

## KELÂMCILARA GÖRE ZARÛRÎLİK YA DA NAZARÎLİK YÖNÜYLE MARİFETULLAH

Recep ARDOĞAN\*

### ACCORDING TO THE MUSLIM THEOLOGIANS WHETHER MAARIFATULLAH IS A COMPULSORY KNOWLEDGE OR A POSTERIORI KNOWLEDGE

According to Cahm b. Safvan, Ghailan and some Mutezilite, knowledge that the universe has been created by God is a compulsory knowledge. Raghıp al-İsfahani, Avarreos and Ibn Taymiyya say that idea of that every creature has a creator is a principle inherent in human mind. Asharite, Maturidite and some of Mutezilite accept that maarifatullah is a posteriori knowledge. Their argument is that human beings don't conflict and don't doubt on a priori knowledge. Some of the scholars saying maarifatullah is achieved only by means of inference accept that human being is neutral case to tawhid and Islam. Some others argue that there is a religious care in innateness and human being has inherent sensitivity to belief of tawhid or an unconscious concept of God.

Marifetullah, dinî akidenin özünü oluşturan Allah inancıyla ilgili, Kelâm eserlerinde ilm, nazar, husn ve kubh meselelerinde tartışılmakta olan epistemolojik bir konudur. Kelâm ekollerince tartışma konularından birine başlık olan 'Marifetullâh', sade ve dar anlamda 'Allâh bilgisi'dir. Bu makalede kelâmcıların görüşleri ışığında, bu bilginin insan tabiatında a priori karakterde, yani aklın zorunlu bilgileri arasında olup olmadığı sorusu araştırılacaktır.

İlk defa Hume'dan beri, özellikle de geçen asırda psikoloji ve sosyolojinin tekamülüyle birlikte Klasik felsefede eşyanın cevheri ve zatı gibi insanın da değişmez bir cevheri, zatı olduğu fikrinden şüphe edilmeye başlanmıştır.<sup>1</sup> Bugün bazı ilim adamlarının sosyal çevrenin tüm tesirlerinden soyutlanmış bir fertte insan mahiyetinin ne olacağını kimsenin kestiremeyeceği mülâhazasından hareketle, toplumlar arasında insanların değişen itiyat ve eğilimlerinin varlığından ve sırf psikolojiye ait diğer bazı müşkillerden dolayı, insiyak tasnifleri ile uğraşmanın boş bir uğraş saydığı görülmektedir.<sup>2</sup> İnsanların aşkın bir varlığa inanma özelliğine temel oluşturacak yaratılıştan gelme bir niteliğe sahip olmadığı anlamına da gelen bu telakkiler, insandaki dinî ilginin ve Tanrı kavramının menşeiini incelemeyi gerektirmektedir. Burada ele alınan mesele de bir yönüyle insan zihninin neden ve

\* Dr., MEB TTK Başkanlığı, r\_ardogan@yahoo.com

<sup>1</sup> Şerif, Muzaffer, "Tab-ı Beşer' Hakkında", *İnsan Dergisi*, 1/2 (1939), 110.

<sup>2</sup> Örneğin bk. Şerif, *a.g.m.*, 109-111.

nasıl bir Tanrı fikrine vardığı sorusunun da cevabıyla ilgilidir. Gerçekte, tabii sınırlılıklarıyla birlikte insan, mutlak akıl, bilgelik ve iyiliğe sahip aşkın bir varlığa neden inanır? Beşerî akıl, duyumlardan niçin duyumların ötesine, hem de insanın anlamını kökten değiştiren bir fikre intikal eder? Öte yandan ontolojik delile karşı itirazında Kant'ın hem konuyu hem yüklemi atmasının<sup>3</sup> gerekçesi nedir? Daha doğrusu bu 'Tanrı vardır.' önermesi niçin vardı? Rousseau'nun (1778) "Emile" adlı ütöpik romanındaki, insanlarla temastan ve toplumun tesirlerinden uzak olarak yaşayan bir çocuğun 18 yaşına kadar Allah ve metafizik kaygılarla ilgili hiçbir düşünce ve soru geliştirmemesi<sup>4</sup> ne derece gerçekçidir? İnsan zihni ile Tanrı kavramı arasındaki ilişkinin nasıl gerçekleştiğiyle ilgili bu gibi sorular, kelâmcıların marifetullahın, yani Allah'a ilişkin bilginin mahiyeti hakkındaki tartışmalarına bakmayı da gerektirmektedir.

## 1. MARİFETULLAH'IN ZARURÎ BİLGİ OLDUĞU GÖRÜŞÜ

Marifetullah kavramının Kelâm ilminde bir ıstılah halinde yer etmesi, kavramı iman tanımlarında kullanılan Mürcie ile başlar.

Marifetullahın bir şey yapmayan kulun değil, Allah'ın ihtiyarıyla olduğunu söyleyen<sup>5</sup> Cehm b. Safvân, vahy gelmezden önce aklın tek başına davranışlarda iyilik ve kötülük (husn ve kubh) ve vaciplik hükmünü verdiğini ileri sürmüştür. Bu esası, Mu'tezile, cebrî düşüncenin savunucusu Cehm'den almış olabilir.<sup>6</sup> Bundan, Cehm'in düşüncesinde ilahî çağrıyla yüz yüze gelmeden önce Allah'ı bilmenin bir imkân konusu olmaktan bir zaruret konusu olmaya doğru kaydığı sonucunu çıkartmak mümkündür.

İmanın kalpte ve dilde bulunduğunu söyleyen Yunus b. Avn es-Semîrî ve Mürciî-Kaderî Ebu Şimr'in peygamber gelmezden önce, imanın kalben Allah'ı bilme, sevme ve O'na boyun eğme; dille de O'nun benzeri gibi bir şey olmadığını ikrardan ibaret olduğunu,<sup>7</sup> Ebu Sevban'ın da Allah'ı, elçilerini ve akıl açısından yapılması caiz olmayanların hepsini bilme ve ikrar etmenin vahiy gelmeden önce aklen vacip olduğunu<sup>8</sup> ileri sürmeleri, onlara göre vahiy gelmeden önce Allah'ı bilmenin her akıl sahibi için en azından mümkün olduğunu göstermektedir.

Mürcie'nin imanı marifetle açıklayan görüşleri Mu'tezile'nin öncülerinden Kaderî Gaylan ed-Dımişkî'de zarurî (a priori) bilgilerin varlığı görüşüyle gelişmiştir. Taftazânî'nin bazı Kaderîler'e attığı "İman marifettir." görüşü<sup>9</sup> Gaylan'la ilgili olabilir. O, imanın Allah'ı "ikincil bilgi"yle bilme, sevme, O'na boyun eğme ve Allah'ın elçisinin getirdiklerini ve Allah'tan gelenleri ikrar olduğunu ve "birincil bilgi"nin bir zaruret konusu (ızdırar) olup, iman olmadığını ileri sürmüştür.<sup>10</sup> İbn Teymiyye'nin (728/1328) 'Marifetullahın ancak aklî incelemeyle hasıl olduğu

<sup>3</sup> Janet, Paul - Séailles, Gabriel, *Metalib ve Mezahib* (çev. Elmalılı M. H. Yazır), İst. 1978, 323.

<sup>4</sup> Öcal, Mustafa, *Din Eğitimi ve Öğretiminde Metodlar*, Ank. 1990, 68-9.

<sup>5</sup> Ebu Ya'lâ, İbn Ferra Muhammed b. Huseyn, *el-Mu'temed fi Usûli'd-Din* (nşr. V. Zeydan Harrad), Beyrut 1974, 30.

<sup>6</sup> Neşşâr, A. Sami, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefi fi'l-İslâm*, 3. bs., İskenderiye 1965, I, 349.

<sup>7</sup> Eş'arî, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, İst. 1928, I, 128; Bağdadî, *el-Fark beyne'l-firak* (nşr. M. M. Abdülhamîd), Beyrut, 1416/1995, 203, 206; Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdilkerim, *el-Milel ve'n-Nihal* (nşr. E. A. Mehnâ, A. H. Fâur), 4. bs., Beyrut 1415/1995, I, 163, 167.

<sup>8</sup> Bağdadî, *a.g.e.*, 203. ayrıca bk. Eş'arî, *a.g.e.*, I, 129; Şehristânî, *a.g.e.*, I, 164.

<sup>9</sup> Taftazânî, Saduddin Mesud b. Ömer, *Şerhu'l-Akâid*, İst. ts., 157.

<sup>10</sup> Eş'arî, *a.g.e.*, I, 130; Bağdadî, *a.g.e.*, 206, Şehristânî, *a.g.e.*, I, 168. İzutsu, buradaki 'ızdırar'ı, 'tabii saik (a natural compulsion)' şeklinde ifade eder. İzutsu, Toshihiko, *The Concept of Belief in Islâmic Theology -A Symantic Analysis of İmân and Islâm-*, Tokyo 1965, 88.

görüşünü Kaderîler ve Cehmîler'e atfetmesi<sup>11</sup> ise bu açıklamalarla uyuşmamaktadır. Şehristânî'nin açıklamasına göre de Ğaylan'ın düşüncesinde marifet aslına göre iki çeşittir. Birincisi, fitrî bilgidir ki, bu, insanların alemin bir sanatkarı, kendilerinin bir yaratıcısı olduğunu bilmesidir. Bu bilgi iman olarak adlandırılmaz. İkincisi, sonradan elde edilen bilgidir, imandır.<sup>12</sup> Dolayısıyla, kainatın sonradan varolduğu (muhtes) ve onların (kadim bir güç tarafından) düzene konulduğu, dolayısıyla bir yaratıcısı olduğu zarûreten bilinirken, yaratıcı ve müdebbirin iki ve daha fazla olmadığını ve onun sıfatlarını bilmek ise iktisaptır.<sup>13</sup> Eş'arî ve Bağdadî'nin Zürkanî'nin "Makâlât"ından naklettiği Ğaylan'ın 'imanın dille ikrar olduğu, marifetullâhın ise zorunlu; Allah'ın fiili olup imandan olmadığı' iddiası<sup>14</sup> da buna göre anlaşılmalıdır. İkrarı tasdik olarak alan Ğaylan, marifetullahın imandan olmayışını, imanın lügatte tasdik oluşuyla açıklamıştır.<sup>15</sup> Yani birincil bilgi şekillenmemiş ve ızdırarî bir halde iken, ikincil bilgi, konusu ve yüklemeleri hazırlanmış ikrar halindeki bilgidir. Buna, Allah'a yönelik sevgi ve boyun eğme gibi duygusal bir boyut, daha doğru kalp fiilleri katıldığında iman oluşur. Ğaylan'ın bu görüşü, imanın tanım ve hududunu belirtme amacıyla ortaya koyduğunu göz önünde bulundurduğumuzda Marifetullâhın zarûrlüğünü, Kelâmî bir tartışma konusu haline getiren ilk kişi olduğunu söyleyebiliriz.

Ğaylan'ın mezkur görüşünün bazı değişikliklerle birlikte, özü itibarıyla, bazı Mutezilîlerde de devam ettiğini görmekteyiz. Onlar, kişinin kalbinde, 'hâtırlar (havâtır, sezgiler, iç-sesler)' olduğunu ve bunların insanları nazar ve istidlale çağırıldığı konusunda Berahime'ye muvafakat etmiştir.<sup>16</sup>

Hâtırların bilgi ve fikir modunda arazlar olduğunu ileri süren Ebu'l-Huzeyl el-Allâf'a göre, Allah'ı bilmek zarûrdür. Birbirine zıt iki hâtırdan bahseden Allâf, nazar ve istidlale çağırıcı birinci hâtır, Allah'ın akıl sahibinin kalbinde var ettiğini, onunla kişiyi itaate çağırıldığını ve onu korkutmak suretiyle güdülerin (dâîlerin), kişiyi Allah'ı istidlale motive ettiğini, ikinci hâtırın da kişiyi birinci hatıra uymaktan çevirdiğini ileri sürmüştür.<sup>17</sup> Ona göre bilgiler iki sınıftır. Birincisi, zarûrdür; bu da Allah'a ve O'nun varlığının delillerine ilişkin bilgidir. İnsanın akıllı bir varlık olması, onun kendi nefisini bilmesini gerektirir. Bu bilgiyi ise ikinci anda Allah'ın bilgisi takip eder. Bundan kalanı, duyular ve kıyasla oluşan bilgiler, tercih ve kazanım bilgileridir.<sup>18</sup> Şehristânî'nin Ebu'l-Huzeyl'den naklettiği, 'şeriatın gelişinden önce mükellefe bir hatırlatıcı olmaksızın Allah'ı bir delille bilmesinin vacip olduğu, bu bilgiyi edinmediği takdirde kişinin ebedi azabı hakedeceği fikri<sup>19</sup> de bununla temellendirilir.

Mu'tezileden kulun irade dışında bir fiili olmadığını ileri süren Sumâme b. Eşras en-Nemîrî,<sup>20</sup> Amr b. Bahr el-Câhız ve Ebu Ali Esvârî de bilgilerin hepsinin zorunlu olduğunu ileri sürmüştür. Bunlar, 'ashâbu'l-maârif' diye nitelenir.<sup>21</sup> Câhız,

<sup>11</sup> İbn Teymiyye, Ahmed b. Abdulhalim, *Mecmû'ul-Fetavâ* (nşr. Abdurrahman b. Muhammed), Mekke 1381-1386, XVI, 330.

<sup>12</sup> Şehristânî, *a.g.y.*

<sup>13</sup> Eş'arî, *a.g.y.*; Bağdadî, *a.g.y.*; Şehristânî, *a.g.y.*

<sup>14</sup> Bağdadî, *a.g.y.*

<sup>15</sup> Eş'arî, *a.g.e.*, I, 131.

<sup>16</sup> Bağdadî, *Usûlu'd-Dîn*, Beyrut 1401/1981 (İst. 1346/1928'den ofset), 26.

<sup>17</sup> Bağdadî, *a.g.e.*, 27.

<sup>18</sup> Bağdadî, *el-Fark*, 129.

<sup>19</sup> Şehristânî, *a.g.e.*, I, 66.

