superior to other kinds of knowledge is more a product of the sufi point of view. It is possible to see that this point of view continued in the Ash'ari theologians after the Ghazali. The fact that the names like Ghazali and Fakhr al-Din el-Razi who lived in the later periods gave more information to the heart of inspiration more than first Ash'ari theologians should not be understood as they think differently from the previous ones. Because the periods experienced by these kalâmists are also periods when the kalâm and sufism are closer together, the issues related to sufism are very busy on the agenda of the kalâm theology. Therefore, it should be considered normal for these kalâmists to give more place to the matters of their own time than their predecessors.

Keywords: Kalam, Ash'arism, Sufism, Knowledge, Inspiration, Intuition.

GİRİŞ

İslam'da daha çok dini yaşam tarzının deruni boyutuyla ilgilenen ve öğretisini bu doğrultuda geliştiren tasavvuf, bazı kesimler tarafından eleştirilirken bazı kesimler tarafından da yüceltilmiştir. Bu bağlamda İslam'dan önce var olan birtakım mistik, teosofik ve heretik anlayışlara benzediği iddiasıyla köken itibarıyla dinin kendi özünden çıkmaktan daha çok, din dışı unsurlardan beslendiği yönünde eleştirilmiştir. Öbür taraftan ise dini ilimlerin nihai noktası ve dini yaşam tarzının özü olarak nitelenmek suretiyle yüceltilmiştir. Bu şekilde birbirine iki zıt yaklaşım tarzı arasında kalan tasavvufun dinin kendi özünden gelen bir disiplin olduğunu ve kaynağını Kur'ân ve Hz. Peygamber'in örnek yaşam tarzından aldığını ispatlama sadedinde, itikadi bir meşruiyet zemininden hareket etme gerekliliği ortaya çıkmıştır. İşte tam da burada akılcı ve nakilci iki zıt kutbun arasında uzlaşma anlayışının sonucu olarak ön plana çıkan Şâfi-Küllâbî gelenekle başlayan kelâm-tasavvuf ilişkisi, ilerleyen süreçte Eş'arî kelâm okuluyla birçok konuda devam etmiştir. Bu bağlamda tasavvuf; bilgi, varlık, ulûhiyyet, nübüvvet ve meâd gibi birçok konuda Eş'arî öğretiyi kendisine temel alırken, benzer başka konularda da Eş'arî kelâm sistemini etkilemiştir. Dolayısıyla tarihsel süreçte Ehl-i sünnet dairesinde Eş'arîlik-tasavvuf ilişkisini yoğun bir şekilde görmek mümkündür. Nitekim Selçuklu ve Osmanlı siyasi çevrelerinde gerek Şiî-Bâtınî öğretiyeye karşı gerekse aykırı akımlara karşı destek gören âlim-sûfi toplama bu sürecin bir sonucu olduğu söylenebilir.

Durum böyle olmakla birlikte Ehl-i sünnet dairesinde kelâm-tasavvuf ilişkisinden söz edildiği zaman gözler genellikle her iki disiplinin de bilgi anlayışına çevrilmiştir. Ancak meselenin asıl düğümlendiği yer ise bilginin kaynakları konusudur. Zira kelâm ilmi açık bir şekilde kendi sistematiğini ortaya koyarken, bilginin kaynaklarını duyu, haber ve akıl olmak üzere üç kaynaka sınırlandırmış ve bunun dışında hiçbir bilgi çeşidini dini bilgi açısından geçerli kabul etmemiştir. Tasavvuf cephesinde ise kelâm ilmi kadar sistematik olamamakla birlikte bu üçüne keşf ve ilhama dayalı kalbi bilgi de eklenerek sayı dörde çıkarılmıştır. Mesele burada da kalmayarak bir kısım tasavvufî çevrelerce kalbi bilgi diğer bilgi kaynaklarına göre ön plana çıkarılmıştır. Dolayısıyla burada kelâm ve tasavvuf disiplinleri bağlamında ilham kavramının tanımı, bilgi değeri ve bağlayıcılığı bu iki disiplinin birbiriyle ilişkisinin yönünü tayin etmiştir. Bu durumda meseleyi öncelikle Eş'arîlik tasavvuf ilişkisinin kısaca tarihsel yönüne baktıktan sonra, ilham

bağlamında değerlendirmek kelâm-tasavvuf ilişkisi hakkında bir fikir verecektir.

Bu makale arka planını Küllâbî gelenekten başlatmak suretiyle, mütekaddimûn dönemi Eş'arî kelâmcılarının tasavvufi bir bilgi olarak ilhama bakış açılarından yola çıkarak Eş'arî kelâm okulu bağlamında kelâm-tasavvuf ilişkisini irdelemeyi amaçlamaktadır. Buna göre konu tarihi süreçte Gazzâlî öncesi ve sonrası olmak üzere iki döneme yoğunlaşmıştır. Bu bağlamda her ne kadar Eş'arî kelâm okuluna yakınlığıyla bilinen bazı sûfilerin görüş ve düşüncelerine de yer verilse de, çalışmanın özünü mütekaddimûn dönemi Eş'arî kelâmcılarının görüşleri oluşturmaktadır. Ancak meselenin Gazzâlî sonrası döneme yansımaları bakımından müteahhirûn dönemi Eş'arî kelâmcılarının görüşlerine de kısmen yer verilmiştir. Böylece Ehl-i sünnet'in ana omurgalarından birini oluşturan Eş'arî kelâm okulunda tarihi süreçte tasavvuf lehine olmak üzere bir eksen kayması yaşanırken, sonraki dönemler için âlim-sûfi tiplemesinin alt yapısı hazırlanmıştır.

1. EŞ'ARÎ KELÂM OKULUNUN TASAVVUFLA İLİŞKİSİNİN TARİHİ ARKA PLANI

İslam düşüncesinin erken dönemlerinden itibaren Ehl-i sünnet kelâm anlayışının ana kollarından birisini oluşturan Eş'arîlik tarihsel süreçte başta felsefe ve tasavvuf olmak üzere değişik disiplinlerle etkileşim içine girmiştir. Eş'arîliğin felsefeyle ilişkisi metod ve öğretiyi düzeyinde daha elitist bir açılımı sağlarken, tasavvufla ilişkisi siyasi iradeler ve halk tabanında karşılık bularak alanının daralmasına ve zaman zaman da eksen kaymalarına sebep olmuştur.

Bu bağlamda akıl merkezli Mu'tezile anlayışıyla nakil merkezli hadisçi kanadın çatıştığı bir konjunktürde yaşayan Ebü'l-Hasen el-Eş'arî, (ö. 324/935) bu iki kutbun arasında bir tavır almıştır. Zira onun uzun yıllar içinde bulunduğu Mu'tezile hareketinden ayrıldıktan sonra kendi döneminde uzlaşma geleneğinin önemli temsilcileri olan ve Ehl-i sünnet'in çekirdeğini oluşturan Küllâbî hareketi benimsediği ve zamanla bu hareketin Eş'arîliğe dönüştüğü görülmektedir.¹

Hayatının uzun bir bölümünde Mu'tezile içinde yer alan ve bu kelâm okulunun görüşlerini savunan Eş'arî'nin sonraki süreçte Ehl-i sünnet kelâmının imamları arasında kabul edilmesindeki en önemli dayanak nok-

¹ Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdilkerim eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, thk. Ahmed Fehmi Muhammed (Beyrut: Daru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1992/1413) I/80-81.

tası fıkıh, kelâm ve tasavvuf disiplinlerindeki bağları olsa gerektir. Zira kaynağını Şâfiî fıkıh okuluyla başlatabileceğimiz oluşuma paralel olarak, Küllâbî kelâm anlayışı ve sünni tasavvuf çizgisi de bu doğrultuda gelişmiştir. Bu çerçevede sünni İslam düşüncesinin oluşmasında önemli tesirleri olan Eş'arî mezhebinin tarihi arka planı üç kaynaktan beslenmiştir. Bunlar; fıkhıta Şafilik ve Malikilik, itikatta İbn Küllâb'ın (ö. 240/854 [?]) başı çektiği Küllâbîlik ve tasavvufta Hâris el-Muhâsibî (ö. 243/857) ile başlatabileceğimiz sahv ve temkin anlayışının hâkim olduğu sünni tasavvuf çizgisidir. Arka planda Şâfiî ve Küllâbî çizgilerin tasavvuf ve sûfilere bakış açısı, sonraki süreçte Eş'arîliğin tasavvufta olan ilişkisi hakkında bilgi vermesi açısından önemlidir.²

İmam Şâfiî her ne kadar fakih yönüyle meşhur olsa da kelâma dair yazdığı eserlerden onun kendi zamanındaki kelâmî mücadelelere kısmen müdahil olduğu anlaşılmaktadır.³ Döneminde rey taraftarlarıyla hâdis taraftarları arasında bir yer tutarak, bu iki kutup arasında uzlaştırıcı bir özellik sergileyen Şâfiî'den sonra talebeleri de zamanın kelâm problemlerine ilgisiz kalmayıp, Mu'tezile ve Selef arasında orta bir yol tutmuşlardır. Nitekim kendisinden sonra Ebü'l-Abbâs b. Süreyc el-Bağdâdî (ö. 306/918) gibi takipçilerinin fıkıh yanında kelâm ilmine dair eserler de yazmış olmaları,⁴ fıkıhla kelâm ilişkisini göstermesi bakımından önemlidir. Ancak ondan önce Selefî akideleri kelâmî deliller ve usûlî burhanlarla desteklemeye çalışan bu hareketin İbn Küllâb el-Basrî, Ebü'l-Abbâs el-Kalânîsi (ö. IV/X. yüzyıl başları [?]) ve Hâris b. Esed el-Muhâsibî tarafından ortaya çıktığı anlaşılmaktadır.⁵ Nitekim Bağdâdî'ye göre Muhâsibî Şâfiî'nin kendisinden sonra fıkıh ile kelâmî birleştiren talebeleri arasındadır.⁶ Şehristânî'ye göre Eş'arî de Mu'tezile'den ayrıldıktan sonra bu gruba meyletmiş ve onların görüşlerini kelâm yöntemleriyle desteklemeye çalışmıştır. Onun tarafından ortaya konulan bu çabalar Ehl-i sünnet düşüncesinin temellerini oluşturmuş ve Küllâbî gelenek zamanla Eş'arîliğe dönüşmüştür.⁷ Dolayısıyla her ne

² Yunus ERASLAN, *Eş'arîliğin Tasavvuf Üzerindeki Etkileri* (Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütcü İmam Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 6.

³ Bk. Ebü Abdillâh Muhammed b. İdris b. Abbâs eş-Şâfiî, *el-Fıkhu'l-Ekber*, Trc Hamdi Gündoğar (İstanbul: Beyan Yayınları, 2016); Abdulkâhîr el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, Trc. Ethem Ruhi Fiğlalı, 6. Baskı (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), 290. Bağdâdî Şâfiî'nin kelâm alanında iki eserinin olduğundan bahseder. Bunlardan ilki nübüvvetin doğrulanması ve Brahmanları red; diğeri ise Ehlü'l-Ehvâ'yı red hususundadır.

⁴ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 290.

⁵ Tâciüddin Ebü Nasr, Abdulvehhâb b. Ali es-Sübki, *Tabakâtu's-şâfiyyeti'l-kübrâ*, thk. A. M. el-Hulv-M. M. et-Tanâhî (Kahire: Matbaatu İsa el-Babî el-Halebi, 1964), 2/299-300.

⁶ Abdulkâhîr el-Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn* (İstanbul: Devlet Matbaası, 1928), 308.

⁷ Şehristânî, *el-Müel ve'n-nihal*, I/80-81.

kadar Mu'tezile'nin içinden çıkmış bir isim olsa da Eş'arî'nin Ehl-i sünnet'e dayanan köklerini Şâfiî hadisçilerden oluşan Küllâbî gelenekte aramak daha doğru olacaktır. Öte yandan bizzat Eş'arî'nin kendisinin dönemin Şâfiî âlimlerinden Ebû İshâk el-Mervezî'den (ö. 340/951) ders alarak,⁸ Şâfiî fıkhını öğrenmiş olması bunun bir başka örneği olup, sonraki süreçte İbn Fûrek, (ö. 406/1015) Ebû İshâk el-İsferâyînî, (ö. 418/1027) Cüveynî (ö. 478/1085) ve Gazzâlî (ö. 505/1111) gibi âlimlerin de Şâfiî mezhebine mensup olmaları ve bu alanda kitaplar yazmaları Eş'arîlikle Şâfiî mezhebinin özdeşleştiğinin göstergesidir. Selçuklular zamanında ise Nizâmiye Medreselerinde Eş'arî-Şâfiî anlayıştaki âlimlere görev verilmesi Gazzâlî'den sonra bu birlikteliğin kalıcı hale gelmesini sağlamıştır.⁹

Bu bağlamda Eş'arîliğin tasavvufla ilişkisinin arka planında Muhâsibî ismi ön plana çıkmaktadır. İmam Şâfiî'nin ashabından olduğu nakdedilen Muhâsibî,¹⁰ sûfi kimliğinin yanında kelâmcı kimliğiyle de İbn Küllâb ve Ebü'l-Abbâs el-Kalânîsî ile birlikte Mu'tezile,¹¹ Şia,¹² Hâricilik, Mürcie, Râfıza ve Cehmiyye¹³ ile mücadele etmiş ve Ehl-i sünnet kelâm düşüncesinin kurucularından sayılmıştır.¹⁴ Bu bağlamda Muhâsibî kendisinden sonra birçok kelâmcı ve sûfiyi etkilemiştir. Özellikle sekr ve şatahâtlarıyla bilinen sûfilere eleştirmiş ve bu tür ifadelerden uzak durmuştur. Çağdaşlarından Cüneyd-i Bağdâdî, (ö. 297/909) Ebü'l-Hüseyn en-Nuri, (ö. 295/908) İbn Ata, (ö. 309/922) İbn Mesruk, (ö. 298/910-11) İbn Hafif, (ö. 371/982) Ebu Hamza el-Bağdâdî, sonraki dönemden Sehl et-Tüsteri, (ö. 283/896) Hâkim et-Tirmizî, (ö. 320/932) Ebu Tâlib el-Mekkî, (ö. 386/996) Ebu Nasr es-Serrâc, (ö. 378/988) Muhammed b. Hüseyin es-Sülemi, (ö. 412/1021) Abdülkerim el-Kuşeyrî (ö. 465/1072) ve Gazâlî (ö. 505/1111) Muhâsibî'nin etkisinde kalan sûfiler arasında sayılabilir.¹⁵ Kendisinden sonraki etkileri de düşünüldüğünde Gazzâlî'ye kadar geçen süreçte tasavvufun sünni-Eş'arî çizginin içinde kabul görmesinde Muhâsibî'nin tasavvuf anlayışı et-

⁸ Ebü'l-Fidâ' İmâdüddin İsmâil b. Şihâbiddin Ömer İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, Trc. Mehmet Keskin (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1995), 11/325; Ebü'l-Kâsım Ali b. el-Hasen b. Hibetillâh İbn Asâkir, *Tebyînü kizbi'l-müfteri*, nşr. Muhammed Zahid el-Kevserî (Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye, 2010), 40.

⁹ Eraslan, *Eş'arîliğin Tasavvuf Üzerindeki Etkileri*, 9-10.

¹⁰ Sübkî, *Tabakâtü's-şâfiyyeti'l-kübrâ*, 2/275.

¹¹ Hâris b. Esed el-Muhâsibî, *el-Akl ve fehmü'l-Kur'ân*, Trc. Veysel Akdoğan (İstanbul: İşaret Yayınları, 2006), 247-251, 327-393.

