



## VAHİY ve İLHÂM BAĞLAMINDA ERKEN DÖNEM HANEFÎ- MÂTÜRÎDÎ KELÂM SİSTEMİNİN TASAVVUFLA İLİŞKİSİ\*

Yunus ERASLAN

Dr., Milli Eğitim Bakanlığı

Doctor, Ministry of National Education

[aslanyunus@hotmail.com](mailto:aslanyunus@hotmail.com)

[orcid.org/0000-0003-2439-1950](https://orcid.org/0000-0003-2439-1950)

Mahmut ÇINAR

Prof. Dr., Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Gaziantep

Professor, Gaziantep University Faculty of Theology, Gaziantep

[cinarmahmut02@gmail.com](mailto:cinarmahmut02@gmail.com)

[orcid.org/0000-0003-1162-4794](https://orcid.org/0000-0003-1162-4794)

### Öz

Modern zamanlarda Hanefî-Mâtürîdî kelâm sistemi ilham konusundaki ihtiyatlı tavrından dolayı genellikle tasavvuf karşısı ya da tasavvufa karşı mesafeli olarak algılanmıştır. Ancak gerek Mâtürîdî gerekse Hanefî-Mâtürîdî kelâmcıları eserlerinde ilham konusunu geniş bir anlam yelpazesinde sunarak, ilhamın varlığını kabul etmişlerdir. Bununla birlikte ilhamı objektif bir bilgi kaynağı olarak kabul etmemişlerdir. Ancak Mâverâünnehir coğrafyasında etkili olan sûflerin de Hanefî-Mâtürîdî kelâmcılarının ilhamın bağlayıcılığı ve objektif bilgi kaynağı olmadığı yönündeki düşüncelerine paralel bir anlayış içerisinde oldukları görülmektedir. Ayrıca Hanefî-Mâtürîdî kelâm sisteminin ilham konusundaki eleştirilerinin asıl hedefinin tasavvuf ve sûfler olmadığı anlaşılmaktadır. Tasavvuf içinde onların eleştirilerini haklı çıkaracak şekilde bir düşünce içine giren bazı sûfler olsa da bu eleştirilerin hedefinin Şîî-Bâtunî fırkalar olduğu anlaşılmaktadır. Bu makalede başta Mâtürîdî olmak üzere Hanefî-Mâtürîdî kelâmcılarının ilham kavramına yükledikleri anlam ve ilhamın bilgi değeri, vahiyle irtibatlı bir şekilde incelenecektir. Bununla birlikte Hanefî-Mâtürîdî kültür havzasında varlık gösteren sûfler ile Şîî-Bâtunî akımların konuyla ilgili değerlendirmelerine yer verilerek suretiyle Hanefî-Mâtürîdî kelâmcılarının ilham konusundaki tavırlarının sebepleri incelenecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Hanefî-Mâtürîdî, Şîî-Bâtunîlik, Kelâm, Vahi, İlham, Tasavvuf.

\* Bu makale "Erken Dönemde Hanefî-Mâtürîdî Kelâm Sisteminin Tasavvufla İlişkisi" başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

## THE RELATIONSHIP BETWEEN EARLY HANAFĪ-MĀTURĪDĪ KALĀM AND SUFISM WITH REGARDS TO WAHY AND ILHĀM

### Abstract

In modern times, the Hanafī-Māturīdī Kalām system was generally perceived as anti-Sufi or distant from Sufism because of its cautious attitude towards *ilhām* (divine inspiration). However, by analysing the term *ilhām* extensively and presenting the term within a broader spectrum, both Māturīdī and Hanafī-Māturīdī theologians have accepted the existence of *ilhām* in their works. However, they did not accept *ilhām* as an objective source of knowledge. In parallel, Sufis who are influential in the geography of Transoxiana also have a parallel understanding of the Hanafī-Māturīdī theorists thought that inspiration is not a binding and objective source of information. This indicates that the main criticism of Hanafī-Māturīdī kalam on inspiration was not directly targeting Sufism and Sufis. Although, there were Sufis in Sufism who tried to justify this criticism, it is quite apparent that the target in the debate is the Shiite-Bātnī groups. In this article, the meaning of *ilhām* as Hanafī-Māturīdī theorists construe and the epistemic value of *ilhām* in their thought will be examined in connection with revelation. Additionally, the possible reasons of Hanafī-Māturīdī theorists' approach towards *ilhām* will be examined by evaluating the Sufis and Shiite-Bātnī groups that exist around the Hanafī-Māturīdī cultural domain.

**Keywords:** Hanafī-Māturīdī, Shiite-Bātnīyya, Kalām, Revelation, Inspiration, Sufism.

**Atf / Cite as:** Eraslan, Yunus-Çınar, Mahmut. "Vahiy ve İlham Bağlamında Erken Dönem Hanefî-Mâtürîdî Kelâm Sisteminin Tasavvufla İlişkisi". *Kader* 17/2 (Aralık 2019): 348-379.

### Summary

Since the early periods of Islamic thought, Kalām has been in interaction with various disciplines. In this context, the relationship between Kalām and Sufism has a special importance. On the one hand, Sufism has been criticized for its association with mystical, theosophical and heretical thoughts. On the other hand, Sufism has found a remarkable positive response both by political wills and the community, based on the grounds that it is the ultimate aim of religion. Therefore, as in many other disciplines, Kalām was also influenced by mysticism, which was not indifferent to Sufism, and became an important reference on the religious foundations of Sufism.

Moreover, this interaction of Sufism with Kalām was not limited to Ahl al-Sunnah Kalām, but continued within many contradictory currents, especially Shiite-Bātnī groups. In this case, it is possible to see the traces of both Ahl al-Sunnah thought and non-Ahl al-Sunnah thinking models in Sufi thought. As a result of this, from the perspective of contemporary Kalām thought, Sufism has been dealt with caution by the Kalām groups based on rationality due to this broad mystical infrastructure. In this context, the idea of Hanafī-Māturīdī Kalām, which was tried to be understood and built through Mu'tazila rationalism today, was accepted by some circles among the Kalām schools that were distanced from Sufism. However, the analysis of the Hanafī-Māturīdī Kalām system from the point of view of the issues of Kalām and Sufism -independent of this contemporary discriminatory perspective- provided different results. As a matter of fact, it is possible to see that Hanafī-Māturīdī theologians have extensive knowledge and experience about Sufism in his works on interpretation of the Qur'an and morality, rather than the

works written solely on Kalâm. Therefore, although the aforementioned theologians do not address the issues of Sufism in their works related to Kalâm, they have shown Sufi knowledge and experience in other works.

In this case, it is possible to compare the Hanafî-Mâturîdî Kalâm system on many subjects related to Kalâm and Sufism. However, this article deals with the subject of ilhâm through epistemological concerns, which is of particular importance for both disciplines. Because, the Hanafî-Mâturîdî Kalâm school was perceived today as distant from Sufism; and al-Mâturîdî, the founding name of the school, had an influence on ilhâm in his *Kitâb al-Tawhîd*. However, when we look at the issue in terms of the environments in which both Mâturîdî and Hanafî-Mâturîdî Kalâm school have developed, it is understood that the main target in al-Mâturîdî's criticism is the Shiite-Bâtinî groups, which were widely effective in this geography. Because the concept of revelation has largely expanded in the Shiite-Bâtinî doctrine, the imams of the time were elevated to the position of prophets and the information based on the ilhâm received by them was regarded in the position of revelation (*wahy*). Thus, ilhâm in the Shiite-Bâtinî doctrine has been regarded as the fourth source of knowledge, which is almost an alternative to revelation while it often contradicts revelation. Accordingly, Mâturîdî directed his justified criticism of ilhâm to the non-religious mystical, theosophical and heretical understandings that have pre-Islamic background, as well as the Shiite-Bâtinî thought that Sufism is also partly influenced by. Consecutively, it is important to take into account the works of the Hanafî-Mâturîdî theologians about ilhâm, as well as their works on other disciplines, in order to look at the issue more thoroughly.

While the Hanafî-Mâturîdî theologians were studying the subject of inspiration in their works, they first distinguished the existence of ilhâm from its epistemic value and its religious bond. Accordingly, in *Ta'wîlât al-Qu'rân* of Mâturîdî and in many sources, the existence of ilhâm has been accepted on the condition that it is limited to the field of subjective experience. In this context, apart from the prophets, the concept of ilhâm can be used for people, animals and even for inanimate beings. On the other hand, in different verses of the Qur'an, the use of the word "wahy" used for humans, animals and inanimate beings other than prophets is also explained in the sense of ilhâm. However, the concept of ilhâm here is not accepted as a transfer of information mediated by the angel in any way except for the prophets. Because this concept is also used for the devil in addition to angels, Satan's delusion to people is explained as a kind of ilhâm too. Therefore, the concept of ilhâm, which is accepted by the Hanafî-Mâturîdî theologians as limited to the field of subjective experience, is explained more as to orient them towards good and evil than to transfer any direct information. This orientation for the good or evil is only by an internal and/or external influence/stimulus.

From the point of view of mysticism, it is seen that the Sufis who exist in the Hanafî-Mâturîdî cultural domain do not think remotely from the Hanafî-Mâturîdî theologians. Because the Sufis also express that the ilhâm, which they call *khawâtir* (passing thoughts), can come from Allah, Angels, the soul or the devil. According to this, the *khâtir* that comes from Allah is to warn the person, the *khâtir* from the

angel is to encourage him to obey, the khâtir from the soul is to call him to pursue their desires and whims, and the khâtir from Satan is to show the temptation of sin.

Therefore, the main issue on ilhâm is its being as source of religious knowledge than its ontological existence. The fact that Hanafî-Mâtürîdî theologians, especially Mâtürîdîs, limited the sources of knowledge to senses, reason and narration, excluding the subjective knowledge of ilhâm, reveals their opinion. In this case, although it makes sense concerning the subjectivity for the individual, the lack of objectivity prevents ilhâm from being a source of knowledge. For, ilhâm has no common ground for everyone to reconcile upon. Therefore, when two different ilhâms contradict, there is no common ground to justify which is true and has epistemic value. Because of these similar factors, Hanafî-Mâtürîdî theologians acknowledged the existence of ilhâm but did not attach any epistemological importance to it in terms of being the source of any religious knowledge. Although this is the case, the general attitude of Hanafî-Mâtürîdî theologians for ilhâm has been seen as the justification for the modern perception of Hanafî-Mâtürîdî school as distant from Sufism.

## Giriş

İslam düşüncesi tarihinin çeşitli evrelerinde kelâm ve tasavvuf disiplinleri bazı noktalarda birbirinden ayrılırken, bazı noktalarda da Ehl-i sünnet çatısı altında muhaliflerine karşı mutabakat halinde olmuşlardır. Bu çerçevede bilgi kuramına bağlı olarak; bilginin kaynakları ve bağlayıcılığı noktasında kelâm ilminin vahiy, akıl ve duyu kaynaklı bilgi anlayışına bazı sûfilerin sezgiye dayalı olarak ilhâmı da bilgi kaynağı olarak eklemesi, hatta ilhâma dayalı bilgiyi diğerlerinin önüne geçirmeleri ayrılığın temelini oluşturmuştur. Ancak bu farklılığa karşın başka konularda Ehl-i sünnet kelâmıyla tasavvufun benzer sâiklerle İslam öncesi bakiyelerden de beslenen Şii-Bâtınî mistizmine karşı mutabakat halinde hareket ettiğini görmek mümkündür. Dolayısıyla kelâmcıların bazı noktalarda sûfileri tenkit etmelerine karşın, kelâm ilminin tasavvufla daha çok muhalifler üzerinden gizli bir mutabakat halinde olduğu anlaşılmaktadır. Diğer yönden tasavvufun İslam düşüncesinin erken dönemlerinde, itikadi konularda Ehl-i sünnet kelâm okullarının görüş ve düşüncelerini temel alarak, kendisine bir meşruiyet zemini oluşturduğu ve bu şekilde aykırı ve sapkın mistik telakkilerden kendisini ayırttığını söylemek mümkündür. Böylece çift taraflı bir dengenin sonucu olarak, tasavvuf kendisine Ehl-i sünnet çatısı altında sağlam bir temel oluştururken, kelâm ilmi de Şii-Bâtınî mistizmiyle etkili bir şekilde mücadele etmiştir.

Erken dönemde durum bu şekilde olmakla birlikte Ehl-i sünnet kelâmcılarının tasavvufun ilgi alanına giren konularda muhaliflere dönük olarak görüş beyan etmeleri, zamanla kelâm ilminde tasavvufun lehine olmak üzere bir eksen kaymasına da sebep olmuştur. Örneğin Ebû Hanîfe'ye kadar götürülen kerametın kabulü meselesinde Hanefî-Mâtürîdî kelâmcıları ile sûfileri aynı noktada buluşturan şey, Mu'tezile'nin karşı görüşü olmuştur. Aynı şekilde Şii-Bâtınî öğretinin peygambere yakın özelliklerle donatılmış masum imam anlayışı, Ehl-i

sünnet kelâmcılarında da karşı bir hamle olarak tasavvufi öğretinin velayet ve hıfz anlayışlarına nispeten ılımlı bakılmasını sağlamıştır. Dolayısıyla erken dönemde kelâm-tasavvuf ilişkisi daha çok karşı gruplar üzerinden şekillenirken, bu tavır zamanla kalıcı hale gelerek kelâm ilminin konularında tasavvuf lehine bir değişikliği meydana getirmiştir.

Kelâm ilmiyle tasavvuf arasındaki bu yakınlaşmaya karşın bilgi kuramına dair meselelerdeki farklılık, bu iki disiplin arasındaki mesafenin korunmasını da sağlamıştır. Bu bağlamda üzerinde durulması gereken en önemli konu tasavvufun keşfe dayalı bilgi olarak öne sürdüğü ilhâm kavramıdır. Burada Ehl-i sünnet kelâmının iki ana kolunu oluşturan Eş'arî ve Hanefî-Mâtürîdî kelâm okullarının ilhâm konusundaki tavırları da birbirinden farklı olmuştur. Zira ilhâm konusunda Abdülkâhir el-Bağdâdî (ö. 429/1037-38) ile başlayan kırılma,<sup>1</sup> Gazzâlî (ö. 505/1111) ile had seviyeye çıkarak<sup>2</sup> Eş'arî kelâm okulunda tasavvufun ilhâm öğretilmesine kısmen ılımlı bakılması sonucunu doğurmuştur. Hanefî-Mâtürîdî kelâm okulunda ise başta Mâtürîdî'nin ilhâm konusuna karşı net bir tavır ortaya koymasıyla kendisinden sonraki mütekellim ve sûfiler de aynı tavrı sürdürmüşlerdir. Ancak Mâtürîdî'nin *Kitâbu't-Tevhîd*'teki bu eleştirel tavrı, kimi çevrelerde modern zamanlarda Hanefî-Mâtürîdî kelâm okulunun Ehl-i sünnet'in diğer kolu olan Eş'arîliğe göre tasavvufa karşı daha mesafeli bir şekilde algılanmasına sebep olmuştur. Fakat gerek Mâtürîdî'nin diğer eseri olan *Te'vilâtü'l-Kur'ân*'a gerekse diğer Hanefî-Mâtürîdî kelâmcılarının genel tavrına bütüncül bir şekilde bakıldığında, Hanefî-Mâtürîdî kelâm okuluyla tasavvuf arasında varsayılan mesafenin azaldığını görmek mümkündür.

İlhâm konusuna Hanefî-Mâtürîdî kelâmcılarının eserlerinden yola çıkarak bütüncül bir şekilde bakmak gerektiği gibi, aynı konuda eleştirdikleri muhaliflerinin tespit edilmesi de bizi meselenin modern zamanlarda algılandığından farklı bir noktaya götürecektir. Bunun yanında Hanefî-Mâtürîdî kültür havzasında varlık gösteren sûfilerin de ilhâm konusuna yükledikleri anlam, bu konuda eleştirdikleri fırkalar ve Hanefî-Mâtürîdî kelâmcıları ile aynı çekinceler içinde olmaları, Hanefî-Mâtürîdî kelâm okuluyla tasavvufun birbirlerine karşı konumlarını da değiştirecektir. Buna göre makalede Ebû Hanîfe'den başlayarak Mâtürîdî'nin de içinde bulunduğu erken dönem Hanefî-Mâtürîdî kelâm sistemi incelenecektir. Gerek Ebû Hanîfe'nin gerekse Mâtürîdî'nin konuyla ilgili görüşleri halefleri tarafından genellikle aynı şekilde devam ettirildiği için, tekrara girmemek adına bu dönemlerde yaşamış bütün Hanefî-Mâtürîdî kelâmcılarının görüşlerine yer verilmeyecek, yalnızca bu kişilere atflarda bulunulacaktır. Bu haliyle makale daha çok h. 2. asırla 7. asır aralığında yaşamış Hanefî-Mâtürîdî kelâmcılarının konuyla ilgili görüşlerinin esas almaktadır. Zira modern dönemde Hanefî-Mâtürîdî kelâm sistemine biçilen rolün temel referansı da bu zaman aralığında yaşamış kelâmcıların görüşleridir. Dolayısıyla söz konusu dönem hakkında bilgi

<sup>1</sup> Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usûlî'd-dîn* (İstanbul: Devlet Matbaası, 1928), 14-15.