<sup>20</sup> Şehristânî, *a.g.e.*, I, 85.

<sup>21</sup> Kâdî Abdülcebbar, İbn Ahmed el-Hemedânî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse* (nşr. Abdülkerim Usman), Kahire 1988, 52; Bağdadî, *a.g.e.*, 172.

bilgilerin tümünün, yaratılıştan geldiğini (tıba') ve zarurî olduğunu savunur.<sup>22</sup> Bağdadî, onun bilgileri kulların seçimiyle olmasa da onların fiili olduğunu söylediğini kaydederken, Şehristânî'ye (548/1153) göre, o, bunlardan hiç birinin kulların fiillerinden olmadığını, Sumâme gibi, kul için iradeden başka bir kazanım olmayıp bilgilerin insandan tabii olarak meydana geldiğini söylemiştir.<sup>23</sup> Câhız'a göre, marifetullah, zarurî, nazar ve istidlalin peşinden gelişen yaratılış karakteridir ve kul, marifetullahla emrolunmuş değildir. O, ayrıca akıl sahibi herkesin peygambere muhtaç olduklarını bildiğini söyler.<sup>24</sup> Bu değişik anlatımlardan anlaşılan, O'nun bilgilerin varedilişinde değil, benimsenmesinde kişinin iradesinin söz konusu olduğunu iddia ettiğidir. Nitekim o, birisinin buluşa erip de Allah'ı bilmemesinin mümkün olmadığını ileri sürmüştür. Kafirler, ona göre, inatçı ile bilen arasındadır.<sup>25</sup> O halde, Allah'ı bilmek tabii ve zarurî, ancak bu bilginin inanç olarak kabulü iradîdir. Ancak onların bilginin akıl yürütmenin peşinden geldiğini ve nazardan mütevellid olduğunu söylemeleri,<sup>26</sup> zarurî kavramıyla bedihî bilgiyi kastetmediklerini göstermektedir. Eğer onlar, bilgilerin insanın bilinç dışında mevcut olup, bilgi tahsilinin onu bilinç düzeyine çıkartan bir hatırlamadan ibaret olduğunu kastetmiyorlarsa,<sup>27</sup> onların zarurî terimini, Kant'ın akıl yürütmenin sonucunda olsa da aklın tecrübe yoluyla olmaksızın kendi sınırları içinde ulaştığı önermeler için kullandığı a priori kavramıyla<sup>28</sup> benzer manada aldıkları söylenebilir.<sup>29</sup> Bu arada çoğu Mutezililerce aklın her insanda aynı seviyede bulunduğu (musâvât-ı akl) savunulduğuna<sup>30</sup> dikkat çekmek gerekir. Dolayısıyla, ilerde anlatılacak olan zarurî bilgiler hakkında insanlar arasında ihtilaf olmaması gerektiği fikri, onlara karşı ileri sürülen önemli bir itiraz noktası oluşturmaktadır.

Anlaşılabileceği üzere, fitrî-zarurî bilgiyi bir doktrin halinde ortaya koyan Gaylan'ın fikri, değişik açıklamalarla Mutezililerde de görülmektedir. Onlar, 'hâtır' kavramıyla da yalnızca marifetullâhın değil, aynı zamanda ahlakî değerlendirmelerin de insanın tabiatında önceden yerleşmiş olduklarını söylerken Şems 91/6-10.

<sup>22</sup> İbn Murtazâ, Ahmed b. Yahya, *Kitabu Tabakâti'l-Mu'tezile* (nşr. Susanna Diwald-Wilzer), Beyrut 1961, 68; Bağdadî, *a.g.e.*, 175; Şehristânî, *a.g.e.*, I, 88.

<sup>23</sup> Bağdadî, *a.g.y.*; Şehristânî, *a.g.y.*

<sup>24</sup> Ebu Ya'lâ, *a.g.e.*, 30; Şehristânî, *a.g.e.*, I, 88-9.

<sup>25</sup> Bağdadî, *a.g.y.*

<sup>26</sup> Şehristânî, *a.g.e.*, I, 85; Ebu Ya'lâ, *a.g.y.*

<sup>27</sup> Bu düşünce, Sokrates ve Eflatun (m.ö. 347)'ün ideler doktrininde radikal biçimde görülür. İnsan ruhunun dünyaya gelmeden önce başka bir hayat yaşadığını söyleyen Sokrates'e göre insan ruhu orada edindiği bilgileri içinde taşımakta, öğretim sadece ruhta hazır bilgileri ortaya çıkartmak (doğurtmak)tır. Bu görüşe uygunluk kazandıran Eflatun'a göre, insan daha önce yaşadığı ideler aleminin bilgileriyle gelir. Bu bilgileri perdeleyen ten olduğundan tecrübe gerçekliğin bizzat kendisiyle değil, salt görünüşüyle tanışırken, gerçekliğin kendisine akıl ve 'tecrübeden bağımsız düşünce' ulaştırabilir. Janet-Séailles, *a.g.e.*, 10-11. Krş. el-İcî, Adududdîn, *el-Mevâkıf fi İlmi'l-Kelâm*, Beyrut ts., 14-15.

<sup>28</sup> Kant'a göre, bütün bilgiler deneyle başlamakla birlikte, onun tüm unsurları deneyden çıkmış değildir. Kant, Immanuel, *Critique of Pure Reason* (trs. By: N. Kemp Smith), New York And London 1965, 41-42. Ona göre ahlakî maksimler ve analitik önermeler de a prioridir. Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi* (çev. İ. Kuçuradi), 2. bs., Ank. 2002, 24, 27, 38, 44 vs.

<sup>29</sup> Kelâmcılara göre, zaruriyyât, 'bedihî bilgiler (*evâilu'l-akl / evveliyât*)' dışında;

-Dört ve çiftin tasavvurundan çıkan 'Dört çifttir.' önermesi gibi, kıyasları beraberlerinde bulunan' ve iki tarafının (konu-yüklem) tasavvurunun gereği aklın çok basit bir kıyas ile vardığı önermeler '*fitriyyât*', -Zihnin süratle mukaddimelerden neticelere intikali sonucu yahut mukaddimeleriyle aynı anda zihne oluşan '*hadsiyât*' için de kullanılır. Geniş bilgi için bk. Harpûtî, Abdullatif, *Tenkîhu'l-Kelâm fi Akâidi'l-Ehli'l-İslâm*, 2. bs., İst. 1330, 12-15.

<sup>30</sup> Ehli sünnete göre ise akıllar, yaratılıştan farklıdır. bk. es-Sâbûnî, Nureddin, *el-Bidâye fi Usûli'd-Din* (nşr. B. Topaloğlu), Ank., 1995, 18; Beyâzî, Kemaleddin Ahmed, *İşârâtü'l-merâm min ibârâti'l-İmâm* (nşr. Y. Abdurrazık), Kahire 1368/1949, 77.

ayetlerini terminolojik bir çerçevede ortaya koyup, bir psikoloji geliştirmişlerdir.<sup>31</sup>

İsfehâni de “ez-Zerî’a”da teolojik düzeye varmayan (âmî) marifetullâhın ‘ben’de, yani insanın içinde merkezleşmiş olduğunu söylemiştir. İsfehâni’ye göre bu teolojik düzeye varmayan bilgi, her bireyin bir yaratıcı fiilin objesi olduğunu bilmesidir. O, Ğaylan’da görüldüğü üzere marifetullâhı âmî ve müktesep olmak üzere ikiye ayırmış ve kazanılan bilginin Allah’ın birliği ve O’nun zorunlu ve imkânsız sıfatlarının bilgisi olduğunu açıklamıştır.<sup>32</sup> Onun marifetullahın varoluşta nedenselliğe dayandığını söylemesi, onu insan zihninde hazır bir bilgi olarak değil, zihnin bir tecrübe olmadan nedensellik ilkesiyle vardığı a priori bilgi olarak kabul ettiğini gösterir.

Maturîdî, nimet vereni bilmenin ve O’na şükretmenin güzel; O’nu inkar ve nimetine nankörlüğün kötü oluşunun aklen sabit olduğunu belirtir.<sup>33</sup> Buna göre, O’nun Allah’ın varlığını bilmenin akıl için bir imkândan ziyade zaruret konusu olarak görmeye eğilim gösterdiği söylenebilir. Maturîdî alim İbn Ebi’l-Izz’e göre de bazı insanlar için nazarî yollara sevkeden şüpheler oluşsa da yaratıcının varlığını bilme fitri, zarûrî bir olaydır.<sup>34</sup>

İbn Teymiyye ise varedilenin varedicisi bulunmasının kaçınılmaz olduğu bilgisinin fitrî, somut tekil olgularda zorunlu, küllî prensiplerden de daha açık olduğunu belirtir. Akıl yürütmeye ağırlık veren kelâmcı ve felsefecilerin ilimlerine esas yaptıkları “Bütün parçadan daha büyüktür.”, “Birbirine zıt iki şey birleşmez.”, “Üçüncü bir şeye eşit objeler birbirine eşittir.” vb. küllî prensipler, ancak akılda cüz’ilerin varlığından sonra oluşur. İnsan, küllî prensip aklına gelmesede somut tekil olgularla hükmeder... Fıtrat ise Yaratıcı’yı bu işaretler olmaksızın bilir. Bu işaretler olmaksızın O’nu bilemeseydi bu işaretlerin Yaratıcı’ya ait olduğunu da bilmezdi.<sup>35</sup> İbn Teymiyye’nin bu açıklamaları, Descartes’ın (1650) ontolojik delilin yanı sıra serdettiği “Tanrı kavramının içerdiği sonsuz varlık düşüncesinin kaynağının en az bu kavram kadar gerçekleşmiş, yani sonsuz olması gerektiği esasıyla sonuçtan (Tanrı idesi) sebebe (Tanrı) varan argümanını hatırlatmaktadır. Tanrı idesinin bir sanatkarın eserine işlediği marka gibi Tanrı tarafından konulduğunu belirten Descartes başka reel varlıkların zihnimize sonsuz varlık tasavvurunu gerçekleştirilemeyeceğini, bu tasavvurun ancak zihindeki kadar reel tahakkuka sahip varlık (Tanrı) sebebiyle; O’nun bu fikri ruhumuza yerleştirmesiyle mümkün olduğunu ileri sürmüştür.<sup>36</sup>

<sup>31</sup> Bk. Bağdadî, *Usûlu’d-Dîn*, 26 vd.

<sup>32</sup> Kâsımî, M. Cemalüddin, *Delâilü’t-Tevhîd*, Dimeşk 1326, 19-20.

<sup>33</sup> Mâturîdî, Ebû Mansur Muhammed, *Kitâbu’t-Tevhîd* (nşr. Fethullah Huleyf), Beyrut 1970, 181.

<sup>34</sup> İbn Ebi’l-Izz, *Usûlü’l-Akîdeti’l-İslâmiyye*, Beyrut 1988, 118-119.

<sup>35</sup> İbn Teymiyye, *a.g.e.*, I, 48 ve *Der’u teâruzî’l-akl ve’n-nakl* (nşr. M. Raşid Sâlim), y.y. 1401/1981, VIII, 37.

<sup>36</sup> Descartes, Réne, *İlk Felsefe Üzerine Metafizik Düşünceler* (çev. M. Karasan), İst. 1998, 198. O, Tanrı’nın varlığını zihinde mevcut kavramın tahlilinden zihin dışındaki (reel) zorunlu varlık sonucuna giden ontolojik delildeki “sonsuz varlık” fikrinin menşeiini sorgulamak suretiyle temellendirmeye çalışır: Ona göre, “Bir fikrin başka bir gerçeklikten ziyade böyle bir objektif (aynî, zihni) bir gerçeklik ihtiva etmesi için, onun bu gerçekliği, herhangi bir illetten alması lazımdır.” Descartes, *a.g.e.*, 183. “Bir cevher olduğum için cevher fikri bende bulunsada, sonsuz bir cevher fikri, gerçekten sonsuz bir olan bir cevher tarafından bana konmuş olmadıkça, bende bulunamaz.” Descartes, *a.g.e.*, 188-189. Böylelikle nedensellik ilkesine yönelen Descartes, skolastiklerden alınma (Janet - Séailles, *a.g.e.*, 310.) şöyle bir ilke koyar. “Tam ve eser meydana getiren illette, yani müessir illette (cause efficiente) hiç değilse, eseri kadar olsun, bir gerçeklik bulunmalıdır.” Descartes, *a.g.e.*, 181. O halde, sonsuz kavramının illeti, hiç olmazsa bu kavram kadar gerçekleşmiş olmalıdır. Bu sebeple, sonsuzluk tasavvurunun zihinde oluşması için bilfiil sonsuz tahakkuku olan bir illetin (Tanrı) bulunması gerekir.