¹² Muhâsibî, *el-Akl ve fehmü'l-Kur'ân*, 36.

¹³ Hâris b. Esed el-Muhâsibî, *el-Vasâyâ*, thk. Abdulkadir Ahmed Ata (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986), 115-16.

¹⁴ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1/80-81.

¹⁵ Erginli, Zafer, "Muhâsibî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 31/15.

kili olmuş ve Eş'arî kelâm okulunun tasavvufa bakış açısının alt yapısını oluşturmuştur.¹⁶

Ebü'l-Hasen el-Eş'arî'nin yaşadığı döneme gelindiğinde ise, onun Zeke-riya es-Sâcîden (ö. 307/919) hâdis,¹⁷ İbn Süreyc (ö. 306/918) ve Ebu İshâk el-Mervezîden (ö. 340/951) fıkıh öğrenmesine bakılırsa kelâm, fıkıh ve tasavvufun kendisinde bir araya geldiği Şâfiî-Küllâbî çizgiden haberdar olduğu anlaşılmaktadır. Zira dedesi vasıtasıyla tasavvufa âşinalığı olan İbn Süreyc, Cüneyd-i Bağdâdî'nin sohbet halkasına katılmış, Cüneyd'in konuşmalarında geçen bazı ifadelerin durumu kendisine sorulduğunda ise bunların herkesin anlayamayacağı rumuzlar olduğunu ve onunla birlikte olmaktan çok etkilendiğini söylemiştir.¹⁸ Dolayısıyla Şâfiîlik, Eş'arîlikle sûfilik arasında bir köprü işlevi görmüş, sûfilerin Eş'arîliği kabul etmesinde aracı olmuş ve sûfilîğin geniş halk tabanlı bir harekete dönüşmesini sağlamıştır.¹⁹ Eş'arî'nin bu bağlantıları göz önünde bulundurulduğunda, onun Mu'tezile'den önce daha çocukluk ve gençlik yıllarında Ehl-i sünnet düşüncesine göre yetiştiği ve bu fikri alt yapının onun Mu'tezile'den ayrıldıktan sonraki fikri dönüşümüne yön verdiği söylenebilir. Onun bu dönüşüm sürecinde gördüğü rüyalar-
lardan yola çıkarak iç dünyasını da göz önünde bulundurduğumuzda, onda hadislerle sarılan ve zühde meyilli daha dindar bir yaşam tarzının ortaya çıktığı söylenebilir. Bu ve benzeri sâiklerden olmalıdır ki, Sübkî'nin kaynağını belirtmeden kaydettiğine göre, Eş'arî değişik ilim dalları ve kelâm ilminde lider olduğu gibi tasavvufta ve kalplerdeki saygınlık hususunda da lider kabul edilmiştir.²⁰ Sübkî'nin onunla ilgili bu rivayeti başka kaynaklar-
da geçmediği için doğrulanma imkânına sahip değildir. Bu durumda bu ve benzeri rivayetler diğer mezhep imamlarında olduğu gibi, İslam tarihinin önemli şahsiyetlerini zühd ve tasavvufla ilişkilendirme gayretlerinin bir sonucu olsa gerektir.

Eş'arî'nin beslendiği kaynaklar zühd ve tasavvufi düşünceye elverişli bir yapıya sahip olduğu gibi, kendisinden sonra gelen takipçileri arasında da bu yapıya uygun bir duruş sergileyen isimler var olmuştur. Bu bağlamda onun talebeleri arasında zühd ve tasavvufi yönüyle öne çıkan isimler dik-

¹⁶ Eraslan, *Eş'arîliğin Tasavvuf Üzerindeki Etkileri*, 12.

¹⁷ Hafız Ebu Abdullah Muhammed bin Ahmed bin Osman ez-Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şu-ayb el-Arnaût-Hüseyn el-Esed (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1982), 14/198.

¹⁸ Şükrü Özen, "İbn Süreyc", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1999), 20/364; Abdülkerim b. Muhammed er-Râfiî, *et-Tedvin fi ahbâri Kazvin*, nşr. Azizullah el-Utâridî (Beyrut: y.y., 1408/1987), 1/203, 2/209.

¹⁹ Mehmet Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eş'arîlik-Mâtürîdîlik İlişkisi*, 2. Baskı (Ankara: Ankara Okulu Yayınları 2017) 105-106.

²⁰ Sübkî, *Tabakâtu's-şâfiyyeti'l-kübrâ*, 3/351.

kat çekmektedir. Bunlar arasında Bündâr b. Hüseyin eş-Şîrâzî, (ö. 353/964) İbn Hafîf eş-Şîrâzî, (ö. 371/982) Ebû Sehl es-Su'lûkî, (ö. 369/797) Ebû Zeyd el-Mervezî, (ö. 371/981) Ebû Bekir el-Buhârî el-Avdanî, (ö. 385/995) Ebû Mansûr b. Hımşâd en-Nisâbûrî, (ö. 388/998) Ebû'l-Hüseyin b. Sem'un el-Bağdâdî (ö. 387/997) gibi zâhid ve sûfi nitelemesine sahip isimler birinci tabakada Eş'arî'nin öğrencisi olan ve Eş'arîlik-tasavvuf ilişkisinde önemli kişilerdendir.²¹ Sonraki süreçte Ebû Nasr es-Serrâc, (ö. 378/988) İbn Fûrek, (ö. 406/1015) Ebû Abdîrahmân es-Sülemî, (ö. 412/1021) Ebû İshak el-Kazerûnî, (ö. 426/1035) Ebû Nuaym el-İsfahani, (ö. 430/1038) Abdülkerîm el-Kuşeyrî (ö. 465/1072) ve Gazzâlî (ö. 505/1111) gibi isimler Eş'arî, Şâfiî ve sûfi kimliğiyle öne plana çıkmışlardır.

Eş'arîliğin Ehl-i sünnetin bir kolu olarak sistematik ve kurumsal bir yapıya kavuştuğu h. 4. ve 5. asır kelâmcılarının tasavvuf ve sûfilerle ilgili tavırları, tarikatlar döneminde de bu yapının kabul görmesini ve tarikatların sünni meşruiyet zemininin bu çerçevede oluşmasını sağlamıştır. Bu bağlamda Eş'arî'nin kelâma dair görüşlerini büyük oranda “*Mücerredü'l-makâlât*” adlı eserinden öğrendiğimiz İbn Fûrek, sûfi kimliğiyle ve tasavvufa dair yazdığı “*Kitâbu'l-ibâne*” isimli eseriyle dikkat çekmektedir. Yine önemli bir Eş'arî kelâmcısı ve fırak yazarı olan ayrıca tasavvufa dair bir kitap yazdığı nakledilen²² Abdulkâhir el-Bağdâdî'nin (ö. 429/1037-38) gerek ilham konusundaki açılımı gerekse sûfilerle ilgili değerlendirmesi kayda değerdir. Zira o “*el-Fark beyne'l-fırak*” adlı eserinde sekiz sınıfa ayırdığı Ehl-i sünnetin altıncısının sûfi ve zahidler olduğunu belirterek, onlar hakkında şu ifadeleri kullanmıştır: “Onlardan altıncı sınıf, sûfi ve zâhidlerden meydana gelmektedir. Bunlar ilme dalmış basiret sahibidirler ve zevklerden el etek çekerler; her şeyden haberdardırlar ve ibret alırlar; takdir olunana razı olurlar ve elde edilenle yetinirler. Kulak, göz ve kalbin, iyilik ve kötülükten bütünüyle sorumlu olduğunu ve zerre ağırlığınca da olsa hesaba çekileceğini bilirler. Dönüş günü için en iyi hazırlıkları yaparlar. Açıklama ve işaret sahalardaki sözleri Hadis Ehlinin gidişini takip eder; hadisi taklit eder bir davranışa bürünenlerinkini değil... İyiliği, ne riya olsun diye yaparlar, ne de hayâ sebebiyle vazgeçerler. Tuttukları yol tevhitir, teşbihin nefyidir. Mezhepleri de işi Yüce Allah'a havale etmek, O'na tevekkül etmek ve O'nun emrine tes-

²¹ İbn Asâkir, *Tebyinü kizbi'l-müfterî*, 141-162.

²² Sübkî, *Tabakâtu's-şâfiyyeti'l-kübrâ*, 5/140.

lim olmaktır; verilen rızıkla yetinmek ve O'na karşı çıkmaktan kaçınmaktır. Bu Allah'ın dilediğine verdiği lütuftur. Allah, büyük lütuft sahibidir."²³

Bağdâdî'nin tasavvuf ve sûfilerle ilgili bu olumlu bakış açısı kendisine münhasır olmayıp benzer tavrı yine önemli bir Eş'arî kelâmcısı olan Ebû İshâk el-İsferâyînî'de (ö. 418/1027) de görmek mümkündür. Zira o da tasavvufu Ehl-i sünnet içerisinde bir ilim olarak kabul etmiş, sûfilerin zühd ve ahlaka dair faaliyetlerinin yanında Kaderiyye, Râfizilik ve Havâric gibi Ehl-i sünnet dışı fırkalarla da hiçbir ilgilerinin olmadığını altını çizmiştir.²⁴ Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) ise yaşadığı zamanın tasavvuf ve sûfi varlığının daha çok hissedildiği bir dönem olmasından dolayı, sûfilerin tek bir fırka altında toplanmasının yanlışlığına değinerek kendi içinde değişik gruplara ayrıldıklarından bahseder. Bu gruplardan bazılarını bid'at ehli fırkalarla ilişkilendirirken, bazılarını da Ehl-i sünnet ile irtibatlandırarak onlar haklarında övgü dolu ifadeler kullanır.²⁵

Sonraki süreçte Kuşeyrî ve Gazzâlî gibi sûfi ve kelâmcıların faaliyetleriyle tasavvuf, Eş'arîlik vasıtasıyla Ehl-i sünnet düşüncesinde kendisine kuvvetli bir alan bularak siyasal iktidarlar tarafından desteklendiği gibi halk kesiminde de ciddi bir taban bulmuştur. Özellikle Gazzâlî ile farklı bir ivme kazanan Eş'arîlik-tasavvuf ilişkisi tasavvufun kurumsal bir hale geldiği tarikatar döneminden itibaren birçok tarikat okulu tarafından da kabul görmüştür. Bu bağlamda yalnızca Gazzâlî'nin etki alanına giren tarikatarların ismini zikretmek meselenin bu yönünü somutlaştırma anlamında yeterlidir. Zira bu süreçte Kadiriyye, Rıfaiyye, Sühreverdiyye, Şâzeliyye, Bedeviyye, Desukiyye, Kübreviyye gibi İslam coğrafyasında yaygın tarikatarlar Gazzâlî dolayısıyla Eş'arîliğin etki alanına girmiş tarikatarlardan bazılarıdır.

Öte yandan Eş'arî-Şafiî gelenek sûfiler tarafından da Ehl-i sünnet misyonu açısından kabul ve itibar görmüştür. Bunda Şafiî mezhebinin farzlardan sonra nafilelere önem vermesi ile Eş'arî kelâm okulunun kudret anlayışının etkili olduğunu anlaşılmaktadır. Zira İbn Münevver'e göre Şafiî'nin mezhebinde darlık (zorluk) bulunduğu ve o din işlerini ince eleyip sık dokuduğundan, nefsi zelil kılmak için bu zümre (sûfiler) onun mezhebinin tercih etmiştir.²⁶ Ayrıca ona göre tasavvuf yoluna girmeden önce başka bir

²³ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 247-248.

²⁴ Ebu'l-Muzaffer el-İsferâyînî, *et-Tabsîru fi'd-dîn ve temyizu fırkatî'n-nâciye ani'l-fırakî'l-hâlikîn*, thk. Kemal Yusuf Hut (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1983), 192.

²⁵ Fahreddin er-Râzî, *İtikadâtü fırakâ'l-müslimîn ve'l-müşrikîn* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1982), 72-74.

²⁶ Muhammed İbnü'l-Münevver, *Esrâru't-tevhîd fi makalâtiş-şeyh ebi said*, Trc. Süleyman Uludağ (İstanbul, Kabcacı Yayınları, 2004), 53.

mezhepte bulunan bir kimse, eğer Hak Teâlâ hazretleri kemal derecedeki lütfu ve sebebe bağlı olmayan ezeli inayetiyle kendini sevme saadetini ve bu zümreye özgü olan aziz dergâhında olma ayrıcalığını nasip ederse onu Şâfiî mezhebine yöneltir.²⁷

Eş'arî kelâm okulunun tasavvuf ve sûfilerle ilişkisi tarihi süreçte bu şekilde olmakla birlikte, bu ilişkinin seyrinde gerek Eş'arîliğin gerekse tasavvufun kelâm ilminin farklı konularındaki düşünceleri belirleyici olmuştur. Bu bağlamda uluhiyyet anlayışından nübüvvet anlayışına kadar birçok konu sayılabilir, ancak Ehl-i sünnet düşüncesinde kelâm-tasavvuf ilişkisi incele-nirken üzerinde özellikle durulması gereken konu bilginin kaynakları meselesidir. Zira Ehl-i sünnet kelâmcıları tarafından bilginin kaynakları duyu, haber ve akıl olmak üzere üç kısımda değerlendirilirken, tasavvufun keşf ve ilhama dayalı kalbi bilgi anlayışına yaklaşımlarından dolayı, kelâm okulları tasavvufa yakın ya da uzak olarak kabul edilmiştir. Şimdi Eş'arîlik-tasavvuf ilişkisini genelde bilginin kaynakları özelde ise keşf ve ilhama dayalı kalbi bilgiye verdikleri önem üzerinden inceleyelim.

2. EŞ'ARÎ KELÂM OKULUNDA İLHAM

Kelâm ilminde bilgi teorisiyle ilk meşgul olanların Mu'tezile kelâmcıları olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'nin (ö. 330/941) *Makâlât*'ında parça parça, Mu'tezililer'e ait bilgi sorunu üzerinde durulduğuna ilişkin kanıtlara rastlanmaktadır.²⁸ Ancak bu konu sistematik olarak Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'den itibaren müstakil bir başlık altında ele alınıp işlenmiştir. Öyle görünüyor ki, Mâtürîdî'den sonra bilginin değeri ve kaynakları üzerinde duran kelâmın bu bölümü, kelâm kitaplarının başında, onların ayrılmaz bir parçasını teşkil etmiştir. Bu bağlamda bize kadar ulaşan Eş'arî kelâmıyla ilgili kaynaklara bakılacak olunursa, bilgi nazariyesine eserinde ilk yer veren kişi h. 403/m.1012 yılında ölen el-Bâkullânî'dir. (ö. 403/1013) Daha sonra Abdulkâhir el-Bağdâdî, (ö. 429/1037) İmam Hameyn el-Cüveynî, (ö. 478/1085) Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1209) ve Adudüddîn el-Îcî (ö. 756/1355) eserlerinde bu konuya geniş yer ayıran başlıca Eş'arî kelâmcılarıdır.²⁹

²⁷ İbnü'l-Münevver, *Esrâru't-tevhîd*, 55.

²⁸ Emrullah Yüksel, "Âmidî'de ve Bazı Kelâmcılarda Bilgi Teorisi", *Kelâmîde Bilgi Problemi Sempozyumu (15-17 Eylül 2000)*, Ed. Orhan Ş. Kologlu-U. Murat Kılavuz-Kadir Gömbeyaz (Bursa: Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2003), 3-6.

²⁹ Mehmet Dağ, "Eş'arî Kelâmında Bilgi Problemi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (1980), 97-114.