<sup>2</sup> Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *İhyâ-u ulûmu'd-dîn*, trc. Ahmet Serdaroglu (İstanbul: Bedir Yayınevi, ts), 3: 42.

sahibi olmak modern dönemin bakış açısını anlamaya önemli katkılar sağlayacaktır.

Burada ilhâm konusuna Hanefî-Mâtürîdî kelâmı açısından vahiy kavramından yola çıkılarak bakmak ve söz konusu kavramların birbirine nazaran konumlarını belirlemek, Hanefî-Mâtürîdî kelâmı ile tasavvufun konuya bakış açısının karşıt grupların bakış açısından farkını ortaya koyacaktır. Dolayısıyla ilhâm konusuna vahiy kavramından geçiş yaparak kelâm ve tasavvuf açısından bakmaya çalışacağız. Zira özellikle Mâtürîdî'nin *Te'vilât'*ında bu iki kavramın anlamları farklı olmakla birlikte iç içe girdiğini görmek mümkündür. Bu bağlamda ilhâm kavramını Hanefî-Mâtürîdî kelâmı açısından doğru bir şekilde anlayabilmek için öncelikle vahiy kavramını incelememiz gerekmektedir.

## 1. Hanefî-Mâtürîdî Kelâm Sistemi Açısından Vahiy ve İlhâm Kavramları

Vahiy kelimesi sözlükte; işaret, yazma, risalet, ilhâm, gizli söz ve başkasına ilkâ edilen söz anlamlarına geldiği gibi; yazılı şey ve kitap anlamlarına da gelmekte olup bu anlamların hepsinde ortak olan nokta bildirim gizlilik içinde gerçekleşmesidir.<sup>3</sup> Tehânevî kelimenin “gizli bildirim” anlamı taşımasının yanında; söz, yazı, risalet ve işaret yoluyla “süratle bildirim” anlamına da geldiğini kaydetmiştir.<sup>4</sup> Buna göre sözlük anlamı itibarıyla vahiy kelimesi; gizli ve süratli bildirim anlamına gelmektedir. Terim olarak ise, Allah'ın herhangi bir peygamberine gönderdiği kelâmı olarak tanımlanır.<sup>5</sup>

Sözlükte “içmek, birden yutmak” anlamındaki lehm (lehem) kökünden türemiş olan ilhâm kelimesi ise “yutturmak” demektir. Terim olarak “Allah'ın, doğrudan veya melek aracılığıyla iyilik telkin eden bilgileri insanın kalbine ulaştırması” diye tanımlanabilir.<sup>6</sup> Ancak bilgi kaynaklarını kullanmadan insanın zihninde (kalbinde) âniden ortaya çıkması ilhâmın esasını teşkil eder. Yaygın olmamakla birlikte ilhâm yerine havâtır, hevâcis ve firâset tabirleri de kullanılmış, ayrıca bunlara az çok farklı manalar yüklenmiştir. Hads, keşif, tecellî, vârid, ilhâma yakın anlamlar verilen diğer bazı terimlerdir.<sup>7</sup>

İlk Mâtürîdî âlimlerden Ebû Seleme'nin (4/10. asrın ortaları) *Cümelü usûli'd-dîn* ve İbni Yahya'nın (4/10. asrın sonları) *Şerhu cümelü usûli'd-dîn* adlı eserlerinde ilhâm hakkında bir kayda rastlanmamaktadır. Daha sonraki Hanefî-Mâtürîdî âlimlerine gelince, Ali b. Osman el-Ûşî'nin (ö. 575/1179 [?]) *el-Emâlî* adlı eserinde, Ali el-

<sup>3</sup> Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem İbn Manzûr, “Vahy”, *Lisânü'l-Arab*, 15 Cilt(Beyrut: Dâru Sâder, 2010), 15: 479-480.

<sup>4</sup> Muhammed A'lâ b. Ali b. Muhammed Hâmid et-Tehânevî, “Vahy”, *Keşşâfü ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm*, nşr. Ali Dahrûc-Abdullah Hâlidî, 2 cilt (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996), 2:1776.

<sup>5</sup> Tehânevî, “Vahy”, 2: 1776.

<sup>6</sup> Bk. Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî, “İlhâm”, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnân Dâvûdî (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 2009), 748; Tâhânevî, “İlhâm”, 1: 256-257.

<sup>7</sup> Yusuf Şevki Yavuz, “İlhâm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 22: 98.

Kârî'nin (ö. 1014/1605) *Şerhu'l-emâlî*'sinde ilhâm ile ilgili hiçbir açıklamaya rastlanmaz. Bu durum, ilhâm konusunun detay olarak kabul edilmesinden veya gündemde olmamasından kaynaklanmış olabilir. Bununla birlikte başta İmam Mâtürîdî olmak üzere, Ebü'l-Yüsr Muhammed el-Pezdevî, (ö. 493/1100) Ebü'l-Muîn en-Nesefî, (ö. 508/1115) Ömer en-Nesefî (ö. 537/1142) ve Alâeddin es-Semerkindî (ö. 539/1144) gibi Hanefî-Mâtürîdî âlimlerin eserlerinde ise ilhâmın bilgi kaynağı olması hususunda değişik görüşlere yer verilmiştir.<sup>8</sup>

Ebû Hanîfe'de ilhâm kavramına doğrudan rastlamak mümkün değilse de, ilhâmla aynı anlamda kullanılan "kazf" kelimesini görmek mümkündür.<sup>9</sup>Mâtürîdî dilcilerin tahlillerine uygun bir şekilde en genel tanımlamayla vahiy, ilhâm ve vesvese kavramlarının ortak yönlerinin kalplere hızlıca atılmasından ve kalpte birden ortaya çıkmasından dolayı vahiy olarak isimlendirildiğini kaydeder. Nitekim bu genel tanımlamaya göre şeytanın dostlarına vesvesesi de aynı zamanda vahiy olarak isimlendirilir. Buna göre şeytan bazı fikirleri dostlarının kalplerine aniden atar ve nereden geldiğini bilmedikleri bir şekilde onları bazı eylemlere davet eder. İlhâm da kalpte hızlı bir şekilde ortaya çıkmasından dolayı vahiy olarak isimlendirilmiştir. Buna göre kişinin kendisinden kaynaklanmadığı gibi nereden ve kimden geldiği bilinmeksizin kalbe hızlı bir şekilde atılan ve kalpte yerleşen bilgi ve düşünceler ortak bir tanımlamayla vahiy olarak isimlendirilmiştir. Burada kalbe gelen düşünce ve bilgileri birbirinden ayırtmak için bizzat bu bilginin keyfiyetine bakmak gerekmektedir. Eğer kalbe gelen şey hayır ise melekten, şer ise şeytandan bir vesvesedir.<sup>10</sup> Bu durumda kişinin kalbine gelen her bilginin vahiy veya ilhâm olmadığı, kötülüğe işaret eden ve şeytandan geldiği düşünülen bilgilerin geliş şekli benzer olmakla birlikte vesvese olduğu anlaşılmaktadır. Mâtürîdî'yi takip eden kelâmcılar da bu konuda ona paralel açıklamaların ötesine geçmemişlerdir.

Sûfilerin genelinin söz konusu kelimeleri benzer şekilde tanımlayarak bu konuda Kur'ân'ın belirlediği çerçevenin dışına çıkmadıkları görülür. Nitekim Hakîm et-Tirmizî (ö. 320/932) de vahyi Mâtürîdî'ye benzer şekilde hızlıca gelmek olarak tanımladıktan sonra kelâm vahyi, haber vahyi, ilim vahyi ve hikmet vahyi olmak üzere dört kısma ayırır.<sup>11</sup> Zira Mâtürîdî vahyi nübüvvet vahyi, işaret vahyi, ilhâm vahyi ve fısıldama vahyi olmak üzere dört kısımda ele alır.<sup>12</sup> Ancak vahiy ve ilhâm kelimeleri, Hanefî-Mâtürîdî kelâm sistemi ve tasavvuf çevrelerince sözlükte benzer şekilde açıklanmasına karşılık, terim anlamlarında yerini bir takım farklılıklara bırakır. Çünkü Hakîm et-Tirmizî'nin kelâm vahyinden kastı risâlet, haber vahyinden nübüvvet, ilim vahyinden hadîs ve hikmet vahyinden de ilhâm olup;

<sup>8</sup> Ahmed Ak, "Mâtürîdî Âlimlere Göre İlhâmın Bilgi Kaynağı Olması Sorunu", *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/2 (Güz 2014): 131.

<sup>9</sup> Ebû Hanîfe Nu'mân b. Sâbit b. Zûtâ b. Mâh, "el-Âlim ve'l-müteallim", *İmam-ı A'zam'ın Beş Eseri*, nşr. Mustafa Öz (İstanbul: MÜİFV Yayınları, 1992), 41.

<sup>10</sup> Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, nşr. Bekir Topaloğlu (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005-2007),6: 182.

<sup>11</sup> Hakîm et-Tirmizî, *Tahsilü nezâiru'l-Kur'ân*, thk. Hüsnî Nasr Zeydân (Kahire: Mektebetü Ammâr, 1969), 147-148.

<sup>12</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, 8: 142.

ona göre bunların hepsi de semavi vahiydir.<sup>13</sup> Yani geliş şekli, geldiği kişinin özelliği ve geliş süreci farklı olmakla birlikte, sonuç itibarıyla ona göre vahiy ve ilhâm aynı semavi kaynaktan beslenmektedir. Bu bakış açısı tasavvuf ve sûflerde sıkça görülen Kur'ân'da tanımlanmış ve çerçevesi belirlenmiş kavramlar olan resûl ve nebînin altında velî kavramını konumlandırma gayretlerinin bir yansıması olsa gerektir.

Mâtürîdî'nin sözlük anlamından yola çıkarak ilhâm ile ilgili kullandığı en önemli kelimelerden birisi, "kalbe birden atmak" anlamına gelen "kazf" kelimesidir. Benzer kullanımı Ebû Hanîfe'de de görmek mümkündür.<sup>14</sup> Mâtürîdî'ye göre Kur'ân'ın değişik yerlerinde geçen ve peygamberlerin dışındaki varlıklara vahyedildiğinden bahseden ayetlerin bu kelimeyle açıklanması ilkâ edilenin farkında olmaksızın kalbine hızlıca atılıp onun kalbinde bu bilginin oluşması dolayısıyladır. Ona göre şeytanın da benzer şekilde insanların kalbine vesvese verdiği düşünüldüğünde, aslında peygamberlere gönderilen vahyin dışında gerek ilhâm gerekse vesvesede süslü gösterilerek bir şeyi yapmaya davet etmek anlamı söz konusudur. Bir farkla ki kişi kalbine bu şeyi atan ve ona davet edeni bilmemektedir. Bu durumda Mâtürîdî'ye göre bir başkasının insanın kalbine uyarıcı ve davet edici mahiyette bir şeyi ilkâ ya da kazfetmesi mümkündür. Üstelik bunda kişinin bir ameli ve isteği de etkili olmaz. Bu şekilde Allah'ın insan üzerindeki lütfu, onu taâtlere muvaffak kılması ve onlara yönlendirmesi, başkasının etkisi olduğunu bilmeksizin söz konusudur. Bununla beraber günahlar ve mâsiyetler de bu şekilde kesbedilir.<sup>15</sup> Yani herhangi bir gayret ve istek olmaksızın dışarıdan bir uyarıcı ve davetçi sebebiyle kişiler iyiliğe veya kötülüğe yönlendirilebilir ki, Mâtürîdî bu olumlu veya olumsuz etkiye ilhâm adını vermektedir. Mâtürîdî ile benzer bir bakış açısını Ebû Leys es-Semerkandî'de (ö. 373/983) de görmek mümkündür.<sup>16</sup>

*Mîzânu'l-usûl fi netâici'l-ukûl* adlı eserinde ilhâm konusuna geniş yer ayıran Alâeddin es-Semerkandî ise (ö.539/1144) ilhâmı çeşitli şekillerde tarif etmiştir. O, Kâdî İmam Ebû Yezid'den naklettiği ve kendisinin de doğru bulduğu bir tarifte ilhâmı şu şekilde anlatır: "Herhangi bir ayet üzerinde istidlalde bulunmaksızın ve bir hüccet üzerinde düşünmeksizin kalbin kendisiyle amel etmeye çağırıcı bir ilme yönelmesidir." Buna benzer bir tarifi Hanefî usulcülerinden Debûsî'de de görmek mümkündür.<sup>17</sup> Buna göre ilhâm sözlükte, kendisiyle amel etme sonucuna götüren, ona teşvik eden ve kişinin gönlünün kendisine meylettirdiği bir şeyin akıl sahiplerinin kalbine hak veya batıl olarak atılmasıdır. Bu, şeytanın vasıtası veya

<sup>13</sup> Hakîm et-Tirmizî, *Tahsîlu nezâiru'l-Kur'ân*, 147-148.

<sup>14</sup> Ebû Hanîfe, "el-Âlim ve'l-müteallim" 41.

<sup>15</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, 8:140-141.

<sup>16</sup> Ebû Leys es-Semerkandî, *Tefsîru Semerkandî el-müsemmâ Bahru'l-Ullûm*, thk. Ali Muhammed Muavvid-Adil Ahmed Abdulmevcûd-Zekeriyâ Abdulmeccid (Beyrut: Dâru'l-İlmiyye, 1993/1413), 2: 241.

<sup>17</sup> Ebû Zeyd Abdullâh (Ubeydullâh) b. Muhammed b. Ömer b. İsâ ed-Debûsî, *Takvîmu'l-edille fi usûli'l-fikh*, thk. Halil Muhyiddîn el-Hüseyn (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001), 392. Debûsî'ye göre ilhâm, herhangi bir ayetle istidlal ve bir delil üzerinde nazar etmeksizin kendisiyle amel etmeye çağırıcı bir ilimle kalbi hareket ettiren şeydir.



nefsin arzusuyla olursa vesvese olarak adlandırılır. Örfte ise batıl olmaksızın hak kanalıyla kalbe atılan ve kişiyi arzu ve isteklerinin dışında hayırlı şeyleri yapmaya çağıran şeyler için ilhâm ifadesi kullanılır. Semerkandî'ye göre ilhâm çeşitli şekillerde meydana gelir. Bazen hak olarak peygamberlere gizli vahiy şeklinde, peygamber olmayanlara ise irşad ve hidâyet için gelir. Bazen de batıl olarak şeytanın vesvesesi ve nefsin arzusu vasıtasıyla gelir. Bu ise gerçekte ilhâm değildir. Çünkü ilhâm insanların örfünde hak yoluyla Allah'tan gelir. Nitekim denilmiştir ki; "ilhâm, Allah'ın merğûb olan şeylere çağıran zarûrî bir ilmi, akıl sahiplerinin kalbinde yaratmasıdır."<sup>18</sup>

Sûfîler de havâtır olarak bahsettikleri ilhâmın Allah'tan, meleklerden, nefsten ve şeytandan gelebileceğini kaydetmektedirler. Buna göre Allah'tan gelen hâtır kulu uyarmak, melekten olan hâtır onu itaate teşvik etmek, nefsten olan hâtır onu hevâ ve heves peşinde koşmaya çağırmak, şeytandan olan hâtır günahı cazip göstermek şeklinde olur.<sup>19</sup> İlhâm manasında "havâtır" ifadesini Mâtürîdî'de de görmek mümkündür. Buna göre Allah kulunun zihnini düşünce ve ilhâmlarla (havâtır) harekete geçirmiş ve çeşitli ibret şekilleriyle uyarmıştır. Bu bağlamda insan kendi varlığı hakkında düşünmesi için bazı havâtırdan uzak kalmaz. Dolayısıyla ona göre bilginin oluşumu ve akıl yürütmede havâtır denilen ilhâmın da etkisi vardır. Bu süreçte rahmânî havâtır nazar ve istidlale olumlu bir katkı sağlayarak harekete geçirirken; şeytânî havâtır da bir takım şüphelerle nazar ve istidlali olumsuz yönde etkileyici ve engelleyici bir fonksiyona sahiptir.<sup>20</sup> Bu durumda sûfîlerin değişik şekillerinden bahsettikleri ilhâm için Mâtürîdî'nin yaptığı açıklamanın aynısını yapmak mümkündür. Buna göre Allah ve meleklerinden geldiği düşünülen hâtır ya da ilhâm kişiyi iyiliğe yönlendiren ve teşvik eden unsurlar iken; nefis ve şeytandan gelen hâtır ya da ilhâm ise kişiyi kötülüğe yönlendiren ve teşvik eden unsurlardır.