Bu sebeple, sonsuzluk tasavvurunun zihinde oluşması için bilfiil sonsuz tahakkuku olan bir illetin (Tanrı) bulunması gerekir. Descartes’ın böyle açıkladığı argümanını daha anlaşılır biçimde ortaya koyacak

İbn Teymiyye, “Allah’ın varlığını bilme fitrî olsa müslüman ve diğer nazar eh-linden kimilerinin bunu inkarı nasıl nakledilebilir? Onlar, teolojik öğretileri ispatlayan akli deliller serdettiklerini iddia ederler.” şeklindeki itiraza karşı ilk olarak bunu inkar edenlerin Cehmîler ve Kaderîler olduğunu söyledikten sonra Yaradıcı’ya ilişkin bilgi ve sevginin insanın içinde kaim olmakla beraber kişinin onun şuurunda olmadığını belirtir. Bu sebeple, Yaradan’ı ikrar, fitratı salim kalan için fitrîdir.<sup>37</sup> O, Allah sevgisini reddedenlerin marifetullâhın ancak nazarla hasıl olacağını savunduklarını ve söz konusu inkarlarından dolayı da içlerinde Allah bilgisinin şuuruna varamadıklarını ileri sürer. Bununla ilgili olarak fitratın bozulabileceğine dair, “Doğrusu gözler kör olmaz, fakat göğüslerdeki kalpler körelir.”<sup>38</sup> ayetini gösterir.<sup>39</sup> Yine o, “Allah diyor ki, ‘Kullarımı hanifler olarak yarattım, ama şeytanlar onları saptırdı ve onlara helal kıldığımı haram kıldılar ve hiçbir delil vermediğim şeyleri bana şirk koşmalarını emrettiler.’”<sup>40</sup> hadisini delil getirir.<sup>41</sup> Yaradan’ı inkar edenlerin de O’nun varlığını kabul edenlere oranla azınlıkta kaldığına dikkat çeken<sup>42</sup> İbn Teymiyye, Kur’an kıssalarında herhangi bir peygamberin davete Yaradan’ı bilmek için de nazar ve istidlali emretmekle başlamadığına dikkat çeker ve “Çünkü, insanların kalbi O’nu bilir ve ikrar eder. Herkes fitrat üzere doğmuştur, lakin fitratına başka şeyler arız olmuştur; insan hatırlatılınca, fitratındaki hatırlar.” der. O, bu anlayışla “Firavuna yumuşak söz söyleyin belki hatırlarlar.”<sup>43</sup> ayetindeki hatırlanacak şeyin fitratta mevcut ve Rabbini bilmeyi sağlayan ilim olarak açıklar.<sup>44</sup> İnsan bilincinde olmamakla birlikte marifetullâhın onun içinde kaim olduğu şeklindeki açıklama, ilerde anlatılacağı üzere Jung’un ‘bilinçdışı (unconscious)’ kavramıyla günümüz psikolojisinde de karşımıza çıkmaktadır ki, bu insanın ruhunu ve maneviyatını açıklamakta daha isabetlidir.

Kur’an’da Allah’ın varlığının inayet ve ihtirâ delilleriyle ortaya konduğunu belirten İbn Rüşd de ihtirâ delilinin bütün insanların fitratlarında bilkuvve mevcut olan şu iki esas üzere kurulduğunu söyler:

→ →

olursak, yapılan kıyas şöyledir:

-Zihnimizde “sonsuz bir varlık” anlamını içeren bir Tanrı kavramı var.

-Bir mananın zihinde gerçekleşmesinin illeti, zihin dışında en azından zihindeki kadar gerçekleşmiş olmasıdır.

-O halde, zihindeki sonsuz varlık kavramının illeti, zihin dışında sonsuz tahakkuku olan Tanrıdır.

Ona göre, zihinde mevcut olmak fikirlerin kendi mahiyetlerinin icabı olduğu gibi, zihin dışında mevcut olmak da bu fikirlerin illetlerinin kendi mahiyetleri icabıdır. Descartes, *a.g.e.*, 184.

“Sonsuzluğun, sonlu olanın kaldırılmasından (selb) yani yokluktan başka bir şey olmadığı” itirazına karşı da Descartes’in yanıtı, sonsuz cevherde sonlu cevherden daha fazla bir gerçeklik bulunduğunu ve zihnin sonlu mefhumundan önce sonsuz mefhumuna sahip olduğunu söyler. Sonlu ve sınırlı olan tabiatının sonsuzu anlamaması sonsuzun mahiyeti icabıdır. Descartes, *a.g.e.*, 189, 191.

İkinci itiraz şudur: Belki Allah’ta tasavvur ettiğim bütün kemaller bende potansiyel (bilkuvve, en puissance) olarak var. Buna karşı o, yalnız potansiyel halindeki üstünlüklerin, bilfiil (actuellement) ve filvaki mevcut Tanrı mefhumuna ait ve benzer olamayacağını söyler. Descartes, *a.g.e.*, 191-2.

Üçüncüsü, Tanrı kavramının içerdiği mükemmellik vasıflarının başka başka illetlere bağlı olabileceği ve hepsinin bir arada bir varlıkta gerçekleşmesinin zorunlu olmayacağı yolundaki itirazdır. Descartes, Tanrı’ya ait kemallerden birinin de basitlik ve ayrılmazlık olup, bu bütün kemallerin birliği fikrinin sebebinin de Tanrı’dan başka hiçbir şey olamayacağını belirtir. Descartes, *a.g.e.*, 196-7.

<sup>37</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû’u’l-Fetavâ*, XVI, 340.

<sup>38</sup> el-Hacc; 22/46.

<sup>39</sup> İbn Teymiyye, *a.g.e.*, XVI, 344.

<sup>40</sup> Müslim, “Cennet” 63.

<sup>41</sup> İbn Teymiyye, *a.g.e.*, XVI, 345.

<sup>42</sup> İbn Teymiyye, *a.g.e.*, I, 48.

<sup>43</sup> Tâhâ, 20/44.

<sup>44</sup> İbn Teymiyye, *a.g.e.*, XVI, 332, 338.

I. Gördüğümüz mevcudat ihtirâ olunmuştur. Bu keyfiyyet hayvan ve nebatatta bi-nefsihi bilinir.

II. Her yaratılanın bir yaratıcısı vardır.<sup>45</sup> İbn Rüşd'e göre beşerin fitratında ve tabiatında gizli (meknuz) bulunan bu derin istidada Araf 172'de işaret buyurulmuştur.<sup>46</sup>

Draz, dindarlık fenomeninin aslında bedihat derecesine varan iki ana esasa, [1] 'sebebiyyet (illiyet, nedensellik, causalite)' prensibi ile [2] 'ğaiyyet (teleologie)' prensibine dayandığını belirtir. İnsan, zihninde yaratılıştan, fitrî olarak mevcut olan illiyet ilkesiyle, eserden müessire intikal suretiyle Allah'ı anlar. Dinlerin temeli olan Tanrı kavramı, alemlerin ve varlıkların yaratıcısı ve sebebi olarak, insan zihninde önceden bulunur.<sup>47</sup>

## 2. ALLAH'I BİLMENİN NAZARÎLİĞİ

Eş'ariyye, Maturîdiyye ve Kâdî Abdülcebâr başta olmak üzere bazı Mutezîlî alimler, marifetullah'ın a priori değil, akıl yürütme sonucu elde edilen bir bilgi olduğunu savunmuştur. Bu grupta yer alan alimlerin iki temel argümana dayandığı görülmektedir. Birincisi, zarurî bilgi üzerinde insanların ihtilafa düşmeyeceğidir. Bu konuyu, kavramsal tahlille ele alan Eş'arîler'e göre nazarî bilgi, konu üzerinde düşünme ve istidlalin gereklerinin hazırlanmasının ardından oluşan,<sup>48</sup> başka bir ifadeyle, ancak delili incelemek suretiyle hasıl olup husulü kulun maddûru olan bilgidir.<sup>49</sup> Doğrudan zarurî bir bilgiye ya da ondan çıkan bir bilgiye dayanan nazarî bilgi,<sup>50</sup> zarurî bilgilerden sonra, akıl yürütme yoluyla tahsil edilir. Zarurî bilgi ise insanların onu atmaları ve hakkında şüphe etmeleri mümkün olmayacak şekilde nefislerine bağlı bilgidir.<sup>51</sup> Dolayısıyla, zarurî bilgi, irade ve kesbe bağlı olmaksızın insanda bulunduğu için, insanlar arası farklılık ve ihtilaflara konu olmaz. Alemin hudûsu, Yaratıcı'nın kıdemi, birliği ve sıfatlarının ancak akıl yürütme ve nazarla bilinebileceğini belirten Bağdadî'nin ifadesiyle, "Şer'î bilgiler duyu ve a priori (bedihî) gibi zorunlu olsaydı duyu ve a priori sahipleri o konuda ihtilaf etmezdi."<sup>52</sup>

Allah'ın ancak nazar yoluyla bilinebileceğini söyleyen alimlere göre, zarurî bilgi irade ve kesb olmaksızın insanda mevcut bilgi olarak tanımlandığından, onun akıl sahibi herkesçe bilinmesi gerekir. Sûfî alim Hucvirî'nin (470/1077) vurguladığı üzere, zarurî bilgide, bütün akıl sahiplerinin müşterek olmaları şarttır.<sup>53</sup> Dolayısıyla, zarurî bilgilerin bir çeşidini, hepsinin kavrayışta bir olmakla birlikte, akıl sahiplerinden yalnızca bir grubun bilmesi imkânsızdır.<sup>54</sup> Bu nedenle, marifetullah zarurî olsaydı, akıl sahibi olup da Allah'ı tanımayan hiç kimse bulunmazdı. Ebu Ya'lâ'nın

<sup>45</sup> İbn Rüşd, "Kitâbu'l-Keşf an Menâhicü'l-Edille", *İbn Rüşd'ün Felsefesi* (çev. ve nşr. Nevzad Ayasbeyoğlu), Ank. 1955, 53-4.

<sup>46</sup> İbn Rüşd, *a.g.e.*, 56-7.

<sup>47</sup> Draz, M. Abdullah, *Din ve Allah İnancı* (çev. B. Karlığa), İst. ts., 117, 122. Aynı yaklaşım için bk. el-Adevî, M. Ahmed, *et-Tevhîd ev Akâidü'l-İslâmiyye*, 3. bs. Mısır 1352/1934, 6; Atay, *İslâm'ın İnanç Esasları*, Ank. 1992, 34.

<sup>48</sup> Bakillânî, Kâdî Ebu Bekr b. Tayyib, *Kitâbu't-Temhîdî'l-evâil ve telhîsü'd-delâil* (nşr. I. Ahmed Haydar), Beyrut 1993/1414, 36.

<sup>49</sup> Ebu Ya'lâ, *a.g.e.*, 34; Taftazânî, *a.g.e.*, 30; Cürcânî, *Ta'rîfât*, İst. 1327, 104.

<sup>50</sup> Cüveynî, *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye fi'l-erkânü'l-İslâmiyye*, İst. ts., 13.

<sup>51</sup> Bakillânî, *a.g.e.*, 35 ve *el-İnsâf fîmâ yecübü i'tikâduh velâ yecüzü'l-cehli bih* (nşr. M. Zâhid el-Kevserî), Kahire 1413/1993, 14.

<sup>52</sup> Bağdadî, *a.g.e.*, 14-5.

<sup>53</sup> Hucvirî, Ali b. Osman, *Keşfu'l-Mahcûb -Hakikat Bilgisi-* (çev. Süleyman Uludağ), İst. 1982, 404.

<sup>54</sup> Nisaburî, Ebû Said Abdurrahman el-Mütevellî, *el-Ğunye fi Usûli'd-Din* (nşr. İ. A. Haydar), Beyrut 1406/1987, 136.

ifadesiyle, “Zarurîliği halinde, bütün akıl sahiplerinin ‘bir cismin aynı anda iki ayrı yerde bulunmasının imkânsızlığı’ nı bilmekte ortak oldukları gibi, Allah’ı bilmek ve birlemede de müşterek olmaları, hatta kimseye bir şüphenin arız olmaması gerekir. İnsanların bu konudaki ihtilafları ve bir çoğunun inkarı bilindiğine göre, marifetullah zarurî değildir.”<sup>55</sup>

İkinci delil, zarurî bilginin teklife konu olmayacağını belirtir. Bakillânî gibi marifetullâhın yalnızca akıl yürütmekle hasıl olacağı tezini ileri sürenler, Allah’ı bilmenin vacipliği ile zarurîliğinin çeliştiğine dikkat çeker. Buna göre, marifetullâh, nazardan başka bir şeyle hasıl olsaydı onunla yükümlülük düşerdi.<sup>56</sup> Bu, varoluşçu filozof Jaspers’in ‘Kanıtlanmış Tanrı, Tanrı değil de evrende gelişigüzel bir nesne olurdu.’<sup>57</sup> sözünü hatırlatmaktadır. Doğrusu irade ve ihtiyarın kalktığı bir akt, teklif konusu olamaz. Ancak o, fideist yaklaşımla, “Tanrı’ya düşünce değil inana uymakla varılır.” derken,<sup>58</sup> Ebu Mansur Maturîdî ve çoğu Mutezilî alime göre, teklife konu oluşturan külfet, istidlal sürecinde gerçekleşmektedir.<sup>59</sup>

İnsana ilk vacibin Allah’ı bilmeye götüreceak akıl yürütme olduğu görüşü de marifetullahın zarurî olmayışına dayanır. Kötülüklerin, vaciplerin ve iyiliklerin asl’larının zarurî, uygunluk seviyesine varmış akılda mündemiç olduğunu, eğer akılla bilinmezse onların hiçbir zaman bilinemeyeceğini vurgulayan<sup>60</sup> Kâdî Abdülcebbar’ın ifadesiyle, Allah bedaheten bilinemeyeceği gibi müşahede yoluyla da bilinemez. Dolayısıyla, Allah’ı düşünme ve akıl yürütmeyle bilmek vaciptir.<sup>61</sup>

Diğer yandan, marifetullah zarurî olduğunda, karşılığında sevap olmazdı. Çünkü zorunlu olana sevap olmaz. Oysa, Allah’ı bilmenin sevabından daha büyük sevap da yoktur.<sup>62</sup> Zaruretle ihtiyarın çelişik kavramlar olduğuna dikkat çeken bu argüman, haklı olarak bilginin teklife konu olabilmesi için ihtiyarî-kesbî olması gereğine dikkat çekmektedir. Bu nedenle, Allah’a ilişkin bilginin zarurî olduğunu savunanlar, onun tahsil edilme yönüyle değilse de benimseme yönüyle ihtiyarî olduğu söylemişlerdir.

Sufî alim Hucvirî de marifetullahın zarurî olması durumunda, insanların onunla mükellef tutulmayacaklarını belirtir. Mesela bir kimsenin kendisi, sema, arz, gece, gündüz, elemeler, lezzetler ve bunlara benzeyen şeyler konusunda sahip olduğu marifet böyledir. Bunları [tahsil yoluyla] bilmek istese buna gücü yemez, mutlaka [doğrudan] tanımak zorundadır.<sup>63</sup> Cennet ehli Allah’ı zarurî olarak tanırlar, zira cennet teklif yeri değildir... Arif arif olduğu sürece kati’attan (Allah’ın münasebeti kesmesinden) emin olur. Marifet zail olunca dış dünyadan kesilme, firkat ve hicran hasıl olur. Zarurî ilmin zail olması ise düşünülemez.<sup>64</sup> Hucvirî’nin tamamen Eşarî görüşü yansıtan bu açıklamalarının ehl-i sünnet kelâmı ile tasavvufu telif çabasıyla ilgisiz olmadığı söylenebilir.