Kelâmcılar arasında bilgi kaynakları (esbabü'l-ilm) hakkında zaman zaman farklı dil ve ifadeler kullanılmakla beraber genel olarak daha sonraları sistematik hale getirilen duyu, akıl ve haber konusunda genel bir görüş birliği gözlenmektedir. Tamamına yakını aklın otoritesini ön plana çıkarmakta, haber ve duyularla elde edilen bilgilerin akıl olmaksızın tek başına bağlayıcılıkları hakkında her hangi bir hükümde bulunmamaktadır. Bu durum duyu ile haberin akli istidlal ve nazar için birer destek ve yardım işlevi gören unsurlar olarak değerlendirildikleri izlenimi vermektedir.³⁰

Mütekaddimûn dönemi kelâm âlimleri bilgi kaynaklarını tespitte çalışırken, tenkit ve savunma yönü ağır basan bir retorik geliştirmişlerdir. Bu söylem, dönemin söz konusu alanda etkili olan problemlerinin bir neticesi olarak değerlendirilebilir. Örneğin Ebû Mansûr el-Mâtürîdî bir taraftan eşya ile ilgili herhangi bir bilgi elde etmenin imkânsız olduğunu ileri süren sufestaiyye yaklaşımını, diğer taraftan ise bilgiyi (özellikle de dinî alanla alakalı olan bilgiyi) elde etmenin bir tek masum imamın tâlimi ile mümkün olduğunu iddia eden batınî-İsmâîli yaklaşımı (Ta'limiyye) tenkit ederek söze başlamaktadır.³¹ Bu bağlamda Ehl-i sünnet kelâm düşüncesinde Hanefî-Mâtürîdî kelâm sisteminde olduğu gibi Eş'ârî kelâmında da keşf ve ilham bağlamında kelâm-tasavvuf ilişkisi incelenirken meselenin Şîi-Batınî yönü göz ardı edilmemelidir. Zira Ehl-i sünnet kelâm düşüncesiyle Şîi-Batınî öğretisi arasındaki bir konumda bulunması hasebiyle tasavvufta her iki tarafın karakteristiğini görmek mümkündür. Dolayısıyla başta ilham konusu olmak üzere Ehl-i sünnet kelâmcılarından tasavvufa ait kavramlara yönelik herhangi bir eleştiri söz konusu olduğunda, bu eleştiri ve tenkitlerin gerçek hedeflerinin ve sebeplerinin doğru bir şekilde tahlil edilmesi gerekmektedir. Bu usul bizi kelâmcıların bu meyanda yapılan her eleştirilerinde tasavvuf ve sûfilere hedef aldıkları yönündeki kolaylıktan da kurtarır.

Meseleye kelâm-tasavvuf ilişkisi bağlamında bakıldığında ise İslam düşüncesinde bilgi ve bilginin kaynakları meselesi, kelâm ve tasavvuf disiplinleri arasında farklılıkların ortaya çıktığı en önemli hususlardan birisi olarak öne çıkmaktadır. Zira kelâm ilmi bilginin kaynaklarını akıl, duyular ve haber olmak üzere üçle sınırlandırırken,³² tasavvuf bu üç bilgi kaynağına

³⁰ Çınar, "Mütekaddimûn Dönemi Kelâm Âlimlerine Göre Bilgi, Kaynakları ve Bunlar Arasındaki İrtibatın Keyfiyeti", 18.

³¹ Mahmut Çınar, "Mütekaddimûn Dönemi Kelâm Âlimlerine Göre Bilgi, Kaynakları ve Bunlar Arasındaki İrtibatın Keyfiyeti", *Bilimname* 21/2 (2011), 15.

³² Ebu Mansur el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi (Beyrut: Dar Sader, 2001), 69.

keşfe dayalı bilgi olarak ilhamı da ekleyerek dörde çıkarmaktadır. Hâlbuki genel olarak Ehl-i sünnet çerçevesinde gerek kelâm gerekse tasavvuf disiplinleri öğretilerine Kur'ân ve sünneti hareket noktası olarak kabul etmişlerdir. Ancak kelâm âlimleri nasların zahirinden yola çıkarak akli bir yöntem kullanırken; sûfiler bu akli yöntemin ötesine geçerek keşfe dayalı bilgi ile nasların bâtnına yönelmişlerdir. Dolayısıyla genelde bilgi konusu özelde ise keşf ve ilham konusu kelâm ilmi ile tasavvuf arasında farklılıkların ortaya çıkmasının temelini oluşturmuştur. Bu bağlamda Eş'arî kelâmcılarının bilginin kaynakları ve ilham konusundaki tavırları ve bu konudaki bakış açılarını incelemek, Eş'arîlik ile tasavvuf ilişkisini anlama noktasında önemli ipuçları verecektir. Bunun için öncelikle Eş'arîliğin arka planında Muhâsibî'den başlayarak Eş'arîliğin sistematik bir yapıya kavuşmasında etkili olan önemli kelâmcıların konuyla ilgili görüşlerine başvurmak yerinde olacaktır.

2.1. Eş'arîliğin Arka Planı Olarak Küllâbî Geleneğe İlham

Sözlükte “içmek, birden yutmak” anlamındaki lehm (lehem) kökünden türemiş olan ilhâm kelimesi “yutturmak” demektir. Terim olarak “Allah'ın, doğrudan veya melek aracılığıyla iyilik telkin eden bilgileri insanın kalbine ulaştırması” diye tanımlanabilir.³³ Bilgi kaynaklarını kullanmadan insanın zihninde (kalbinde) âniden ortaya çıkması ilhamın esasını teşkil eder. Yaygın olmamakla birlikte ilham yerine havâtır, hevâcis ve firâset tabirleri de kullanılmış, ayrıca bunlara az çok farklı mânalar yüklenmiştir. Hads, keşif, tecellî, vârid ilhama yakın anlamlar verilen diğer bazı terimlerdir.³⁴

Eş'arî kelâmcılarının ilham konusundaki görüşlerine yer vermeden önce Eş'arîliğin arka planında Küllâbî geleneğin önemli bir ismi olan Muhâsibî'nin konuyla ilgili görüş ve düşünceleri meseleye ışık tutması bakımından önemlidir. Zira Muhâsibî, insanın bilme fiilini, iki ayrı türde bilme olarak görür: 1- İlim (kavramsal bilme) 2- Marife (kavramların aracılığına başvurmadan, doğrudan bilme). Bu iki türlü bilmenin insan davranışlarındaki rolü farklıdır; ama birbirlerinin tamamlayıcısıdır.³⁵ Ma'rife bir bilme olarak kalbin filidir. Bilme fiilini Muhâsibî kalbe yükler. Kalb, bütün

³³ Bk. Muhammed A'lâ b. Ali b. Muhammed Hâmid et-Tehânevî, “İlhâm”, *Keşşâfî ıstılâhâtî'l-fünûn ve'l-ulûm*, nşr. Ali Dahrûc-Abdullah Hâlidî, 2 cilt (Beirut: Mektebetü Lübnan, 1996), 1/256-257; Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgîb el-İsfahânî, “İlhâm”, *Müfredâtü elfâzî'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnân Dâvûdî (Beirut: Dâru'l-Kalem, 2009), 748.

³⁴ Yusuf Şevki Yavuz, “İlham”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 22/98.

³⁵ Hüseyin Aydın, *Muhâsibî'nin Tasavvuf Felsefesi* (Ankara: Pars Matbaacılık, 1976), 107.

bilgi aktlarının bir toplamı, onların nominal varlığı olunca, Muhâsibî'de ma'rife, bilme kabiliyetlerinden birisinin ağır bastığı bir bilme değil, bütün bilgi kabiliyetlerinin ortaklaşa gördüğü ve gerçekleştirdiği bir bilgidir.³⁶

Bu bağlamda aklı garîza, fehm ve basiret olarak tanımlayan Muhâsibî'ye göre,³⁷ kalp aklın mekânıdır.³⁸ Ona göre akıl Allah'ın insanların kalplerine yerleştirdiği basiret nurlarıdır. Kul o nurlarla hak ile batılı, kalbine gelen bütün hâtıratı, düşmanın hilelerini, nefsinin vesveselerini ve gözetimi altında kulluk yaptıklarını birbirinden ayırır. Dolayısıyla akıllar Allah'ın kalplere yerleştirdiği mevhibelerdir.³⁹ Öte yandan akıl ve kalp birbirinden bağımsız, birbiriyle uyumsuz iki bilgi kaynağı değildir. Bu durumda ilham söz konusu olduğunda bu, yalnızca kalbe ait bir bilgi olmayıp akılla kalbin müşterek bilgisidir. Bu durumda o, hatarât olarak adlandırdığı ilhamı, kalbi her hayır ve şerre çağırın davetçiler olarak tanımlar. Ona göre havâtır Allah'tan, nefisten ve şeytandan olmak üzere üç kısma ayrılır:

1- Allah'tan olan havâtır, uyarma şeklinde gerçekleşir. Onun bu konudaki dayanağı Hz. Peygamber'in şu hadisidir: “Allah kimin için hayır dilerse kalbine kendisine nasihat edecek bir vâiz verir.” Ona göre bu uyarılar bazen direkt olarak Allah'tan gelirken, bazen de görevli bir melek vasıtasıyla hatırlar kalbe gelir ve bu şekilde kişi uyarılır.⁴⁰ Allah ârif olan kulunun kalbine kendi zikrini ve ahireti ilham ederek (ihtâr) onun düşüncesini ve fikrini Mevlası'nın kadrini yüceltmeye, rızasını ve gazabını bilmeye yönlendirir. Allah onun kalbini bu hâtırla aydınlatır.⁴¹ Bu şekilde kişi, Allah'ın lütfu ile bir takım kalbî bilgilere ulaşabilir ki, burada kalbin bilmesinden kasıt Allah'ın tevfidir. Böylece kul Allah'ın razı olduğu şeyleri yapmaya devam eder.⁴² Muhâsibî'nin konuyla ilgili değerlendirmelerinden anlaşılan onun ilham ya da kendi döneminin tasavvufi ifadesiyle havâtırdan kastettiği, Allah'ın seçkin kullarına vahye benzer bir şekilde Allah veya melekler tarafından gönderilen bir bilgi çeşidi olmadığıdır. Buna karşın dış dünyada

³⁶ Aydın, *Muhâsibî'nin Tasavvuf Felsefesi*, 129.

³⁷ Hâris b. Esed el-Muhâsibî, “Aklın Üstünlüğü ve Mahiyeti”, Trc. İbrahim Emiroğlu, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (1998), 164-170.

³⁸ Hâris b. Esed el-Muhâsibî, “el-Kasd ve'r-rucû' ile'l-llâh”, *el-Vasâyâ*, thk. Abdulkadir Ahmed Ata (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986), 251.

³⁹ Ebu Bekir Muhammed İbn Füreik, *el-İbâne 'an tırûkı'l-kâşidîn ve'l-keşf 'an menâhici's-sâlikîn ve't-teveffür ilâ 'ibâdeti rabbi'l-âlemîn*, nşr. Abdulgaffar Aslan-Ahmet Yıldırım (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Yayınları, 2014), 288.

⁴⁰ Hâris b. Esed el-Muhâsibî, *er-Ri 'âye li-ḥukûkullâh ve'l-kıyâm bihâ*, thk. Abdulkadir Ahmed Ata (Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009), 92-93.

⁴¹ Hâris b. Esed el-Muhâsibî, “Bed' men Enâbe ilallah”, *el-Vasâyâ*, thk. Abdulkadir Ahmed Ata (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986), s. 331.

⁴² Hâris b. Esed el-Muhâsibî, “el-Kasd ve'r-rucû' ile'l-llâh”, *el-Vasâyâ*, thk. Abdulkadir Ahmed Ata (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986), 277.

kişilere iyiliği hatırlatan ve onları hayra yönlendiren dış uyaranların akıl ve kalpte oluşturduğu tesir ilham olarak tanımlanmaktadır.

2- Nefisten olan havâtır bir şeyi emretmesi ya da o şey hususunda kişiyi ayartması şeklinde gerçekleşir. Onun bu konudaki dayanağı ise “*Belki de nefisleriniz size (kötü) bir işi güzel gösterdi.*”, (Yusuf, 12/18) “*Nihayet nefsi kardeşini öldürmeye itti de onu öldürdü.*” (Maide, 5/30) ve “*Doğrusu nefis kötülüğü emredicidir.*” (Yusuf 12/53) mealindeki ayetler olup,⁴³ burada da nefsin dış uyaranlar sebebiyle kişinin aklını ve kalbini bir işe yönlendirmesi söz konusudur.

3- Şeytandan olan ilham ise kötü bir şeyi süsleyip güzel gösterme, dürtme ve vesvese verme şeklinde gerçekleşir. Böyle bir durumda Allah, kendisine sığınılmasını emretmiştir. Zira O, Araf suresi 200. ayette bu konuda şöyle buyurmaktadır: “*Eğer şeytandan bir kışkırtma gelip seni dürterse hemen Allaha sığın. Çünkü O işiten ve bilendir.*”⁴⁴

Muhâsibî'ye göre akla gelen bu havâtır ya da ilhamların hangisinin iyi hangisinin kötü olduğunun tespiti için ilmi ölçüler çerçevesinde Kur'an ve sünnetin rehber edinilmesi ve aklın etkili bir şekilde kullanılması gerekir. Zira akıl Allah'ın kalplere yerleştirdiği basiret nuru olup, bununla kullar kalplerine gelen havâtır, şeytanın kışkırtmaları ve nefsin vesveseleri arasında hak ile batılı birbirinden ayırır ve uyması gereken şeye yönelir.⁴⁵ Buna göre akıl bilgi ve araştırmayla kendisine gelen havâtırın faydalı ve zararlısını ayırmalıdır. Aksi durumda Allah'tan, nefisten veya şeytandan gelen havâtırı birbirine karıştırma tehlikesiyle karşı karşıya kalır. Dolayısıyla ona göre kalbe doğan her hâtır için sadece vicdanın sesiyle hareket etmeyip, Kitap ve sünnetten bir delil getirilmesi gerekir. Ancak bir delille Allah'ın bir şeyi emrettiğini ya da güzel gördüğünü veya sebepleri, illetleri, vakti ve iradesiyle o şeye izin verdiğini bilmesi gerekir.⁴⁶ Eğer böyle yapılmazsa bazen Kur'an ve sünnete aykırı olan şeyler nefis ve şeytanın makul göstermesi sonucunda Kur'an'dan ve sünnettenmiş gibi zannedilir. Bu durumda da Kaderiyye, Mu'tezile, Müşebbihe Hâriciyye ve Mürchie gibi Ehl-i sünnetin dışında bid'at ehli fırkaların görüşlerine kabul etmek işten bile değildir.

⁴³ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, 93-94.

⁴⁴ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, 94.

⁴⁵ Hâris b. Esed el-Muhâsibî, *el-Vasâyâ*, thk. Abdulkadir Ahmed Ata (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986), 251; *el-Akl ve fehmi'l-Kur'an*, 154-155.

⁴⁶ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, 95-96.

