# LÜGAVÎ ANLAMDAN KELÂMÎ MUHTEVAYA MA'RİFET TERİMİ

**Hüseyin MARAZ**[1]

**DOI: DOI:** 10.55918/islammedeniyetidergisi.1958089
**Araştırma Makalesi | Geliş Tarihi**: 24.05.2026| **Kabul Tarihi:** 28.06.2026

## Öz

Makale, en yüce varlık hakkında bilgiye ulaşmanın merkezi kavramlarından biri olan ma'rifet terimini konu edinmektedir. Ma'rifet lafzının lügavî anlamının kelamî terminolojide ne şekilde karşılık bulduğu makalenin ana temasını oluşturmaktadır. Temel iddiası da insana ait bilme edimini tanımlayan bir kavramın (ma'rifetullah) metafizik hakkında tanıklığın aracı unsuru olmasıdır. Kelamcılar bu tanıklığı Yaratıcının fiili olan evrenden hareketle nazar ve istidlâl üzerinden tasarlarken kavramın ifade ettiği dilsel anlamı teolojik anlayışlarına yansıtmışlardır. Böylece insanın hem içinde var olduğu hem de bilgiye ulaştığı yer olan evrenin, ma'rifetullaha ulaşmada akıl sahibi her bir insan için nesnel-epistemik bir zemin teşkil ettiğini kabul etmişlerdir. Allah hakkında bilginin yaratılışla sabit bir bilgi olmadığını fakat her insanın bilme ve bilgiye ulaşma doğasıyla yaratıldığını savunmuşlardır. Bunun için ma'rifet kavramına dilcilerin yüklediği anlam, Allah'a dair bilginin nasıllığı konusunda kelamcılara fikrî bir yaklaşım sunmakta ayrıca farklı teorilere kaynaklık etmektedir. Makalede teorik anlamı itibariyle kavramın yalnızca kelamî terminolojiye yansıyan yönü dikkate alındığından sınırlılık ve kapsam bu doğrultuda biçimlenecektir. Makale, bütün yönleriyle ma'rifetullah konusuna odaklanmamakta konu hakkında sûfîzmin görüşlerini kapsamına almamaktadır. Çalışmanın temel amacı, kavramsal arka plandan kelamî perspektife geçişte anlam ve gaye bütünlüğünü metodolojik bir tutarlılıkla ortaya koymaktır. Araştırma sürecinde deskriptif bir yöntemin benimsendiği ve karşılaştırma üslûbuyla konunun analiz edildiği ifade edilmelidir. Makalenin özgün değeri; ma'rifet teriminin kelâm teolojisindeki kavramsal karşılığını temellendirerek yapısal bağıntıyı özgün bir çerçevede kurgulamasıdır. Literatürün zenginleştirilmesi amacıyla klasik ve modern kaynaklar eş zamanlı olarak kullanılmış, konuya ilişkin farklı perspektifler çoğulcu bir bakış açısıyla metne yansıtılmıştır.

**Anahtar Kavramlar**: İdrak, İlim, Kelam, Lügat, Ma'rifetullah, Ma'rifet

1 Prof. Dr. Hüseyin Maraz, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelam Anabilim Dalı, ORCID: 0000-0001-9751-7396, huseyin.maraz@ogu.edu.tr

# THE TERM MA'RIFAT: FROM LEXICAL MEANING TO THEOLOGICAL CONTENT


## Abstract

The article focuses on the term "ma'rifat," one of the central concepts for attaining knowledge of the Supreme Being. The main theme of the article is how the lexical meaning of the term "ma'rifat" is reflected in theological terminology. Its central claim is that a concept defining the human act of knowing serves as a mediating element in bearing witness to the metaphysical (ma'rifetullah). While theologians conceptualized this testimony through observation and deduction, drawing on the universe —which is the Creator's act— they reflected the linguistic meaning of the concept in their theological understanding. Thus, they acknowledged that the universe —which is both the place where human beings exist and the place through which they acquire knowledge— constitutes an objective epistemological foundation for every rational human being regarding the knowledge of God. They have argued that knowledge of the God is not a fixed fact established at creation, but that every human being is created with a natural inclination toward knowledge and the pursuit of it. For this reason, the meaning that linguists ascribe to the concept of "ma'rifat" offers theologians an intellectual framework for understanding the nature of knowledge of God and serves as a basis for various theories. Since the article considers only the aspect of the concept that is reflected in theological terminology in its theoretical sense, its scope and limitations will be defined accordingly. The article does not focus on the topic of ma'rifatullah in all its aspects, nor does it cover the views of Sufism on the subject. The primary objective of this study is to demonstrate the coherence of meaning and purpose with methodological consistency during the transition from a conceptual framework to a theological perspective. It should be noted that a descriptive method was adopted in the research process and that the topic was analyzed using a comparative approach. The original value of this article stems from its establishment of the conceptual equivalent of the term ma'rifat kalam theology and its construction of the structural relationship between these fields within an original framework. To enrich the literature, both classical and modern sources were utilized simultaneously, and different perspectives on the subject were reflected in the text through a pluralistic approach.