Marifet ve marifetullahın anahtar kavramlar haline geldiği ve bu kavramlara

<sup>55</sup> Ebu Ya’lâ, *a.g.e.*, 30. Ayrıca bk. es-Sukûnî, Ebu Abdillâh Muhammed, *Erbe’üne mes’ele fi Usûli’l-Dîn* (nşr. Yusuf Ehnânâ), Beyrut 1993, 55.

<sup>56</sup> Ebu Ya’lâ, *a.g.e.*, 21; İbn Teymiyye, *a.g.e.*, XVI, 332; es-Sukûnî, *a.g.y.*

<sup>57</sup> Jaspers, Karl, *Felsefe Nedir?* (çev. İ. Zeki Eyuboğlu), İst. 1986, 69.

<sup>58</sup> Jaspers, *a.g.e.*, 68.

<sup>59</sup> en-Nesefî, Ebu Muîn Meymun, *Tebssiratu’l-Edille fi Usûli’l-Dîn* (nşr. H. Atay), Ank. 1994, I, 39, 44, 56.

<sup>60</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Muhît bi’t-teklîf* (nşr. es-Seyyid Azmî, A. Fuad el-Ezherî), Kahire ts. (Dâru’l-Mısriyye), 234.

<sup>61</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, 39; “el-Muhtasar fi Usûli’l-Dîn”, *Resailu’l-Adl ve’t-Tevhid* (nşr. M. Ammara), Mısır 1971, I, 170-171.

<sup>62</sup> Sukûnî, *a.g.y.*

<sup>63</sup> Hucvirî, *a.g.e.*, 404.

<sup>64</sup> Hucvirî, *a.g.e.*, 405.

ilişkin çok farklı açıklamaların görüldüğü<sup>65</sup> Sufi düşüncede Allah'ı Allah'la bilme, bu bilginin zarurî olduğu şeklinde de anlaşılmıştır. Ebu Ya'lâ, Sufilerin Allah'ın marifetullahı akıllı erginlerin kalplerinde nazar ve öne geçen bir sebep olmaksızın ilkil biçimde varedtiğini, dolayısıyla onun zarurî bir bilgi olduğunu kabul ettiklerini kaydeder.<sup>66</sup> Ancak, onlar bu konuya kelâmcılar gibi yaklaşmamakta; iman ve marifetin zarurîliğini, bunun insanın akıl yürütmesine değil de ilahî inayete bağlı oluşu şeklinde düşünmektedir. Ebu Ali Dekkâk ve Ebu Sehl'in açıklamaları bu değerlendirmeyi doğrular niteliktedir. Onlar, marifetin bidayetinin istidlal, nihayetinin zaruret olduğunu söylemişlerdir. Bu, tıpkı itaat fiilleriyle ilgili ve başlangıçta müktesep iken sonunda ise zaruret halini alan ilim gibidir.<sup>67</sup>

Burada zarurîliğin, imana konu edilen bilginin kesinlik ve sübjektif bağlayıcılığını ifade ettiğini söylemek mümkündür. Bunun yanında, iktisabî bir başlangıç olan ilmin, takva ve riyazetle sonraları Allah'ın lütuf ve mevhibesiyle açılması ve inkişafı da söz konusudur. Bu noktada artık, marifetullah iktisap sonucu değil, insanın içinde bulunduğu bir bilgi olmaktadır. Nitekim mutasavvıfların Hakk'ı zarurî olarak tanıdıklarına dair ifadelerini de Hucvirî, kalplerinde hiç şüphe bulunmaması ve yakın olarak anlar. Ama, tabir ve ifadede hatalı olduklarını belirtir. Çünkü zarurî ilmi sahih olana tahsis etmek doğru değildir.<sup>68</sup>

Hâris el-Muhasibî (243/857) de akıl sahibi insanın varlıkların adlarını (doğuştan) bilmeyip sonradan öğrendiğine dikkat çeker. İnsan, şeyleri akli ile bilir ve onların anlamlarını ayırır.<sup>69</sup> “Şeylerin adlarını işitmek, sonra da şeyleri görmek demek olan bilgi (duyumlar) yardımı ile akıl yürütme (istidlal) olmasaydı, insan onları görme ile bilirdi. Fakat hiçbir ismi ve anlamları arasındaki hiçbir ayrılığı bilemezdi.”<sup>70</sup> Anlaşılan, ona göre, insan bilgisi doğuştan gelen herhangi bir unsur taşımaz. Bilgiyi insan kendi tecrübesi ile elde eder.<sup>71</sup> Yine o, bilgi ve düşünmede dilin bir koşul olduğunu vurgular. Dil olmadan kavramlar oluşamaz, hatta algılar işlenemez ve muhayyilede kurgulamanın ötesinde bir düşünce, anlamlandırma oluşmaz. Buna göre, Allah'ı bilme doğuştan gelen bir bilgi olamaz. Çünkü, Tanrı kavramı daha sonraları öğrenimle gelişecektir.

Hakim Ebu Hayyan ve Farabî, marifetullâhın zarurîliği teorisiyle istidale dayalı olduğu teorisini birleştirmişler ve “Marifetullâh, akıl açısından zorunlu, algı açısından da istidlalidir.” demişlerdir. İnsanın algıları aklın yardım ve tahsiliyle anlaması, tümevarıma ulaşması ve şahidden ğaibe, mahsustan makule geçmesi sebebiyle marifetullâh istidlalî kabul edilirken, sağlıklı aklın Allah'ı tanıma ve ikrara yöneltmesi, inkar ve şüpheyi mahzurlu göstermesi nedeniyle de zarurî zannedilir. Bozulmamış fitrat, Allah'ın varlığına zaruretle ulaşırken, dış tesirler ve sosyal

<sup>65</sup> Kuşeyrî, suflerin marifete ilişkin ifadelerinin kendilerine vaki olanların dile getirilmesi, vakt [Sûfnin geçmiş, şimdi ve gelecek düşüncesinin olmadığı ve Allah'tan varidlerin geldiği an] halinde içlerinde bulduklarına işaret edilmesi olduğunu söyler. Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye fi İlmi't-Tasavvuf* (nşr. M. Zerîk, A. A. Baltacı), 2. bs., Beyrut 1410/1990, 311. Bu, kavrama getirilen izah ve tanımlardaki farklılıkların sebeplerini de açıklamaktadır: Değişik tecrübeler, değişik izah ve tanımların sebebidir. Sufilerin kendi psikolojik durumlarına ilişkin tespitleri, onların dinî tecrübelerinin ve o tecrübeleri anlamlandırılmalarının farklı farklı olduğunu göstermektedir. Kavramı açıklarken sufi yaşantıdaki bir özelliği, ulaşılmak istenen hâli edebî bir üslupla anlatmaya yönelik Sufilerde, marifet epistemolojik yönünden uzaklaşmakta; nazar ve istidlalin yerini kalp fiilleri alırken kavram '*ben bilinci*'ne dönüşmektedir.

<sup>66</sup> Ebu Ya'lâ, *a.g.e.*, 30.

<sup>67</sup> Hucvirî, *a.g.y.*

<sup>68</sup> Hucvirî, *a.g.y.*

<sup>69</sup> el-Muhâsibî, el-Hâris b. Esed, *Kitâbu'r-Riâye li-Hukûkillâh* (nşr. Margaret Smith), Londra 1940, 206.

<sup>70</sup> el-Muhâsibî, *a.g.y.*

<sup>71</sup> bk. Ülken, H. Ziya, *Genel Felsefe Dersleri*, Ank. 1972, 47, 53.

çevrenin telkinleri neticesinde, düşünmek suretiyle bu sonuca ulaşmak gerekir. Ancak akli zorunluluk, hissi zorunluluk gibi olmayıp latiftir. Çünkü o, öğütte bulunur, yumuşak bir üslup kullanır ve korkutur. Buna göre marifetullâh, akıl alanında zaruretlerdir. Algı alanında ise istidlalle sağlanır.<sup>72</sup> Yani, Yaratıcı hakkındaki bilgi, aslında bir tecrübe aracılığı olmaksızın aklın hudutları içinde yer almakla birlikte, akli süreçlere tesir eden fizyolojik etkenler nedeniyle insan zihni onu nedensellik ilkesiyle; algılar aleminden gayb alemine intikal etmek suretiyle elde etmektedir.

Panteizm görüşüyle dikkat çeken filozof Spinoza'ya göre hiç kimse doğal olarak Tanrı'ya itaat borçlu olduğunu bilmez, bu bilgiye yalnızca aklını kullanarak da varamaz, ancak belirtiler ile desteklenen vahiy sayesinde ulaşabilir.<sup>73</sup>

Bu açıklamalardan sonra belirtelim ki, insanın bir akıl yürütme sürecinin sonunda marifetullaha ulaştığı kabul edildiğinde de hangi etkenlerle insanın görünen alemden görülmeyen bir yaratıcının varlığını istidlal etmeye yöneldiği, önemli bir tartışma konusudur. Fitrat ayeti ve onu açıklayan rivayetler bağlamında yaratılışının saf haliyle insanın hak din karşısındaki konumu ve onda dinî ilginin nasıl ortaya çıktığıyla ilgili bu hususta İslâm alimleri değişik görüşler ileri sürmüştür.

Fitrat ayeti şu şekildedir:

*“Öyleyse yüzünü, tevhide inanmış olarak dine, Allah'ın fitratına -ki Allah insanları o fitrat üzere yaratmıştır- çevir. Allah'ın yaratmasında hiçbir değişiklik yoktur. Doğru din budur, ama insanların çoğu bilmezler.”*<sup>74</sup>

Fitrat kavramıyla ilgili meşhur hadiste de “Her doğan fitrat üzere doğar, buna karşın çocuğun anne-babası onu yahudileştirir veya hrstiyanlaştırır... Hayvanın, derli toplu bir hayvan doğurduğu gibi. Onda hiç bir kesik aza görüyor musunuz?” denilmiştir.<sup>75</sup>

Fitrat, sözlükte yaratma ve yaratılışın başlangıcı demektir. Kur'an'da Allah hakkında “Fâtıra's-semâvâti ve'l-erd” ifadelerinde geçen ‘Fâtır’ da ‘bir şeyi ilk yapan (mübtedî)’ demektir.<sup>76</sup> Ancak, ilgili ayete bakıldığında, “Yüzünü tevhide inanmış olarak dine, Allah'ın fitratına -ki Allah, insanları o fitrat üzere yaratmıştır- çevir.” ifadesinde fitratın, devamında “Allah'ın yaratmasında bir değişiklik yoktur.” denirken de ‘halkullâh’ın bir belirlilik kazandığı görülür. İbn Kuteybe'nin (276/889) ifadesiyle, ayet, Allah'ın insanları belli bir formata göre yarattığını belirtmektedir. O da herkes için geçerli olan ‘yaratılış karakteri’dir.<sup>77</sup> Dolayısıyla, ‘Allah'ın fitratı’ tabirini yalın bir halde ‘Allah'ın yaratması’ olarak değil de en azından Allah'ın yaratışındaki keyfiyet, yaratılış özelliği olarak anlamak daha doğru olacaktır. Ancak bu özelliğin ne olduğu konusunda ihtilaf edilmiş, insanın yaratılışından gelen din duygusunun bunun bağlı olduğu bir müteal varlık olmadan açıklanamayacağını anlatan fitrat delili çerçevesinde de konu edilen mezkur ayet ve ilgili rivayetler ışığında kavrama farklı tanımlar getirilmiştir.

<sup>72</sup> Kâsımî, *a.g.e.*, 14-5; Muhammed Ali, Mevlânâ, *İslâm Dini* (çev. N. H. Akseki), İst. 1946, 75-76.

<sup>73</sup> Spinoza, Benedictus De, “Din ve Siyaset Üstüne Bir İnceleme” (çev. Harun Rızatepe), *Batıda Siyasal Düşünceler Tarihi -II-* (ed. Mete Tuncay), Ank. 1986, 271.

<sup>74</sup> er-Rûm; 30/ 30.

<sup>75</sup> Buhari, “Cenaiz” 8; “Tefsir-i sûretî'r-Rûm”; “Kader” 3; Müslim, “Kader” 22-4; Ebu Davud, “Sünnet” 17; Tirmizî, “Kader” 5.

<sup>76</sup> İbn Kayyim, *el-Cevziyye, Şifâ'u'l-alîl fi mesâilî'l-kazâi ve'l-kaderi ve'l-hikmeti ve't-ta'lîl* (nşr. M. Bedruddin), Mısır 1323, I, 283.

<sup>77</sup> İbn Kuteybe, Ebu Muhammed Abdullah ed-Dineverî, *Tevlîl muhtelifi'l-hadis* (nşr. M. Z. el-Bihar), Beyrut 1393/1973, 95.

### 2.1. İSLÂM'I KABULE HAZIR NÖTR TABİAT

Maturîdî'ye atfedilen “Risâle fi'l-Akâid”de Eş'arîler dışındaki Ehl-i sünnet alimlerinin “Fıtrat yaratılıştır.” dedikleri kaydedilir. Buna göre yukarıda geçen hadiste anlatılan şudur: Çocuk doğduğu yaratılış üzere bırakılsa onunla yaratıcısını düşünüp bulurdu. Ancak ebeveyni onu yahudileştirir veya hıristiyanlaştırır, yani buna sebep olur.<sup>78</sup>

Cürcanî de fıtratı, ‘dini kabule hazır yaratılış’ diye tanımlamaktadır.<sup>79</sup> Zemahşerî ise Fıtrat ayetindeki “Allah’ın yaratmasında bir değişiklik yoktur.” ifadesinden dolayı fıtratın ‘hilkat (yaratma/yaratılış)’ olduğunu söyler. Buna göre, ayet, akılla örtüşmesi ve düzgün akıl yürütmeye tabi olması dolayısıyla tevhit ve İslâm dinine insanın kabiliyetli olduğu anlamına gelir. Eğer (kibir, heva ve saptırıcı telkinlerden uzak biçimde serbest) bırakılsa, insan İslâm’a karşı başka din seçmezdi.<sup>80</sup> Burada Allah’tan olan, bireye İslâm’ın kapısından alıkoyacak bir mani ilişmediği sürece İslâm’ın onu hükmü altına alışıdır (tağlîb).<sup>81</sup> Bu açıklamaya göre, aslında insan yaratılışı itibariyle tevhit ve İslâm karşısında nötr bir konumdadır. Ancak, İslâm insanın tabiatına uygun ve makul bir din olduğu için belli saptırmacalara maruz kalmaktan kurtulmuş akıl onu kabul etmektedir.