Şu halde gerek Hanefî-Mâtürîdî kelâmcılarının gerekse Hanefî-Mâtürîdî kültür havzasında varlık gösteren sûfîlerin tanımlamalarından yola çıkarak ilhâmın vahiy, akıl ve duyuların yanında alternatif ya da dördüncü bilgi kaynağı olarak değerlendirilmediği görülmektedir. Burada söz konusu tariflerde ilhâmın Allah ve meleklerden geldiği yönündeki ifadeler, vahye benzer bir şekilde Allah veya melekler ile insanlar arasında bir iletişim süreci ve şekli olarak değerlendirilmemelidir. Buna karşın hem olumlu hem de olumsuz anlamlarında ilhâm kelimesi kişinin aklına ve zihnine iyiliği veya kötülüğü getiren ve yönlendiren uyarıcı unsurlar olarak kabul edilmiştir. İlhâmın bu anlamda hem Allah ve melekler hem de nefis ve şeytan için kullanılmış olması onu vahiyden ayırmaktadır. Zira vahiy olumlu anlamda Allah'tan çoğunlukla melek aracılığıyla gelebilirken, bu süreçte nefis ve şeytan yoktur. İlhâmda ise bunların yanında nefis

<sup>18</sup> Alâuddîn, es-Semerkandî, *Mîzânu'l-usûl fi netâici'l-ukûl*, thk. Abdülmelik Abdurrahman Esedî's-Suudî (Mekke: Câmîatü'Ümmü'l-Kura, 1984), 2: 1019-1021.

<sup>19</sup> Muhammed b. İbrâhim el-Kelabâzî, *et-Taarruf*, Trc. Süleyman Uludağ, 3. Baskı (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013), 137.

<sup>20</sup> Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, trc. Bekir Topaloğlu, 7. Baskı (İstanbul: İsam Yayınları, 2015), 216-219.

ve şeytan da söz konusudur. Bu durumda ilhâm, vahiy gibi iletişime dayalı bir bilgi şekli olmasa gerektir. Dolayısıyla ilhâmın vahye benzetilebilmesi ya da onun bir alt konumunda değerlendirilebilmesi için öncelikle tanımı içerisinde kötülüğe yönlendiren nefis ve şeytan unsurlarının olmaması gerekir.

Öte yandan Mâtürîdî'ye göre vahiy peygambere mahsus olup, peygamber bunun nereden geldiğini bilir. İlhâm ve vesvese ise birbirine karşı konumlandırılır. Buna göre ilhâm meleğin, vesvese de şeytanın kalbe attığı ancak kişinin kaynağını bilmediği şeydir. Yani ilhâm, kelâmi anlamda bir bilgi olmaktan daha çok meleğin veya şeytanın iyiliğe yönlendirmesidir. Bu süreçte ilhâm ve vesvese öyle hızlı bir şekilde kalbe atılır ve yerleşir ki, kişi bunun dışarıdan geldiğini bile fark etmeyip kendinden kaynaklandığını düşünür. Dolayısıyla aslında melek veya şeytan bu süreçte insana gerçek anlamda bilmediği bir şeyler öğretmemekte veya fısıldamamaktadır. Örneğin Mâtürîdî'ye göre Hz. Âdem yasak meyvenin yenmesi hususunda şeytandan vesvese geldiğini bilseydi, bunu yapmazdı. Bu bağlamda kişinin kalbinin İslam'a açılması da ilhâmla ilgili bir durumdur.<sup>21</sup> Bu durumda ilhâm yeni bir bilgi kaynağı ve bilgi olmaktan daha çok, insanların kalbinde iyiliğe karşı uyandırılan bir tür yönlendirme anlamına gelmektedir. Burada Mâtürîdî'nin ilhâm ve vesveseyle ilgili olarak bir dış etkenden bahsetmesi önemlidir. Zira bu ikisi de kişinin dış tesiri hissedemeyeceği kadar hızlı olup, kişi bu tesiri kendisindenmiş gibi algılamaktadır. Bununla beraber bu dış tesir bizzat melek veya şeytanın kendisinden mi gelmektedir, yoksa bundan dış dünyadaki iyilik ya da kötülüğe yönlendiren bütün uyarıcılar mı kastedilmektedir, bu durum açık olmamakla birlikte son anlam daha kuvvetli görünmektedir. Kanaatimizce Mâtürîdî'nin bundan kastı melek veya şeytanın insanların kulağına fısıldaması şeklinde olmayıp, dış dünyadaki uyarıcıların kişilerin zihinlerinde oluşturduğu yönlendirici etki kastedilmektedir. Nitekim İblis'in dışında, hadislerde kötülüğe yönlendiren birçok şeyin de şeytan olarak nitelendirilmesi bu çerçevede anlaşılmalıdır.<sup>22</sup> Bu durumda Mâtürîdî'ye göre genel olarak ilhâm ve karşıtı olan vesvese kavramları dış dünyada iyiliğe ya da kötülüğe karşı, kişide uyarıcı bir etki meydana getirmek ve o kişiyi uyarıldığı şeye yönlendirmek anlamında kullanılmaktadır. Aksi halde ilhâm veya vesvesenin bizzat melek veya şeytanın kendisinden geldiğini düşünmek, söz konusu kavramların geliş sürecini vahye benzer bir şekilde değerlendirmek anlamına gelir ki, bu Mâtürîdî'nin şiddetle karşı çıktığı bir anlamdır.<sup>23</sup> Hanefî-Mâtürîdî kelâm sistemine göre vahiy ve ilhâm kavramları arasındaki farklılığı ve bunlardan ne kastedildiğini bu şekilde ortaya koyduktan sonra, şimdi ilhâm kavramına peygamberler ve peygamberlerin dışındaki insanlar açısından daha yakından bakabiliriz.

## 2. Peygamberlere İlhâm Gelmesi

Mâtürîdî, Hz. Peygamber'e gönderilen vahiy üçe ayırır:

<sup>21</sup> Bk. Mâtürîdî, *Te'vilât*, 8:186.

<sup>22</sup> Bk. Ali Osman Ateş, *Kur'an ve Hadislere Göre Şeytan* (İstanbul: Beyan Yayınları, 1995)

<sup>23</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, 2: 499; 5: 394; 10: 370.

- 1- Kendisine vahyedildiği açık olan Kur'ân.
- 2- Allah'ın iradesi doğrultusunda Cebrâil ya da başka bir melek lisanıyla insanların leh ve aleyhlerine olan durumları ve birbirleriyle ilgili hususlarda insanlara açıklama yaptığı "beyân vahyi".
- 3- İlhâm ve ifhâm vahyi. Mâtürîdî bu vahiy şeklini Nisa sûresi 105. ayetin tefsirinde de kullanır ki, ilgili ayette "Allah'ın gösterdiği şekilde" ifadesinden anlaşılanın Hz. Peygamber'e ilhâm ve ifhâm etmesi olduğu kaydedilir.<sup>24</sup> Semerkandî de söz konusu ayeti "Allah'ın sana öğrettiği, ilhâm ettiği ve vahyettiği şekilde" olarak tefsir ederek Mâtürîdî ile aynı noktada buluşmuştur.<sup>25</sup> Mâtürîdî'nin Kur'ân'ın ilgili ayetleri bağlamında yaptığı yorumlardan anlaşıldığı kadarıyla Hz. Peygambere ve diğer peygamberlere kendilerine verilen kitapların dışında da vahiy/ilhâm gelmiştir.<sup>26</sup>

Burada konumuz açısından önemli olan üçüncü kısımdaki ilhâm ve ifhâm vahyidir. Zira birincisi bizzat Kur'ân'ın kendisini ifade ederken, ikincisi de onu tamamlayıcı ve açıklayıcı mahiyettedir. Yani vahyin bu ilk iki kısmı peygamberin tebliğ göreviyle doğrudan ilişkili kavramlardır. Ancak ilhâm olarak adlandırılan üçüncüsü vahiy kadar genel bir mahiyet arz etmekten daha çok, peygamberin şahsına yönelik özel bir konumda değerlendirilebilir. İlhâm olarak adlandırılan bu üçüncüsünün peygamberle ilgili olarak sübjektif yönü ağır basan mahiyette olduğu söylenebilir. Nitekim "ifhâm" kelimesiyle birlikte kullanılmış olması, ilhâmın peygamberin içsel tecrübesine dayalı olarak sübjektif yönüne vurgu yapmaktadır. Bununla beraber onlara bildirilen bu ilhâm vahyi, aynı zamanda peygamber için hüküm vermesi anlamında bilgi de ifade eder. Yani ilhâm vahyi, diğerlerinde sübjektif bir bilgi değerine sahipken; peygamberler için üçüncü kişiler açısından da bağlayıcı nitelikte genel bir bilgi ifade etmektedir. Nitekim Mâtürîdî'ye göre vahiy bazen Allah'ın izni, ilhâmı ve emriyle olur ve uygun olduğu yerde kullanılır.<sup>27</sup> Öte yandan "ifhâm" kelimesinin sözlük anlamından yola çıkarak, peygamberlere vahyin dışında gelen ilhâmın söz konusu vahyin anlaşılması ve uygulanması anlamında tamamlayıcı bir mahiyet arz ettiği de söylenebilir. Bu bağlamda Mâtürîdî'nin düşünce sisteminde önemli bir yere sahip olan hikmet kavramı da ilhâmla bağlantılı olarak açıklanmıştır. Hikmetin Hz. Peygamber'in sünneti olduğu görüşüne yer veren Mâtürîdî, Hz. Peygamber'in ahabına Allah'ın ayetlerini okuduğunu ve Allah'ın bir lütfu sonucu yalnızca kendisine ilhâm ya da vahiyle sünnetlerini de öğrettiğinden bahseder.<sup>28</sup> Semerkandî de Mukâtil'in (ö. 150/767) hikmetin vahiy ve ilhâmla öğretildiği görüşünde olduğunu nakletmektedir. Semerkandî'nin naklettiği bir başka görüşe göre de Hz. Peygamberin yaşı büyüdükten sonra kısa sürede öğrenmesi için

<sup>24</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, 13: 251-252.

<sup>25</sup> Semerkandî, *Tefsîru Semerkandî*, 1:385.

<sup>26</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, 1: 32; 13: 214.

<sup>27</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, 17:298.

<sup>28</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, 15: 152.

kendisine ilhâm edilmiştir.<sup>29</sup> Buna göre peygamberler söz konusu olduğunda ilhâm kavramı vahye benzer bir şekilde özel bir mahiyet arz etmektedir.

Şu halde ilhâmın peygamberler için kişisel ve sübjektif bir aydınlanma ya da vahyin sübjektif yönü olduğu, peygamberlerle dolaylı olarak iletişimin nübüvvetten önce genellikle ilhâm şeklinde gerçekleştiği söylenebilir. Nitekim konunun bu yönüne dikkat çeken Ebû Leys es-Semerkindî yıldız, ay ve güneşle imtihan edilen Hz. İbrâhim'in samimi bir şekilde Allah'ı bulması ve O'na yönelmesinin kendisine ilhâm edildiğini ifade etmektedir.<sup>30</sup> Bunun yanında Enbiyâ sûresi 51. ayetinin<sup>31</sup> tefsirinde de Hz. İbrâhim'e nübüvvetten önce ilhâm edildiğinden bahsetmektedir.<sup>32</sup> Dolayısıyla ilhâmın peygamberler için nübüvvetten önce dolaylı iletişimin bir şekli ya da peygamberlerin yönlendirilmesi olarak değerlendirildiği anlaşılmaktadır.

Bu bağlamda ilhâm kelimesinin kendisiyle irtibatlandırıldığı kavram hidâyettir. Nitekim Mâtürîdî, Yüce Allah'ın Hz. İbrâhim'in hidâyetini dileyince, bunu ona ilhâm ettiğini ve hidâyeti içine yerleştirdiğini, böylece daha önce gafil olduğu şeye dikkatini çektiğini bildirerek; ilhâmın peygamberleri doğru yola yönlendiren özelliğinden bahseder.<sup>33</sup> Benzer anlamlar Hz. Mûsâ için de kullanılır.<sup>34</sup> Hidâyetin davet, beyan ve ilhâm anlamlarına geldiği göz önünde bulundurulduğunda, peygamberlere özellikle risaletlerinden önce ilhâmla yol gösterildiği anlaşılmaktadır. Nitekim Duhâ sûresi 7. ayette<sup>35</sup> geçen "hidâyet" kelimesinin anlamlarından birisinin de Hz. Peygamber'e bilmediği şeylerin öğretilmesi olarak tevîl edilmesi bunu destekler mahiyettedir.<sup>36</sup>

Bu konuda örnekleri çoğaltmak mümkündür. Nitekim Hz. Dâvûd'a zırh yapımının<sup>37</sup> ve Hz. Süleyman'a kuşdilinin öğretilmesi onlara ilhâm edilmesi olarak tefsir edilmiştir.<sup>38</sup> Aynı şekilde Allah'ın Hz. Âdem'e eşyanın isimlerini öğretmesi (alleme), ona ilhâm etmesi olarak tefsir edilmiştir.<sup>39</sup> İlgili ayetlerde Hz. Âdem ve melekler için talime dayalı bir sürecin ilhâm olarak tanımlanması, ilhâmın melek ve peygamberler için bilgi ifade ettiğinin göstergesi olabilir. Zira Hanefî-Mâtürîdî kelâm sistemi tarafından sübjektif ve hata ihtimalinin yüksek olmasından dolayı bilgi olarak kabul edilmeyen ilhâmı, melek ve peygamberlerde yanılma payının ortadan kalkması ve kimden geldiğinin bilinmesinden dolayı, diğerlerine yapılan ilhâmdan ayırmak gerekmektedir. Buna göre vahiy üçüncü şahıslara iletilmesi

<sup>29</sup> Semerkandî, *Tefsîru Semerkandî*, 1: 268.

<sup>30</sup> Semerkandî, *Tefsîru Semerkandî*, 1:159.

<sup>31</sup> "Andolsun, daha önce de İbrahim'e doğruyu yanlıştan ayırma yeteneğini verdik. Biz zaten onu biliyorduk."

<sup>32</sup> Semerkandî, *Tefsîru Semerkandî*, 2: 370.

<sup>33</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, 5: 115.

<sup>34</sup> Semerkandî, *Tefsîru Semerkandî*, 2: 345.

<sup>35</sup> "Seni yolunu kaybetmiş olarak bulup da yola iletmedi mi?"

<sup>36</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, 17: 248.

<sup>37</sup> Semerkandî, *Tefsîru Semerkandî*, 2: 374.

<sup>38</sup> Semerkandî, *Tefsîru Semerkandî*, 2: 491.

<sup>39</sup> Semerkandî, *Tefsîru Semerkandî*, 1:108-109.

gereken mesaj ve bilgiler içerirken, ilhâm kişilerin kendilerinde kalan ve tebliğ kapsamında olmayan bilgilerdir.