Dolayısıyla akla ya da kalbe gelen şey her ne olursa olsun bunun mutlaka Kur'ân ve sünnetten bir delilinin olması gerekir.⁴⁷

Burada Muhâsibî'nin ilham için delil şartı önem arz etmektedir. Zira sonraki dönem sûfîlerinde de görüleceği üzere⁴⁸ ilhamın bilgi değeri herhangi bir delile dayanmadığı için reddedilmiştir. Aslında bu bakış açısını yalnızca Eş'arî kelâmcılarında değil, Ehl-i sünnet'in diğer bir kolu olan Hanefî-Mâtürîdî kelâm sisteminde de görmek mümkündür.⁴⁹ Dolayısıyla daha ilk dönemlerden itibaren kelâm ve tasavvuf açısından ilham konusu incelenirken ilhamın varlığıyla ilhamın bilgi değeri ve bağlayıcılığı birbirinden ayrılmıştır. Bu bağlamda şunu net olarak söyleyebiliriz ki, kelâm ve tasavvuf kitaplarının genelinde adı değişik kelimelerle ifade edilmiş olsa da ilhamın varlığı kabul edilmiştir. Buna göre diğer Eş'arî kelâmcılarında da görüleceği üzere, Kur'ân ve sünnetten bağımsız olarak hiçbir delile bağlı olmayan ilham, kaynağı ne olursa olsun kabul edilmemiştir.

Şu halde Küllâbiliğin öncü isimlerinden aynı zamanda da sûfî kimliğe sahip olan Muhâsibî'nin, zamanına göre önemli sayılacak akıl ve kalb görüşü, sünni tasavvufun bilgi konusuna kaynaklık edebilecek konumdadır. Zira o akıl konusunda müstakil bir eser yazan ilk sûfidir. Buna göre Muhâsibî bilgi kaynaklarını duyular, akıl, haber ve kalb olarak belirlemiştir. Ancak burada kalb, tek başına bir bilgi kaynağı olmayıp diğer bilgi kaynakları ile bir bütünlük arz etmektedir. Akıl da birtakım nefsi ve hissi engellerden bağımsız ve kalb ile bağlantılı olarak bilginin kaynağı olarak kabul edilmiştir. Dolayısıyla Muhâsibî'ye göre kalbi bilgi olarak nitelenen bilginin, diğer bilgi kaynakları ile Kur'ân ve sünnet'e aykırı düşmemesi gerekmektedir.⁵⁰

2.2. Eş'arî ve Sonrasında İlham

Eş'arî'nin vefatından sonra kelâma dair görüşleri kendisinden öğrenme imkânı bulduğumuz en önemli kişi İbn Fûrek'tir. (ö. 406/1015) Zira onun *Mücerredü ma-kâlâti-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî* adındaki eseri, Eş'arî'nin yaklaşık otuz eserinden derlenerek yazılmıştır. Kelâmcı kişiliğinin yanında aynı zamanda sûfî bir kimliğe de sahip olan İbn Fûrek, Eş'arî'nin İbn Hafif eş-Şîrâzî ve Ebu Sehl es-Su'lûkî gibi sûfî talebeleriyle görüşmüştür.⁵¹ Tale-

⁴⁷ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, 96-101.

⁴⁸ Bk. Ebü'l-Hasen Ali b. Osmân el-Cüllâbi el-Hücvîri, *Keşfu'l-Mahcûb*, Trc. Süleyman Uludağ (İstanbul, Dergâh Yayınları, 1982), 403.

⁴⁹ Mâtürîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, 69.

⁵⁰ Eraslan, *Eş'arîliğin Tasavvuf Üzerindeki Etkileri*, 52.

⁵¹ Sübkî, *Tabakâtuş-şâfiyyeti'l-kübrâ*, 3/172; İbn Asâkir, *Tebyînu kizbi'l-müfterî*, 232-233

beleri arasında Ebû Mansûr el-Eyyûbî, (ö. 420/1029) tasavvufa dair yazdığı eseri *er-Risâle*'de İbn Fûrek'in görüşlerine çokça yer veren ünlü sûfi Abdülkerim el-Kuşeyrî (ö. 465/1029), Ebu Bekir el-Beyhakî (ö. 458/1066) ve Ebu Bekir Ahmed b. Ali b. Halef sayılabilir.⁵²

İbn Fûrek "*el-İbâne*" adlı eserinde, kendisinden önce ve sonra yaşayan birçok sûfinin eserlerinde ortaya koymaya çalıştığı gibi, tasavvufun sünni inanç esasları ile aynı kaynaktan beslendiğini ispatlama kaygısı taşımadan, Eş'ari kelâmcılarının tasavvufu, kelâmi bir bakışla değerlendirmesinin alt yapısını oluşturmuştur. Bu çerçevede "*el-İbâne*" İbn Fûrek'in zaman zaman kendi görüşlerine de yer vermekle birlikte daha çok sünni çizgideki tasavvuf anlayışını benimseyen sûfilerin konuyla ilgili görüşlerini aktararak yazdığı tarafsız bir eserdir. Zira müellif felsefi tasavvufun eleştirilen kavram ve söylemlerine eserinde yer vermediği gibi, sünni tasavvufla ilgili de herhangi bir eleştiride bulunmaz. İbn Fûrek'in *el-İbâne*'de görüşlerini aktardığı kişiler ve görüşleri, onun tasavvuf anlayışı hakkında bilgi sahibi olmak bakımından önemlidir. Çünkü eserinde sahâbenin ileri gelenlerinden dönemlerinin önemli sûfilerine kadar birçok kişiden nakillerde bulunmuştur. Bu isimleri şu şekilde sıralamak mümkündür: Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hasan el-Basrî, (ö. 110/728) Hâris el-Muhâsibî, (ö. 243/857) Cüneyd-i el-Bağdâdî, (ö. 297/909) İbn Hafif eş-Şirazî, (ö. 371/982) Şiblî, (ö. 334/949) Zünnûn el-Mısrî, (ö. 245/859 [?]) Yahya b. Muâz, (ö. 258/872) Sehl b. Abdullah et-Tusteri, (ö. 283/896) Serî es-Sakatî (ö. 251/865) ve Ebu'l-Hüseyin Nürî. (ö. 295/908) Fakat bunların içinde Muhâsibî, görüşleri en çok aktarılan kişidir. Hemen hemen her başlık altında Muhâsibî'den uzun nakiller yapıldığı gibi, konular genelde onun görüşleri çerçevesinde toparlanıp açıklanmaya çalışılır. Bu bağlamda İbn Fûrek'in bu eseri Muhâsibî'nin tasavvuf anlayışını büyük ölçüde yansıtmakta olup, kendisinden sonraki Eş'ari kelâmcılarının tasavvuf anlayışlarına da kaynaklık etmiştir. İbn Fûrek'in görüşlerine yer verdiği bir diğer sûfi de İbn Hafif'tir. Eş'ari'nin sûfi talebelerinden olan İbn Hafif ile İbn Fûrek arasındaki karşılıklı hoca talebe ilişkisine kitabın bazı yerlerinde rastlamak mümkündür.⁵³ Buna göre o, kelâm ilminde Eş'ari kelâm anlayışını benimsediği gibi, tasavvufta da büyük oranda Muhâsibî'yi kendisine örnek almıştır denilebilir. Özellikle bilgi ve marifet konularında

⁵² Sübkî, *Tabakâtü's-şâfiyyeti'l-kübrâ*, 4/129.

⁵³ Eraslan, *Eş'ariliğin Tasavvuf Üzerindeki Etkileri*, 26; İbn Fûrek, *el-İbâne*, 256.

Muhâsibî'nin görüşlerine geniş yer vermesi, bu konularda onunla aynı görüşte olduğunu göstermektedir.⁵⁴

İbn Fûrek, Eş'arî'nin bilgi kaynakları olarak duyular, haber ve akli kabul ettiğini; bu üçünün dışında kalanların ise objektif bilgi içermediğinden dolayı bilginin kaynakları arasında kabul etmediğini bildirmektedir.⁵⁵ Bu bağlamda Eş'arî'ye göre hâtır, bir işi yapmaya sevk etmek ya da onu engellemek, uyararak, ikaz etmek ve hatırlatmak suretiyle insanın aklına ve kalbine ilkâ edilen nefste ve kalpte meydana gelen bir sözdür.⁵⁶ Ancak ona göre şeytanın insanın kalbinde herhangi bir tesir meydana getirmemekle birlikte, kendi itikadını kalbe vesvese şeklinde ilham etmesi imkân dahilindedir. Aynı şekilde meleğin de günahlardan yüz çevirmesi ve Allah'a itaate yönelmesi için kişiyi uyarmak babından hayırlı işlere davet etmesi de mümkündür. Bu durumda evliyanın kerametini câiz gören bazı insanlar, kendilerine zahir olan bir halde melekler ya da cinlerden birisini gördüğünü zannederek tahayyül edebilir. Bu kişiler gördükleri şeyin melek ya da şeytan olduğunu zannederek buna göre fâsid bir itikad oluşturabilirler. Hâlbuki gerçek onların inandıkları gibi değildir.⁵⁷ Dolayısıyla Eş'arî de ilhamın sübjektifliği ve karmaşıklığı üzerinden yola çıkarak bilgi kaynağı olarak değer göremeyeceğinden bahsetmektedir. Ayrıca o evliyanın kerametini caiz gören taife üzerinden açıkça sûfileri hedef alarak birtakım hayal ve evhamlarını dini bilginin yerine koymakla bozuk bir inanca kapılma tehlikesiyle karşı karşıya kalabileceklerinin altını çizmektedir.

Eş'arî'ye göre çölde bulunan ikiz kardeşlerden birisinin kalbine Allah'ın bir olduğu bilgisi doğsa da bunu onun kalbine atanın kim olduğu sorulsa, Allah diye cevap verilir. O çocuğun kalbine atılan doğru mudur? diye sorulsa, evet denilir. Allah kalbine attığı bu bilgide onu doğrulamış mıdır? diye sorulsa, Allah'ın doğruluğu yalnızca kendi kelamı için söz konusu olur. Ancak o insanın kalbine doğan şey Allah kelamı değildir. Dolayısıyla Allah onu bu hususta doğrulamıştır denilir. İkizlerden diğersinin kalbine Allah'ın için üçüncüsü olduğu ilkâ edilse, bunu onun kalbine atanın Allah olduğu, ancak bu atılan şeyin batıl olduğu söylenir.⁵⁸ Buna göre Eş'arî açısından

⁵⁴ İbn Fûrek, *el-İbâne*, 114, 115, 230, 288.

⁵⁵ Ebu Bekir Muhammed İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâtîş-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, thk. Daniel Gîmaret (Beyrut: Daru'l-Meşrik, 1987), 18.

⁵⁶ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 31.

⁵⁷ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 279-280.

⁵⁸ Ebü'l-Hasen el-Eş'arî, *el-Lüma' fî'r-red 'alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida*, nşr. Hamude Ğarabe, (Kahire: y.y., 1955), 90.

önemli olan şey kalpte ortaya çıkan bilginin Kur'an ve sünnet ölçüsüne göre doğruluğunun ortaya konulmasıdır.

Eş'arî ilham ve ilkâ ifadelerini rüya konusunda da dile getirir. Bu bağlamda o rüyayı üç kısma ayırır. Birincisi nefsinin sözü olup, uyanırken kalbini fazlaca meşgul eden şeylerin uykuya dalınca rüyasında ortaya çıkmasıdır. İkincisi uyku halindeyken şeytanın kişinin kalbine attığı vesvese şeklindedir. Üçüncüsü ise Hz. Peygamber'in "nübüvvetin kırk altı cüz'ünden birisidir." buyurduğu salih rüya olup, meleğin kalbe atmasıyla gerçekleşir.⁵⁹ Şu halde keşf ve ilham konusunda Eş'arî'nin kendisinden önce var olan düşünce şeklinden haberdar olduğu anlaşılmaktadır. Zira onun bu konudaki tanımlamaları Muhâsibî'nin anlatımlarından pek bir farklılık arz etmemektedir.

Eş'arî ile ilgili olarak yukarıda geçen görüşleri aktaran İbn Fûrek ise, konuyu daha da detaylandırarak bilginin kaynağını üç noktada toplar, ancak keşf ve ilhama dayalı bilgiyi bunlar arasında zikretmez. Ona göre bilginin kaynakları şu şekildedir:

1) Duyular: Görülebilecek, işitilecek, dokunulabilecek, tadılabilecek ve koklanılabilecek bütün nesnelere idrak vasıtalarıdır.

2) Haber: Haberi verenin bildirmesiyle insanı bilgili yapan haber de üç kısma ayrılır:

a. Mutevatir haber: Bir neslin bir önceki nesilden hiçbir kimsenin itirazı olmaksızın verdiği haberdir. Kesin bilgi ifade eder.

b. Müstefiz haber: Bir topluluğun bir kısmının tasdik ederek, bir kısmının da inkar ederek verdiği haberdir. Zaruri ilim ifade etmez. Verilen haberin doğru olup olmadığı yapılacak araştırma sonunda ortaya çıkar. İstidlali bilgi veren müstafiz haber, haberi verenin doğruluğuna söz ve davranışlarıyla istidlal edilerek benimsenir. Peygamberin verdiği haber bu tür bir haberdir.

c. Âhâd haber: Bir kişinin Hz. Peygamber'den bildirdiği haberdir ki, itikadi konularda delil olmaz. Ancak, haber müteşâbih anlamlı olduğu takdirde haberin doğruluğu ve râvînin güvenilirliği belirlenmişse reddedilmeden dil kaidelerine uygun bir tarzda tevil edilir. Fürûa dair ise kabul edilir.

3) Akıl ve nazar: Akıl hakkı batıldan ayıran tek vasıta. İtikadi konular da Kur'an'ın aklî deliller getirmesi bunun açık bir delilidir.⁶⁰

⁵⁹ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 87.

⁶⁰ Yusuf Şevki Yavuz, *İslam Akaidinin Üç Şahsiyeti: Ahmet b. Hanbel, İbn Fûrek, Kâdi Beydavî* (İstanbul: Kültür Yayınları, 1989), 94.

İbn Fûrek'in ilhamla ilgili sözlerine gelince o, Kasas suresi 7. ayette geçen Hz. Musa'nın annesine vahyedilmesini belirsiz bir şekilde insanların kalbine ilham edilmesi (ilkâ) olarak tefsir eder ki bundan kasıt, yapılması doğru olmayan şeylerin ortaya çıkmaması için kalbin güçlendirilerek bir şeye bağlanmasıdır.⁶¹ Aynı şekilde Neml suresi 19.⁶² ve Ahkâf suresi 15.⁶³ ayetlerinde geçen *أَوْعِي* ifadesini de ilham anlamında tefsir eder. Bu durumda ilgili ayetlerde dua mahiyetinde Allah'tan şükür düşüncesinin ilham edilmesi istenilmektedir.⁶⁴

Görüldüğü gibi bir sûfi olmakla birlikte İbn Fûrek ilhamın varlığını kabul etmesine rağmen onu bilgi kaynakları arasında kabul etmez. Onun ilhamı bilgi kaynakları arasında kabul etmemesinin en önemli nedeni, ilhamın sübjektif özelliğidir. Özellikle marifetullah gibi genel geçer bir durum arz eden bir meselenin ilham gibi sübjektif mahiyetteki bilgiyle çözülmesi kendi içinde çelişki doğurmaktadır. Hâlbuki ona göre ihamla marifet mümkün olsaydı bu bilgiye mükelleflerin genelinin sahip olması gerekirdi. Eğer marifetullah ilhama dayalı bir şekilde bilinseydi, o zaman insanların bir kısmının Allah'ı inkâr etmemesi gerekirdi. Bu durumda Muhâsibî ve Mâtürîdîde olduğu gibi, kendisine ilham geldiğini iddia eden kişilerin ortaya koydukları ilhama dayalı bilgilerin birbiriyle çelişmesi ya da birbirini yalanlaması kaçınılmazdır. Böyle bir durumda ilhamla elde edilen bilgilerin hangisinin doğru olduğunu belirlemek için yine akıl yürütmeye ihtiyaç vardır.⁶⁵

Şu halde Muhâsibî'den başlamak üzere buraya kadar Eş'arî kelâm okulunda mütekellim ve sûfilerin ilham konusunda gayet dikkatli davrandıkları görülmektedir. Zira bu mütekellim ve sûfiler ilhamın varlığını kabul etmekle birlikte, onu hiçbir şekilde dini bilginin kaynakları arasında kabul etmemişlerdir. Yani tasavvufi anlamda gerek Allah'tan gerekse meleklerden dolayı bir uyarım ve hatırlatma olarak ilhamın varlığı mümkündür. Ancak bu hiçbir şekilde Şii-Bâtını fırkalarında ve aykırı akımlarda anlaşıldığı gibi vahye benzer ya da vahye alternatif bir bilgi çeşidi olarak dışarıdan bir bilgilendirme şeklinde gerçekleşmez. Yalnızca iç ve dış uyaranlar sebebiyle

⁶¹ Ebu Bekir Muhammed İbn Fûrek, *Tefsîru Kur'âni'l-Kerîm*, nşr. İlâl Abdulkadir (Mekke: Câmîati Ümmü'l-Kurâ, 2009), 321.