Belirtelim ki, fıtratı İslâm’ı kabule hazır nötr tabiat şeklinde değerlendirenler, ‘İslâm’la özel anlamıyla müesses dini, müktesep imanı kastetmiş olabilirler.<sup>82</sup> Nitekim, imanda bir insanın süje haline gelmesinin sonradan olduğuna işaret eden H. Özcan’ın açıklaması da bu yöndedir. Ona göre, bir insanın doğuştan bir imana sahip olması düşünülemeyeceği gibi, bir dine mensup olması da düşünülemez. Bu durumda ‘her doğanın İslâm fıtratı üzere doğduğu’ hadisi, İslâm’ın din olarak insan tabiatına daha uygun olduğunu ve çocuğun zihni olgunluğa ulaşınca, diğer dinlere göre İslâm’ı daha makbul ve daha tutarlı bulacağı anlamında anlaşılması belki daha isabetli olacaktır.<sup>83</sup> Ancak, fıtrat mefhumunu yalnız bir yaratılış manasına almak suretiyle ilgili hadisten yalnızca ‘çocuğun yaratılış itibariyle her şeye müsait olduğu’ sonucuna varmak, Kur’an’ın kelimeye yüklediği hususî manalara, kavramlaştırarak verdiği anlam genişliğine ve kullanım yerlerine göre farklı anlamlara riayet etmemek olur. Ayrıca, İbn Teymiyye’nin vurguladığı gibi, ‘hanîf ve ‘Din üzere’ olmayı gerektirmediğinden, ‘marifete imkân ve gücü olmak’ da fıtratı ifade edemez.<sup>84</sup>

### 2.2. FITRATTA VAROLAN DİNİ İLGİ

İslâm’ı kabule hazır nötr tabiat, yaratılış şeklinde anlaşıldığı da görülen fıtratın maksat, Allah’ın elest bezminde insanlardan aldığı misak üzere her çocuğun küfürden selim olarak doğduğunu söyleyen çoğunluğa göre İslâm’dır.

İbn Kayyim bu görüşü, fıtrat hadisinin biri diğerini açıklayan farklı lafızlar içeren değişik varyantlarına dayandırır. Buna göre, Ameş’in rivayetinde “ancak millet (ümme-din) üzere olduğu halde”, İbn Muaviye’nin rivayetinde ise “ancak bu millet üzere, onu dile getirinceye kadar” denilmiştir ki, bu da ravî İbn Şihab’ın

<sup>78</sup> Maturîdî, “Risâle fi'l-Akâid” *İslâm Akaidine Dair Eski Metinler -I-* (nşr. Y. Z. Yörükân), İst. 1953, pr. 33.

<sup>79</sup> Cürcanî, *a.g.e.*, 112.

<sup>80</sup> Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullâh, *el-Keşşâf an hakâiki't-Tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl*, Mısır ts. (Dârü'l-Fikr), III, 222.

<sup>81</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Fadlu'l-İ'tizâl ve tabakâtu'l-Mu'tezile*, Tunus 1393/1979, 190.

<sup>82</sup> Akçay, Mustafa, “İmanın Oluşumunda Fıtratın Rolü, *Sakarya Ü.İ.F.D.*, S. 1, Adapazarı 1996, 287.

<sup>83</sup> Özcan, Hanîfî, *Epistemolojik Açından İman*, İst. 1992, 20.

<sup>84</sup> İbn Kayyim, *a.g.e.*, I, 289.

açıkladığı gibi, her doğanın İslâm dini üzere doğduğunu gösterir.<sup>85</sup>

Yine Fıtrat ayetinde geçen ‘halk’ kelimesini İbn Abbas, Sa’d b. Cübeyr, Mücahid, İkrime, Dahhâk, İbrahim en-Nehâî ve İbn Zeyd gibi alimler, ‘ed-Dîn’ şeklinde anlamışlardır. Dolayısıyla, ‘halkullâh’ da insanların başlangıç itibarıyla dinî özellikteki yaratılışını (mâ fatara’llâhu ‘ibâdehû mine’d-Dîn) anlatmaktadır.<sup>86</sup>

Fıtrat kavramını Kaderiyye, Mu’tezile<sup>87</sup> ve çoğu Eş’arîlerin de İslâm olarak tanımladığı kaydedilir.<sup>88</sup> Ancak, ‘İslâm üzere doğmak’ da kader meselesiyle ilgili tartışmaların da yansıdığı farklı tevellere konu olmuştur.

Kaderiyye’ye göre, her doğan İslâm üzere doğar, dolayısıyla, Allah hiç kimseyi saptırmazken çocuğun anne-babası saptırabilir. Allah, imanın husulünü gerektiren bir sebebi inkarcılardan farklı olarak mümine özgü kılmamıştır. Böyle bir şey makdûr da değildir; şayet makdûr olsaydı, onu kafirden engellemekle Allah zulmetmiş olurdu. Bu yoruma karşın, İbn Kayyim, Kaderiyye’ye göre Allah’ın kimseyi mümin ya da kafir yapmadığı için, kimsenin aslen İslâm üzere doğmuş olmayacağı, ayrıca mezkur rivayetin sonunda gelen “Allah onların ne yapacaklarını en iyi bilendir.” ifadesinin onların yorumuyla uyumadığı öne sürülür.<sup>89</sup>

Bazı selef alimleri ise, ‘fırat’ı “insanların yaratıldığı ilk başlangıç halleri, insanların yaratılışındaki ana ilkeler” olarak yorumlamışlardır. Buna göre, ilk misak olayında, saadet ehli (mümin) kimseler, Allah’ın “Ben Rabbiniz değil miyim?” sorusuna içtenlikle, şekavet ehli (kafir) kimseler ise istemeyerek “Evet, Rabbinizsin.” cevabını vermişlerdir.<sup>90</sup> Söz konusu rivayet ve ona dayalı yorumlar, Kaderiyye’nin insanlar İslâm fıtratı üzere doğduğundan, küfür ve masiyetin Allah’ın takdiriyle değil de onların özgür fiilleriyle meydana geldiği görüşünü reddetmek için kullanılmaktadır.<sup>91</sup>

İzutsu’nun açıklamalarına göre, Mu’tezile’nin fıtratı İslâm’la eşanlamlı sayması, dinin esasında aklın bir işi, İslâm’ın da küllî aklın hak dini oluşunun sonucudur. Bu yorumla hadis, her çocuğun bir müslim olarak doğduğunu anlatmaktadır.<sup>92</sup> Ancak, Mu’tezile’den bazıları insanın Allah’a dair zarurî bir bilgiye sahip olduğunu ileri sürerken, diğer bazılarının da insanda bu konuda bir sezgi ve saikin bulunduğunu söylemelerine bakılırsa, onların kasdı, İslâm’ın makul bir din olduğundan ibaret olmaz. Ayrıca onların özgür irade üzerindeki vurgusu, her çocuğu mümin olarak kabul etmelerine engeldir.

Belirtelim ki, İslâm’ın fitrî oluşunun, insanın yaratılıştan gelen hal-i hazır bir tevhid fikrine sahip olması, doğuştan bu Din’i bilmesi ve istemesi şeklinde değerlendirilmesi yanlış olacaktır. Çünkü, İbn Kayyim’in dikkat çektiği gibi, “Allah sizi, annelerinizin karnından bir şey bilmediğiniz halde çıkardı.”<sup>93</sup> ayetinden anlaşılacağı üzere insan hazır bir bilgiyle dünyaya gelmemektedir.<sup>94</sup>

Doğrusu, ‘fıtrat’ın ‘İslâm üzere doğmak’ anlamına geldiğini kabul edenler, bununla kesbî-iradî imanı ve müesses din anlamında İslâm’ı değil, tüm insanlarda yaratılıştan gelen dinî duyguyu kastetmişlerdir. Fıtratın elest bezminde gerçekleşen

<sup>85</sup> İbn Kayyim, *a.g.e.*, I, 285; bk. İbn Teymiyye, *a.g.e.*, XVI, 345.

<sup>86</sup> İbn Kayyim, *a.g.e.*, I, 287.

<sup>87</sup> İbn Kuteybe, *a.g.e.*, 95. Kâdî Abdulcebbar, kavrama ‘dîn’ anlamını vermektedir. *A.g.y.*

<sup>88</sup> es-Semerkindî, Hâkim, *Şerhu’l-Fıkhî’l-Ekber*, Haydarâbâd 1321, 35.

<sup>89</sup> İbn Kayyim, *a.g.y.*

<sup>90</sup> İbn Kayyim, *a.g.e.*, I, 289.

<sup>91</sup> Akçay, *a.g.m.*, 282.

<sup>92</sup> İzutsu, *a.g.e.*, 227.

<sup>93</sup> en-Nahl; 16/78.

<sup>94</sup> İbn Kayyim, *a.g.e.*, I, 288-289.

marifet ve iman üzere yaratılmak olduğunu söyleyenler de onun ancak dinen emredilen iradî-kesbî imanı elde etmede insana rehberlik edecek artı değerli bir başış olduğunu kastetmektedir.<sup>95</sup> Nitekim, İbn Kuteybe, hadisteki fitratın İsbat (kaderi ve ilahî sıfatları kabul) ehline göre ise A'râf 7/172. ayette geçtiği üzere, sorumlu olmalarını getirecek şekilde, babalarının sulplerinde iken insanlardan Allah'ın misak alması olduğunu kaydeder.<sup>96</sup>

Anlaşılabacağı üzere, kaza-kader ve saîd-şakî problemi altında değişik yorumlar getirilen İslâm üzere yaratılış, açıklama gerektiren bir mefhumdur. Ancak burada, marifetullahın yaratılıştan gelen bir ide olup olmadığı problemi ele alındığından, kaza-kader konusu dışarıda bırakılmak suretiyle İslâm üzere yaratılışın ifade ettiği iki mana üzerinde ayrıca durmak yararlı olacaktır.

### 2.2.1. Kâdir-i Mutlaka İhtiyaç

Allah'ın varlığının akıl yürütme yoluyla bilinebileceği söyleyen çoğu alimin bir Kâdir-i Mutlaka yönelmenin insanın yaratılışında mevcut bir özellik olduğuna dikkat çektiği görülmektedir. Onlardan Şehristânî, “Öncüllerinin sunulmasından sonra imkân delilinin delaleti yahut hudûsun şahadeti, insan fitratının zatında bir müdebbire ihtiyaç gibi şahadetinin aşağısındadır.” demektedir. Doğrusu, ihtiyaçların nihaî noktasındaki müdebbire ihtiyaç ile dinî duygu tablolasmaktadır: “Kişi Allah'a rağbet eder, O'ndan uzaklaşmaz, O'na ihtiyaç duyar, O'ndan müstağni olamaz, O'na yönelir, O'ndan yüz çevirmez, sıkıntılarında ve işlerinde O'na iltica eder.”<sup>97</sup> Bu ifadelerden Şehristânî'nin fitrat delilinin aslının nefiste yerleşmiş olduğunu kabul ettiği anlaşılmaktadır.<sup>98</sup> İbn Ebi'l-İzz'in kaydettiği üzere Cüveynî de Allah'ın yüceliğinin (uluvv) fitratta sabit olduğunu söyler.<sup>99</sup>

Dinî inancın fitrîliği, aynı zamanda Allah'ın varlığının delillerinden biri sayılmıştır. Buna göre, insanın nefsanî arzularına zıt bir hususta bu derecede umumî bir ittifakin cehalet, korku, siyaset, terbiye ve veraset gibi özel ve değişken sebeplerle izah edilemez.<sup>100</sup> İzmirli'nin ifadesiyle, “İnsan fitratı gereği, kudret ve istitaatının üzerinde bir eksiksiz (kamil) kudreti idrak ediyor. İnsanda maddenin üstünde kadir, tabiatın ötesinde kuşatıcı bir yaratıcıyı iz'an etmek, yaratılıştan kaynaklanan bir iştir (emr-i cibillidir). İnsanın bu bilince erme ve iz'ânında, beşerin yaptığığın, taklit ile kesbin, nazar ve istidlalin katılımı yoktur. Bu hal insanî gereklereindir... İnsan şiddetli ve korkunç durumlar karşısında bir taraftan sıkıştığı zaman bir ilaha iltica eder... Tekellüfen değil tab'an O'ndan yardım diler.”<sup>101</sup> Buna göre insan, Rabbine karşı fitrî bir ihtiyaç hissi içindedir ki bu, Allah'ın varlığı şuuruna ve ikrara tabidir.<sup>102</sup>

<sup>95</sup> Akçay, *a.g.m.*, 279, 286.

<sup>96</sup> İbn Kuteybe, *a.g.e.*, 95-6.

<sup>97</sup> Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fi İlmî'l-Kelâm* (nşr. Alfred Guillaume), London 1934, 125.

<sup>98</sup> Halid b. Abdillâh, el-Latif b. Muhammed Nur, *Menhecü Ehli's-Sünne ve'l-Cemâa ve menhecü'l-Eşâ'ira fi Tevhîdillâhi Teâlâ*, Medine 1416/1995, I, 317.