Ancak buradan yola çıkarak ilhâmı peygamberler için de olsa vahye eşdeğer bir konuma yükseltmemek gerekir.<sup>40</sup> Zira Mâtürîdî, Hz. İbrâhim ve Hz. Zekeriyâ'nın meleklere kendilerine çocuk müjdelemek için geldiklerinde bu haber ve müjdenin gerçekten Allah'tan geldiği ve gelenlerin de melek olduğu hususunda tereddüte düştüklerini ve bunun şeytanın bir vesvesesi olabileceğini düşündüklerini ifade etmektedir.<sup>41</sup> Bu bağlamda Mâtürîdî'nin Hz. Âdem'in yasak meyveyi yemesi hususundaki yaptığı yorum şöyledir: "Hz. Âdem kalbinde doğan yasaklanmış ağaçtan yeme fikrinin, melekten gelen bir işaret olduğunu yahut da birçok makbul kulda (ahyâr) gerçekleştiği gibi bir ilhâm niteliği taşıdığını düşünmüş olabilir. O, bu düşüncenin düşmanından gelen gizli bir vesvese olduğunu anlayamamış ve bu durum kendisini ağaçtan yemeye sevk etmiştir."<sup>42</sup> Buna göre eğer peygamberler bile bazı noktalarda şüphe ve tereddüde düşüyorlar ve şeytandan vesvese gelebileceği endişesine kapılıyorsa, pekâlâ diğer insanlar için söz konusu olan ilhâmın da bu şüphelerden beri olduğu söylenemez. Ancak aktardığımız bölümde, onun makbul kullara ilhâm edildiğinden bahsetmesi ve bunu peygamberlere gelen ilhâmı eşdeğer kabul etmesi de dikkat çekicidir. Burada teorik olarak ilhâmın varlığı kabul edilse de, ortaya koyduğu bilginin şeytanın vesvesesinden uzak olmaması peygamber için bile kesin olmadığından ilhâmın kesin bilgi değerinden söz etmek mümkün değildir. Bu bağlamda İbnü'l-Arabî de peygambere gelen vahiyyle Allah'ın veli kullarına gelen ilhâmı birbirinden kesin bir şekilde ayırarak, veliye gelen ilhâmı telbîs (Allah'tan gelen ile başkasından geleni karıştırmak) olduğundan vahiy gibi emir ve nehiy içeremeyeceğini belirtir.<sup>43</sup>

Bütün bunlardan anlaşıldığına göre Allah peygamberlere tebliğ etmekle yükümlü olduğu mesajları vahiy olarak bildirmiş, bunun yanında onların peygamberlikle ilgili görevlerine dönük olarak destekleyici ve tamamlayıcı mahiyette bilgileri de ilhâm etmiştir. Bu iki bilgi şekli, peygamberlerin tereddüt edip şüpheye düşmeyeceği şekilde ilahi olup kaynakları birdir. Peygamberlerin peygamberlik görevlerinin dışında, şahıslarıyla ilgili meselelerde ise Allah yine onlara ilhâm etmiştir, ancak burada peygamberler bu bilginin kaynağı hususunda, Hz. İbrâhim örneğinde olduğu gibi, bazen tereddüt yaşayabilmiş; ya da Hz. Âdem örneğinde olduğu gibi yanılabilmişlerdir. Buna göre sübjektif yönüyle ilhâm, kendisine ilhâm edilen kişiler açısından kesin bilgi olmadığı gibi başkaları için de bağlayıcı bir bilgi özelliğine sahip değildir. Bununla beraber Hanefî usûl âlimleri meleğin işareti ve açıklaması olmaksızın Hz. Peygamber'in kalbinde vahye benzer bir şekilde oluşan manayı da vahiy gibi hüccet kabul etmişlerdir.<sup>44</sup>

<sup>40</sup> Bk. Semerkandî, *Tefsîru Semerkandî*, 3: 414.

<sup>41</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, 2: 299.

<sup>42</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, 1: 96.

<sup>43</sup> Geniş Bilgi İçin Bk. Mahmut Çınar, *İmam Şarani ve Muhyiddin İbnü'l Arabî'ye Göre Nübüvvet İnançları* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2013), 308.

<sup>44</sup> Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, thk. Ebü'l-Vefa el-Efgani (Haydarabad: Lecnetü'l-Meârifî'n-Nu'mâniyye, 1193), 2: 90.

### 3. Peygamberlerin Dışındaki İnsanlara İlham Gelmesi

Hanefi-Mâtürîdî kelâm sisteminde Peygamberlerin dışındaki insanlara da ilhâm gelebileceğine dair düşüncenin dayanağı Ebû Hanîfe'ye kadar götürülebilir. Zira o konuyla ilgili olarak şunları söylemektedir: "Her ne kadar peygamber Allah'a çağırsa da, peygamberin peygamberliğini Allah tarafından biliriz. Hiç kimse peygamberin bilgisini ve tasdikini *Allah kalbine ilhâm etmeden (kazf)*, peygamberin doğru söylediğini bilemez."<sup>45</sup>İlgili metindeki kulların kalplerinin hidâyete yönlendirilmesi anlamına gelen "kazf" kelimesini her ne kadar doğrudan tasavvufi terminolojiye uyarlamak mümkün olmasa da, benzer anlamdaki ifadeleri Mâtürîdî'nin tefsirinde çokça görmek mümkündür. Nitekim Mâtürîdî'ye göre de Peygamberin davetini kabul etmeyi Allah insanların kalbine ilhâm etmiştir.<sup>46</sup> Örneğin Allah, Firavun'un karısına lütfuyla iman etmesini ilhâm etmiş, o da iman etmiştir.<sup>47</sup> Buna göre Ebû Hanîfe ve Mâtürîdî'de ilhâm olumlu anlamda öncelikle kişiyi hidâyete erdirerek ona doğru yolu göstermek suretiyle gerçekleşir.

Bu konuda Kur'an'ın ilgili ayetlerinin tefsirinde Mâtürîdî ve Ebû Leys es-Semerkandî'nin yorumlarına bakmak konuyu zenginleştirmek adına önemlidir. Zira Kur'an'da kendilerine vahyedildiğinden bahsedilen Hz. Mûsâ'nın annesi, Hz. Meryem, Ashâb-ı kehf, Hz. Havva gibi örneklerde vahiy genellikle ilhâm anlamında yorumlanarak konu temellendirilmeye çalışılmıştır.<sup>48</sup>

Bu örneklerden birincisi olan Hz. Mûsâ'nın annesine vahyedildiğini bildiren ayetler, Mâtürîdî tarafından peygamberlere gönderilen vahiy ve bildirimden farklı bir şekilde ilhâm vahyi olarak değerlendirilmiştir. Zira peygamber vahyi olarak kabul edilmesi Hz. Mûsâ'nın annesinin de peygamber olduğu anlamına gelir. Hâlbuki vahiyden farklı olarak ona Hz. Mûsâ'yı emzirmesi ve nehre bırakması ilhâm edilmiş olup, bu peygamberlerin tebliğleri kapsamında olmayan yönlendirici mahiyette bir ilhâmdır. Dolayısıyla Mâtürîdî'ye göre buradaki vahiy, kalbe atılan vahiy ilhâmıdır. Bu konuda başka bir ihtimal de Hz. Meryem ve Hz. İbrâhim'in karısında olduğu gibi meleğin bizzat gelip bu haberleri ona sözlü bir diyalogla bildirmek suretiyle vahyin gelmiş olmasıdır. Bu durum üç kadının da peygamber olmasını gerektirmeyip söz konusu peygamberlerin mucizesi olarak değerlendirilmiştir.<sup>49</sup> Bu konuda Ebû Leys es-Semerkandî de Allah'ın Hz. Mûsâ'nın annesine vahyetmesinin onun gönlüne ilhâm etmesi anlamına geldiğini belirtmektedir. Bir farkla ki Semerkandî, bunun Hz. Mûsâ'nın annesine rüyasında ilhâm edilip talim kılındığını belirtmektedir. Benzer şekilde Hz. İbrâhim'e rüyasında oğlu Hz. İsmail'i kurban etmesi ilhâm edilip bildirilmiştir.<sup>50</sup>

Mâtürîdî'nin Hz. Mûsâ'nın annesinden yola çıkarak ilhâma yüklediği ikinci bir anlam da, haber yoluyla bilinen bir şeyin müşahede yoluyla bilinmesi gibi şüpheye

<sup>45</sup> Ebu Hanife, *İmam-ı A'zam'ın Beş Eseri*, 41.

<sup>46</sup> Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an Tercümesi*, Trc. Bekir Topaloğlu (İstanbul: Ensar Yayınları, 2015), 1:84.

<sup>47</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, 15: 276.

<sup>48</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, 5: 313.

<sup>49</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, 11: 11-12.

<sup>50</sup> Semerkandî, *Tefsîru Semerkandî*, 2: 509.

mahal bırakmaksızın kesin bir şekilde bilinmesini sağlamaktır.<sup>51</sup> Bu konuda ilhâm ile ilgili bir başka anlam da Hz. Mûsâ'nın annesinin kalbinden perde ve engellerin kaldırılmasıyla her şeyin ona ayan beyan olmasıdır.<sup>52</sup> Buna göre ilhâm kişiyi iyiliğe yönlendirmek anlamında sübjektif bir bilgi ifade etmekle birlikte, kişinin bu yöndeki kanaatini besleyen ve destekleyen bir etkiye de sahiptir. Nitekim *Kitâbü't-Tevhîd*'te ilhâmın bu yönüne değinen Mâtürîdî, inkârcıların şerrinden kurtulmanın Allah'ın lutfettiği bir ilhâm olduğunu belirtir.<sup>53</sup> Aynı şey şeytanın vesvesesi için aksi yönde olmak üzere de geçerlidir. Buna göre ilhâm kendi başına bağlayıcı bilgi olmaktan daha çok, akıl ve kalpte zan halindeki bilgilerin, sahibi için kesin derecesine ulaşmasında etkili bir unsur olarak öne çıkmaktadır.

Bu konuda bir başka örnek de Ashâb-ı Kehf'tir.<sup>54</sup> Nitekim Kehf sûresi 14. ayette geçen *وَرَبَطْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ* ifadesi, onlara sabrı ilhâm ettik ve kalplerini sabit tuttuk anlamında tevîl edilmiştir.<sup>55</sup> Buna göre Ashâb-ı kehf'in kalplerine ilhâm edilmek suretiyle kavimlerinden ayrılarak mağaraya sığındıkları ifade edilmiştir.<sup>56</sup> Burada Ashâb-ı kehf'in kendilerine gönderilen ilhâm doğrultusunda hareket etmiş olmaları ilhâmın sübjektif ama bağlayıcı olmayan bir bilgi veya muharrik unsur olarak kişilerdeki kararlılığı ifadeden bir kavram olduğunu göstermektedir.

Benzer şekilde Zülkarneyn de ilhâm için verilen örnekler arasındadır. Semerkandî Kehf sûresi 86. ayette geçen "*Zülkarneyn'e dedik*" ifadesinin tefsirinde İbn Abbas'ın Allah'ın bu şekilde Zülkarneyn'e ilhâm ettiği görüşünde olduğunu belirtmektedir.<sup>57</sup> Mâtürîdîlere göre Zülkarneyn peygamber olmayıp, Allah'ın salih bir kulu olduğu için, Allah'ın bu salih kulla iletişime geçmesi ilhâm olarak nitelendirilmiştir. Çünkü Hz. Meryem ve Hz. Mûsâ'nın annesiyle de peygamber olmadıkları halde iletişime geçilmiş ve bu iletişim vahiy kelimesi ile ifade edilmiş ancak bu vahiy ilhâm olarak tefsir edilmiştir. Mâtürîdî, Mâide sûresi 111. ayette geçen "*Havarilere vahyettiğimizde*" ifadesini de, Allah'ın Havarilere ilhâm konumunda vahyettiği (vahiy ilhâmı) şeklinde yorumlar. Ona göre bu ve benzeri ayetlerde geçen vahiy kavramı, peygamberlere gönderilen vahiy olmayıp insanların içine atılan (kazf) ilhâm anlamına gelir. Kalbe böyle bir bilgi atılmasında (kazf), herhangi bir gayret ve kesb söz konusu olmayıp, bu insanın kalbinde meydana gelen aniden bir hatırlamadır (ihtâr).<sup>58</sup>

Kur'ân'ın ilgili ayetleri doğrultusunda verilen bu örnekler geçmiş ümmetlere dair olmakla birlikte, ilhâmın Hz. Muhammed'in ümmeti içinde varlığını ortaya koyan örneklere de yer verilir. Örneğin Mâtürîdî somut birer örnek olması açısından Allah'ın Hz. Ömer, Hz. Ali ve İbn Mes'ûd'a da lütfuyla ilhâm ettiğinden

<sup>51</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, 11: 18.

<sup>52</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, 9: 195; Semerkandî, *Tefsîru Semerkandî*, 2: 340-341.

<sup>53</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, 47.

<sup>54</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, 9:19.

<sup>55</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, 9: 22; Semerkandî, *Tefsîru Semerkandî*, 2: 293.

<sup>56</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, 9: 24.

<sup>57</sup> Semerkandî, *Tefsîru Semerkandî*, 2: 311.

<sup>58</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, 4: 371-372.

bahsetmektedir.<sup>59</sup> Semerkandî de sahabeyle ilgili olarak “Onları *takvâ sözüne* bağlı kıldı.” (el-Fetih, 48/26) mealindeki ayeti “onlara kelime-i tevhidi ilhâm etti” olarak tefsir etmiştir.<sup>60</sup> Bu durumda Mâtürîdî’ye göre Allah, nehyettiklerini sonlandırmak ve emrettiklerini de yüklenerek nefsinin perişan etmek için kendi emir ve nehyini yüceltmesini kuluna ilhâm eder.<sup>61</sup> Bazen de öğrenme zahmetine katlanmadan kişiye bir şeyin bilgisi ilhâm edilebilir.<sup>62</sup> Ancak bunun dışarıdan bir unsurla iletişime ve öğrenmeye bağlı bir bilgi olmayıp, kişilerin zihin ve kalplerinde dış ve iç uyaranların etkisiyle aniden gerçekleşen bir bilgilenme şekli olduğunun altını çizmekte fayda vardır.

Şu halde Peygamberlerin dışındaki insanlar için ilhâm kelimesi geniş bir anlam yelpazesine sahip olup; genelde bu bilginin sübjektif yönü ön plana çıkmaktadır. Böyle bir bilgi şekli sübjektif olduğu için hiçbir şekilde bağlayıcı değildir. Nefs ve şeytandan gelen şekli bir kenara bırakılacak olursa, insanları iyiliğe teşvik etme, doğru tercihe yönlendirme, habere dayalı bilginin duyularla algılanmış gibi kesinleştirilmesi anlamlarına gelmekte olup; haber, akıl ve duyulardan bağımsız bir şekilde müstakil bir bilgi kaynağı değildir. Bu anlamda ilhâm herkes için geçerli olmayıp, tasavvufdaki gibi bir takım riyazât ve talimler sonucu elde edilen bir haldir. Meseleye bu şekilde bakmak ilhâm ile ilgili olarak tasavvufun bakış açısını da yansıtmaktadır. Ancak konuyla ilgili olarak Hanefî-Mâtürîdî kültür havzasında varlık gösteren sûfîlerin görüşlerinin de vahye alternatif olacak şekilde değerlendirilmemesi, Hanefî-Mâtürîdî kelâm okuluyla tasavvufu karşı karşıya getirmemiştir. Dolayısıyla ilhâm kavramı her ne kadar Kur’ân’ın söz konusu ayetleri ışığında yorumlansa da, bunda az da olsa tasavvufun üslubunu görmek mümkündür.<sup>63</sup>

#### 4. Mâtürîdî’nin İlhâma Karşı Genel Tavrı ve İlhâmın Hüccet Değeri

Hanefî-Mâtürîdî kelâm sisteminde genel olarak Mâtürîdî’nin *Kitâbu’t-Tevhîd* isimli eserine bakıldığında ilhâma karşı olumsuz bir tavrın olduğu görülür. Onun ilhâm konusundaki şu sözleri bu bağlamda önemlidir: “Bazıları meşruiyeti zihinde sübut bulan şeyle kişinin amel etmesi gerekir.” derken bazıları da şöyle demiştir: “İnsan bilginin kaynağını kavramaktan acizdir, o sadece kendisine ilhâm olunan şeyle amel etmelidir, çünkü bu, evrenin yönetimine sahip bulunan Allah’tan gelmektedir.”<sup>64</sup> Burada dikkat edilirse Mâtürîdî mutlak anlamda dini bilgi kanallarından ve vahiyden bağımsız olarak, tek başına zihnin veya kalbin bilgi kaynağı olmasından bahsetmektedir. Yani bir tarafta vahiyden bağımsız tamamen akılcı bir anlayış, diğer tarafta ise yine vahyin kontrolü dışında sezgici bir anlayış. Mâtürîdî’nin bu sözleri öncelikle, vahyi ortalarında konumlandığı iki zıt kutbun

<sup>59</sup> Mâtürîdî, *Te’vilât*, 15: 73.

<sup>60</sup> Semerkandî, *Tefsîru Semerkandî*, 3:258.

<sup>61</sup> Mâtürîdî, *Te’vilât*, 15: 76, *Kitâbu’t-tevhîd*, 557-558.

<sup>62</sup> Mâtürîdî, *Te’vilât*, 1: 86.

<sup>63</sup> Mâtürîdî, *Te’vilât*, 8: 144.

<sup>64</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu’t-tevhîd*, 45.



eleştirisidir. Nitekim Mâtürîdî sözlerine şöyle devam etmektedir: “Bu iki husus bilgi vasıtası olmaktan uzaktır. Çünkü dinler arasında tezat ve tenakuz noktalarının mevcudiyeti açıktır.”<sup>65</sup> Buna göre bu iki hususun (akıl ve kalp) dinler arasında tek başına ölçü ve kriter olması, bu ikisinin verilerine göre dinleri karşılaştırmak ayrılık ve zıtlaşmayı ortadan kaldıramaz. Özellikle İslam’ın dışında dinler arası platformda vahiy yok sayılarak ya da etkisizleştirilerek vahyin yerine koyulan bir ilhâm reddedilmektedir. Dolayısıyla burada *Kitâbu’t-Tevhîd*’in bütünlüğüne de bakıldığında ilhâm konusunda hedef kitle sufiler ve tasavvuf olmadığı gibi, buradaki ilhâmdan kastedilen de tasavvufi anlamda ve vahyin kontrolünde bir ilhâm değildir.