**Keywords**: Kalam, Knowledge, Knowledge of God, Lexicon, Omniscience, Understanding

## Giriş

Ma'rifet, hatırlamak, öğrenmek, tanımak, fark etmek, tanık olmak, huzur bulmak veya bir şeyi delilden hareketle düşünerek bilmek anlamına gelen bir kavramdır. Bu sebeple kelamcılar, ma'rifet terimini insana ait bir bilgi edimi olarak kabul ettiklerinden Allah'a izafe edilmesini doğru bulmamışlardır. Onlar, Allah'ın bilgisini

ifade etmek için genellikle ezelî, değişmez ve kuşatıcılık anlamıyla ilim kavramına yer vermişlerdir. Gerek kelamcılar gerekse de sûfîler ve dilciler, ma'rifet teriminin kök anlamından hareketle insanın yaratıcıyı tanımasının farklı yolları olduğunu ileri sürmüş, fıtrî, istidlâlî, fıtrî-istidlâlî olmak üzere bilme/biliş türlerinden söz etmişlerdir. Özellikle kelamcılar, yaratıcıya dair bilginin kendi kâide ve usulü olduğunu vurgulamış, O'nun zât/hakikatinin kavranamaz oluşu nedeniyle bilme yöntemi olarak soyutlama yetisi olan nazarı önemsemişlerdir. Onlar, bir dinden bağımsız olarak Allah hakkında bilginin zorunlu, sezgisel ya da haber yoluyla gerçekleşmesinin mümkün olmadığını ancak istidlâlî olabileceğini savunmuş bu düşünceleriyle ma'rifetullahın fıtrî olduğunu kabul eden sûfîlerden ayrılmışlardır. Dolayısıyla Allah hakkında bilginin (ma'rifet) yaratılışla sabit bir bilgi olmadığını; fakat her insanın bilme ve bilgiye ulaşma doğasıyla (temkîn) yaratıldığını kabul etmişlerdir. Câhiz'in (ö. 255/869) ifadesiyle Allah düşünebilmek ve nedensel çıkarımlar yapabilmek için aklı, hakikatin bâtıla-hevâya üstünlüğü için bilgiyi; delil ile karşılık verebilmek için de istitâayı insanda yaratmıştır.[2]

Kelamcılar, Yaratıcının varlığını tanımak/bilmek için yaratılmış olan ile fikrî bağıntının varlığını zorunlu görmüşler, O'na dair bilgiyi evrende aramanın gereğine inanmışlardır. Böylece akıllı her birey için geçerli nesnel bir bilgi zemini oluşturmayı hedeflediklerinden ma'rifetullah konusunu da nazar ve istidlâl ile temellendirmeye çalışmışlardır. Bu açıdan ma'rifet, salt bilişsel bir kategori değil, bilgiye ulaşmanın aracı ve insan zihnini harekete geçiren özel bir yetkinlik görülmüştür. Buradan hareketle makalede, ma'rifet kavramının lügavî anlamı, mahiyeti ve nihayetinde kelâmî terminolojideki kullanımı kategorik bir süreç içerisinde ele alınacak fakat sûfîlerin teorilerine yer verilmeyecektir. Makale, bütün yönleriyle ve detaylı izah şekilleriyle ma'rifetullah konusunu kapsamına almamaktadır. Kaldı ki konu hakkında kelâmî literatür yeterli bir muhteva sunmaktadır.[3] Dolayısıyla makalede ma'rifet teriminin lügavî anlamının kelâmî söyleme ne şekilde yansıdığı deskriptif bir yöntem ve karşılaştırmalı bir analizle tetkik edilecektir.