<sup>99</sup> İbn Ebi'l-İzz, *a.g.y.*

<sup>100</sup> Gölcük, Şerafeddin - Toprak, Süleyman, *Kelâm*, Konya 1991, 151. Bu bağlamda, insanın kibir ve inattan sıyrıldığı zorluk ve şiddet anında Allah'a yönelişinin anlatıldığı ayetlerde (Yûnûs; 10/22; er-Rûm; 30/33; Lokmân; 31/32; ez-Zümer; 39/8 vs.) 'kabûl-i âmme (/şehâdet-i âmme) delilî'ne işaret olduğu düşünülür. Bk. Topaloğlu, Bekir, *Allah'ın Varlığı -İsbat-ı Vâcib-*, Ank. 1992, 146. Ancak, ilgili ayetler öncelikle, Allah'ın varlığına inanan müşriklere yöneliktir; marifetullâhın fitrî oluşunu ispattan çok şirkin geçersizliğini gösterme amacını taşımaktadır. Bunun yanında, 'genel kabul', doğrudan kavramın zihin dışındaki gerçekliğini göstermediğinden 'kabûl-i âmme delilî' yerine, "delil-i fitrî/fitrat delilî" tabirini kullanmak daha makuldür.

<sup>101</sup> İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm* (nşr. Sabri Hizmetli), Ank. 1981, 2, 204.

<sup>102</sup> Halid b. Abdillâh, *a.g.e.*, I, 281-2. Ayrıca bk. Akseki, A. Hamdi, *İslâm Fitrî, Tabii ve Umumî Bir*

Bir buhran ardından gerçekleşen hidayet olayı da fitrî din duygusu ile açıklanabilir. Buna göre, insanın gönlüne ışayan Allah mefhumu, zorluk karşısında zihnin kurguladığı bir hayal değil, felaket, depresyon ve kriz anlarında bilinçaltındaki bilinç düzeyine çıkmasıdır. Burada hidayete yol açan dış sebeplerin, sadece bilinçaltında temerküz etmiş komplekslerin harekete geçirilmesinde rol oynadıkları anlaşılır. Nazik, felaketli anların gelip çatmasıyla fertte tatmin edilmemiş duygu ve inançlar şuur haline yükselir.<sup>103</sup>

Antropoloji ve dinler tarihi üzerine yapılan araştırmalardan hareketle, tarihte bir dinî inanca sahip olmayan toplum bulunmadığına dikkat çeken çağımız ilim adamlarına göre de Allah'ın varlığının bilincine varma; maddenin üstünde bir yaratıcıya boyun eğme, insanda fitrî; içgüdüsel (ğarizî) bir olgudur.<sup>104</sup>

Belirtelim ki, fitrî olan, esasında iki temel özelliğe sahiptir: İlk olarak, her varlık türünde olan fitriyyat, şiddet ve zaaf açısından farklı olsa da o türden olan bütün bireylerde var olur. İkincisi, fitrî şeyleri, her ne kadar güçlendirmek veya yönlendirmek için eğitime ihtiyaç olsa da varlığın yaratılışı gereği olmaları açısından oluşumlarında öğretme ve öğrenmeye lüzum yoktur.<sup>105</sup> Bununla birlikte, Tanrı inancının, ne arının bal yapması gibi bir içgüdü<sup>106</sup> seviyesinde fitrî olduğu ne de çocukta tevhit bilgisinin doğuştan hazır halde olduğu söylenebilir. Buna karşın insan tevhid inancından bütünüyle kopuk da değildir; ruhunda onu Yaratıcısı'nı idrak etmeye, O'na tevazu ile boyun eğmeye iten duygusal bir motiv vardır. İnsanın yaratılışına bağlı din duygusu, başlangıçta irade ve bilinçdışı yaşayan belirsiz bir olgu iken, akıl olgunlaştıkça şuur düzeyine yükselir. Zeka ve muhakeme kabiliyeti geliştikçe, insan, başlangıçta telkin ve taklit yoluyla aldığı dinî inançlar üzerinde düşünmeye yönelir. Başlangıçta başka eğilim ve duyguların içinde karışmış olan dinî duygu da bu süreçte, belirginleşmeye aklî mefhumlarla karakterize olmaya başlar. Fıtrat ya da yaratılış özelliğinden anladığımız, işte bu 'Tanrı tasavvuruna karşı, çocukta tabii bir eğilimin varlığıdır. Bu da zamanla yokedilebilir.'<sup>107</sup>

### 2.2.2. Marifetullah'ın Bilinçdışı ya da Sezgisel Varlığı

Yukarıda Eş'ariyye ve Maturîdiyye ile birlikte çoğu Mu'tezilî alimin de Allah'ın ancak akıl yürütme yoluyla bilinebileceğini kabul ettikleri ve diğer Mu'tezilîlerden farklı olarak, kişinin kalbinde, hâtırlar olduğu ve bunların insanları nazar ve istidlale çağırdığını ileri sürdükleri belirtilmişti. Onlardan hâtırların algılanır cisimler olduğunu ileri süren en-Nazzâm'a göre, Allah akıl sahibinin itaat ve masiyet hâtırlarını yaratır ve itaat hatırıyla kişiyi yapması için itaate, masiyet hâtırlarıyla da yapması için değil iki hâtır arasında seçimde bulunma özelliğinin tam olarak gerçekleşmesi için masiyete çağırır.<sup>108</sup> Bilgileri algılanır (mahsûs) ve algı-dışı (ğayr-i mahsûs) şeklinde ikiye ayıran Nazzâm'ın algı-dışı bilgilerin yalnızca nazar ve kıyasla bilineceğini söylemesine bakılırsa,<sup>109</sup> o, bedihî (a priori) bilgiye yer verme-

→ →

*Dindir*, İst. 1943, I, 550.

<sup>103</sup> Bkz. Altıntaş, Ramazan, *Kur'an'da Hidayet ve Dalalet*, İst. 1995, 48.

<sup>104</sup> Kâsimî, *a.g.e.*, 16; Akseki, *a.g.e.*, I, 381. Ayrıca bk. Tolstoy, *Din Nedir?* (çev. M. Çiftkaya), İst. 1997, 12, 17.

<sup>105</sup> Yezdî, M. Taki Misbah, "Allah'ı Tanımak", *Ehl-i Beyt Mesajı*, Ank. 1993, 5.

<sup>106</sup> Kur'an, arnlarda bal yapma içgüdüsi (en-Nahl, 16/68-69) vahyedildiğinden, insanda dinî duygunun ise seçenekli şekilde (fücür-takvâ) ilham edildiğinden (eş-Şems, 91/8) bahseder. Buradan hareketle, dinî duyguların potansiyel halde, içgüdüler ve tabii kanunların ise seçeneksiz (bk. el-Fussilet, 41/11-12) ve fiilî halde buldukları aklı gelmektedir.

<sup>107</sup> Yavuz, Kerim, *Çocukta Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi*, Ank. 1987, 108.

<sup>108</sup> Bağdadî, *a.g.e.*, 27.

<sup>109</sup> Bağdadî, *el-Fark*, 140-141.

mektedir. Nitekim, bu konuda Nazzâm'a katılan Ebu'l-Huseyn el-Hayyât'a göre de bilginin istidlal ve histen önce gelmesi mümkün değildir.<sup>110</sup> Allah'a dair delillerin algılanır (mahsûs) olması gerektiği tezine bakınca,<sup>111</sup> Hişâm b. Amr el-Fuvaytî'nin de marifetullahı nazarî bilgi saydığı sonucuna varılabilir.

Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'ye de hocalık yapmış olan Ebu Ali el-Cübbâî ve oğlu Ebu Hâşim el-Cübbâî de iki hâtırın varlığı ve araz oldukları konusunda Nazzâm'a muvafakat etmişler, ancak Ebu Hâşim, Allah tarafından nazar ve istidlale çağırın iç-sesin (hâtır) akıl sahibinin kalbine bir söz halinde ve emir mecrasında geldiğini söylemiştir. Şeytanın ilkâ ettiği hâtır da bunun gibi, kişiye hitap ettiği gizli bir sözdür. O, babasının ve Ebu'l-Huzeyl el-Allâf'ın hâtırın bir bilgi ve fikir olduğu görüşünü reddetmiştir.<sup>112</sup> Bu görüşün tabii sonucu, bir yandan insanda Allah'ı bilmeye götüren bir saikin olduğu diğer yandan da imanın istidlâlî olduğu fikrine yer açmaktır.

Allah'ın varlığının ancak bir akıl yürütme sonucunda kavranabileceğini belirten bu yaklaşımda, teolojik bilgi karşısında nötr halde olmakla birlikte insanda dinî ilginin başlangıcını oluşturan bir iç-ses Allah tarafından varedilmiştir. Dolayısıyla, açık bir ide olarak yaratılıştaki mevcut olmayan marifetullah karşısında insan tamamen ilgisiz değil bir ikilem içinde bulunmaktadır. Allah'a ilişkin bilginin sezgisel olduğu anlamına gelen bu açıklama, onu zarurî sayan görüşe nazaran daha makul görünmektedir. Ancak hâtır kavramı bir bilgi, hazır bir fikir olarak düşünülmemelidir. Bunun yanında, zamanla, yaratılış ve varlığın anlamı üzerinde düşünmeye sevk eden dinî duygunun ve aklın inkişafıyla fikir ve bilgiye dönüşen bir sezgi olarak düşünüldüğünde, bunu teyit eden veriler bulmak zor değildir.<sup>113</sup> Misak ayeti<sup>114</sup> de insanda bilinçdışı bir Tanrı fikrinin veya din duygusunun bulunduğunu gösterir.<sup>115</sup> Dolayısıyla, insanda iki karşıt sezginin bulunduğuna ilişkin açıklamalar daha tatminkar bir görüş ortaya koymaktadır.

İzmirli de bu konuda şöyle demektedir: "Cenab-ı Hakk'ın varlığı hakkındaki itikadı zımnen içeren, Allah vergisi hiçbir fikir (mu'tuyât) olmasa, ne kıyas ile ne indüksiyon ile Cenab-ı Hakk'ı bulmak mümkün olmaz. Ne aklın ilkelere yoluyla ne tecrübe olarak biz Cenab-ı Hakk'ı bulamayız. Fakat bizde yerleşik bir biçimde Cenab-ı Hakk fikri bulunur ise, tahlil ve indüksiyon sayesinde bu fikir bize açıklanmış olur."<sup>116</sup>

Kimi sufiler de Allah'ı tanımada doğuştan gelen bir saik, Allah vergisi bir sezgi bulunduğu görüşündedirler. Onlar, "O'nun nuru lambadaki misbâh gibidir."<sup>117</sup> ayetindeki geçen 'mişkât'ın kulun kalbi; 'misbâh'ın ise Allah'ın Adem'i yaratıp ruhundan üflemesinden itibaren kalbine yerleştirdiği 'ilahî nur' olduğunu ileri sürmüşlerdir. Buna göre, insanda kesbî olarak elde edilemeyen fitrattan gelen ilahî bir unsur vardır. Bu unsur, mücahede ile münkeşif olur ve kendisini kaplayan perdeleri ortadan kaldırır.<sup>118</sup> Bu bağlamda bir çok Sûfnin, marifet'i her insanda

<sup>110</sup> el-Hayyât, Ebu'l-Huseyn b. Ebî Amr, *Kitâbu'l-İntisâr ve'r-redd alâ'bnî'r-Ravendiyyî'l-mülhd* (nşr. A. N. Nader), Beyrut 1957, 86.

<sup>111</sup> Ona göre, arazlar, nazarî delillerle malul olduğundan ve onlardan her birinin teselsülen başka delillere ihtiyacı olduğundan arazlar değil, ancak cisimler Allah'a delil olabilir. Bağdadî, *el-Fark*, 162. Şehristânî, *el-Milel*, I, 85.

<sup>112</sup> Bağdadî, *Usûlu'd-Dîn*, 27.

<sup>113</sup> Bk. Yavuz, *a.g.y.*; Fordham, Frieda, *Jung Psikolojisi* (çev. A. Yalçınır), 4. Bsk. İst. 1997, 23.

<sup>114</sup> el-Arâf; 7/172-173.

<sup>115</sup> Bk. Zemahşerî, *a.g.e.*, III, 222.

<sup>116</sup> İzmirli, *a.g.e.*, 299.

<sup>117</sup> en-Nûr, 24/35.

<sup>118</sup> Affî, Ebu'l-Alâ, *Tasavvuf-İslâm'da Manevî Hayat* (trc. E. Demirli, A. Kara), İst. 1996, 245.

doğuştan gelen ancak bilinçdışı alana ait, aynı zamanda önermesel olmayan bir bilgi olarak değerlendirildiklerini söylemek mümkündür. Özellikle İşrak fikrine göre ruh, yakîni marifet kaynağı ile direkt bağı bulunan misal alemi ve mücerret hakikatler içinde yaşar. Sonra oradan hissî (duyumsal) ve maddî aleme iner. Bu noktada Eflatun'un marifet nazariyesi kendini gösterir; marifet, hatırlama; cehalet ise unutmadır.<sup>119</sup> "İbn Ârabî'nin düşüncesinde de doğrudan kavrayış (zevk) olarak tanımlandığı marifet, her insanda gizil olarak doğuştan bulunur ve tasavvufa özgü koşullarda ansızın ortaya çıkar."<sup>120</sup>

Tasavvufun ulaşmayı amaçladığı hallerle ilk misak olayında insanların Allah'ın Rabliğini ikrar etmeleri arasında bağ kuran Cüneyd-i Bağdadî'nin ifadeleri de bu bağlamda dikkat çekicidir. Ona göre, insanlar önce, Allah'ın huzurunda bir meşiyetten başka değil iken, Allah onlara kendi nefsinin bildirmiş, sonra onları iradesiyle (tasavvur halinden) döndürüp varlığa çıkarttığı zerrelere hâlinde Adem(a)'ın beline koymuştur:

"Hani Rabbin ademoğullarının sırtlarından zürriyetlerini almış (çıkarmış) ve onları kendilerine şahit tutmuştu: 'Ben sizin Rabbiniz değil miyim?'"<sup>121</sup>

Böylece Allah, onlar gayri mevcut iken ve ancak kendi vücudunda (bir tasavvur halinde) iken onlara hitap ettiğini haber vermiştir. Onlar orda Hakk'ı bildiler ama kendi varlıklarıyla değil. O halde orada Hak, kendinden başkasının bilemeyeceği manada, Hak ile mevcut idi.<sup>122</sup> Onlar, kendilerine ait varoluş manasında değil, Allah'tan başkasının bilemediği manada varedilmiştir. Bu varlık, rabbanî, yalnızca Allah'a ait ilahî idraktır.<sup>123</sup> Onların ferdiyetlerini ortadan kaldırdıkları; Allah'ın onları istila ve mahv edip vasıflarından geçirdiği, şekil ve manayı sildiği zaman hakikat (bilgisi) Hakk'ın dilediği gibi ve dilediği zaman Hak'tan gelir. Allah onlarda kendinden bir şahid (nûr) ikame eder. İdrak ettiklerini O'ndan O'nunla idrak ederler. Allah onlardan her birini, kendi idrakinde durdurur [yani kendisini idrak ettirmez, o şahıstan kendi kendisini idrak eder].<sup>124</sup> Cüneyd'e göre, Hakk ile birliktelik, bu dünyaya gelmeden önceki haline, misak anındaki Hakk'la vasıtasız birlikteliktir. Bu halde, ayrılık demek olan varoluşa çıkış, beşeri özellikleri kaybedip ilahî birlikte yokoluş (fena) ile aşılmış; yine Allah'ın meşiyeti ve idraki haline geçilmiş olur. İlk misak olayında, insanların kendilerine ait varoluşla değil, ancak Allah'a ait 'ilahî idrak'ten ibaret varlıklarıyla Hakk'ı bildiğine ilişkin bu açıklamalardan dolayı olarak, insanların bilinçdışında Allah'a ait bir bilginin olduğu sonucuna ulaşılabilir.