Bizim bu kanaatimizi destekleyen önemli dayanak noktalarından birisi de birbirine yakın dönemlerde yaşamış olan Hanefî-Mâtürîdî kelâm sisteminin önemli mütekellimlerinden olan Pezdevî (ö. 493/1100) ve Ömer en-Neseffî’nin (ö. 537/1142) tasavvufi fırkalarla ilgili yapmış oldukları tasniftir. Zira bu mütekellimler birbirine çok yakın ifadelerle tasavvuf ve sûfileri on iki fırkaya ayırmış, bunlardan on birinin sapkın fırkalar olduğunu, sadece birisinin Ehl-i sünnet içerisinde değerlendirilebileceğini ifade etmişlerdir. Bununla beraber Ehl-i sünnet üzere olan sûfilerin diğerlerinden sayıca daha fazla olduğunun da altını çizmişlerdir. Bu bağlamda sapkın fırkalardan birisi konumuz açısından dikkat çekmektedir. Zira söz konusu fırkanın adı “İlhâmiyyûn” olup, Hanefî-Mâtürîdî kelâmcılarının eleştirdiği anlamda bir ilhâm anlayışını kendi öğretilerinin ana unsuru haline getirmişlerdir. Daha da önemlisi bu fırkalardan kastın Şia’nın aşırı kollarından olan Bâtıniyye ve İsmâiliyye ile de aynı olan Karimatiler olmasıdır. Buna karşın söz konusu mütekellimler Ehl-i sünnet tasavvuf anlayışı ve sûfîlerinden de övgüyle bahsetmektedirler.<sup>66</sup>

Öte yandan Mâtürîdî’den bir buçuk asır sonra vefat eden Ebû Şekûr es-Sâlimî’ye (ö. 460/1068’den sonra) göre İlhâmiyye; Vehmiyye ve Fikriyye ile birlikte vahyin gerçekleşmesini inkâr eden fırkalardandır. Zira İlhâmiyye’ye göre Allah vahdaniyyet ve ispat bakımından zatını bilmeyi ve nimetlerine şükretmeyi bize ilhâm eder. Onların bu iddialarına karşılık Ebû Şekûr, tefekkür ve ilhâmın ya vasıtasız bir şekilde Allah’tan ya melek aracılığıyla ya da kendiliğinden olduğunu öne sürer.<sup>67</sup> Hanefî-Mâtürîdî kelâmcılarının ilhâm konusunda hedef aldığı fırkalardan birisini oluşturan İlhâmiyye 6. asır Hanefî-Mâtürîdî kelâmcılarından Ebû’l-Feth Alâüddîn Muhammed b. Abdilhâmîd b. Hüseyin el-Üsmendî es-Semerkindî’nin (ö. 552/1157 [?]) de eserlerinde yer verdiği fırkalardandır. Üsmendî’nin kaydettiğine göre İlhâmiyye dinlerin ve fırkaların hangisinin doğru olduğunu tespit etmenin ilhâmı mümkün olduğunu iddia etmektedir.<sup>68</sup>

<sup>65</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu’t-tevhîd*, 45.

<sup>66</sup> Bk. Ebû’l-Yûsuf el-Pezdevî, *Usûlu’d-dîn*, thk. Hans Peter Linss (Kahire: el-Mektebetü’l-Ezheriyyetü lî’t-Türâs, 2003), 261; Ömer en-Neseffî, “Kitâb fî mezâhibi’l-mutasavvîfa”, *et-Taarruf*, Trc. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013), 263-266.

<sup>67</sup> Ebû Şekûr es-Sâlimî, *et-Tevhîd fî beyânî’t-tevhîd* (Dehli: el-Matbau’l-Farukî, 1309), 68.

<sup>68</sup> Ebû’l-Feth Alâüddîn Muhammed b. Abdilhâmîd b. Hüseyin el-Üsmendî es-Semerkindî, *Lübâbü’l-kelem*, thk. M. Sait Özervarlı, 2. Baskı (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2019), 50.

Mâtürîdî ise Bakara sûresi 97. ayetin tefsirinde ilhâmıla ilgili olarak Bâtınîlerin görüşünü reddeder. Zira Bâtınîler ayette geçen “Allah’ın izniyle onu senin kalbine indirdi.” ifadesine dayanarak Kur’ân’ın Hz. Peygamber’e lafızlarıyla inmediğini bilakis Hz. Peygamber’in kalbine gelen bir ilhâmdan ibaret olduğunu iddia ederler. Mâtürîdî başka bir yerde de Kur’ân’ın Hz. Peygamber’e hayal gibi vasıfsız bir şekilde geldiğini iddia ettiklerini belirtmektedir. Bâtıniyye’ye göre daha sonra, Hz. Peygamber bu ilhâmı şekillendirip lafızlara dökmüş ve Arapça olarak ifade etmiştir.<sup>69</sup> Dolayısıyla *Te’vilât*’ın geneline bakıldığında Bâtıniyye ve Karamita’nın Hz. Peygamber’e vahyin Arapça, müellef ve manzum bir şekilde indirilmeyip bir hayal gibi soyut bir şekilde geldiğini iddia ettiklerini görmek mümkündür. Kur’ân’ın Hz. Peygamber’e geliş şeklini bazen hayal gibi soyut bir şekilde, bazen de ilhâm şeklinde geldiğini iddia eden Bâtıniyye ve Karamita’ya göre daha sonra Hz. Peygamber bunu kalbinde şekillendirip kendi lisanına göre telif etmiştir.<sup>70</sup>

Burada söz konusu akımların asıl amacının Hz. Peygamber’in hiçbir şekilde vahiy ve benzeri bir iletişim şekline sahip olmadığını ispatlamak olduğu görülmektedir. Çünkü iddialarındaki gaye Kur’ân’ın Hz. Peygamber’in kendi akıl ve zihninin ürünü olduğu yönündedir. Ancak onlar bunu daha ilmi bir şekilde ilhâm kavramıyla ifade etmeye çalışmışlardır. Zaten ilhâmda da aslında dışarıdan bir bilgi gelmesinden daha çok, uyarıcı etkenlerle birlikte zihin ve kalpte aniden bir bilgi oluşumu söz konusudur. Buna göre Hanefî-Mâtürîdî kültür havzasında ilhâm kavramının bambaşka anlamlar ve amaçlarla tasavvufun önce Şii-Bâtınî düşünce tarafından kullanıldığını görmek mümkündür. Pezdevî ve Ömer en-Nesefî tarafından İlhamiyye diye adlandırılarak sapık mistik akımlar arasında sayılmalarının nedeni de budur. Nitekim bu akımların ilhâmın içeriğiyle ilgili olarak kast ettikleri şey de akıl, duyu ve haberden bağımsız bir bilgi olması yönündedir.

Bu bağlamda Hanefî-Mâtürîdî kelâmcılarının ilhâm konusunda hedef aldıkları bir başka kesim de İbâhiyeci anlayışlardır. Nitekim Hanefî usulcülerinden Debûsî (ö. 430/1039) kendi zamanında Hubbiyye isminde bir fırkanın ilhâmı hüccet olarak kabul ettiğinden ve bu konuda çeşitli ayet ve hadisleri bu görüşleri için delil olarak kullandığından bahseder.<sup>71</sup> Söz konusu fırka bazı kaynaklarda Müşebbihe’nin bir kısmında da Cebriyye’nin bir kolu olarak gösterilerek, kullukta belli bir mertebeye ulaşıldığında ibadetlerin sâkıt olacağını, haram ve helâl kavramlarının ortadan kalkacağını iddia eden İbâhî mutasavvıfların görüşlerine paralel düşünceler ortaya koymaktadır.<sup>72</sup>

Şu halde başta Mâtürîdî olmak üzere Hanefî-Mâtürîdî kelâm okulunun ilhâm konusunda eleştirdiği kesimlerin, tasavvuf ve sûflerden daha çok Şii-Bâtınî fırkalar ve bir takım İbâhiyeci ve aykırı akımlar olduğu söylenebilir. Aslında bu konuda Hanefî-Mâtürîdî kelâm okuluyla sûflerinin yapmaya çalıştığı şey ortakır.

<sup>69</sup> Mâtürîdî, *Te’vilât*, 1: 185; 10: 337.

<sup>70</sup> Mâtürîdî, *Te’vilât*, 13: 97; 16: 297; 2: 78; 8: 196.

<sup>71</sup> Debûsî, *Takvîmu’l-edille*, 392-393.

<sup>72</sup> Mustafa Öz, “Hubbiyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 18: 266.

Bu da bölgede geniş bir taban bulan Şî-Bâtınî fırkaların etkinliğini kırmaktır. Dolayısıyla Mâtürîdî'nin sadece *Kitâbu't-Tevhîd*'ine bakarak Hanefî-Mâtürîdî kelâm okulunun ilhâm konusundaki görüşünü ortaya koymak mümkün değildir. Belki görüşlerini cedel metodundan uzak bir şekilde daha geniş bir platformda sunduğu *Te'vîlât*'a bakmak, tasavvufun ve sufilerin bu konuda referans edindiği ayetleri incelemek, bu konuda daha fikir verici olabilir. Buna göre modern zamanlarda özellikle *Kitâbu't-Tevhîd*'deki ilhâm ile ilgili sözlerden dolayı tasavvufla arasına mesafe konulan Mâtürîdî ve Hanefî-Mâtürîdî kelâm okulunun, aslında söz konusu görüşlerindeki hedef kitlenin sûfiler olmayıp, bölgede geniş bir tabana sahip olan Şî-Bâtınî fırkalar ile ibahiyeci ve aykırı akımlar olduğu ortaya çıkmış durumdadır.

Kaldı ki sonraki dönemlerde Ehl-i sünnet tasavvufunun teşekkülünden itibaren önde gelen Hanefî-Mâtürîdî kelâmcılarının objektif bir bilgi kaynağı olarak kabul etmemekle birlikte ilhâm konusuna tasavvufun lehine olmak üzere daha ılımlı yaklaşıtlarını görmek mümkündür. Nitekim zâhid nitelemesine de sahip olan Ebû İshâk es-Saffâr'a (ö. 534/1139) göre Hz. Âdem'e daha önce bilmediği şeylerin isimlerini öğretmesinde olduğu gibi, Allah'ın insanların kalbinde bazı bilgileri ihdas etmek suretiyle nazari bilginin zaruri bir şekilde Allah'tan ilhâm olarak gelmesi mümkündür. Ancak bunu vahiyde olduğu gibi doğrudan bir bilgi akışı olarak değerlendirmemek gerekir. Zira Saffâr'ın ilhâm ile ilgili verdiği somut örnekler olan bazı insanların kalplerinde şiir vezinlerinin ve bestelerinin belirmesi yine hayvanların faydalarına olan davranışları içgüdüsel olarak yapmaları bu konuyu sınırlandırmaktadır.<sup>73</sup> Bu tavrın aynısını daha önce de ifade edildiği gibi Alâeddîn es-Semerkandî'de de görmek mümkündür. Dolayısıyla erken dönem için kapalı olduğu düşünülen ilhâm konusunun sonraki dönemlerde daha açık ve ılımlı bir tavır içinde işlendiği görülmektedir.

Buraya kadar söylenenlerden anlaşıldığına göre Hanefî-Mâtürîdî kelâm sisteminde sorun ilhâmın varlığından daha çok vahiy, akıl ve duyulardan elde edilen bilgiler gibi delil olup olmadığıdır. Zira ilhâmın bireysel tecrübe olarak varlığı hususu, Kur'an'ın ilgili ayetleri ışığında Hanefî-Mâtürîdî kelâmcıları açısından herhangi bir sorun teşkil etmemektedir. İlhâmın bilgi değeri ve bağlayıcılığı hususuna gelince, meseleye peygambere gelen vahiy kavramından başlayarak açıklık getirmekte fayda vardır. Alâeddîn es-Semerkandî'ye göre vahiy iki kısma ayrılmış olup; birincisi açık vahiy, ikincisi ise gizli vahiydir. Açık vahiy, meleğin lisanı ile gelen vahiydir. Gizli vahiy ise, ilhâm yoluyla, zaruri olarak ya da ictihad yoluyla gelir.<sup>74</sup> Hz. Peygamber'in kavli sünnetleri, kendisine Cebrail veya başka bir melek tarafından haber verildiği gibi, rüyada görmek ve ilhâm yoluyla bildirildiği de olmuştur. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in "gayrı metlûv vahiy" olan sünnetleri kendisine ilhâm yoluyla da bildirilmiştir. Her ne olursa olsun masum olması hasebiyle bu şekildeki emir ve nehiyleri de müslümanlar açısından bağlayıcıdır.<sup>75</sup> Semerkandî'ye göre nübüvveti mucize ile desteklenmiş peygamberin kalbine gelen

<sup>73</sup> Ebû İshâk İbrâhîm ez-Zâhid es-Saffâr, *Telhîşü'l-edille li-kavâ'idî't-tevhîd*, nşr. Angelika Brodersen (Beyrut: el-Ma'hedü'l-İlmânî li-ebbâsî's-Şarkıyye, 1432/2011), 1: 36, 109.

<sup>74</sup> Semerkandî, *Mizânu'l-usûl*, 2: 687.

<sup>75</sup> Semerkandî, *Mizânu'l-usûl*, 2: 608-609; Serahsî, *Usulü's-serahsî*, 90-91.

ilhâm kendisi ve ümmeti için bağlayıcıdır. Eğer gelen ilhâm vucûbiyet gerektiren bir konuda ise onunla amel etmek vacip olduğu gibi başkalarını da ona uymaya davet etmesi gerekir. Peygamberlerin dışında müslümanlara gelen ilhâm ise, eğer şer'î işler ve ahkâm konusunda ise kişinin sadece kendisinin uyması gerekir ki, bu konuda başkasını da uymaya davet etmemelidir. Eğer ilhâm yaratıcının bir olması ve âlemin hadis olması gibi akılla da anlaşılabilir bir konuda ise, kelâmcıların çoğunluğuna göre ona göre amel etmek caizdir.<sup>76</sup>

Sûfîlerin konuyla ilgili görüşlerini de değerlendiren Semerkandî onlardan bazılarının ilhâmı, nazar ve istidlale denk olarak şer'î hükümler için hüccet kabul ettiklerini kaydetmektedir.<sup>77</sup> Semerkandî sûfîlerden bazılarının da, ilhâmın şer'î hükümlerde nazar ve istidlale karşı hüccet olduğunu öne sürdüklerini ve bu iddialarına Kur'an, sünnet ve icmâdan deliller getirdiklerini ifade etmektedir. Bu bağlamda sûfîlerin Kur'an'dan delil olarak getirdikleri ayetler, aklın yanında kalbin önemini vurgulayan ayetlerdir.<sup>78</sup>

Semerkandî'ye göre kalbin şehadeti bazen Allah'tan gelen ilhâmla olabileceği gibi bazen de nefis ve şeytandan olabilir. Allah'tan gelen ilhâm hüccettir, ancak nefis ve şeytandan gelen hüccet değildir. Bununla beraber ilhâm bu şekilde hüccet olmaz çünkü ilhâmın Allah tarafından mı yoksa nefis ve şeytan tarafından mı olduğu ancak nazar ve istidlâl ile ayırt edilebilir. Bir kişi, "Bana ilhâm edildi benim söylediğim gerçek ve doğrudur." dediğinde, hasmı da "Bana da senin söylediğinin yanlış ve bâtil olduğu ilhâm edildi." diyebilir. Bu durumda hangisinin ilhâm ehli olduğunu temyiz etmek ancak nazar ve istidlalle mümkündür.<sup>79</sup> Pezdevî de Allah'ın bir şeyin helal olduğunu kendisine ilhâm ettiğini ve kalbinde böyle bir bilgi hâsıl olduğunu iddia eden kişinin söylediği şeyin yalan olduğunu belirtmektedir. Çünkü onun doğruluğunu gösteren bir delil yoktur. Buna karşılık bir başkası da aynı şeyin haram olduğunu Allah'ın kendisine ilhâm ettiğini söyleyebilir. O takdirde, bu iki kişinin sözlerinden birini tercih için delil bulunmadığından ikisi arasında anlaşmazlık meydana gelir ki bu da söylenenlerin

<sup>76</sup> Semerkandî, *Mizânu'l-usûl*, 2: 1021-1026.