## 1. Kavramsal Analiz

İbn Fâris (ö. 395/1004), "ayn, ra ve fa" harflerinde iki kök anlamın var olduğunu, ilkinin bir şeyin sürekliliğine ve birbirine bağlılığına; diğerinin ise sükûnet ve huzura işaret ettiğini söyler. Terimin ilk kök yapısı olan 'urf' kelimesi, atın yelesini ifade eden bir anlam ile somutlaşır. Buna göre atın yelesi, sürekli bulunan tüylerden dolayı bu adı almıştır. "Kaya kuşu urfen urfen geldi" denildiğinde de "birbiri ardınca geldi" anlamında bir sürekliliği ifade eder. Diğer kök (ma'rifet /irfân) ise bilgi ve idrakin varlığıyla oluşan zihnî huzurdur. Bir kimsenin bir başkasıyla

2 Câhiz, *Kitâbü'l-Hayevân,* thk. Abdüsselâm Muhammed Harun (Mısır: Mektebetü Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdihî, 1943), 5/542-543.

3 İlgili bazı çalışmalar için bk. Mehmet Şaşa, "İmam Eş'arî'nin "Kelâm"ında Marifetullah", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/7 (Aralık/December 2017), 187-213; Mehmet Şaşa, "Kâdî Abdülcebbâr'ın Marifetullah Teorisi", *Kader* 17/1 (Haziran 2019), 153-184; Recep Ardoğan, "Kelamcılara Göre Zarûrîlik Ya da Nazarîlik Yönüyle Marifetullah", *Marife* 5/1 (2005), 175-196.

tanış olması sözü edilen anlama karşılık gelir. Burada şahsın bu bilgiyle hissettiği sükûnet (iç huzur-barış) ve güven kastedilir. Çünkü bir şeyi tanıdıktan sonra onu inkâr etmek; ona yabancılaşmak ve ondan uzaklaşmak demektir. Kökten türeyen ma'ruf'un emredilmesi de bir nevi insanın bildiği, aşina olduğu, inkâr etmediği, güven içerisinde hissettiği nesnel etik değerlerdir. Dolayısıyla ma'rifet, bir şeyle barışık olma ve o şeyde huzur bulma anlamı taşıyan bir kavramdır. "Urf, ârif ve ma'ruf" kelimeleri benzer anlamda nefsin ma'lumu tanıdığı, onda bağlılık ve teselli bulduğu ve onunla barış içinde olduğu her şeydir.[4] İki kök anlam doğrultusunda "arafe", bir şey hakkında bilgi sahibi olma veya onun koruyucusu (süreklilik) olma anlamlarına gelir. "Tearrafe de" birbirini tanımak ve bilmek demektir. Bir topluluğu yöneten kimse de "arîf" olarak isimlendirilir ki bununla onun halkı halkın da onu tanıdığı kastedilir.[5] Bu kullanım, işleri denetlemek ve yönetmek üzere güvenilen birini görevlendirmeyi ifade eder. Birine bir şey hakkında bilgi verildiğinde "arrafehü" denilir. Bir şeyi aramak veya öğrenmek anlamına gelen "taarruf" ise şeyleri olduğu gibi algılamaktır. "Ta'rif" de bir şeyi ayırt edici özelliklerini belirterek tanımlamaktır. "Arrafe" ayrıca hacıların Arafat'ta durması ve birbirleriyle tanış olması anlamına gelir.[6] İbn Manzûr (ö. 711/1311), daha önce gördüğü birini inkâr etmeyen kimseye tanıyan/bilen adam anlamında "racülün arûfün" denildiğini söyler. Bir kimse 'işi/durumu tanıttı' denilince de ona işin tanıtıldığı/bildirildiği, 'onu tanıdı (arafe bihi)' denildiğinde ise onun niteliklerini bildiği anlaşılır. Dolayısıyla ma'rifet, bir şey daha önce bilinmiyorken onu özellikleriyle tefrik etmek, belirgin ve özgün nitelikleriyle kavramaktır. "Zeyd'i tanıdım (araftü)" cümlesi, iki meful ile geçişli yapıldığında yani "Zeyd aracılığıyla onu tanıdım (araftühü bi-Zeydin)" demektir ki bununla bir takım nitelikleriyle tanımak veya özellikleriyle kavramak kastedilir.[7]