⁶² "Onun bu sözünden dolayı Süleyman neşeyle gülümsedi ve "Ey rabbim!" dedi, "Gerek bana gerekse anne babama verdiğin nimete şükretmeye ve hoşnut olacağın iyi işler yapmaya beni muvaffak kıl. Rahmetinle beni iyi kullarının arasına kat!"

⁶³ "Rabbim! Bana ve anne babama lutfettiğin nimete şükretmeye, razı olacağın işleri yapmaya beni muvaffak kıl."

⁶⁴ İbn Fûrek, *Tefsîru Kur'âni'l-Kerîm*, 279.

⁶⁵ Ebu Bekir Muhammed İbn Fûrek, *Şerhu'l-'alim ve'l-müte'allim*, thk. Ahmed Abdurrahim Sayih-Tevfik Ali Vehbe (Kahire: Mektebetü's-Sekâfetü'd-Diniyye, 2009), 242.

kişilerin iyi ve kötü şeylere yönlendirilmesi şeklinde gerçekleşir. Aslında bu hal kişilerin dışarıdan bağımsız olarak kendi içlerinde yaşadıkları bir süreçten ibarettir. Dolayısıyla bahsedilen anlamda ilhamın varlığı birtakım ihtirazi kayıtlar koymak suretiyle kabul edilmiştir. Ancak buna rağmen ilham hiçbir şekilde dini bilgiye konu olmamıştır.

Durum böyle olmakla birlikte Abdülkâhir el-Bağdâdî (ö. 429/1037) *Usûlu'd-dîn* adlı eserinde nazari bilgileri dörde ayırarak; akıl, duyu ve haber üçlüsüne dördüncü olarak ilhamı da eklemiştir. Buna göre bazı insanlarda, bazı hayvanlarda olduğu gibi ilhamla bilgi elde edilebilir. Mesela Allah'ın özel bir vergisi olarak bazı insanlar şiir, arûzu ve bu konuda kıyası bilmeyen kimselerin gönüllerine doğdurulan bilgiler sayesinde şiir ve beyitlerdeki vezinlerin zevkini bilebilirler. Yine kıyasla çıkarımda bulunmaksızın ve akıl sahiplerinin ortak düşüncelerinde idrak edilmeksizin beste sanatını bilmek de bu şekildedir. Örneklerde olduğu gibi Allah bazı kullarına özel olarak bahşettiği bir hal ile bunları verebilir. Buna göre Allah'ın Hz. Âdem'de herhangi bir istidlade bulunmaksızın ve hakkında bir kitap okumadan eşyanın isimlerini zaruri bir şekilde yaratması gibi, nazari bir ilmi zaruri olarak kalplerde var etmesi mümkündür.⁶⁶ Bağdâdî'nin konuyla ilgili görüşleri bu şekilde olmakla birlikte, buradan kendisinden önceki Eş'arî kelâmcılarından farklı sonuçlar çıkarmak mümkün değildir. Zira onun konuyla ilgili ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla ilhamdan kastettiği şey, gerek insanlarda gerekse hayvanlarda doğuştan var olan bazı özel yeteneklerden ibarettir. Bu bağlamda Kur'an'ın değişik ayetlerinde (Enbiya, 21/69; Hac, 22/18; Neml, 27/19) Allah'ın hayvanlara vahyetmesi de ilham olarak tefsir edilmiştir.⁶⁷ Dolayısıyla Allah'ın bazı hayvanlarda içgüdüsel olarak bazı insanlarda ise özel yetenek olarak yarattığı şeyler, Bağdâdî tarafından ilham olarak nitelendirilmiştir. Hz. Âdem örneğinde olduğu gibi Allah'ın peygamberlere bir takım özellikler vermesi de bu çerçevede değerlendirilmelidir. Şu halde her ne kadar Bağdâdî ilhamı nazari bilgiler içinde saysa da onu dini bilginin konusu ve kaynağı haline getirmemektedir. Zira o ilhamı nazari ilimleri içinde saymakla birlikte dini bilginin kaynakları arasında kabul etmez. Çünkü ona göre dini bilgiler yalnızca Kur'an, sünnet, icma ve kıyas kaynaklarından elde edilebilir.⁶⁸ Dolayısıyla ona göre dini bilgi açısından ilhamın herhangi bir bilgi değeri söz konusu olamaz.

⁶⁶ Bağdâdî, *Usûlu'd-dîn*, 14.

⁶⁷ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, nşr. Bekir Topaloğlu (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005-2007), 8/141-144, 10/370.

⁶⁸ Bağdâdî, *Usûlu'd-dîn*, 17.

Eş'ari kelâm okulunun önemli teorisyenleri olarak öne çıkan Ebû Bekr el-Bâkılânî (ö. 403/1013) ile İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî (ö. 478/1085) ise eserlerinde bilgi konusuna geniş yer ayırmış olmakla birlikte ilham konusunda her hangi bir görüş beyan etmemişlerdir.⁶⁹ Onların bu konudaki sessizliği ilham ve keşfi bir bilgi kaynağı olarak kabul etmedikleri yönünde yorumlansa da,⁷⁰ böylesine güncel bir konuda suskun kalmaları hem kendilerinin hem de dönemlerinin sûfî çevrelerle sıkı bağlarıyla ilişkilendirmek mümkündür.⁷¹

Gazzâlî öncesi dönemin hem Eş'arî hem de sûfî kimliğiyle öne çıkan bir ismi olan Abdülkerîm el-Kuşeyrî'ye (ö. 465/1072) göre ise havâtır olarak adlandırılan ilham, kalplere vârid olan hitaptır. Ancak bu hitap melek, şeytan ve nefisten olabilir. Melekten gelene ilham, nefisten gelene hevcis, şeytandan gelene ise vesvese denilir. Dolayısıyla bu üçünün de geliş şekli ve geldiği yer aynıdır. Bunlardan hangisinin ilham olduğunun belirlenmesi ise, Kur'ân ve sünnet ölçüsüne göre yapılır. Bu bağlamda Kuşeyrî'nin altını çizerek ifade ettiği gibi, Kur'ân ve sünnete uymayan her havâtır batıldır. Zira şeytandan gelen vesveseler insanları günahlara çağırırken, nefisten gelenler ise insanları kendi arzu ve heveslerinin peşinden koşmaya çağırır. Bu durumda kişiye gelen havâtırın kaynağının belirlenmesi hususunda Kuşeyrî'nin ölçüsü Kur'ân ve sünnet olmakla birlikte, haramlara dalan kişilerin de ilhamla vesveseyi birbirinden ayırt etme kabiliyeti yoktur.⁷² Bu durumda onun kalbe gelen havâtırın birbirinden ayırt edilebilmesi için işaret ettiği şey, riyâzet ve mücadele ile gerçekleştirilen tasavvufî yaşam tarzıdır.

Şu halde Gazzâlî'ye kadar geçen süreçte Eş'ari kelâm okulunda keşf ve ilhama dayalı kalbi bilginin varlığından bahsedilmekle birlikte, bunun dini bilginin kaynakları arasında kabul edilmediği görülmektedir. Burada ilhamın varlığıyla dini bilgiye kaynak teşkil etmesinin birbirinden farklı olduğunun altını tekrar çizmekte fayda vardır. Buna göre duyu, haber ve akıldan bağımsız olarak tek başına kalbi bilginin hiçbir geçerliliği yoktur. Varlığı kabul edilen ilham ise akıl ve kalbin birbirinin yerine kullanıldığı durum-

⁶⁹ Ebû Bekr el-Bâkılânî, *Kitâbu't-Temhid* (Beyrut: Metebetü's-Şarkiyye, 1957), 6-13; *el-İnsâf*, thk. Muhammed Zahid el-Keşerî (Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye, 2000), 13-15; İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *Kitâbu'l-irşâd*, nşr. Muhammed Yusuf Musa-Ali Abdulhamid (Mısır: Mektebetü'l-Hancı, 1950), 12-16.

⁷⁰ Ahmet İshak Demir, *Mütekadimin Devri Kelamcılarına Göre Bilgi Kaynağı Olarak Keşif ve İlham* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1993), 68.

⁷¹ Mehmet Şaşa, *Kelâm ve Tasavvuf Açısından Marifetullah* (Ankara: Nobel Yayınları, 2018), 163.

⁷² Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *er-Risâle*, Trc. Ali Arslan (İstanbul: Arslan Yayınları, 1980), 137.

larda Kur'ân ve sünnet ölçüsüne bağlı olarak kabul edilmiş, ancak yine de bilgi değeri ve bağlayıcılık açısından hiçbir anlam ifade etmemiştir.

2.3. Gazzâlî ve Sonrasında Eş'arî Kelâmcılarında İlham

Ehl-i sünnet'in ve Eş'arî kelâm okulunun önemli bir kilometre taşı olan Gazzâlî'nin bilgi teorisi üç kaynaktan beslenmiştir ki bunlar; Kur'an ve Hadis, sûfi kaynak ve felsefi ve kelâmi kaynaktır. Kur'an'da Nûr sûresinin otuz beşinci ayetine dayalı olarak bilgi teorisi kurma gayretinde olan Gazzâlî'de kalbi bilgi yönü öne çıkmaktadır.⁷³ Bu bağlamda o yakîn ve kesin inancın kaynaklarının yedi kısma münhasır olduğunu belirtir. Bunlar evveliyât (ilk/zaruri bilgiler), bâtinî müşahedeler, dış duyular (el-Mahsusât ez-zâhire, Hislerle algılanan görünür şeyler), tecrübî şeyler, mütevâtir bilgiler, vehmiyyât ve meşhurât'tır. Bunlardan ilk beşi, burhanlara öncül olamaya uygun hakiki ve yakini bilgi kaynakları olup kesin ve güvenilir bilgiler içerirken, son ikisi cedelî kıyaslar ve fikhî zanniyât için uygun olmasına rağmen yakîn bilgi ifade etmez.⁷⁴

Gazzâlî yaşadığı tecrübelerden yola çıkarak bilginin kaynaklarını duyu-lar, akıl ve kalpten oluşan üç aşamalı bir incelemeye tabi tutar.⁷⁵ Ona göre her ne kadar insanlar bilgi edinmede bu üç kanalı kullansa da onun asıl varmak istediği yer kalbi bilgidir. Zira onun gerek duyu-lar gerekse akılla elde edilen bilgilerin kesinliği ve güvenilirliği konusunda bir takım şüpheleri vardır.⁷⁶ Kalbi bilgiye gelindiğinde ise ona göre kalpte bilgiler iki şekilde ortaya çıkar. Birincisi, nereden geldiği bilinmeyecek şekilde kalbe doğan bilgi, ikincisi ise istidlâl ve öğrenme yoluyla kalpte ortaya çıkan bilgidir. İlham adı verilen birincisinde delil ve kesp olmazken, itibâr ve istibsâr adı verilen ikincisinde ise delil ve kesb vardır. Bunun yanında o ilham ile vahyi birbirinden ayırır. Buna göre ilham nasıl ve nereden geldiğinin bilinmediği bir bilgi iken; vahiy, sebebinin bilindiği ve meleş görmeye gerçekleşen bilgidir. Vahiy peygamberlere, ilham Allah'ın veli kullarına gelir. Delil ile elde edilen bilgi ise âlimlere mahsustur. Gazzâlî, başka bir yerde ise ilhamı şöyle tarif eder: "Anlatılan bilginin veya marifetin sebepsiz olarak kulun kendi çabasını sarf etmeden doğrudan doğruya kalbe kazançsız olarak

⁷³ Necip Taylan, *Gazzâlî'nin Düşünce Sisteminin Temelleri* (İstanbul: MÜİFV Yayınları, 1989), 28.

⁷⁴ Ebu Hamîd el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, Trc. Yunus Apaydın (Kayseri: Rey Yayıncılık, 1994), 1/59-64.

⁷⁵ Ebu Hamîd el-Gazzâlî, *el-Münkız mine'd-dalâl ve'l-müfsıh 'ani'l-ahvâl* Trc. Hilmi Güngör (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları), 18-19; *İhyâu ulûmuddîn*, Trc. Ahmed Serdaroğlu (İstanbul: Bedir Yayınları, 1974), 3/41-42.

⁷⁶ Gazzâlî, *el-Münkız*, 18-19.

inen bilgilerdir.”⁷⁷ Ona göre kalp eşyanın kendisinde tecellisine kabiliyetli olmakla birlikte dünya sevgisi gibi bazı engellerden dolayı levhi mahfuzla arasına perdeler girer. Eğer kalbi dünya meşguliyetlerinden ve masivâdan arındırıp tamamen Allah’a yönelirse bu perdeler ortadan kalkar ve eşyanın tecellisi gerçekleşir.⁷⁸

Ancak buradan onun kalbi bilgiyi dinin bütün alanlarında duyu, haber ve akıl kanallarına göre üstün kıldığı ve diğerlerini itibarsızlaştırdığı sonucu çıkarılmamalıdır. Zira kalbi bilgi onun fikri buhranlardan sonra sığındığı güvenli bir liman konumundadır. Dolayısıyla onun kalbi bilgiyle ilgili değerlendirmelerini tasavvufi pencereden ve kendi tarihi bağlamıyla birlikte değerlendirmek gerekmektedir. Yani o *el-Münkız*’da anlattığına göre yaşadığı sıkıntılardan sonra fikri sükûneti, kalbine yönelmekte bulunmaktadır. Buna göre o fıkhıtan kelâm ilmüne kadar bütün disiplinler açısından ortak bir bilgi edinme kaynağı ortaya koymamaktadır. Nitekim o *el-Münkız*’da haberden bahsetmez. Zaten onun kalbi bilgiyle ilgili değerlendirmeleri kendi kişisel tecrübesinden bahsettiği *el-Münkız*’da geçmektedir. Bu durumda onun ilham ya da kalbi bilgiyle ilgili değerlendirmeleri meselenin sübjektif boyutuyla ilgilidir. Zira kelâm, fıkıh ve felsefeye dair yazdığı diğer eserlerinde akli bütün disiplinler açısından hak ettiği yere koymakta ve bu eserlerinde akıl ile kalbi karşı karşıya getirmemektedir. Kaldı ki ona göre akıl ve kalp birbirinden bağımsız ve birbirine zıt iki şey değildir. Onun akılla ilgili tanımlamalarının genelinden anlaşıldığına göre bu iki kavram birbirine yakın anlamlarda kullanılmaktadır. Zira o akli iki şekilde tarif eder. Birincisinde akıl ilim ve bilgi anlamında olup, kalbin bir niteliğidir. İkincisi ise onun doğal akıl olarak nitelediği akıl olup, kalpte ilimleri idrak eden insanın hakikatini belirten bir latif varlık ve insanda en şerefli ve kıymetli cevherdir.⁷⁹ Bu bağlamda o akıl kavramını nefis, kalb ve ruh kavramlarıyla yakın anlamlarda bazen de eş anlamlı olarak ele alır. Buna göre ruh anlamındaki kalbin arkasında cismani kalb, nefsin arkasında beden olduğu gibi aklın arkasında da bilgilerin tamamı kastedilmektedir.⁸⁰

Bu durumda aklın eşyayı idrake müsait olarak Allah’ın kalbe attığı bir nur olması hasebiyle Gazzâlî’de esas iki akılla karşılaşıyoruz: 1) Kendisinin güvenmeyip ve gücünün, imkânlarının yetersiz olduğunu söylediği bahsî

⁷⁷ Ebu Hamid el-Gazzâlî, *Ravdatu’t-tâlibîn ve umdetu’s-sâlikîn*, Trc. Remzi Barışık (Ankara: Kılıç Kitabevi, ts.), 75.