<sup>77</sup> Semerkandî, *Mizânu'l-usûl*, 2: 1019-1021.

<sup>78</sup> Semerkandî onların bu konuda delil getirdiği ayetleri ve yorumlarını şu şekilde nakleder:

1- "Allah'ın, göğsünü İslâm'a açtığı, böylece Rabbinden bir nur üzere bulunan kimse, kalbi imana kapalı kimse gibi midir?" (Zümer, 39/22.) Bu ayette bildirildiğine göre Allah kimin kalbini kulun herhangi bir etki ve katkısı olmaksızın gönlünü İslâm'a açarsa o kişi Rabbinden bir nur üzeredir. Bu nur da kulun bir katkısı olmaksızın sadece ilhâmla gönlün İslâm'a açılmasını sağlamaktadır.

2- "Ölü iken dirilttiğimiz ve kendisine, insanlar arasında yürüyeceği bir nur verdiğimiz kimsenin durumu, hiç, karanlıklar içinde kalmış, bir türlü ondan çıkamamış kimsenin durumu gibi olur mu?" (En'âm, 6/122.) Buna göre Allah'ın insanın kalbini imanla diriltmesi ve hidâyetle aydınlatması yalnızca Allah'tan gelen bir ilhâmla olur. Burada Matürîdî'nin hidâyet ilhâmını hatırlayabiliriz. Yani ilhâmı hüccet olarak kabul edenlerin bu iddialarına delil getirdikleri ayetin açıklamasıyla Matürîdî'nin diğer ayetlerdeki görüşleri benzer olmakla birlikte çıkardıkları sonuç birbirinden farklıdır.

İlhâmı hüccet olarak kabul etmeyen Ehl-i hakk'ın delilleri ise, "O halde ibret alın, ey akıl sahipleri!" (Haşr, 59/2.) gibi ayetlerde nazar ve ibret alma emredilirken kalbe yönelmesinin emredilmemesidir.

<sup>79</sup> Semerkandî, *Mizânu'l-usûl*, 2: 687.

tamamını anlamsız hale getirir.<sup>80</sup>Buna göre Hanefî-Mâtürîdî kelâmcılar, peygamberlerin dışındaki insanlara gelen ilhâmın varlığını kabul etmekle birlikte benzer gerekçelerle onu objektif bir bilgi kaynağı olarak görmezler.<sup>81</sup>

Mesele yalnızca Hanefî-Mâtürîdî kelâmcılar nezdinde bu şekilde olmayıp Hanefî usûl âlimleri de benzer kanaattedirler. Nitekim Debûsî'ye göre ilhâm şeriata muahlifse bu küfrü gerektirirken, şeriata muvafık olduğunun tespiti de ancak şer'î usuller ve istidlalle mümkündür. Zira ilhâmın Allah, melek, şeytan ve nefisten geldiğinin tespiti de usûluddîn çerçevesinde nazar ve istidlalle gerçekleşebilir. İlhâmın sübutu kabul edildiğinde bile bunun insanların kendisine tabi olması gereken bir bilgi olduğunun tespiti de yine bir ayet ya da nazar ve istidlalle mümkün olur. Dolayısıyla Hanefî-Mâtürîdî kelâmcılarının yanında Hanefî usulcülere göre de ilhâmın bağlayıcılığı benzer gerekçelerle kabul edilmemektedir.<sup>82</sup>

Tasavvuf cephesinde ise ilhâmın hüccet değeri hususunda Hanefî-Mâtürîdî kültür havzasında varlık gösteren sûfiler de Mâtürîdî gibi düşünmektedir. Zira onlara göre doğru ve yanlış konusunda, ilhâm delil değildir. Çünkü birisi dini bir konuda kendisine ilhâm edildiğini iddia ederken, bir başkası da bunun tam zıttının kendisine ilhâm edildiğini iddia edebilir. Bu iddialardan hangisinin doğru olduğunu tespit etmek başka bir ayırt edici delili gerektirir ki; bu halde iddia konusu olan şey bu mümeyyiz delille bilinir. Böyle bir durumda ilhâmın hükmü geçersiz olur. Bu bağlamda Hücvîrî (ö. 465/1072 [?]) de Pezdevî ve Ömer en-Nesefî'de olduğu gibi dalalet üzere olduklarını kaydettiği "İlhâmiyyûn" adlı bir taifeden bahseder ki; bunların söyledikleri akıl sahiplerinin fikirlerine muhaliftir.<sup>83</sup> Hücvîrî'nin burada ilhâma karşı akli ve akıl sahiplerini öne çıkarması bunun yanında Hanefî-Mâtürîdî kelâmcılarla benzer şekilde Şîi-Bâtınî anlayış ile aykırı akımları hedef alması, Hanefî-Mâtürîdî fikriyata da uygun bir bakış açısını yansıtmaktadır. Zira Hücvîrî'nin bahsettiği bu fırka, Hanefî-Mâtürîdî kelâmcılarından Pezdevî ve Ömer en-Nesefî'nin de değindiği ve Karmatîlerden olduğunu ifade ettikleri bir fırkadır. Burada ilhâmın hükmüyle ilgili olarak Hücvîrî'nin sözlerini birebir aktarmakta fayda vardır: "Marifet şeriattır, nübüvuttur, hidâyettir, ilhâm değildir. Marifet konusundaki ilhâmın hükmü her bakımdan batıldır."<sup>84</sup> Dolayısıyla burada Hanefî-Mâtürîdî kelâmcıları ile sünnî sûfilerin ilhâma karşı aynı tavır içinde ve aynı fırkalara karşı durduklarını görmek mümkündür. Bu durumda Hanefî-Mâtürîdî kelâm okulunun ilhâm konusunda eleştirel tavrı, tasavvuf ve sûfilere yönelik olmayıp; bilakis bu konuda Şîi-Bâtınî unsurları eleştirirken birlikte hareket etmektedirler.

<sup>80</sup> Pezdevî, *Usûlu'd-dîn*, 20.

<sup>81</sup> Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid en-Nesefî, *Tebşîratü'l-edille fi usûli'd-dîn*, thk. Hüseyin Atay (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlık Yayınları, 1993), 1: 34-35; Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1: 36-37.

<sup>82</sup> Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 395-396.

<sup>83</sup> Ebü'l-Hasen Ali b. Osmân el-Cüllâbî el-Hücvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, Trc. Süleyman Uludağ (İstanbul, Dergâh Yayınları, 1982), 403.

<sup>84</sup> Hücvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 403.

Sonuç olarak kalbe atılan şey; peygamberler için vahiy, diğer insanlar için meleklere gelince ilhâm, şeytandan gelince vesvese olarak isimlendirilmiştir. Her ne kadar ilhâmın varlığı, hakikati ve bunun kullardaki tesiri kabul edilse de bundan bilgi olarak bahsedilmez. Zira ilhâm sistematik, delile ve hüccete dayanan, değişmez ve sağlam bir bilgi olmayıp; kalpte oluşan, iyiliğe veya kötülüğe meyli sağlayan geçici bir tesirdir. Burada Mâtürîdî, Allah ile insan arasında peygamber aracılığı bulunmadan da ilhâm veya başka bir şekilde isimlendirilebilecek bir iletişimin varlığını mümkün gördüğünü ifade etmektedir. Dolayısıyla Mâtürîdî bir gerçeklik olarak ilhâmı kabul etmektedir. Ancak buradan hareketle Mâtürîdî'nin ilhâma bir bilgi kaynağı olarak da değer verdiği sonucuna varılamaz. Çünkü o, burada ilhâmın epistemolojik değerini tartışmayı amaçlamamıştır. Aksine o, ilhâmın herkes için geçerli bir bilgi kaynağı olamayacağı yönünde açıklamalar yapmıştır.<sup>85</sup> Yani Mâtürîdî'ye göre, ilhâmın varlığı kabul edilir ancak bu, delile, hüccete ve burhana dayalı genel-geçer bir bilgi olmayıp sübjektif bir halin tezahüründen ibarettir.

## 5. Şîi-Bâtîni Fırkalar ve Tasavvuf Açısından İlham Kavramı

İlhâm kavramını Şîi-Bâtîni fırkalar ve tasavvuf açısından değerlendirmeden önce şu meselenin altını çizmekte fayda vardır. Hanefî-Mâtürîdîlik erken dönemde çoğunlukla Horasan-Mâverâünnehir bölgesinde etki alanına sahip olmuş bir kelâm sistemi olarak, bir yandan Mu'tezile akılcılığı ile mücadele ederken diğer yandan da bölgede kendisine geniş bir taban bulan Şîi-Bâtîni fırkaların da içinde bulunduğu aykırı ve sapkın mistik telakkilerle mücadele etmek durumunda kalmıştır. Hanefî-Mâtürîdî kelâm sistemi Mu'tezile ile kendi yöntemi olan akılcı bir üslupla mücadele ederken salt kelâmî bir yöntem belirlemekle birlikte, bu üslup ve yöntem bakımından İslam öncesi bakiyelerden beslenen aykırı ve sapkın mistik telakkilere karşı tek başına yeterli olmamıştır. Bu konuda özellikle Şîi-Bâtîni mistizmine karşı Mu'tezile akılcılığında olduğu gibi tasavvufi bir üslup ve yöntem kullanmak zaruri hale gelmiş olmalıdır. Bu durumda söz konusu aykırı ve sapkın fırkalara karşı Ehl-i sünnet anlayışına göre revize edilmiş bir tasavvuf anlayışına ılımlı bakılmış ya da en azından bu, Şîi-Bâtîni mistizmine karşı yapılan eleştiri kapsamına alınmamıştır. Dolayısıyla başta Mâtürîdî olmak üzere Hanefî-Mâtürîdî kelâm sisteminde ilhâm konusunda olduğu gibi mistik içerikli birtakım eleştirilerin hedefinin peşinen tasavvuf ve sûfiler olduğu kanaatine varmak yanlış olur. Zira erken dönemde gerek Mâtürîdî gerekse Hanefî-Mâtürîdî kelâmcıları tarafından Ehl-i sünnet tasavvufu ve sûfilerine yönelik bir eleştiri görülmemektedir. Buna karşın erken dönem Hanefî-Mâtürîdî kelâmcılarının eserlerinden edinilen izlenimler ve onların sûfi ve zâhid nitelemesine sahip kişilerle olan irtibatları aksi yönde bir kanaati de beslemektedir. Nitekim Mâtürîdî'nin erken dönemin en çok eleştirilen sûfilerinden olan Hallâc-ı Mansûr'un halifesi Fâris b. İsa el-Bağdâdî (ö. 340/951) ile yakın dostluğu bu kanaati desteklemektedir.<sup>86</sup> Aynı şekilde bölgenin üzerinde konsensüsün sağlandığı itikada dair risalesi olan "*es-Sevâdü'l-a'zam*"ın

<sup>85</sup> Bk. Hülya Alper, *İmam Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi*, 4. Baskı (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017), 101.

<sup>86</sup> Abdurrahman el-Câmî, *Nefahatü'l-üns*, Trc. Lamiî Çelebi (İstanbul: Marifet Yayınları, 1998), 298.

müellifi Hakîm es-Semerkindî'nin hocalarının Abdullah b. Sehl ez-Zâhid<sup>87</sup> ve tasavvufu kendisinden aldığı ünlü Melâmî şeyhi Ebu Bekir el-Verrâk<sup>88</sup> (ö. 280/893) olması bu konuda bir başka göstergedir. Bu bağlamda hikmetli ve özlü sözlerinin çokluğundan “Hakîm” olarak isimlendirilen<sup>89</sup> ve tasavvufi saygınlığa sahip Semerkandî'ye devrin resmi akaid kitabını yazma görevinin verilmesinin amacı kelâmî olmaktan daha çok mistik-sûfî bir karaktere sahiptir. Zira Rudolph'a göre böyle bir eserin yazılma zarureti ortaya çıkaran sebepler, kelâmî olmaktan ziyade; Bâtınîlik, Râfizîlik, İbâhiye gibi İslam öncesinin bakiyelerini üzerinde taşıyan mistik içerikli akımlarla mücadele amaçlıdır.<sup>90</sup>

Öte yandan Mâverâünnehir'deki İsmâîlîler'i mezhebi bir tehdit olarak görerek ilmi düzlemde onlara karşı ciddi bir eleştiri yönelten ilk Hanefî âlim İmam Mâtürîdî'dir. Onun, II. Nasr b. Ahmet'in İsmailî saflarına geçtiği dönemde hayatta ve Mâverâünnehir'de olması, tehlikeyi çok daha canlı bir şekilde idrak etmesi sonucunu doğurmuştur. O, İsmâîlîler'e reddiye olarak yazdığı *er-Redd 'alâ'l-Karâmita* adlı iki ayrı eserinden birincisinde onların usulünü, ikincisinde fûrûunu eleştirmiştir. Günümüze ulaşmamış olan bu iki eser, İsmailîler'e yönelik olarak yapılan Hanefî-Mâtürîdî eleştirilerin ana malzemesini oluşturmuştur.<sup>91</sup>

Şîî düşüncede havassü'l-havas olarak sunulan imamların Allah Teâlâ'dan doğrudan aldığı bilgiler hads, ilhâm ve hatif olarak isimlendirilir. Ahbârî gelenekte imamlara ait pek çok ilhâm örneğine yer verilmektedir. Bu tür rivayetlerin Süleym b. Kays'tan itibaren başladığı bilinmekle birlikte, Kuleynî ve Sadûk'ta daha yoğun olduğu görülmektedir.<sup>92</sup> Bu bağlamda Şîî geleneğin ilhâm kavramını kendisine nispet ettiği ilk isim Hz. Ali'dir. Zira Süleym b. Kays'ın kaydettiğine göre Hz. Ali, Hz. Peygamber'i yıkayacağı zaman onun gömleğini çıkarmak istediğinde hatiften gömleği çıkarmaması yönünde bir ses işittiğinden bahsedilir.<sup>93</sup> Bir başka rivayette de Hz. Ali nehrin kenarında iken gömleğini çıkarır, ancak gömleği suya düşer ve dalgalar gelip gömleğini götürür. Hz. Ali gömleğini bulamayınca üzülür. Bunun üzerine hâtiften bir ses “Ey Ebu'l-Hasen! Sağına bak ve gördüğünü al.” der. Hz. Ali bir de bakar ki sağında bir mendil ve gömlek var. O gömleği alır ve giyerken yere bir mektup düşer. Mektubun içinde “Azîz ve Hakîm olan Allah'tan Ali b. Ebî

<sup>87</sup> İbn Ebî'l-Vefa Muhyiddîn Abdulkâdir b. Muhammed el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudîyyefi tabakâti'l-hanefiyye*, thk. Abdulfettah Muhammed el-Hulvî (Kahire: Hicrî't-tıbaa ve'n-neşr, 1993), 1: 372; Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, nşr. Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî (Haydarâbâd: Dâiratü Meârifî Osmâniyye, 1977), 4: 208.

<sup>88</sup> Muhammed Abdulhay el-Leknevî, *el-Fevâidu'l-behiyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*, thk. Muhammed Bedruddin Ebu Firas (Kahire: Daru'l-kütübî'l-İslamiye, 1324), 44; Câmî, *Nefahatü'l-üns*, 261.

<sup>89</sup> Leknevî, *el-Fevâidu'l-behiyye*, 44; Sem'ânî, *el-Ensâb*, 4: 208.

<sup>90</sup> Ulrich Rudolph, *Mâtürîdî*, Trc. Özcan Taşçı, 2. Baskı (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 171, 182.

<sup>91</sup> Ali Avcu, “Maveraünnehir Hanefî Hukukçularının İsmailîlik Algılarına Bir Bakış”, *IV. Şeyh Şa'ban-ı Velî Sempozyumu Hanefîlik-Mâtürîdîlik (05-07 Mayıs 2017)*, ed. Cengiz Çuhadar, Mustafa Aykaç, Yusuf Koçak (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Matbaası, 2017) 2: 48.

<sup>92</sup> Fehmi Soğukoğlu, *Sûfi ve Şîilerde Bilgi Anlayışı* (Doktora Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2017), 170.

<sup>93</sup> Ebû Sâdk Süleym b. Kays, *Kitâbu Süleym b. Kays*, thk. Muhammed Bâkr el-Ensârî (Kum: y.y., 2006), 571.

Tâlib'e hediye...'' yazmaktadır.<sup>94</sup> Buna benzer şekilde muhaddes nitelemesinin Hz. Fatıma için de kullanıldığı görülmektedir. Buna göre o da Hz. Meryem, Hz. Mûsâ'nın annesi ve Hz. İbrâhim'in hanımı Sâre gibi nebi olmamakla birlikte meleği görerek muhaddeslerden olmuş ve kendisine ilhâm gelmiştir.<sup>95</sup> Bu durumda Şîî düşüncede Allah ile imamlar arasında vahye benzer bir şekilde özel bir iletişim şekli olan ilhâm konusundaki tavır, Hz. Ali'den başlatılarak imamlarla devam ettirilmek suretiyle genel bir öğretiy haline gelmiştir.