Doğrusu, insanların bilinçdışında rubûbiyetin fikrinin bulunduğunu anlatan misâk ayeti de fitrat ile tevhid inancı arasındaki ilgiyi tabloştırmaktadır:

"Hani Rabbin ademoğullarının sırtlarından zürriyetlerini almış (çıkarmış) ve onları kendilerine şahit tutmuştu: 'Ben sizin Rabbiniz değil miyim?' 'Evet, Rabbimizsin.' demişlerdi. (Öyle ki) kıyamet gününde 'Böyle bir şeyden haberimiz yoktu.' ya da 'Daha önce atalarımız şirk koşmuştu, biz de arkalarından gelen bir nesildik; bizleri batıla sapanların yaptıkları sebebiyle mi helak edeceksin?' demeyesiniz."<sup>125</sup>

<sup>119</sup> Filiz, Şahin, *İslâm Felsefesinde Mistik Bilginin Yeri*, İst. 1995, 49.

<sup>120</sup> "Marifet", *Ana Britannica*, İst. 1992, XV, 353.

<sup>121</sup> el-Arâf 7/171.

<sup>122</sup> Cüneyd-i Bağdadî, "Kitâbu'l-Misâk", *Cüneyd-i Bağdadî -Hayatı, Eserleri ve Mektupları-* (nşr. S. Ateş), İstanbul 1969, 44

<sup>123</sup> Cüneyd-i Bağdadî, "Kitâbu'l-Fenâ", *Cüneyd-i Bağdadî -Hayatı, Eserleri ve Mektupları-* (nşr. S. Ateş), İstanbul 1969, 35.

<sup>124</sup> Cüneyd-i Bağdadî, "Kitâbu'l-Misâk", 45-46.

<sup>125</sup> el-Arâf; 7/172-173.

Ahmed b. Hanbel de fitratı, ona atfedilen bir görüşe göre, bu ayet doğrultusunda ‘marifetullah’ı ikrar’ olarak açıklar. Bu da Allah’ın sorumlu olmaları üzere onlardan babalarının sulplerindeyken aldığı ahittir ki, Adem(a)’ın sırtını sıvazlamış, kıyamet gününe kadarki zürriyetini arketipler şeklinde (emsele’z-zerr) çıkarmış ve onları kendilerine şahitler tutmuştur.<sup>126</sup> Buna göre, ayet Allah’ın varlığını (marifetullah) ikrarın insanların bilinçaltına yerleşmiş olduğunu anlatmaktadır.

Ancak ayetin temsille yorumlanması da yaygındır. Zemaşerî, “‘Ben sizin Rabbiniz değil miyim?’ Evet Rabbimizsin’ dediler.” ifadesinin “‘Göge ve yere ‘İster istemez gelin.’ dedi, ‘İsteyerek geldik.’ dediler.”<sup>127</sup> ayetinde olduğu gibi, temsil ve kurgulama kabilinden olduğunu belirtir.<sup>128</sup> Bunun anlamı da Allah’ın Rabliğinin ve birliğinin delillerini onlar için serdetmesi; onlara yükleyip dalalet ile hidayet arasında bir ayırt edici (haslet) kıldığı akıl ve basiretleriyle insanların da onlara şahit olmasıdır.<sup>129</sup> Beydâvî’nin yorumuyla, Allah insanlara Rabliğinin delillerini serdetmiş ve akıllarına Allah’ı ikrara çağırarak şeyleri yüklemiştir ki, böylelikle insanlar kendilerine “Ben sizin Rabbiniz değil miyim?” denilen ve “Evet, Rabbimizsin.” diyenlerin durumunda olmuştur. Onlara o delili bilme imkânı vermesi ve onların bu imkâna sahip olmaları, temsilî yolla şahit tutma ve itiraf mesabesinde-dir.<sup>130</sup> Pezdevî de Zâbiraşâiyye dışındaki Kaderîlerin benzer anlayışını nakleder: “Evet cevabı da bir delalettir. Allah’a delalet eden çocuğun zatı olduğundan, delalet yönünden ‘evet’ diyen de odur.”<sup>131</sup>

Ancak, bu şekilde yalnızca dini kabule hazır yaratılışın anlatıldığı bir temsille yorumlaması, ayetin siyakına çok uygun düşmemektedir: “Kıyamet gününde ‘Biz doğrusu bundan gafildik’ ya da ‘daha önce atalarımız şirk koşmuştu, biz de arkalarından gelen bir nesildik’ dersiniz diye.” ifadesi bunu gösterir. Beydâvî, “Biz bundan gafildik.” sözünü “Bize buna dair bir delille bir uyarı olmadı.” şeklinde açıklar. ‘Bu sebeple delil var, onu bilmek mümkündür ve bu durumda taklit geçerli özür değildir.’<sup>132</sup> Fakat burada bir adım daha atılması gerekir. Çünkü ilk misak, ‘bundan gafildik’ dememek için yeterli ise dış delillerin ötesinde, iç dünyada gafleti kaldıran oluşumları gerçekleştirmelidir. O halde, insanlarda yaratıcı varlığı kavrama yolunda bir sezginin; belli bir düzen içinde akan varlıkların gerisindeki sebebi sormaya ve aklını bu yolda kullanmaya çağırarak bir saikin; Mutezilîlerin deyişiyle bir ‘hâtır’ın, içlerinde bir sesin varlığından söz etmemiz gerekir. Elmalılı’nın dediği gibi, kendi varlıklarından bile habersiz olan o şursuz hücrelere ‘ben’ ve ‘ben ötesi’ şuurunun bilfiil mebdini vermiş<sup>133</sup> olmalıdır.

Elmalılı, din duygusunun varlığını, kendine has üslubuyla daha net olarak belirtir:

“İnsanın böyle sezgi yoluyla duymuş olup da bilinç yoluyla farkına varamadığı bir takım derin olgular vardır ki, bir veya birkaç mükerrer uyarıcılar sayesinde onun farkına varır. İşte, Allah inancının temeli olan içimizdeki ilahî sezgi de mutlak anlamıyla benlik ötesi bilinci gibi, böyle şuhudî bir tanımadır. Nefis fitratı içinde

<sup>126</sup> İbn Kayyim, *a.g.e.*, I, 283.

<sup>127</sup> el-Fussilet, 41/11. bk. en-Nahl, 16/40.

<sup>128</sup> “*el-İnsâf fî mâ tedammühül’l-Keşşâf mine’l-İtizâl*” yazarı Nasıruddin Ahmed b. Muhammed el-İskenderî, kayıtsız temsil adlandırılmasının daha güzel olduğunu, şeriatte temsilin varid olduğunu ama tahyilin varid olmadığını belirtir. *el-Keşşâf* içinde, II, 129.

<sup>129</sup> Zemaşerî, *a.g.e.*, III, 222.

<sup>130</sup> Beydâvî, Kâdî Nasıruddîn, *Envâru’t-Tenzîl ve esrâru’t-te’vîl*, İst. ts., I, 367.

<sup>131</sup> Pezdevî, Ebu Yusr, *Ehl-i Sünnet Akaidi* (trc. Şerafeddin Gölcük), İst. 1988, 305.

<sup>132</sup> Beydâvî, *a.g.e.*, I, 367. Ayrıca bk. Zemaşerî, *a.g.e.*, II, 130.

<sup>133</sup> Yazır, Elmalılı M. Hamdi, *Hak Dini Kur’an Dili* (nşr. İ. Karaçam vd.), İst. ts. (Azim Dağ.), IV, 167.

merkezleşmiş bir içgüdüdür.”<sup>134</sup>

Bu durum da Kur’an’da oldukça farklı bir anlatımla ortaya konur ki bu, insanın Allah ve O’na karşı ittika şuurunu taşıması ile kendi bilincine ermesi arasında bir bağın, bir paralelliğin kurulmasıdır:

“Allah’ı unutup da Allah’ın da onlara kendilerini unutturduğu kimseler gibi olmayın. İşte fasıklar onlardır.”<sup>135</sup>

Bireyin kendi içindeki anlamını bulması, bütün diğer varlıklar gibi onu da bir ölçü (kader) dahilinde yaratan Allah’ın varlığını kavraması, O’nun hükümlerine bağlanması ile mümkündür. Allah’ın kendi ruhunda üflemeyle insanı onurlandırması,<sup>136</sup> aynı zamanda bilinçaltında insanın Rabbi ile ünsiyetine işaret eder. Zemahşerî, Allah’ın insana kendi ruhunda üflemesinin de bir temsil olduğunu belirtir. Ancak bu temsilin insana can verilmesinin<sup>137</sup> değil de insan ruhu ile Yaratıcısı arasındaki bilinçdışı bağın temsili olduğunu düşünmek, ruhun Allah’a izafe edilmesine daha uygun düşecektir. İnsanın benlik bilinci ile Allâh bilinci arasında paralellik kuran Haşr 29. ayetle birlikte düşünüldüğünde, bu yorum, fitrat kavramını açıklamada daha isabetli görünmektedir.

Bunun gibi Kur’an’da “Onlara ufuklardaki ve nefislerindeki ayetlerimizi (iç ve dış delillerimi) göstereceğiz...”<sup>138</sup> ayetinde geçen ‘enfüsî (iç) ayetler’le, eşler arasındaki ülfet ünsiyet, sevgi ve şefkat,<sup>139</sup> maddenin üstüne yükselen şuur, vicdan vb. yanında psikolojik ve zihni delillerin kastedilmesi de mümkündür. Bunun yanında, İbrahim(a)’ın Rabb’ini istidlal yolunu gösterdiği En’am 6/76-77. ayetlerde geçen “Ben kaybolup gidenleri sevmem.” ifadesi, onun istidlalden önce imandaki psikolojik bir unsura (sevgi), din duygusuna sahip olduğunu gösterir. Nitekim, Allah’ın varlığını istidlalin dayandığı sebebiyyet ve ğaiyyet prensibinin bedihat derecesine vardığı düşüncesi kendisini hissettiren Kur’an’ın ve onun anlattığı peygamberlerin de ateizmle değil politeizmle mücadele ettikleri görülmektedir.<sup>140</sup> Bu anlatılanlar ışında denebilir ki, Kur’an’da bir delil şeklinde ortaya konmasa da marifetullâhın bilinçdışında en azından bir sezgi ya da duygusal bir temayül halinde varlığı söz konusudur.

Bununla birlikte fitratın ‘hazır teolojik düzeyde bir tanrı tasavvuru’nu içerdiğini de düşünemeyiz, burada bahis konusu olan ortak bilinçaltı bir unsur konumundaki, ancak şuur dünyasının gelişmesine bağlı olarak inkişaf edecek bir Tanrı tasavvuru ya da bu tasavvura zamanla yol açıcı bir fonksiyon görecektir olan bir sezgi ve din duygusudur.

Burada Tanrı kavramı ve din duygusunu beşerî zaafllara bağlayan görüşleri değerlendirmek de ulaşılan sonucun tahkiki açısından önem arz etmektedir.

Fikirlerin kaynağının yalnızca dış ve iç duyumlar olduğunu söyleyen<sup>141</sup> Hume,

<sup>134</sup> Yazır, *a.g.e.* IV, 169.

<sup>135</sup> el-Haşr, 59/19.

<sup>136</sup> el-Hicr; 15/28-29; es-Secde; 32/7-9; Sâd; 38/72. Rağıp el-İsfehani, Allah’ın ruhu kendisine mülk bakımından izafe ettiğini, izafetteki hususleştirmesinin ruhu onurlandırma olduğunu söylerken (*el-Müfradât fi Ğaribi’l-Kur’ân*, İst. 1986, 299), Mevdudi de izafetin sebebini insanın karakterize edildiği bilgi, düşünce, şuur, irade, hüküm ve yetki sıfatlarının maddenin o veya bu terkibinden değil bizzat Allah’tan gelme, O’nun sıfatlarının bir yansıması olmasıyla açıklar. *Tefhîmu’l-Kur’ân* (çev. M. Han Kayani ve dğr.), 2. bs., İst. 1991, IV, 357.

<sup>137</sup> Zemahşerî, *a.g.e.*, II, 390.

<sup>138</sup> el-Fussilet, 41/53. Ayrıca bk. *ez-Zâriyât*; 51/20-21.

<sup>139</sup> el-Arâf; 7/54.