Ma'rifet; genel hatlarıyla, farkındalık, tanıklık, aşinalık anlamına geldiğinden ilim kelimesinden farklılık arz eder. Ancak ilim lafzının iki mefule bağlanılarak ma'rifet anlamında kullanılması câizdir. Örneğin, "Zeyd'i bildim (alimtü Zeyden)" denildiğinde bu bir mana ifade etmez. Ancak "Zeyd'in ayakta olduğunu bildim (alimtü)" sözü bir hal/durum bildirir. Burada doğrudan Zeyd'e dair bir bilgiden değil, ayakta olmasıyla ilgili niteliksel bir farkındalıktan söz edilmektedir. Böylece Zeyd'in sözü edilen niteliği bilindiğinde zihin ona yüklenen hal/duruma yönelir. Onunla birlikte bu ilişkiyi (ayakta olma) de tasdik etmiş olur. "Zeyd'i tanıdım (araftü)" denildiğinde ise zaten onun bir başkasından farklı şekilde bilindiği kastedilmektedir. Çünkü ma'rifet terimi, ilim kelimesinin aksine niteliksel farklılığı içerdiğinden bir başkasından farklı şekilde bildim demeye ihtiyaç bırakmaz ve bir şeyin hatırlanması veya tanıdık gelmesi anlamını içerisinde barındırır. Kur'an'da, "*...sizin*

4 Ahmed b. Fâris b. Zekeriyya, *Mekâyisü'l-Lüğa,* thk. Abdüsselam Muhammed Harun (Beyrut: Dârü'l-Cîl, 1972), 4/281; Ayrıca bk. İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dârü İhyâü't-Turâsil'l-Arabî, 1999), 9/154; Muhammed b. Yakub el-Fîrûzâbâdî, *Kamusu'l-Muhit* (Kahire: Dârü'l-Hadis, 2008), 1076-1078; İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sıhah* (Kahire: Dârü'l-Hadis, 2009), 758-759.

5 İbn Fâris, *Mekâyisü'l-Lüğa,* 4/282.

6 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 9/153-156.

7 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 9/153.

*bilmediğiniz, Allah'ın bildiği...* (*lâ ta'lemûnehumu(A)llâhu ya'lemuhum*)[8] ayeti buna delildir. Ayette geçen "sizin bilmediğiniz", "Allah'ın bildiği" ifadesi, sizin tanımadığınız, Allah'ın tanıdığı anlamındadır. Ayette yer alan ilim kelimesi ise ma'rifet anlamında kullanılmıştır. Çünkü ilim kelimesi daha kapalı bir anlamı ifade ederken[9] ma'rifet anlamıyla tek meful de olsa anlamındaki müphemlik giderilmiştir.