⁷⁸ Gazzâlî, *Ihyâu Ulûmuddîn*, 3/41-42.

⁷⁹ Gazzâlî, *Ravdatu’t-tâlibîn*, 78.

⁸⁰ Taylan, *Gazzâlî’nin Düşünce Sisteminin Temelleri*, 75.

akıl, 2) Temaşâî ve hadsi akıldır. İşte Gazâlî esas metafizike geçişi bununla temin etmektedir. Gazâlî bahsî aklın melekût âlemine ulaşmadaki yetersizliğini görür ve bu akli bir tarafa bırakarak o âleme hadsî akıl yoluyla ulaşmak ister. Bu manada Gazâlî'de akıl, kalp ve ruh aynıdır.⁸¹ Buna göre kalb, bütün eşyanın hakikatlarının kendisinde tecellisine kabiliyetlidir. Bu bazen duyular aracılığıyla olur; bazen tecrübelerimiz ve aklın istidlal imkânlarıyla olur; bazen de her hangi bir delil ve çabaya ihtiyaç kalmaksızın doğrudan kalpte meydana gelir. Duyu organlarıyla elde edilen bilgiye duyular, aklın duyular üzerindeki akli bir etkinliği sonucu ortaya çıkan bilgiye tecrübe bilgisi, doğrudan akli istidlallere dayalı bilgiye akıl bilgisi, kalpte vasıtasız ve çabasız olarak doğrudan doğan bilgiye de ilhami bilgi denir.⁸²

Durum bu şekilde olmakla birlikte vahye eşdeğer bir konumdaki ilham kavramını öğretilerinin esas unsuru haline getiren Şiî-Bâtînî fırkalarla ciddi bir mücadele veren Gazzâlî'nin kalbe dayalı bir bilgi olarak ilhamı tek başına ve diğerlerinden üstün bir bilgi haline getirmesi tarihi kimliğiyle bağdaşmamaktadır. Zira Gazzâlî'nin de işaret ettiği gibi Batıniyye'ye göre imam, ismet ve bütün işlerde hakikatlere muttali olma noktasında peygambere eşittir. Bir farkla ki imama peygambere geldiği gibi vahiy gelmemektedir. Buna karşın o peygamberin halifesi olması hasebiyle bu görevi ondan almıştır.⁸³ Hatta dini bilgilerin peygamberin getirdiği Kur'ân ve O'nun sünnetinden öğrenmek yerine imamlardan öğrenilmesi gerektiğine inandıkları için Gazzâlî, Bâtıniyye'nin imamlarının peygamberlerden de üstün olduğuna inandıklarını ileri sürer.⁸⁴ Bu durumda imamlar bilgilerini -epistemolojik açıdan- Hz. Peygamber veya kendinden bir önceki imamdan alırlar. Onlar bu bilginin gereği olarak dünyevi veya dini yeni bir sorun ortaya çıktığı zaman, Allah'ın kendilerine verdiği kudsi güç (ilham) ile onu yetkince çözerler. Onlar bir şeyin hakikatini anlamak istedikleri zaman hata ve şüpheye düşmeden, akli delillere, ilimde derin vukufu olan insanların telkinine de ihtiyaç duymadan o şeyin hakikatini bilirler.⁸⁵ Dolayısıyla imamların bilgileri Hz. Peygamber ve Hz. Alî'den miras olarak gelerek onlara bir melek vasıtasıyla kalplerine ilham edilir, kulaklarına nakşedilir.⁸⁶

⁸¹ Süleyman Hayri Bolay, *Aristo Metafiziği ile Gazâlî Metafiziğinin Karşılaştırılması* (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1993), 189.

⁸² Hüsametdin Erdem, "Gazâlî'de Bilgi Meselesi", *İslami Araştırmalar Dergisi* 13/3-4 (2000), 297.

⁸³ Ebu Hamîd el-Gazzâlî, *Fedâihü'l-bâtıniyye*, thk. Abdurrahman Bedevi (Kahire: el-Mektebetü'l-Arabi, 1964), 42.

⁸⁴ Ahmet Ateş, "Gazâlî'nin 'Bâtınilerin Belini Kıran Delilleri'", *Ankara İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/1-2 (1954), 53.

⁸⁵ H. İ. Bulut, G. Özkan, "İmâmîyye Şiâsında İlmü'l-İmâm İnanç", *Marife*, 5/1 (2005 Bahar), 77.

⁸⁶ Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kûb b. İshâk el-Küleynî, *el-Kâfi*, thk. Ali Ekber Gıffârî (Tahran: Dârul

Görüldüğü gibi tek başına ve hiçbir ölçüye tabi tutulmaksızın ilhamın dini bilgiye kaynaklık teşkil ettiği anlayış, ağırlıklı olarak Gazzâlî'nin de aktif bir şekilde mücadele ettiği Şîî-Bâtîni öğretilerinde mevcuttur. Buna göre onun keşf ve ilhama dayalı kalbi bilgiyi dini bilginin kaynakları arasında hatta diğerlerinden daha üstün kabul ettiğini öne sürmek, öncelikle onu mücadele ettiği kesimlerle aynı kefeye koymak anlamına gelmektedir. Dolayısıyla burada kişisel tecrübe alanıyla ilgili olan kalbi bilgiyle, objektif ve genel-geçer bilgi alanı olan dini bilgiyi birbirinden ayırmak ve bu ikisini karşı karşıya getirmemek gerekmektedir. Zira bu iki bilgi türü birbirine rakip olacak ya da birbirinin yerine kullanılacak bilgi türleri değildir. Buna göre diğer Eş'arî kelâmcılarında olduğu gibi Gazzâlî'de de kişisel tecrübe alanıyla ilgili olarak keşf ve ilhama dayalı kalbi bilgi vardır. Ancak bu bilginin diğer bilgi kaynaklarıyla boy ölçüşecek şekilde dini bilgi alanına hükmetmesi ve onu etkisi altına alması söz konusu değildir.

Şu halde gerek Gazâlî gerekse takipçisi olduğu Muhâsibî, diğer Eş'arî kelâmcılarında bilginin kaynakları arasında zikredilmeyen, ancak sûfîlerin itibar ettiği kalbi bilgiye yeni bir işlevsellik kazandırmıştır. Buna göre düşünürlerimizde her ne kadar kalbi bilgi diğer bilgi çeşitlerine göre ön plana çıkarılmış olsa da, diğer bilgi çeşitlerinin kontrolü ve denetiminden bağımsız değildir. Hatta bu din açısından bir gerekliliktir. Ayrıca bu düşünürlerde, kalbi bilginin diğer bilgi çeşitlerine göre üstün tutulduğu kanaati daha çok sûfî bakış açısının bir ürünüdür. Meseleye kelâmî noktadan bakıldığında ise farklı neticelere ulaşmak mümkündür. Örneğin kalbi bilginin diğer bilgi çeşitleri tarafından desteklenmeden tek başına bilgi değeri yoktur. Muhâsibî'nin kalb anlayışında görüldüğü gibi, kalbi bilgi subjektif bir bilgi çeşidi olup doğrulanma imkânına sahip değildir. Ayrıca kalb, akıl, nefis ve şeytanın etkisi altındadır. Dolayısıyla gerek bu bilgiye sahip olan kişi açısından, gerekse diğer kişiler tarafından kalbi bilginin ilmin yol göstericiliğine ihtiyacı vardır.⁸⁷

Gazzâlî'den sonra görüşlerine başvuracağımız bir başka Eş'arî kelâmcısı da Fahreddîn er-Râzî'dir. (ö. 606/1210) Râzî ilmin eşanlamlısı olarak zikrettiği feraset kavramının açıklamasında bilginin iki şekilde elde edilmesinden bahseder. Birincisi sebebi bilinmeksizin, insanın hatırında meydana gelen nev'i ki bu ilhamdan ya da vahiyden bir çeşittir. Nitekim Hz. Peygamber şu sözlerle bunu kastetmiştir: "Muhakkak ki ümmetim içinde ilhamla

Kütübül İslâmî, 1363), 1/264.

⁸⁷ Eraslan, *Eş'arîliğin Tasavvuf Üzerindeki Etkileri*, 56-57.

konusanlar vardır ki, Ömer de bunlardandır.”⁸⁸ Bu bağlamda Râzî'ye göre feraset kalbe üfleme diye de isimlendirilebilir. Ferasetin ikinci anlamı ise öğrenme yoluyla açık şeylerden gizli manalara istidlalde bulunmak suretiyle gerçekleşir.⁸⁹

Bir başka yönden ona göre ilham akla gelen, kalbe galib olan şey demek olup bununla kalbe bir anda düşen kesin bir kararlılık hali kastedilmiştir.⁹⁰ Bu bağlamda sözlük anlamı itibarıyla işaret etme, yazma ve bunlar gibi başka gizli yollarla bildirmek anlamında vahiy ilham aynı anlamda kullanılmaktadır. Kelimelerin bu sözlük anlamlarından yola çıkarak ilham anlamındaki vahiy şeytanın vesvesesi için de kullanılır.⁹¹ Ona göre ilham; öğretme, açıklama ve anlatmadan farklıdır. Çünkü ilham Allah'ın kulunun kalbine bir şeyi düşürmesi ve koyması demektir. Allah bir şeyi kulunun kalbine düşürdüğünde ise onun ayrılmaz bir parçası haline getirir. Buna göre Şems sûresi 8.⁹² ayeti de göz önünde bulundurarak ilhamda temel mana Allah'ın müminde takvasını, kâfirden de fücürünü yaratması anlamındadır.⁹³

Râzî'ye göre Kur'ân'da peygamberlerin dışında insan ve hayvanlar için kullanılan vahiy kelimesiyle kastedilen gerçek mana ilhamdır. Bu durumda vahiy kelimesi Şûra sûresi 51. ayetinden dolayı peygamberler için gerçek anlamında kullanılmakta, Maide sûresi 111. ayette geçen “*Hani Havarilere vahyetmiştim ki...*” ifadesinden ve Kasas sûresi 7. ayette Hz. Musa'nın annesine vahyedilmesinden dolayı veliler⁹⁴ hakkında ilham anlamında kullanılmıştır. Bu bağlamda Kehf sûresi 14. ayette geçen (و ربطنا على قلوبهم) ifadesi de “*Biz onların kalplerine sabır ilham ettik, sebat verdik ve kalplerini kuvvetlendirdik.*” şeklinde tefsir edilerek ilham olarak açıklanmıştır.⁹⁵ Bunun yanında Nahl sûresi 68. ayetinde arıya vahyetmesinden dolayı da diğer canlılar için de ilham anlamında kullanılmıştır.⁹⁶

Öte yandan ona göre aklın mekânı kalptir.⁹⁷ O bu konuda Kur'ân'ın bir-

⁸⁸ Buhârî, “Fezâilü's-sahâbe”, 6; Müslim, “Fezâilü's-sahâbe”, 23.

⁸⁹ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, Trc. Suat Yıldırım- Sadık Kılıç- Lütfullah Cebeci- C. Sadık Doğru (İstanbul: Huzur Yayınevi, 2002), 2/327.

⁹⁰ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 15/505.

⁹¹ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 6/309.

⁹² “Nefse ve onu düzgün bir biçimde şekillendirip ona kötülük duygusunu ve takvasını (kötülükten sakınma yeteneğini) ilham edene andolsun ki, nefsini arındıran kurtuluşa ermiştir.”

⁹³ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 23/170.

⁹⁴ Ona göre veli, araya hiçbir günah girmeksizin taatları birbirine eklenen ve birbirini takip eden kimse demektir. Buna göre veli Cenabı Hakk'ın korumasına aldığı ve onu, her türlü günah nev'inden koruduğu; kendisine itaate muvaffak kılmayı sürdürdüğü kimsedir. (Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 15/113)

⁹⁵ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 15/134.

⁹⁶ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 14/275.

⁹⁷ Fahreddin er-Râzî, *en-Nefs ve'r-uh ve şerh-u kuvâhumâ*, thk. Muhammed Sağır Hasan el-Ma'sûmi (İslamabad: Matbûâtü Ma'hedî'l-Ebhâsî'l-İslâmî, 1968), 54-55.

çok ayetini (Hac, 22/46; Araf, 7/179; Zümer, 39/21) delil olarak gösterir. Söz konusu ayetlerde halin mahalliyle isimlendirilmesi gibi kalp ismi de akla ıtlak olunur. Dolayısıyla bu ayetlerde kalple kastedilen aslında akıldır. Râzî Kur'ân'ın başka ayetlerine (Bakara, 2/7, 88; Tevbe, 9/64; Mutaffifin, 83/14; Muhammed, 47/24; Hac, 22/46) dayanarak bilginin zıttı olan şeylerin de kalbe izafe edildiğini belirtir. Ona göre söz konusu ayetler aklın, fehmin, cehaletin ve gafletin yerinin kalp olduğunu göstermektedir.⁹⁸ Bu durumda aslında ilhamın gerçekleşme alanı olarak her ne kadar kalp işaret edilse de, Râzî'deki kalp-akıl ilişkisi meseleye dolaylı olarak akılı da katmaktadır. Onun burada akıl veya kalpte gerçekleşen bu tür bilgi için altını çizdiği şey insanın psikolojik yapısı ya da cevheridir. Onun verdiği dağ örneğinde⁹⁹ olduğu gibi insanların çok azı bazı özel yaratılış ve yeteneklere sahiptir. İşte bu kabiliyet ve yeteneğe sahip insanların bazı tasavvufi mücâhede ve riyazatları yapmaları neticesinde kalplerinde manevi bir aydınlanma ve kutsi bir bilgi meydana gelir. Ancak bu yaşananlar sübjektif bir halin yansımasıdır.¹⁰⁰

Bu bağlamda o diğer Eş'arî kelâmcılarında olduğu gibi ilhamın bilgi değerinden daha çok uyarıcı, hatırlatıcı ve davet eden yönünün altını çizmeye çalışır. Ona göre melek veya şeytan insanın mizacında var olan özellikleri harekete geçirmeye çalışır. Bu durumda insanlar değişik şeyleri sevmeye ya da onlardan hoşlanmama gibi durumlarda birbirlerinden farklıdır. Bazılarının sevdiğini diğer bazıları sevmez ya da bunun aksi olur. Şeytan insanları çirkin işlere yönlendirmek istediği zaman o fiillerde kişinin tabiatına uyan rahatlık ve lezzetleri hatırlatır. Melek ise buna mani olmak için o işteki kişinin tabiatının hoşlanmayacağı çirkinlikleri hatırlatır.¹⁰¹ Zira ona göre ruhani âlemle ilgili akli mutluluk, cismani âlemle ilgili mutluluktan daha faziletli ve mükemmeldir. Bu bağlamda kişiyi manevi şeylere çağıran her şey rahmani bir davetçidir. Buna karşın bu cismani âlemin fayda ve lezzetlerine çağıran şeyler ise şeytani davetçilerdir. Ancak burada bir şeye açıklık getirmek gerekir ki o da, bazı fiillerde ilk etapta rahmani bir davetçi zannedilirken aslında bunun böyle olmayıp, şeytani bir davetçi olduğudur. Bazen de bunun tam zıddı olur. Örneğin dünyada hakiki ilimlere ve halis bir zühd hayatına devam etmek rahmani bir ilham olarak zannedilirken

⁹⁸ Râzî, *en-Nefs ve'r-Ruh*, 55.