<sup>140</sup> Halid b. Abdillâh, *a.g.e.*, I, 276; Atay, Hüseyin, *a.g.y.*

<sup>141</sup> Hume, buna delil olarak, ne fikirlerimizi çözümlediğimizde, her zaman için, daha önceki duygu ve düşüncelerimizin kopyası durumunda olan basit fikirlere ayrışmasını; bir duyusu olmayan kimsenin o

sonsuz derecede akıllı, bilge ve iyi bir varlık anlamındaki Tanrı fikrinin kendi zihnimizin işlevleri üzerindeki yansımalarından ve iyilik ve bilgelik niteliklerinin sınırsızca artırılmasından ortaya çıktığını ileri sürer.<sup>142</sup> Başlangıçta Feuerbach (1872) ve Freud'a ait, Marx, Fromm gibi düşünürlerce de paylaşılan teoriye göre, din duygusunun yalnızca psikolojik bir zaafın sonucundan, bir savunma mekanizmasından, hatta nörotik bir kalıttan başka bir şey olmayıp, insanın (çaresizlik halindeki) özlem ve duygularının beşerî, tabîî olandan semavî olana doğru yansıması olduğunu ifade eder.<sup>143</sup>

Bu anlayışın "bütün felsefî problemleri, psikolojik problemlere ircaa eden 'Psikolojizm'den,<sup>144</sup> başka bir deyişle, felsefeyi psikolojiye indirgemekten ibaret olduğu söylenmelidir. Aslında, "Eğer Tanrı hiçse, o zaman bazı saiklerden - sözgelimi, güç isteminden ya da bastırılmış cinsellikten- çıkarsanmış bir yanılsama olmalıydı." iddiasının benzeri, daha önceleri putperestliğe karşı kullanılmıştır.<sup>145</sup>

Bilinçaltımı hiçbir zaman bilincinde olmadığımız ve unutulmuş ya da bastırılmış unsurları içeren kişisel bir olgu sayan bu teorinin aksine, bilinçaltımı bilincin asıl kaynağı olarak gören Jung'a göre ise hayatımız, Freud'un inandığı gibi bir tabula rasa ile değil, bilincin de biçimlendiricisi olan bilinçdışımızla başlar.<sup>146</sup> Onun nazarında, bilinçdışı, insan ruhunun bireysel yaşantısının bir bölümü olarak açıklanamaz; o daha çok bizden bağımsız bir gücün, varlığımız üzerindeki etkileri ve yansımalarıdır.<sup>147</sup> Kolektif bilinçdışının arketipleri incelendiğinde, insanın bir 'dinsel işleve' sahip olduğunu ve bu işlevin, kendi doğrultusunda, insanı cinsellik ve saldırganlık içgüdüleri kadar güçlü bir şekilde etkilediği saptanır.<sup>148</sup> Freudçu okuldan farklı fikirleriyle ayrılan Otto Rank'ın öne sürdüğü 'kutsal karşısındaki korku ve saygı duygusu' da dinî ilginin doğuştan olduğunu göstermektedir.<sup>149</sup> Bazı Amerikalı psikologlara göre, "Fert dünyaya gelirken her türlü deneylerden ve sosyal

→ →

duyumun konusu üzerinde kavram biçimlendiremeyişi gösterir. Hume, David, *İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma* (çev. Serkan Ögdüm), Ank. 1998, 22-23.

<sup>142</sup> Hume, a.g.e., 23.

<sup>143</sup> Feuerbach, Ludwig, "God As A Projection of The Human Mind" *The Existence of God* (ed. John Hick), Twelfth printing, London 1972, 192, 203; Freud, Sigmund, "Bir Yanılsamanın Geleceği", *Uygurluk Din ve Toplum* (çev. ve nşr. Selçuk Budak), Ank. 1995, 194-196, 199; Fromm, Erich, *Psikanaliz ve Din* (çev. Aydın Arıtan), 3. bs., İst. 1993, 30.

Dinin ve din duygusunun menşei hakkında çok çeşitli görüşlerin ortaya atılmasının daha çok XIX yüzyılın ikinci yarısından sonra Darwin'in (1882) 'evrim nazariyesi'nin etkisiyle başladığı söylenebilir. Cilacı, Ali Osman, *Günümüz Dünya Dinleri*, 2. bs., Ank. 1998, 29. Comte'un Pozitivizmi; yine Spencer'in Manizm'i, Tylor'un Animizm'i, Müller'in Naturizm'i, Durkheim'in Totemizm'i dinin başlangıç şekli olarak gösteren sosyolojik teorileri yanında, Psikolojide Feuerbach ve Freud'un 'Yansıma Din Teorisi' (*The Projection Theori of Religion*)'ne de yansıyan Pozitivist gelenekli tekamiülcü teorilerin aksine dinlerin tarihi, evrimsel değil çevrimsel değişimleri izlemiştir. Akkad'ın ifadesiyle, dindeki gelişme, basamakların birbirini izlediği tek bir merdiven üzere olmamış aksine bir taraftan yükseldiği diğer taraftan düştüğü çeşitli merdivenler üzere olmuştur. Akkad, Abbas Mahmud, *Allah; Kitap fi neş'eti'l-akidâti'l-İlahiyye*, Mısır 1947, 22; Günay, Ünver, *Din Sosyolojisi*, Kayseri 1993, 89.

<sup>144</sup> Gürsoy, Kenan, *J. P. Sartre Ateizminin Doğurduğu Problemler*, 2. bs., Ank. 1991, 36; Tresmontant, C., "Gelişen Kozmolojide Ateizmin Meseleleri" (çev. Hayrani Altıntaş), *A.Ü.İ.F.D.*, c. XXVIII, Ank. 1986, 58.

<sup>145</sup> Jung, Carl Gustav, *Psikoloji ve Din* (çev. Cengiz Şişman), 2. bs., İst. 1997, 124.

<sup>146</sup> Jung, a.g.e., 64, 120.

<sup>147</sup> Fromm, a.g.e., 38; Fordham, a.g.y.

<sup>148</sup> Jung, a.g.e., 133. Ona göre, "belirli konular, bilinçlilikten daha mükemmel olan psişeden kaynaklanmaktadır. Bunlar bilinçliliğin üretmekten aciz olduğu üstün bir analiz, içgörü ya da bilgiyi ihtiva etmektedirler. Bu durum için çok yerinde bir kelime vardır: Sezgi. .. sen bir önseziye sahibisindir, o kendi kendini üretir ve sen sadece eğer yeterince zeki ve çeviksen onu yakalarsın." Jung, a.g.e., 66.

<sup>149</sup> Vergote, Antoine, "Çocuklukta Din" (çev. Erdoğan Fırat), *A.Ü.İ.F.D.*, c. XXII, Ank. 1978, 318.

tesirlerden önce bazı ırsî eğilimler ve içgüdüleri<sup>150</sup> getirmektedirler ki bunlar, onun dinî hayatına da etkili olmaktadır.<sup>151</sup> Çocuğun kendini içinde bulduğu kültür evreninin onun davranışlarının şekillenmesine ve belirlenmesine tesir ettiği için çocukta hiçbir şeyin tabii olmadığından Vergote'ye göre de çocuk tamamen boş da değildir. Allah fikri, onun düşüncesinde kendi kendine filizlenmez; fakat bazı psikolojik karakteristikler, çocuğun dinî verasete girişini kolaylaştırabilirler.<sup>152</sup>

Pazarlı'ya göre çocuğun daha küçükken kendi kaderine hakim olan kudreti belirsiz bir şekilde şuurunda duymaya başlaması, gerçek ve tabii bir davranıştır. 'Çünkü çocukta dini duygu bir duyarlılık kabiliyeti halinde yaşamaktadır. Bu duyarlılığın gelişmesi ve ilerlemesi; sonradan gençliğinde din şuuruna sahip olmasında temel vazifesini görecektir.<sup>153</sup> Dolayısıyla, insanın zihinsel gelişimi, ben bilinci ve sosyal şuurun gelişmesi veya merak ve akıl yürütmenin sonucunda açığa çıkan din duygusu tabii bir olgudur.

Jung'a göre, insanın içindeki Tanrı-imağını yaşamaya ve inandığı dinin ona verdiği biçimlerle olan ilişkisini hissetmeye gereksinimi vardır. Eğer bu gerçekleşmezse karakterinde bir çatlak olur.<sup>154</sup> O, Tanrıya yatırılan büyük enerjinin, O'nun inkarı halinde başka bir ad altında belirebildiğini ya da bir ...izm hatta ateizm olabildiğini; bunlara karşı insanlar eskiden tanrıya nasıl davranıyorlarsa öyle davrandıklarını, inandıklarını, ondan ümit ettiklerini tespit eder.<sup>155</sup> O halde potansiyel din duygusu, kaybolmayıp kendini bir şekilde ifade edebilir, buna karşın tevhid fikrinin üstü örtülebilir. Allah'a iman fitrî olmakla birlikte neden bazı insanların inkar ettiği izah eden 'Allah'ın varlığını idrak ettiren dahili ışığın herkeste aynı derecede açık olmayışı'<sup>156</sup> da sosyal çevrenin telkinlerine; kişiden kişiye değişen bilgi, duygu, heva ve irade arasındaki ilişkilere bağlıdır. Bu sebeple dinî ilginin içgüdüsel bir görünümde olduğu, insanın bir kadir-i mutlaka inanma eğiliminin onun yapısından kaynaklandığını söyleyebiliriz.

### 3. SONUÇ

Cehm b. Safvân, Ğaylân ed-Dımişkî ve bazı Mu'tezililere göre, kainatın bir yaratıcısı olduğu bilgisi zarurîdir. Mu'tezileden Sumâme, Câhız ve Ebu Ali Esvarî ise daha ileri giderek bilgilerin hepsinin zarurî olduğunu ileri sürmüştür. Yine İsfahânî'nin nazarında teolojik düzeye varmayan marifetullâh, İbn Rüşd'ün düşüncesinde de "Her yaratılanın bir yaratıcısı vardır." esası, insanların fitratlarında mevcuttur. İbn Teymiyye bu bilginin küllî prensiplerden de daha açık olduğunu belirtir.

Marifetullahın akıl yürütme sonucu elde edilen bir bilgi olduğunu savunan Kâdî Abdülcebâr başta olmak üzere Mutezilî bazı alimler, Eş'arîler ve Maturîdîler

<sup>150</sup> İçgüdü (instinct) kavramı, üzerinde ittifak edilmiş bir tanımlı olmaması bir yana, çoğu zaman, organizmanın canlılığını sürdürebilmesi için duyduğu (biyolojik) ihtiyaçları karşılamaya yönelik motivler (birincil güdüler) kapsamında anlaşılmaktadır. McDougall'a göre ise, belli uyaran karşısında heyecan duyma ve bundan dolayı da belli bir şekilde davranmayı sağlayan mekanizmadır. Uyarımın alınması ve bunun doğurduğu hareket şekli öğrenimle değişse de uyarımın uyandırdığı heyecan (içgüdü'nün çekirdeği) değişmez. Enç, Mithat, *Ruh Sağlığı Bilgisi*, 8. Bsk. İst. 1979, 69. İşte din duygusu, birincil güdüler dışında bir içgüdü gibi görünür ve fitrî olduğunu belirttiğimiz Tanrı inancına yönelmeye etki eder.

<sup>151</sup> Pazarlı, Osman, *Din Psikolojisi*, 2. bs., İst. 1972, 53.

<sup>152</sup> Vergote, *a.g.m.*, 315.

<sup>153</sup> Pazarlı, *a.g.e.*, 45.

<sup>154</sup> Fordham, *a.g.e.*, 89, 94.

<sup>155</sup> Jung, *a.g.e.*, 95, 127.

<sup>156</sup> Muhammed Ali, *a.g.e.*, 34.

ise zarurî bilgi üzerinde insanların ihtilafa düşmeyeceği ve onun teklife konu olmayacağı argümanına dayanırlar. Doğrusu, imanın mahiyeti ve imtihan olgusu açısından marifetullah, insanların üzerinde ihtilaf ve şüpheye düşmesi mümkün olmayacak şekilde zarurî addedilemez. Dolayısıyla, Mu'tezile'ye ait görüşlerden Allah'a ilişkin bilginin sezgisel olup insanda iki karşıt sezginin bulunduğuna ilişkin açıklamalar daha tatminkar bir görüş ortaya koymaktadır.

Marifetullahın nazarî bir bilgi olduğu kabul edildiğinde de, fitrat kavramı bağlamında, insanı algılanır dünyanın ötesinde böyle bir kavrama neden ve nasıl vardığı sorusu ortaya çıkmaktadır. Allah'ın ancak akıl yürütme yoluyla bilinebileceğini ileri sürenler arasında insanın tevhit ve İslâm karşısında nötr halde olduğunu ileri sürenler yanında, fitratta dinî ilginin mevcut olduğunu; insanın tevhit inancına karşı yaratılıştan gelen bir duyarlılık kabiliyetine veya Yaratıcı'nın varlığına götüren 'sebeplilik ilkesi'ne sahip olduğunu söyleyenler de vardır.

Kur'an'a bakıldığında, fitrat ayetiyle, insanın yaratılışı ile tevhit arasında bağ kurulduğu, misak ayetiyle de bu bağın insanların Allah'ın Rabliğini ikrar etmeleri ve kendilerine şahit tutulması ile tablolastığı görülür. İnsan bilinci ile Yaratıcı'yı tanıma arasındaki ilgiye işaret eden diğer bir ayet de el-Haşr, 59/19'dur. Dolayısıyla, en azından dinî ilginin beşerî bir özellik olduğunu kabul etmek gerekir. Bu dinî ilginin mahiyetini kavrayamadığımız misak olayında insanların bilinçdışı bir Tanrı idesinin yerleşmiş olmasıyla ilgili olduğu da söylenebilir.

Tarih boyunca her toplumun şirkle karışık bir 'Yüce Tanrı' fikrine sahip olup, ateizmin toplumların esas inancı haline gelmediğini gösteren Dinler Tarihi, Antropoloji, ve Psikolojinin verileri de göz önünde bulundurulduğunda, insanın bir Kadir-i mutlaka ihtiyaç hissi içinde bulunduğu gibi, bir yaratıcının varlığı fikrinin insan fitratında mündemiç bilinçdışı bir olgu olduğunu kabul etmek gerekir. Ayrıca insanın varoluşuna ve kainata anlam vermeye çalışması, normal bir özelliğidir ve bu ilgisiyle insan düşünür; sebeplilik ilkesiyle Tanrı inancına ulaşır.