İbn Manzûr, "arafe" kelimesinin kabul/onay (itiraf) anlamıyla kullanımında da vasıf ve niteliklerin tanıtılması anlamına işaret eder. Örneğin, falancaya gidip kendinizi tanıtın ki sizi tanısın; lukata hadisinde eşyasını kaybeden kimse onu görmese bile vasıflarını anlattığında onun olduğu bilinir. İbn Mes'ud'dan nakledilen haberde, bir grup insana: "Rabbinizi tanıyor musunuz? denildiğinde onlar, eğer O, kendisini bize tanıtırsa O'nu tanırız, dediler." Yani O, kendisini tanıyabileceğimiz bir sıfatla nitelendirirse O'nu tanırız/onaylarız (arafnêhü). Buna göre 'arûf' veya 'ârif' olan kişi, bir şeyleri tanıyan/bilen, tanıklık eden, anımsayan ve gördüğü kimseyi inkâr etmeyen kişidir. Bu bağlamda ma'rifet bir şeyde idrakin yokluğu anlamına gelen nukr'un da (inkâr) zıttıdır.[10] Bu yönüyle ma'rifet, öncesinde bilgisiz olmayı gerektirdiğinden ilim teriminden farklı bir manaya sahiptir. Diğer bir ifadeyle ma'rifet, varsayıma veya kesinliğe dayanabilir yani bir şey bilinmektedir fakat bu bilgi mutlak olmayabilir oysa gerçek bilgi (ilim) kesinliğe dayanır. Buna binaen İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350), ilim ve ma'rifet kelimeleri arasındaki farkları lafız yönüyle şu şekilde izah eder: Lafz yönüyle ma'rifet, tek bir nesne alır. Örneğin, "evi tanıdım (araftü't-dâr)" ya da "Zeyd'i tanıdım (araftü'z-Zeyd)" denilir. Kur'an; Allah, *"…o hemen tanıdı onları; ama berikiler onu tanımadılar..."*[11] *"onu kendi çocuklarını tanıdıkları gibi tanırlar (ya'rifune)…"*[12] ayetleriyle bu kullanıma yer verir. İlim ise iki nesnenin varlığını gerekli kılar. "*Eğer onların mümin olduklarını biliyorsanız"*[13] ayeti buna örnektir.[14] Râgıb el-İsfahânî'ye (ö. 5./11. yüzyıl) göre ma'rifet, bir şeyin izini tefekkür ederek ve derinlemesine düşünerek algılamaktır ve ilim kelimesinden kapsam itibariyle daha dardır. "Falan kişi Allah'ı tanımaktadır (ya'rifu)" denilebilirken; tek mef'ul ile "falan Allah'ı bilmektedir (ya'lemu)" denilemez. Çünkü insanın Allah'ı bilmesi, O'nun zâtını ihâta ile değil, eserlerini (fiil) düşünmekle mümkündür. Ma'rifet, tefekkür neticesinde oluşan sınırlı bir bilgi olduğu için ayrıca "Allah şunu biliyor (ya'rifu)" da denilemez.[15]

8 el-Enfâl 8/60.

9 Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Furûqu'l-Lüğaviyye,* thk. Muhammed İbrahîm Selîm (Kahire: Dârü'l-İlm ve's-Sekâfe, 1997), 80-81; Ebû Hilâl el-Askerî, *Arap Dilinde ve Kur'an'da Farklar Sözlüğü,* çev. Veysel Akdoğan (İstanbul: İşaret Yayınları, 2017), 96-97.

10 İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab,* 9/154-155.

11 Yusuf 12/58.

12 el-Bakara 2/146.

13 el-Mümtehine 60/10.

14 Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb b. Kayyim el-Cevziyye, *Medaricü's-Salikîn* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 3/351.

15 Rağıb el-İsfahânî, *Müfredât-Kur'an Kavramları Sözlüğü,* çev. Abdülbaki Güneş-Mehmet Yolcu (İstanbul: Yarın Yayınları, 2015), 680; Muhammed b. Ya'kûb el-Fîrûzâbâdî, *Besâirü Zevi't-Temyîz,* thk. Muhammed Ali en-Neccâr (Kahire: İhyâü't-Turâsi'l-İslâmî, 1992), 4/47.

Ebû Hilâl el-Askerî (ö. 400/1009'dan sonra), ma'rifet in, ilim kelimesine göre daha husûsî olduğuna işaret eder. Ma'rifet ona göre bir şeyin diğerinden ayrıldığı özü/zâtını bilmektir. Zührî'ye atıfla ma'rifet kelimesinin "irfânü'd-dâr (evin kalıntıları)" terkibinden türediğini söyler ve kalıntılar sayesinde varlığı anlaşılan şey için kullanıldığını zikreder. Evin kalıntılarının irfan olarak nitelenmesi de eve ilişkin bilgiye götürdüğü içindir. Elbette dâr/ev ile terkîb halinde ifade ettiği anlam her ma'rifetin eser, delil ve işaret ile elde edildiği anlamına gelmez. Nitekim ârif, bilgisi dâhilindeki bilinenleri temyîz gücüne sahip olan kimsenin de adıdır. Allah'ın ilminin temyîz ile nitelenmesi mümkün olmadığından O'nun hakkında kullanılması ancak akledilebilir varlıkları bilir anlamındadır. Ebû Hilâl el-Askerî Allah'ın mümeyyiz olarak nitelenemeyeceğini ifade etse de O'nun bilgisini mümeyyiz (başka bilgilerden ayrışmış) olarak nitelemenin imkânsız olmadığını söyler. Bu anlamda temyîz, Allah'ın zâtı ile alakalı değil, bilinenler ile ilişkili bir kullanımdır. Bu anlamıyla ma'rifet, bilineni başkalarından ayırt etmeyi ifade eder. Fakat ilim, bilineni ifade etme noktasında başka bir tahsis söz konusu olmadıkça bu anlamda kullanılmaz.[16] Neticede ma'rifet; hatırlamayı, unuttuktan sonraki anımsamayı, tanık olmayı, ayırt etmeyi, bir şeyde nefsin sükûn bulmasını, öncesinde bilgi yokken bir şeyi tanımayı/öğrenmeyi ifade eden bir kavram olarak insana ait bir bilme eylemidir.