⁹⁹ Onun bu konuda verdiği dağ örneğine göre, dünyada birçok dağ vardır ancak çok azında değerli madenler vardır. Bununla beraber içinde kıymetli madenlerin olduğu dağların çok azı altın ve gümüş gibi çok kıymetli madenlere sahiptir.

¹⁰⁰ Fahrreddin er-Râzî, *el-Metâlibu'l-âliyye mine'l-ilâhiyye*, nşr. A. Hicâzî es-Safâ (Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-Arabi, 1408/1987), 1/54-59.

¹⁰¹ Râzî, *el-Metâlibu'l-âliyye*, 7/330-331.

durum böyle değildir. Zira bu ilimle maksat akranlara karşı övünmek ve dünya hayatında liderlik olabilir. Buna karşın örfte muteber işlere iltifat etmeyi terk etmek şeytani bir ilham zannedilirken, bununla maksat dünya ve içindeki güzelliklerden uzak durmak olursa bu da rahmani bir ilhamdır. Dolayısıyla insan kalbine hem melek hem de şeytan tarafından bir takım hatırlatıcı ya da uyarıcı etkiler bırakılmaktadır. Ancak bundan meleğin veya şeytanın insanların kalplerine bir şeyler fısıldamasından daha çok, kişilerin iç dünyaları ve dış dünyalarında psikolojik hallerine uygun uyaranlar anlamı çıkarmak daha doğru görünmektedir. Eğer İnsanların kalplerinde her iki tarafın da hatırlatması meydana geliyorsa, o zaman bunları birbirinden ayırmanın yollarına bakmak gerekmektedir. Râzî'ye göre kalpte meydana gelen fiilin meyline bakılır. Eğer bununla en son maksat gayb âlemiye bu rahmani bir çağrıdır. Yok eğer bununla en son maksat bu dünya hayatıyla ilgili her hangi bir faydaya yönelikse o zaman şeytani bir çağrıdır.¹⁰²

Görüşlerine başvuracağımız bir diğer Eş'arî kelimcisi olan Seyfeddin Âmidî'ye (ö. 631/1233) göre ise her ne kadar bilginin kaynakları seleflerinde olduğu gibi duyular, haber ve akıl olsa da, marifetullah konusunda ilhama kapı aralamaktadır. Zira ona göre Allah'ı bilmenin yegâne yolu nazar ve istidlal değildir. Buna göre nazar ve istidlalden farklı olarak Allah ya mükellefte vasıtasız bir ilim yaratır ya da kesin mucizelerle desteklenmiş ve doğruluğunda şüphe olmayan birisinin mükellefe bu bilgiyi haber vermesiyle gerçekleşir. Ya da sülûk, riyazet, nefsin arınması ve kemale ermesiyle; herhangi bir delil, öğrenim ve öğretime ihtiyaç duymaksızın ulvi bilgilere ulaşmak suretiyle zahir ve batın şeylere muttali olur.¹⁰³

Eş'arî okulun sonraki dönem önemli kelimcilerinden olan ve eserleri Osmanlı medreselerinde okutulan Kādî Beyzâvî'nin (ö. 685/1286) de ilham hakkındaki görüş ve düşünceleri seleflerinden farklı değildir. Onun tasavvufun hem ilim çevrelerinde hem de halk kesiminde kendisine önemli bir taban bulduğu bir dönemde yaşamış olması, ilham başta olmak üzere tasavvufa dair konulara geniş yer vermesiyle neticelenmiş olmalıdır. Her ne kadar salt kelama dair yazdığı eserlerde bu konuya fazla değinmemiş olsa da, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*'de ilgili ayetlerin tefsiri bağlamında ilhama geniş yer vermiştir.

Beyzâvî'ye göre ilham başta peygamberler olmak üzere, melekler,

¹⁰² Râzî, *el-Metâlibü'l-'aliyye*, 7/331.

¹⁰³ Ebü'l-Hasen Seyfüddîn Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr fi usûlî'd-dîn*, thk. Ahmed Muhammed Mehdi (Kahire: Darü'l-Kütüb ve'l-vesaiki'l kavmiyye, 2004), 158-159.

Allah'ın veli kulları, ruhlar¹⁰⁴ ve hayvanlar için geçerli olduğundan geniş bir anlam yelpazesine sahiptir. Bu bağlamda Allah Hz. Peygamber'e gelecek ilgili kendisine fayda ve zarar veren şeylerin bilgisini dilerse ilham eder.¹⁰⁵ Bunun yanında Hz. Âdem'e eşyanın bilgisini, Hz. Yusuf'a rüya tabirini, Hz. Yakub'a da oğlunun hayatta olduğunu ilham yoluyla bildirmiştir. Öte yandan meleklerle de kendisini bilmelerini ve mağfirete sebep olacak şeyleri ilham etmiştir.¹⁰⁶ Allah meleklerle ilham ettiği gibi onları kendisiyle peygamberleri ve salih kulları arasında risalet vahyi, ilham ve sadık rüyayla tebliğde bulunmaları için aracı kılmıştır.¹⁰⁷ Zira melekler ilham yoluyla insanları günahlardan sakındırdıkları gibi şeytanların onlara zarar veremelerinin de önüne geçerler. Çünkü onlar Allah'ın ayetleri ve ilahi ilhamlarını enbiya ve evliyasına getirirler.¹⁰⁸ Bu durumda melekler şeytanların kâfirlerle yaptıklarına karşılık müminlere dost olur, onlara hakkı ilham eder ve doğru yola sevk ederler.¹⁰⁹ Dolayısıyla burada meleklerin müminler için ilham getirmeleri, onlara hariçten bir bilgi akışı sağlamaktan daha çok, onları iyi ve güzel olan şeylere yönlendirmeleri onların da bu şeylere muvaffak kılınmaları olarak açıklanabilir.¹¹⁰ Buna göre ilham en geniş anlamda hidayet kavramıyla eşleşmektedir.¹¹¹ Zira hidayetin anlamlarından birisi de vahiy, ilham ve sadık rüyalarda olduğu gibi; insanların kalplerine sırların açılması ve eşyanın bilgisinin verilmesi olup; bu enbiya ve evliyaya özeldir.¹¹²

İlham kavramı melek ve peygamberlerin yanında peygamber olmayanlar için de kullanılmıştır. Bu bağlamda Hz. Musa'nın annesine vahyedilmesi nübüvvet vahyi gibi olmayıp; ona ilham edilmesi olarak tefsir edilmiştir.¹¹³ Kehf suresi 88. ayette Allah'ın Zülkarneyn'e nidası da ilham olarak nitelendirilmiş,¹¹⁴ ayrıca doğum esnasında Hz. Meryem'in kalbini mutmain kılmak, doğum sonrasında da kadınlara faydalı olan hurmadan yemesi için ona hurma ağacına doğru gitmesini ilham edilmiş,¹¹⁵ meleklerin

¹⁰⁴ Nâsırüddin Ebû Saïd Abdullah b. Ömer b. Muhammed Kâdi el-Beyzâvi, *Envârü't-tenzil ve esrârü't-tevil*, nşr. Muhammed Abdurrahman Maraşlı (Beyrut: Daru İhyau Türesi'l-Arabi, ts.), 3/41. (Allah bezm-i elest'te ruhlara "Belâ" demelerini ilham etmiştir.)

¹⁰⁵ Kâdi Beyzâvi, *Envârü't-tenzil ve esrârü't-tevil*, 3/45.

¹⁰⁶ Kâdi Beyzâvi, *Envârü't-tenzil ve esrârü't-tevil*, 1/69; 3/164, 174; 5/52.

¹⁰⁷ Kâdi Beyzâvi, *Envârü't-tenzil ve esrârü't-tevil*, 4/253.

¹⁰⁸ Kâdi Beyzâvi, *Envârü't-tenzil ve esrârü't-tevil*, 5/5.

¹⁰⁹ Kâdi Beyzâvi, *Envârü't-tenzil ve esrârü't-tevil*, 5/71.

¹¹⁰ Kâdi Beyzâvi, *Envârü't-tenzil ve esrârü't-tevil*, 5/114.

¹¹¹ Kâdi Beyzâvi, *Envârü't-tenzil ve esrârü't-tevil*, 5/122, 305, 319.

¹¹² Kâdi Beyzâvi, *Envârü't-tenzil ve esrârü't-tevil*, 1/30.

¹¹³ Kâdi Beyzâvi, *Envârü't-tenzil ve esrârü't-tevil*, 4/28; 172.

¹¹⁴ Kâdi Beyzâvi, *Envârü't-tenzil ve esrârü't-tevil*, 3/292.

¹¹⁵ Kâdi Beyzâvi, *Envârü't-tenzil ve esrârü't-tevil*, 4/8.

onunla konuşması ilham yoluyla olmuştur.¹¹⁶ Öte yandan Hz. Musa'nın sihirbazlarla karşılaşmasında onlara secdeye kapanmaları ilham edilmiştir.¹¹⁷

Beyzâvî Nûr suresinin 35. ayetinde Allah'ın kullarına dünyayı da ahireti de elde etmek için bahşettiği beş kuvveden bahsetmektedir. Bunlardan beşincisi kuvve-i kudsiyye olup bu, enbiya ve evliyaya mahsustur. Bununla gaybın levhaları ve melekut aleminin sırları tecelli eder. Kuvve-i kudsiyye, ayetteki zeyte benzetilmiştir. Zira bu kuvve, zekasının keskinliği ve saflığı sebebiyle herhangi bir tefekkür ve taallüm olmaksızın marifeti açığa çıkarır. Ona göre buradaki marifet ilham gibidir. Yani bu durumdaki kişi vahiy ve ilham meleğiyle irtibatlı olmadan bilecek gibidir. Dolayısıyla ona göre kuvve-i kudsiyye peygamberler için vahiy, evliya için ilham kavramıyla ifade edilmektedir.¹¹⁸ Öte yandan Allah'ın veli kullarına dünya hayatında verdiği müjdelere birisi de onlara salih rüyalar göstermesi ve keşif yoluyla ilham etmesidir.¹¹⁹ Ayrıca sadık rüyalar meleğin ilhamına, yalancı rüyalar ise nefis ve şeytanın sözüne dayanır.¹²⁰

İlham kavramının kullanıldığı anlamlardan birisi de hayvanların içgüdüsel olarak yönlendirilmesi olup, Allah'ın arıya vahyetmesi kalplere kazfetmesi (atması) ve ilham etmesi anlamında açıklanmıştır. Buna göre Allah arıya bal yapmasını ilham yoluyla bildirmiştir.¹²¹ Benzer şekilde kuşlara da maişetlerini temin ve kendisini tesbih etmeleri hususunda ilham etmiştir.¹²²

Sonraki dönem Eş'arî kelimcileri içinde düşüncelerinde çok defa kelâm ve tasavvuf yönü ağırlık kazanan, Muhyiddin İbnü'l-Arabî'den büyük bir saygıyla bahsedip onu tekfir edenlere cevap veren, bunun yanında vahdet-i vücûd felsefesine ilgi duyan¹²³ Celâlüddîn ed-Devvânî (ö. 908/1502) de eserlerinde keşf ve ilham konusuna yer veren kelimcilerdendir.¹²⁴ O vahdâniyyetin akıl, nakil, çeşitli burhanlar ve keşfle sabit olduğunu, bu konuda şüphe edenlerin ise akıl eksikliği veya selim yaratılışlarının bozulması sebebiyle böyle düşündüklerini savunmaktadır.¹²⁵

Şu halde Eş'arî kelâmının sonraki dönem kelimcilerine göre de sübjek-

¹¹⁶ Kâdi Beyzâvî, *Envârü't-tenzil ve esrârü't-te'vil*, 2/16.

¹¹⁷ Kâdi Beyzâvî, *Envârü't-tenzil ve esrârü't-te'vil*, 3/28.

¹¹⁸ Kâdi beyzâvî, *Envârü't-tenzil ve esrârü't-te'vil*, 4/107-108.

¹¹⁹ Kâdi Beyzâvî, *Envârü't-tenzil ve esrârü't-te'vil*, 3/118.

¹²⁰ Kâdi Beyzâvî, *Envârü't-tenzil ve esrârü't-te'vil*, 3/155.

¹²¹ Kâdi Beyzâvî, *Envârü't-tenzil ve esrârü't-te'vil*, 3/232-233.

¹²² Kâdi Beyzâvî, *Envârü't-tenzil ve esrârü't-te'vil*, 4/110.

¹²³ Harun Anay, "Devvânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 9/259.

¹²⁴ Ebû Abdillâh Celâlüddîn ed-Devvânî, "Şevâkilü'l-hür fi şerhi heyâkili'n-nûr", *Selâsü resâil*, thk. Seyyid Ahmed Toyserkânî (Meşhed: Mecmeu Buhûsi'l-İslâmiyye, 1411), 246-247.

¹²⁵ Harun Anay, "Devvânî", 9/258.

tif anlamıyla ilhamın varlığı kabul edilmekle birlikte, bunun bilgi değeri ve bağlayıcılığı hakkında her hangi bir kayıt bulunmamaktadır. Dolayısıyla gerek Eş'arî kelâmı genelinde gerekse Râzî, Gazzâlî, Âmidî, Beyzâvî ve Devvânî özelinde ilhama kişilerin harekete geçmesinde etkili olan iç ve dış uyaranlar anlamı vermekten öteye geçilmemiştir. Burada Ebü'l-Hasen el-Eş'arî, İbn Fûrek, Bakıllânî, Cüveynî ve Abdulkâhîr el-Bağdâdî gibi ilk dönem Eş'arî kelâmcılarına göre nispeten daha geç dönemlerde yaşamış olan Gazzâlî ve Râzî gibi isimlerin keşf ve ilhama dayalı kalbi bilgiye eserlerinde daha çok yer vermiş olmaları, seleflerinden farklı düşündükleri şeklinde anlaşılmalıdır. Zira söz konusu kelamcılarının yaşadığı dönemler aynı zamanda kelâm ile tasavvufun birbirine daha yakınlaştığı dönemler olması hasebiyle, tasavvufa dair konuların kelâm ilminin gündemini fazlaca meşgul ettiği dönemlerdir. Dolayısıyla bu kelâmcıların kendi zamanlarının meselelerine seleflerine göre daha fazla yer vermeleri normal karşılanmalıdır. Bu bağlamda bizim için önemli olan onların her ne kadar keşf ve ilhama dayalı kalbi bilgiyle ilgili olarak detay vermiş olsalar da, bunu eserlerinde dini bilginin kaynakları arasında saymamış olmalarıdır. Zira bahse konu olan sonraki dönem kelamcılarını ilham konusunu salt kelama dair eserlerinde işlemek yerine tefsir ve ahlaka dair yazdıkları eserlerinde açıklamışlardır. Dolayısıyla her ne kadar onların düşünce sistemlerinde ilhamın hatırı sayılır bir yeri olsa da, kelam sistemlerinde dini bilgiye kaynaklık etmesi, objektif bilgi değeri ve bağlayıcılığı açısından ilhama yer vermemişlerdir.