Öte yandan ilk defa Şîa'nın aşırı gruplarına mensup Mugîre b. Saîd el-İclî'nin "ism-i a'zam" sayesinde ilâhî bilgilerin kalbe akacağını iddia etmesinden sonra Ca'fer es-Sâdik'a (ö. 148/765) nispet edilen çeşitli rivayetlerin de etkisiyle ilhâm, bazı Şîî fırkaların kendi imamlarına gelen kesin bilginin kaynağı olarak görülmüştür.<sup>96</sup> Bâtînî öğretiyyle paralel olan İhvân-ı Safâ da<sup>97</sup> duyu, haber ve akıl yoluyla elde edilen bilgilerin yanında ilhâmı da bir bilgi vasıtası olarak görür. Onlara göre ilhâm yoluyla elde edilen bilgiler, kesb yoluyla ya da kişinin kendi ihtiyarıyla olmayıp, Allah'tan gelen bir mevhıbedir.<sup>98</sup> Benzer durumu İbn Sînâ'da da görmek mümkündür. Ona göre nefis faal akılla irtibat kurmak suretiyle düşünerek ve kıyasla elde edilemeyecek bilgilere ulaşabilir. Buna göre peygamberlere gönderilen vahyin dışında veli kullar da kendilerine gönderilen ilhâm sayesinde gaipten haber verebilir ve meleklerle konuşabilir.<sup>99</sup>

Şîî anlayışta Hakîm et-Tirmîzî'ye benzer bir şekilde<sup>100</sup> resûl ve nebi kavramlarından yola çıkılarak imamların muhaddes olduğundan bahsedilir. Bu görüşleri için "Senden önce hiçbir resul ve nebî göndermedik ki" (el-Hac 22/52) mealindeki ayete çeşitli rivayetler ışığında "ne de bir muhaddes göndermedik ki" ifadesini de ekleyerek, dayanak bulmaya çalışırlar. Buna göre nebi rüyasında görür, sesi işitir ancak meleği göremez. Resûl sesi işitir, rüyasında görür ve meleği de görür, muhaddes ise yalnızca sesi işitir, ancak rüyasında görmediği gibi meleği de göremez.<sup>101</sup> Bununla beraber imam melekten gelen ilhâmın ilahi olduğunu kendisindeki bir sekine ile bilir.<sup>102</sup> Bu durumda resûl, nebi ve muhaddes olan imamlar arasında kendilerine gelen vahiy ya da ilhâma dayalı bilginin kaynağı bakımından hiçbir fark olmamakla birlikte, bu bilginin geliş şekilleri farklı olmaktadır. Şeyh Müfîd (ö. 413/1022) de Hz. Mûsâ'nın annesine vahyedilmesini

<sup>94</sup> Ebü'l-Hasen Muhammed b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Muhammed Şerif Râdî, *Hasâisü'l-eimme*, thk. Muhammed el-Hâdî el-Emînî (Meşhed: Mecmeu buhûsi'l-İslâmiyye, 1406), 57.

<sup>95</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali İbn Bâbeveyh el-Kummî Şeyh Sadûk, *İlelü's-şerai'*, thk. Seyyid Muhammed Sâdik (Necef: el-Mektebetül Haydariyye, 1966), 182-183.

<sup>96</sup> Yavuz, "İlhâm", 22:98.

<sup>97</sup> Sabri Hizmetli, "Karmatîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2001), 24: 512.

<sup>98</sup> İhvân-ı Safâ, *Resâilü ihvâni's-safâ* (Kum: Mektebetü'l-A'lâmü'l-İslâmî, 1405), 3: 303.

<sup>99</sup> Abdilkerîm b. Ahmed eş-Şehristânî, *el-Milel*, thk. Ahmed Fehmi Muhammed, 3. Baskı (Beirut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1992/1413), 3: 601.

<sup>100</sup> Hakîm et-Tirmîzî, *Hatmü'l-velâye*, thk. Osman İsmail Yahya (Beirut: Matbaatü Kasüleykiyye, 1965), 346-350.

<sup>101</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kûb el-Kuleynî, *el-Kâfi fi ilmi'd-dîn*, nşr. Ali Ekber Çıfârî, 5. Baskı (Tahran: Dârul Kütübül İslâmî, 1363), 1: 176-177.

<sup>102</sup> Kuleynî, *el-Kâfi*, 1:326-327.



peygamberlere gönderilen vahiy olmadığını belirttikten sonra bunun rüyada bir ses işitilmesi olduğunu ifade eder. Ancak arıya vahyedilmesini ise ilhâm olarak nitelendirmiştir.<sup>103</sup> Ona göre Hz. Mûsâ'nın annesine resul, nebi ya da imam olmadığı halde vahyedildiğine göre imamlara da vahiy gönderilmesi aklen imkânsız değildir.<sup>104</sup> Görüldüğü gibi genel olarak Şîî düşüncenin bütün kollarında doğrudan ya da dolaylı olarak ilhâm kavramına rastlamak mümkündür. Konumuz açısından önemli olan şeyse, bu kavramla ilgili bakış açısının tasavvuf ve sûfilardan önce Şîî-Bâtınî düşünce tarafından öğretisi haline getirilmiş olmasıdır.

İlhâm konusu bu şekilde tasavvuftan önce Şîî-Bâtınî öğretide kabul edilen ve savunulan bir konu olduğundan, Hanefî-Mâtürîdî kelâmcılarının bu konuda daha çok Şia'nın aşırı kollarını hedef aldıkları anlaşılmaktadır. Bu bağlamda Bâtıniyye ve Karâmita'nın Hanefî-Mâtürîdî kelâmcıları tarafından en çok eleştirilen özellikleri nasların batınlarına getirdikleri tevillerle zahirlerini iptal etmek suretiyle ibahiyeci bir tutum içerisine girmiş olmalarıdır. Zira Karmatîler ve ilk İsmâîlîler nasların zâhirî ve bâtinî yönleri bulunduğunu, peygamberlerin zahiri manaları açıkladığını, asıl manalara ulaşabilmek için nasların vasîler yahut yetkili kimseler tarafından tevil edilmesinin gerektiğini öne sürerler. Onlara göre zâhir her nâtıkın devrine göre değişiklik arz ederken tevil yoluyla ulaşılan bâtinî mana değişmeyip bütün peygamberler devrinde aynı kalır. Karmatîler'in telif ettiği eserlerde tevile ilgili çok sayıda örnek göze çarpmaktadır.<sup>105</sup> Dolayısıyla Bâtıniyye'nin temel düşüncesi, herhangi bir ilmî ölçüsü bulunmayan ve genellikle İslâm dininin belli başlı esaslarını iptal etmek vesilesi olarak kullanılan tevillere dayanır.<sup>106</sup> Buna göre nasların zâhirlerinden çıkarılan bütün dinî yükümlülükler, bu nasların imamlar veya hüccetleri (yardımcılar) vasıtasıyla bilinebilecek bâtinî manalarına vâkif olmayan halk için söz konusudur. Bâtınî manaları öğrenenlerden bütün dinî yükümlülükler kalkar. Bundan dolayı Bâtıniyye'ye girenlerin namaz kılması, oruç tutması, hacca gitmesi ve zekât vermesi gerekli değildir.<sup>107</sup>

Bu bağlamda Mâtürîdî tarafından Şîî-Bâtınî fırkalara yönelik ilk eleştiri peygamber ve ona gönderilen vahyin basitleştirilmesiyle ilgilidir. Zira ona göre Bâtıniyye, Kur'ân'ın Hz. Peygamber'e müellef ve manzum bir şekilde indirilmeyip bir hayal gibi soyut bir şekilde geldiğini, daha sonra Hz. Peygamber'in bunu kalbinde şekillendirip kendi lisanına göre telif ettiğini öne sürmektedir.<sup>108</sup> Başka bir ifadeyle Bâtıniyye'ye göre peygamberlerin içinde ruhani bir cevher olup, bununla ayetleri istedikleri gibi ve istedikleri şekilde getirebilirler. Onlarda bulunan bu ruhani cevher sayesinde ayetleri Allah'ın izni olmaksızın ve getirilme anında O'ndan bu

<sup>103</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Şeyh Müfid, *Tashîhü i'tikâdi'l-imamiyye*, thk. Hüseyin Dergâhi (Kum: el-Mu'temerul Alemi, 1413), 121.

<sup>104</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Şeyh Müfid, *Evâilü'l-makâlât*, thk. İbrahim Ensari (Kum: el-Mu'temerul Alemi, 1413), 68.

<sup>105</sup> Hizmetli, "Karmatîler", 24: 513.

<sup>106</sup> Avni İlhan, "Bâtıniyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1992), 5: 192.

<sup>107</sup> İlhan, "Bâtıniyye", 5: 193.

<sup>108</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, 16: 297; 8: 196; 10: 337.

yönde bir istekte bulunmaksızın istedikleri şekilde getirme güçleri vardır.<sup>109</sup> Bu durumda Kur'ân'ı Hz. Peygamber'in kendisi telif etmiş olup ona bir adamın hayal ve tevehhüm etmesi gibi vahyedilmiştir.<sup>110</sup> Her ne kadar buraya kadar vahiy kelimesi kullanılmış olsa da esasen Bâtıniyye, Kur'ân'ın Hz. Peygamber'e geliş şeklini ilhâm olarak nitelendirmektedir. Buna göre Kur'ân Hz. Peygamber'e okuduğumuz harflerle indirilmemiş, bilakis onun kalbine ilhâm edilmiş ve onun tarafından şekillendirilip yazıya geçirilmiştir.<sup>111</sup> Dolayısıyla Mâtürîdî'nin penceresinden bakıldığında Bâtıniyye, Hanefî-Mâtürîdî kelâm sisteminde olduğu gibi Yüce Allah tarafından gerek melek aracılığıyla gerekse doğrudan Hz. Peygamber'e lafızlarıyla indirilen ve objektif bilgi kaynağı olan vahyin içeriğini boşaltarak, aynı ifadeyle daha çok ilhâm anlamını kastetmiştir. Bu durumda Bâtıniyye tarafından Hanefî-Mâtürîdî kelâm sisteminde bilginin asıl kaynakları arasında sayılan vahiy ile ilhâm eşitlenmiştir.

Söz konusu gruplar, ilhâm edilen kişinin bunun Allah olduğundan kesin olarak emin olacağı yaklaşımını esas almışlardır. İlahi oluşunun kesinliği ilhâmı, kaynak açısından vahye eşdeğer bir konuma getirmiş olmaktadır. Bu şekilde kaynağının kesinliği bakımından ilhâm vahiy ile eşitlendikten sonra vahyin ilhâmı denetlemesi teorik ve pratik olarak imkânsızlaştırılmaktadır. Hatta daha sonra gelen bir vahiy olarak önceki vahiy üzerinde otorite (müheymin) olma ve onu neshetme imkânı dahi teorik olarak mümkün hale gelmiş olmaktadır.<sup>112</sup>

Bâtınî öğretilerde vahiy kavramının bilinen anlamda içeri boşaltılıp ilhâm ile eşitlenmesinden sonra, bu sefer de kendisine vahiy gelen peygamber ile yine kendisine ilhâm edilen imamlar aynı seviyede değerlendirilir. Zira Bâtıniyye peygamberleri "Nâtık" olarak isimlendirir ve Hz. Peygamber'in Kur'ân'ı insanlara tebliğ etmekle emredildiğini öne sürer. Kur'an insanlara ulaştırıldığı için, Hz. Peygamber'e ihtiyaç kalmamıştır. Bununla beraber kendilerine Kur'ân'ın tevlinin öğretilmesine ihtiyaç duyduklarından, Hz. Peygamber'e tevil işini Hz. Ali'ye isnat etmesi emredilmiştir. Böylece o da insanlara Kur'ân'ın tevlini öğretmiştir.<sup>113</sup> Bâtıniyye'nin zâhir-bâtın ayırımında "zâhir nâtık" olan Hz. Peygamber olup, "bâtın" ise sahibu't-te'vîldir. Nâtık dinin ilke ve esaslarını ortaya koyan, tevil sahibi olan bâtin ise nâtık'ın ortaya koyduğu ilke ve esasları açıklayan kimsedir.<sup>114</sup> Daha açık bir ifadeyle Bâtınî öğretilerde zamanın Kâim'i aynı zamanda nebidir.<sup>115</sup> Buna göre peygamberlere gelen vahiy ilhâm olarak nitelendirilirken, imamlar da peygamber konumuna yükseltilecek durumları eşitlenmektedir.

Görüldüğü gibi genel olarak Ehl-i sünnet kelâm düşüncesinde akıl ve duyular ile birlikte üçüncü bir bilgi kaynağı olduğu üzerinde görüş birliği bulunan vahiy

<sup>109</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, 13: 97.

<sup>110</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, 2: 78.

<sup>111</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, 1:185.

<sup>112</sup> Mehmet Birsin, "Fıkıh Usulünde ilhâm ve Bunun Bilgi Değeri", *Hız. Peygamber'in Nübüvvetinin Süresi ve Kapsamı*, ed. Mahmut Çınar (Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2015), 252-253.

<sup>113</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, 16: 192-193.

<sup>114</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, 14: 333.

<sup>115</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, 11: 361.

kavramı, Şîî-Bâtınî öğretilerde bir anlam genişlemesine uğramaktadır. Bu şekilde zamanın imamları nebi olarak kabul edildiği gibi, kendilerine gelen ilhâma dayalı bilgi de vahiy konumunda değerlendirilerek, adeta vahye alternatif ve genellikle vahiyle çelişen dördüncü bir bilgi kaynağı olarak yerini almaktadır. Buna göre Mâtürîdî, Bâtıniyye'nin söz konusu görüşlerini eleştirirken aslında onların vahiyle eşdeğer kıldıkları ilhâm görüşlerini hedef almaktadır. Bu durumda Mâtürîdî'nin *Kitâbu't-Tevhîd*'te yer verdiği ilhâm ile ilgili görüşünün daha açık ve detaylı bir şeklini *Te'vilât*'ta görmek mümkün olup, bununla daha çok Şîî-Bâtınî fırkaların görüşlerinin hedef alındığı anlaşılmaktadır.

Meselenin tasavvuf cephesinde ise her ne kadar bazı sûfilerin bu konuda keşif ve ilhâm ile elde edilen bilgiye akılla elde edilen bilgiden daha çok değer verdiği bilinse de,<sup>116</sup> Hanefî-Mâtürîdî kültür havzasında sûfilerin keşif ve ilhâm ile elde edilen bilgi konusunda, Hanefî-Mâtürîdî kelâmcıları ile benzer kaygıları taşıdıkları görülmektedir. Bu bağlamda sûfiler de aklın yeterlilikleri ve yetersizliklerini ortaya koyup, diğer bilgi kaynaklarını da aktif bir şekilde kullandıktan sonra, bu kaynaklardan elde edilen bilginin pratikte içsel tecrübesine yönelmişlerdir. Dolayısıyla tasavvufta yalnızca kişisel tecrübeye dayalı bilgi edinme yolu ve yöntemi geçerli ve doğru değildir. Nitekim marifetin ilhâm'dan ibaret olduğu düşüncesi, böyle bir bilginin doğru veya yanlış olduğunu ortaya çıkaracak bir delilden yoksun olduğu gerekçesiyle sûfiler tarafından da reddedilmiştir. Zira ilhâm ve keşfe dayalı bilginin marifetullah için bilgi kaynağı olmasının kabulü durumunda birbirinden farklı bu tarz bilgilerin doğruluğunu ölçecek mümeyyiz bir delil olmayacaktır. Kaldı ki böyle bir bilgi aklın kabul edemeyeceği bir fikir üretebileceği gibi, şeriata muhalif bir fikir de ortaya koyabilir. Dolayısıyla ilhâma dayalı olarak elde edildiği iddia edilen bir bilgi, kendisiyle benzer şekilde elde edilen başka bir bilgiyle, akılla ve şeriatla çatışabilir. Bütün bu hallerde genelgeçer ve bağlayıcı bir bilgi ortaya konulamaz. Şu halde Hanefî-Mâtürîdî fikriyatı benimseyen sûfilere göre ilhâm ile elde edilen bilgi, akıl ve nakle aykırı olamayacağı gibi, akıl ve nakil tarafından ölçülmeli ve bu şekilde doğruluğu test edilmelidir. Bu bağlamda sûfilere göre ilhâm ile elde ettiği iddia edenlerin tamamı dalalet üzere olup, söyledikleri şeyler bâtıldır.<sup>117</sup>

Burada da görüldüğü üzere ilhâm ile elde edilen bilgiye karşı takınılan bu tavır ve bunun gerekçeleri, yalnızca Hanefî-Mâtürîdî kelâmcılarına has bir duruş olmayıp; önde gelen bir kısım sûfiler tarafından da aynı gerekçelerle benimsenmiştir. Ancak burada akıl ve şeriatla bağımsız müstakil bir ilhâm ile, akıl ve şeriatla bağlı ve onlarla birlikte bir anlam ifade eden ilhâm veya keşif birbirinden ayırmak gerekmektedir. Kanaatimizce Hanefî-Mâtürîdî kültür havzasında kelâmcı ve sûfilerin ortak tavır göstererek reddettiği bilgi çeşidi birincisi olsa gerektir. Nitekim Mâtürîdî'nin halefi konumundaki Pezdevî ve Ömer en-Nesefî'nin eserlerinde, sûfilere dair yaptıkları tasnifte de bunu görmek mümkündür.<sup>118</sup> İkincisi ise yine

<sup>116</sup> Ebu'l-A'lâ el-Afîfî, *Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, Trc. Mehmet Dağ (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1975), 101-103.