SONUÇ

Mu'tezile'ye dayanan bir geçmişi de olmakla birlikte kaynağı Şâfiî hadisçilere ve Küllâbî geleneğe dayanan Eş'arî kelâm okulunun tarihsel süreçte tasavvufu ilişkisi, tasavvufun Ehl-i sünnet dairesinde kabulü açısından önem arz etmektedir. Yöntem ve üslup bakımından İslam'dan önceki mistik, heretik ve teosofik anlayışlarla; İslam'dan sonra da Şiî-Bâtînî öğretilere benzerlik gösteren tasavvufun kendisini bu tarz anlayış ve düşünce yapılarından kesin bir şekilde ayırıştırması, öncelikli şart olarak gözükmüş olmalıdır. Zira İslam her ne kadar Arap yarımadasının dışında kendisine geniş bir kabul alanı bulmuş olsa da, bu bölgelerde İslam'dan önce var olan din ve medeniyetlerin mistik yapılarının uzantıları kendilerini İslam'dan sonra da kısmen göstermeye devam etmişlerdir. Bu durumda temelini Kur'an ve sünnete göre refere eden sünni ya da dini tasavvufu, söz konusu mistik akımların arasının kesin bir şekilde ayrılması gerekmiştir.

Kelâm-tasavvuf ilişkisini Eş'arîliğin tarihi arka planını oluşturması hasibiyle Küllâbî gelenekte Muhâsibî ile başlatabiliriz. Devam eden süreçte Eş'arîliğin tasavvufi öğretiyeye uygun kelâmî bir zemin oluşturması, kelâm ve tasavvufun ilgi alanına giren değişik konularda bu iki disiplini birbirine yakınlaştırmış olmalıdır. Nitekim başta ulûhiyyet olmak üzere birçok kelâmî mesele tasavvuf ve sûfilerin öğretilerine olumlu bir zemin sağlamıştır. Ancak bu konular arasında keşf ve ilhama dayalı kalbi bilginin özel bir yeri vardır. Bu bağlamda başta Muhâsibî olmak üzere Ebü'l-Hasen Eş'arî'den itibaren Eş'arî kelâmcılarının bu meseleye ilgisiz kalmadıkları görülmektedir. Özellikle Gazzâlî öncesi Eş'arî kelâmcıları insanın zihin ve kalbinde iç ve dış uyaranların etkisiyle birden ortaya çıkan ilhamın varlığını kişisel bir halin yansımaları olarak kabul etmişlerdir. Aslında onlar bu meselenin sübjektif yönünü ön plana çıkararak, ilhamın objektif ve bağlayıcı bir bilgi çeşidi olamayacağını da dolaylı olarak ifade etmişlerdir. Nitekim söz konusu kelâmcılar bilginin kaynakları olarak duyu, haber ve akli ön plana çıkararak, bunlardan başka bilgi kaynağı olamayacağını belirtmişlerdir. Dolayısıyla burada gerek Eş'arî kelâmcıları gerekse sûfiler tarafından kişisel bir halin yansımaları olarak ilhamın varlığıyla, onun bilgi değeri ve bilgiye kaynaklık etmesi birbirinden kesin bir şekilde ayrılmıştır. Onlar birincisini kabul ederek ikincisinin de önüne geçmişlerdir.

Gazzâlî sonrası Eş'arî kelâmcılarına baktığımızda ise her ne kadar keşf ve ilhama dayalı kalbi bilginin daha açık ve detaylı bir şekilde işlendiği ve önemsendiği görülse de, esas itibarıyla onların da selefleri gibi düşündüğü anlaşılmaktadır. Bir farkla ki onların yaşadığı devir tasavvufun meşruiyet sorununu aştığı ve kelâm-tasavvuf yakınlaşmasının iyiden iyiye gün yüzüne çıktığı bir dönem olması itibarıyla, tasavvufi meselelere kayıtsız kalamayacakları bir zamana denk gelmiştir. Öte yandan etkisini giderek arttıran Şî-Bâtînî tehdide karşı dönemin siyasi iradelerinin de desteğiyle kelâm ve tasavvuf disiplinleri güç birliğine gitmek durumunda kalmışlardır. Dolayısıyla böyle bir konjunktürde kelâmcıların tasavvufa dair konularda daha çok söz söylemeleri gerekmiştir. Bu bağlamda özellikle Gazzâlî'nin zaman zaman kalbi bilgiyi önceleyen tavrı daha çok kendisinin kişisel bir halinin tezahürü olmakla birlikte, bilginin kaynaklarına yönelik bir öncelik sıralaması olarak değerlendirilmemelidir. Dolayısıyla Eş'arî kelâm okulu bir taraftan kişisel bir halin yansımaları olarak sübjektif boyutuyla keşf ve ilhamın varlığını kabul ederken, öbür taraftan dini bilginin objektif ve bağlayıcılık değeri olan alanına taşmasına da engel olmuştur.

KAYNAKÇA

- Âmidî, Ebü'l-Hasen Seyfüddîn. *Ebkârü'l-efkâr fî usûli'd-dîn*. thk. Ahmed Muhammed Mehdi. Kahire: Daru'l-Kütüb ve'l-vesaiki'l-kavmiyye, 2004.
- Ateş, Ahmet. "Gazzâlî'nin 'Bâtınilerin Belini Kıran Delilleri-Kitâb Kavâsım Al-Bâtınıya". *Ankara İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/1-2 (1954), 23-54.
- Aydın, Hüseyin. *Muhâsibî'nin Tasavvuf Felsefesi*. Ankara: Pars Matbaacılık, 1976.
- Bağdâdî, Abdulkâhir. *el-Fark beyne'l-fırak*. Trc. Ethem Ruhi Fiğlalı. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.
- Bağdâdî, Abdulkâhir. *Usûli'd-dîn*. İstanbul: Devlet Matbaası, 1928.
- Bâkılânî, Ebû Bekr. *Kitâbu't-Temhîd*. Beyrut: Metebetü'ş-Şarkiyye, 1957.
- Bâkılânî, Ebû Bekr. *el-İnsâf*. thk. Muhammed Zahid el-Kevseri. Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye, 2000.
- Bolay, Süleyman Hayri. *Aristo Metafiziği ile Gazzâlî Metafiziğinin Karşılaştırılması*. İstanbul: Mili Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1993.
- Bulut, Halil İbrahim-Gül Özkan. "İmâmiyye Şiâsında İlmü'l-İmâm İnancı". *Marife*. 5/1 (2005 Bahar), 75-92.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn. *Kitâbu'l-irşâd*. thk. Muhammed Yusuf Musa-Ali Abdulhamid. Mısır: Mektebetü'l-Hancı, 1950.
- Çınar, Mahmut. "Mütekaddimûn Dönemi Kelâm Âlimlerine Göre Bilgi, Kaynakları ve Bunlar Arasındaki İrtibatın Keyfiyeti". *Bilimname*. 21/2 (2011), 8-32.
- Dağ, Mehmet. "Eş'arî Kelâmında Bilgi Problemi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (1980), 97-114.
- Demir, Ahmet İshak. *Mütekadimin Devri Kelâmcılarına Göre Bilgi Kaynağı Olarak Keşif ve İlham*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, SBE, Yüksek Lisans Tezi, 1993.
- Eraslan, Yunus. *Eş'arîliğin Tasavvuf Üzerindeki Etkileri*. Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, SBE, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Erdem, Hüsamettin. "Gazzâlî'de Bilgi Meselesi". *İslami Araştırmalar Dergisi* 13/3-4 (2000), 293-297.
- Erginli, Zafer. "Muhâsibî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/13-16. Ankara: TDV Yayınları, 2006.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasen. *el-Lüma 'fir-red 'alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida*. nşr. Hamude Ğarabe. Kahire: y.y., 1955.
- Gazzâlî, Ebu Hamîd. *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*. Trc. Yunus Apaydın. 2 Cilt. Kayseri: Rey Yayıncılık, 1994.

- Gazzâlî, Ebu Hamîd. *el-Münkız mine'd-dalâl ve'l-müfşih 'ani'l-aḥvâl*. Trc. Hilmi Güngör. Ankara: MEB Yayınları, ts.
- Gazzâlî, Ebu Hamîd. *İhyâu ulûmuddîn*. Trc. Ahmed Serdaroğlu. 4 Cilt. İstanbul: Bedir Yayınları, 1974.
- Gazzâlî, Ebu Hamîd. *Ravdatu't-tâlibîn ve umdetu's-sâlikîn*. Trc. Remzi Barışık. Ankara: Kılıç Kitabevi, ts.
- Gazzâlî, Ebu Hamîd. *Fedâihu'l-bâtıniyye*. thk. Abdurrahman Bedevi. Kahire: el-Mektebetü'l-Arabi, 1964.
- Hücvirî, Ebü'l-Hasen Alî b. Osmân b. Ebî Ali el-Cüllâbi. *Keşfu'l-mahcûb*. Trc. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1982.
- İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh. *Tebyînü kizbi'l-müfterî*. nşr. Muhammed Zahid el-Kevserî. Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye, 2010.
- İbn Fûrek, Ebu Bekir Muhammed. *el-İbâne 'an ṭuruḳı'l-kâşidîn ve'l-keşf 'an menâhici's-sâlikîn ve't-teveffür ilâ 'ibâdeti rabbi'l-'âlemîn*. nşr. Abdulgaffar Aslan - Ahmet Yıldırım. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Yayınları, 2014.
- İbn Fûrek, Ebu Bekir Muhammed. *Mücerredü Maḳâlâtiş-Şeyḫ Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. thk. Daniel Gimaret. Beyrut: Daru'l-Meşrik, 1987.
- İbn Fûrek, Ebu Bekir Muhammed. *Tefsîru Kur'âni'l-Kerîm*. nşr. İlâl Abdulkadir. Mekke: Câmîatü Ümmü'l-Kurâ, 2009.
- İbn Fûrek, Ebu Bekir Muhammed. *Şerḫu'l-âlim ve'l-müte'allim*. thk. Ahmed Abdurrahim Sayih-Tevfik Ali Vehbe. Kahire: Mektebetü's-Sekâfetü'd-Dîniyye, 2009.
- İbn Kesir, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. Trc. Mehmet Keskin. 14 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1995.
- İbnü'l-Münevver, Muhammed. *Esrâru't-tevhîd fi makalâtiş-şeyḫ ebi said*. Trc. Süleyman Uludağ. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2004.
- İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb. "İlhâm". *Müfredâtü elfâzi'l-Ḳur'ân*. Thk. Safvân Adnân Dâvûdî. 748. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 2009.
- İsferâyîni, Ebu'l-Muzaffer. *et-Tabsîru fi'd-dîn ve'temyîzu fırkatî'n-nâciyye ani'l-fırakî'l-hâlikîn*. thk. Kemal Yusuf Hut. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1983.
- Kalaycı, Mehmet. *Tarihsel Süreçte Eşarilik-Mâtürîdîlik İlişkisi*. 2. Baskı. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin. *er-Risâle*. Trc. Ali Araslan. İstanbul: Arslan Yayınları, 1980.

- Küleynî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'küb b. İshâk. *el-Kâfi*. thk. Ali Ekber Gıffârî. 8 Cilt. Tahran: Dâru'l Kütübül İslâmî, 1363.
- Mâtürîdî, Ebu Mansur. *Kitâbu't-tevhîd*. thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçî. Beyrut: Daru Sader, 2001.
- Mâtürîdî, Ebu Mansur. *Te'vilâtu'l-Kur'ân*. nşr. Bekir Topaloğlu. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005-2007.
- Muhâsibî, Hâris b. Esed. *el-Akl ve fehmi'l-Kur'ân*. Trc. Veysel Akdoğan. İstanbul: İşaret Yayınları, 2006.
- Muhâsibî, Hâris b. Esed. "Aklın Üstünlüğü ve Mahiyeti". Trc. İbrahim Emiroğlu. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (1998), 164-170.
- Muhâsibî, Hâris b. Esed. *er-Ri'âye li-hukûkullâh ve'l-kiyâm bihâ*. thk. Abdulkadir Ahmed Ata. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Muhâsibî, Hâris b. Esed. *el-Vasâyâ*. thk. Abdulkadir Ahmed Ata. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986.
- Özen, Şükrü. "İbn Süreyc". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/363-366. Ankara: TDV Yayınları, 1999.
- Râfî, Abdülkerîm b. Muhammed. *et-Tedvîn fî ahbâri Kazvîn*. nşr. Azizullah el-Utâridî. 2 Cilt. Beyrut: y.y., 1408/1987.
- Râzî, Fahrüddin. *İtikadâtü fırakı'l-müslimîn ve'l-müşrikîn*. nşr. Ali Sâmi en-Neşşâr. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1982.
- Râzî, Fahrüddin. *Mefâtihu'l-gayb-Tefsîri Kebîr*. Trc. Suat Yıldırım-Sadık Kılıç-Lütfullah Cebeci-C. Sadık Doğru. 23 Cilt. İstanbul: Huzur Yayınevi, 2002.
- Râzî, Fahrüddin. *en-Nefs ve'r-Ruh ve Şerh-u Kuvâhumâ*. thk. Muhammed Sağır Hasan el-Ma'sûmî. İslamabad: y.y., 1968.
- Râzî, Fahrüddin. *el-Metâlibu'l-âliyye mine'l-ilâhiyye*. nşr. A. Hicâzî es-Safâ. 7 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-Arabi, 1408/1987.
- Sübkî, Tâcüddîn Ebû Nasr, Abdulvehhâb b. Ali. *Tabakâtu's-şâfiyyeti'l-kübrâ*. nşr. Abdülfettâh M. el-Hulv-Mahmûd M. et-Tanâhî. 9 Cilt. Kahire: Matbaâtu İsa el-Babi el-Halebi, 1964.
- Şâfî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. *el-Fıkhü'l-Ekber*. Trc. Hamdi Gündoğar. İstanbul: Beyan Yayınları, 2016.
- Şaşa, Mehmet. *Kelâm ve Tasavvuf Açısından Marifetullah*. Ankara: Nobel Yayınları, 2018.
- Şehristânî, Abdilkerîm b. Ahmed. *el-Milel ve'n-nihal*. Thk. Ahmed Fehmi Muhammed. 3 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1992/1413.
- Taylan, Necip. *Gazâli'nin Düşünce Sisteminin Temelleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1989.

- Tehânevî, Muhammed Ali b. Ali. "İlhâm". *Keşşâfî ıstılâhâtî'l-fünûn*. Nşr. Ali Dahrûc-Abdullah Hâlidî. 1/256-257. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996.
- Yavuz, Yusuf Şevki. *İslam Akaidinin Üç Şahsiyeti: Ahmet b. Hanbel, İbn Fûrek, Kâdi Beydavî*. İstanbul: Kültür Yay. 1989.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "İlhâm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/98-100. Ankara: TDV Yayınları, 2000.
- Yüksel, Emrullah. "Âmidîde ve Bazı Kelâmcılarda Bilgi Teorisi". *Kelâm'da Bilgi Problemi Sempozyumu (15-17 Eylül 2000)*. Ed. Orhan Ş. Koloğlu vd. 3-6. Bursa: Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2003.
- Zehebî, Hafız Ebu Abdullah Muhammed bin Ahmed bin Osman. *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnaût - Hüseyin el-Esed. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1982.