<sup>117</sup> Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 403.

<sup>118</sup> Pezdevî, *Usûlu'd-dîn*, 261; Nesefî, "Kitâb fî mezâhibi'l-mutasavvıfa", 263-266.

kelâmcılar tarafından bilgi kaynağı olarak kabul edilmese de sûfîler tarafından kişisel bir tecrübe olarak varlığı kabul edilmektedir. Aslında bağlayıcı olmayacak şekilde içsel tecrübe her insanda var iken, bu içsel tecrübe ancak peygamberlerde olduğu gibi vahiyle birleştiği zaman, yani bir dış kaynak tarafından desteklenip bilgi haline geldiğinde bağlayıcı olmaktadır. Dolayısıyla ikinci bir kanaldan desteklenmeyen içsel tecrübe bilgiye dönüşmediğinden bağlayıcı değildir.

## 6. Sonuç ve Değerlendirme

İlhâm tabirinin Hanefî-Mâtürîdî kelâm sisteminde değişik anlamlarıyla Ebû Hanîfe'den itibaren kullanıldığını görmek mümkündür. Kelimenin özellikle Mâtürîdî tarafından geniş bir anlam yelpazesinde ortaya konulması, Hanefî-Mâtürîdî kelâmcılarının söz konusu kavrama yabancı olmadıklarını göstermektedir. Bu bağlamda onların kelimeyle ilgili anlamlandırmaları daha çok Kur'ân'ın ilgili ayetleri bağlamında gerçekleşmiştir. Ancak erken dönem açısından kelimeye yüklenen anlamlar, hiçbir şekilde ilhâmı objektif bir bilgi kaynağı olarak sunma imkânı vermemiştir. Dolayısıyla Hanefî-Mâtürîdî kelâm sisteminde vahiy ile ilhâm tabirleri iç içe kullanılsa da, peygamberlere gelen ve objektif bir bilgi kaynağı olan vahiyle ilhâmın arası net bir şekilde ayrılmıştır. Bu durumda kendisine vahiy gelen peygamberle, ilhâm gelen veli ya da imam arasındaki fark da bariz bir şekilde ortaya konulmuştur. Ayrıca farklı kişilerde birbiriyle çelişen farklı sonuçlar ortaya çıkaracağı ve bunların hiçbirisinin doğruluğu ya da yanlışlığını ölçme imkânı olmayacağından ilhâm, özellikle ikinci şahıslar açısından kesinlikle bağlayıcı olarak kabul edilmemiştir. Bunun neticesinde ilhâm kavramı subjektif bir bilgi olarak varlığı kabul edilmekle birlikte, objektif ve bağlayıcı olmaması açısından Hanefî-Mâtürîdî kelâmcıları tarafından eleştirilmiştir.

Hal böyle olmakla birlikte özellikle modern dönemde Hanefî-Mâtürîdî kelâmcılarının ilhâm kavramıyla ilgili bu ihtiyatlı tavırları, Hanefî-Mâtürîdî kelâm sisteminin topyekûn tasavvuf karşıtı veya sufilere karşı mesafeli olarak algılanmasına sebep olmuştur. Bu durumda Hanefî-Mâtürîdî kelâm sistemi daha çok Mu'tezile akılcılığına yakın bir şekilde inşa edilmiştir. Kanaatimizce Mâtürîdî hakkında tasavvufa karşı mesafeli ve Mu'tezile akılcılığına daha yakın bir algının oluşmasının en önemli sebebi, onun görüşlerinin salt kelâma dair eseri olan *Kitâbu't-Tevhîd* üzerinden değerlendirilmesidir. Hâlbuki onun görüşlerini daha geniş bir platformda ortaya koyduğu hacimli eseri *Te'vilât*'la birlikte değerlendirmek, onunla ilgili daha bütüncül bir bakış açısını sağlayacaktır. Dolayısıyla Mâtürîdî'nin ilhâm kavramıyla ilgili görüşlerini *Te'vilât*'ını da göz önünde bulundurarak incelediğimizde, tasavvuf aleyhine herhangi bir eleştiri görülmemektedir. Buna karşın onun her iki eserinde de bağlı bulunduğu coğrafyada geniş bir tabana sahip olan Şii-Bâtınî fırkalara yönelik ciddi eleştirilerde bulunduğunu görmek mümkündür. Mâtürîdî söz konusu fırkaların birçok görüş ve düşüncelerini eleştirmekle birlikte, onun en çok eleştirdiği konu Şii-Bâtınî öğretinin vahiy ve ilhâm hakkındaki bakış açıları olmuştur. Zira bu fırkalar gerek nübüvvet gerekse vahiy anlayışlarında Ehl-i sünnet kelâmının kabul ettiği anlamda bir nübüvvet ve vahiy anlayışının içini boşaltarak, bu kavramları

kendi öğretileri lehine yeniden inşa etmektedirler. Ehl-i sünnet kelâmının ana kollarından biri olarak Hanefî-Mâtürîdî kelâm sistemi buna şiddetle karşı çıkmıştır. Buna göre Hanefî-Mâtürîdî kelâmcılarının kendi dönemlerinde ilhâm kavramıyla ilgili ihtiyatlı ve eleştirel bir tavır sergilemelerinin en önemli sebebinin, Şîî-Bâtînî fırkaların ilhâmı kendi öğretileri doğrultusunda vahye eşdeğer bir şekilde kullanmaları olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla onların bu konudaki tavırlarının doğrudan hedefi, tasavvuf ve sûfler değildir. Zira Hanefî-Mâtürîdî kelâmcılarının ilhâmıla ilgili ortaya koydukları çekincelerin aynısını, başta Hücûvî olmak üzere Hanefî-Mâtürîdî kelâm sistemiyle irtibatlı sûflerde de görmek mümkündür.

Şu halde Hanefî-Mâtürîdî kelâm sisteminde ilhâm konusundaki bazı ihtirazi kayıtların, sadece tasavvuf ve sûflere yönelik olduğunu öne sürerek, Hanefî-Mâtürîdî kelâm sistemiyle tasavvufu karşıt gruplar haline getirmek zayıf bir kanaat olarak ortaya çıkmaktadır. Tasavvufun içinde söz konusu eleştirilerin muhatabı olabilecek şekilde bir düşünceye sahip sûfler olmakla birlikte, bu sûflerin anlayışları tasavvufun genel bakış açısını yansıtmamaktadır. Buna karşın Hanefî-Mâtürîdî kelâmcılarının ilhâmıla ilgili eleştirilerini öğreti düzeyinde kabul eden Şîî-Bâtînî fırkaların ise bu eleştirilerin doğrudan hedefi olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla ilhâmıla ilgili eleştirilerinden dolayı Hanefî-Mâtürîdî kelâm sistemiyle tasavvuf arasına mesafe koymak modern zamanların anakronik bir yaklaşımı olarak görünmektedir.

## Kaynakça

- Afîfî, Ebu'l-A'lâ. *Muhyiddîn İbnu'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*. Trc. Mehmet Dağ. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1975.
- Ak, Ahmed. "Mâtürîdî Alimlere Göre İlhamın Bilgi Kaynağı Olması Sorunu". *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/2 (Güz 2014): 129-146.
- Alper, Hülya. *İmam Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi*. 4. Baskı. İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.
- Aslan, Abdülgaffar. "Kelâm'da İlhamın Bilgi Değeri". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/1 (2008): 25-45
- Avcu, Ali. "Maveraünnehir Hanefî Hukukçularının İsmailîlik Algılarına Bir Bakış". IV. *Şeyh Şa'ban-ı Velî Sempozyumu Hanefîlik-Mâtürîdîlik (05-07 Mayıs 2017)*. ed. Cengiz Çuhadar, Mustafa Aykaç, Yusuf Koçak. 47-54. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Matbaası, 2017.
- Bağdadî, Abdulkâhir. *Usûli'd-dîn*. İstanbul: Devlet Matbaası, 1928.
- Birsin, Mehmet. "Fıkıh Usulünde ilhâm ve Bunun Bilgi Değeri". *Hz. Peygamber'in Nübüvvetinin Süresi ve Kapsamı*. ed. Mahmut Çınar. 249-264. Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2015.
- Câmî, Abdurrahman. *Nefahatü'l-üns*. Trc. Lamî Çelebi. İstanbul: Marifet Yayınları, 1998.

- Çınar, Mahmut. *İmam Şarânî ve Muhyiddin İbnü'l Arabî'ye Göre Nübüvvet İnancı*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2013.
- Debûsî, Ebû Zeyd Abdullâh (Ubeydullâh) b. Muhammed b. Ömer b. Îsâ. *Takvîmu'l-edille fî usûli'l-fıkh*. thk. Halil Muhyiddîn el-Hüseyn. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001.
- Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit b. Zûtâ b. Mâh. "el-Âlim ve'l-müteallim", *İmam-ı A'zam'ın Beş Eseri*. Nşr. Mustafa Öz. İstanbul: MÜİFV Yayınları, 1992.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *İhyâ-u ulûmu'-d-dîn*. Trc. Ahmet Serdaroğlu. 4 cilt. İstanbul: Bedir Yayınevi, ts.
- Hizmetli, Sabri, "Karmatîler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24: 510-514. Ankara: TDV Yayınları, 2001.
- Hücvirî, Ebü'l-Hasen Alî b. Osmân b. Ebî Alî el-Cüllâbî. *Keşfu'l-mahcûb*. Trc. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1982.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed el-Ensârî. "Vahy". *Lisânü'l-arab*. 15: 479-480. 15 cilt. Beyrut: Dâru Sâder, 2010.
- İhvân-ı Safâ. *Resâilü ihvâni's-safâ*. 3 cilt. Kum: Mektebetü'l-A'lâmü'l-İslâmî, 1405.
- İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb. "İlhâm". *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*. Thk. Safvân Adnân Dâvûdî. 748. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 2009.
- İlhan, Avni. "Bâtıniyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5: 190-194. Ankara: TDV Yayınları, 1992.
- Kelabâzî, Muhammed b. İbrâhim. *et-Taarruf*. Trc. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013.
- Kuleynî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kûb b. İshâk. *el-Kâfi*. Thk. Ali Ekber Gıffârî. 5. Baskı. Tahran: Dâru'l Kütübül İslâmî, 1363.
- Kureşî, İbn Ebî'l-Vefa Muhyiddîn Abdulkâdir b. Muhammed. *el-Cevâhiru'l-mudıyyefi tabakâti'l-hanefiyye*. Thk. Abdulfettah Muhammed el-Hulv. 5 cilt. Kahire: Hicrî't-tıbaa ve'n-neşr, 1993.
- Leknevî, Muhammed Abdulhay. *el-Fevâidu'l-behiyye fî terâcimi'l-hanefiyye*. Thk. Muhammed Bedruddin Ebu Firas. Kahire: y.y., 1324.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbu't-Tevhîd*. Trc. Bekir Topaloğlu. İstanbul: İSAM Yayınları, 2015.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. Nşr. Bekir Topaloğlu. 18 cilt. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005-2007.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vîlât Tercümesi*. Ed. Yusuf Şevki Yavuz. 18 cilt. İstanbul: Ensar Yayınları, 2015-2019.

- Nesefî, Ebû'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid. *Tebşiratü'l-edille fi uşûli'd-dîn*. thk. Hüseyin Atay. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlık Yayınları, 1993.
- Nesefî, Ömer. "Kitâb fi mezâhibi'l-mutasavvıfa". *et-Taarruf*. Trc. Süleyman Uludağ. 261-267. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013.
- Rudolph, Ulrich. *Mâtürîdî*. Trc. Özcan Taşçı. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.
- Saffâr, Ebû İshâk İbrâhim ez-Zâhid. *Telhîşü'l-edille li-kavâ'idi't-tevhîd*. Nşr. Angelika Brodersen. 2 Cilt. Beyrut: el-Ma'hedü'l-Almânî li-ebhâsi's-Şarkıyye, 1432/2011.
- Sâlimî, Ebû Şekûr. *et-Temhîd fi beyani't-tevhîd*. Dehli: el-Matbau'l-Farukî, 1309.
- Semerkindî, Ebû Leys. *Tefsîru Semerkindî el-müsemmâ Bahru'l-Ulûm*. Thk. Ali Muhammed Muavvid-Adil Ahmed Abdulmevcûd-Zekerıyyâ Abdulmecîd. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlmiyye, 1993/1413.
- Semerkindî, Alâuddîn. *Mizânu'l-usûl fi netâici'l-ukûl*. Thk. Abdulmelik Abdurrahman Esedi's-Suudî. 2 cilt. Mekke: Câmîatü Ümmü'l-Kurâ, 1984.
- Serahsî, Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *Usûlu's-Serahsî*. thk. Ebû'l-Vefa el-Efgani. Haydarabad: Lecnetü'l-Meârifî'n-Nu'mâniyye, 1193.
- Soğukoğlu, Fehmi. *Sûfi ve Şiilerde Bilgi Anlayışı*. Doktora Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2017.
- Süleym b. Kays, Ebû Sâdık. *Kitabü Süleym b. Kays*. Thk. Muhammed Bâkır el-Ensârî. Kum: y.y., 2006.
- Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr. *el-Ensâb*. Nşr. Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî. 13 Cilt. Haydarâbâd: Dâiratü Meârifî Osmâniyye, 1977.
- Şehristânî, Abdülkerîm b. Ahmed. *el-Milel ve'n-nihal*. Thk. Ahmed Fehmi Muhammed. 3 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992/1413.
- Şerif Râdî, Ebû'l-Hasen Muhammed b. el-Hüseyin b. Mûsâ b. Muhammed. *Hasâisü'l-eimme*. Thk. Muhammed el-Hâdî el-Emînî. Meşhed: Mecmeu buhûsi'l-İslâmiyye, 1406.
- Şeyh Müfîd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'mân el-Hârisî. *Tashîhü i'tikâdi'l-imamiyye*. Thk. Hüseyin Dergâhi. Kum: el-Mu'temerul Alemi, 1413.
- Şeyh Müfîd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'mân el-Hârisî. *Evâilü'l-makâlât*. Thk. İbrâhim Ensari. Kum: el-Mu'temerul Alemi, 1413.
- Şeyh Sadûk, Ebû Ca'fer Muhammed b. Alî b. el-Hüseyin b. Mûsâ b. Bâbeveyh el-Kummî. *İlelü's-şerai'*. Thk. Seyyid Muhammed Sâdık. Necef: el-Mektebetü'l-Haydariyye, 1966.
- Tehânevî, Muhammed Ali b. Ali. "Vahy". *Keşşâfi istulâhâti'l-fünûn*. Nşr. Ali Dahrûc-Abdullah Hâlidî. 2:1772. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996.

Tehânevî, Muhammed Ali b. Ali. "İlhâm". *Keşşâfî istilâhâti'l-fünûn*. Nşr. Ali Dahrûc-Abdullah Hâlidî. 1: 256-257. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996.

Tirmizî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali el-Hakîm. *Tahsilu nezâiru'l-Kur'ân*. Thk. Hüsnî Nasr Zeydân. Kahire: Mektebetü Ammâr, 1969.

Tirmizî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali el-Hakîm. *Hatmü'l-velâye*. Thk. Osman İsmail Yahya. Beyrut: Matbaatü Kasüleykiyye, 1965.

Üsmendî, Ebü'l-Feth Alâüddîn Muhammed b. Abdilhâmîd b. Hüseyin Üsmendî es-Semerkandî. *Lübâbü'l-keâm*. Thk. M. Sait Özerverli. 2. Baskı. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2019.

Yavuz, Yusuf Şevki. "İlhâm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22: 98-100. Ankara: TDV Yayınları, 2000.