## 2. İçerik Analizi

Tehânevî (ö. 1158/1745'ten sonra), ma'rifetin anlamları arasında şu hususları zikreder. ı) İster tasavvur isterse tasdik olsun mutlak idrak. Buna göre ma'rifet, mutlak idrak olması yönüyle ilimden daha özeldir. Her ma'rifet bir ilimdir ama her ilim ma'rifet değildir. ıı) Bilineni tasavvur etmek ya da onun durumlarını tasdik şeklinde olsun basit idrak. İlim ise tasavvur ya da tasdik şeklinde olsun bileşik/mürekkeb idraktir. ııı) Sezgisel olarak bir şeyi algılamaktır.[17] Bu maddelerden hareketle ma'rifet, salt bir bilme edimi olarak kabul edilmez. Aynı zamanda kavram, bilginin niteliği, elde ediliş yöntemi ve nesnesiyle ilişkisi üzerinden anlam kazanır. İlim, tümel ve tikeli birlikte kapsarken; ma'rifet daha ziyade tikel olanın bilgisini ifade etmek için kullanılır. Ma'rifet, terkîb ve tefriki gerektirdiğinden insana özel bir bilgi türüdür ve bilgi nesnesini tanıma (irfân) anlamıyla bir süreç içerdiğinden Allah'ın ilmi için kullanılmaz. Bu husus, mana itibariyle iki lafzın farklı olduğunu gösterir. Ma'rifet ve ilim terimleri arasında manaya ilişkin farklara dair şu hususlar zikredilebilir: İlk olarak, ma'rifet bir şeyin zâtı ile alakalıdır. İlim ise zâtın halleriyle ilişkilidir. Bu nedenle "babanı tanıdım" (araftü); "onu dürüst ve bilgili biri olduğunu biliyordum (alimtü)" denir. Kur'an, benzer anlama ilim kelimesiyle yer vermiştir. "…

16 Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Furûqu'l-Lügaviyye,* 80-81, (96-97).

17 Muhammed Hâmid et-Tehânevî, *Keşşâfü Istılâhâti'l-Fünûn ve'l-Ulûm,* thk. Ali Dehrûc (Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1996), 2/1583; Cürcânî'nin tanımında gerçekle örtüşen kesin inanç ve bilgi, ilimdir. Ma'rifet ise yok iken sonradan meydana gelen bilgidir ve ilimden farklı olarak ondan önce cehalet gelir. Bu nedenle Allah'a âlim denildiği halde ârif denilemez. Bk. Seyyid Şerif el-Cürcânî, *Kitâbü't-Târifât,* thk. İbrahim el-Ebyarî (Kahire: Dârü'r-Reyyan li't-Türâs, h. 1403), 283.

*bil ki (fe'lem) Allah'tan başka ilah yoktur"*[18] , *"Bilin ki Allah cezalandırmada çetindir..."*[19] ayetlerinde ilim kelimesi zâtın tekliğini ve kudretini ifade eder. Buradan hareketle ma'rifet, bir şeyin zihinde imgesinin ve suretinin varlığıdır; ilim ise onun hallerinin, niteliklerinin ve bunların onunla olan ilişkisinin varlığıdır. Buna göre ma'rifet tasavvura; ilim tasdike benzer[20] ve tasavvur daima tasdiki önceleyerek idrakin konusu olur.

İkincisi, ma'rifet genellikle algılandıktan sonra kalpte gizli kalan şeylerle ilgilidir. İdrak gerçekleştikten (anımsama) sonra artık o şeyin bilindiği (arafehü) söylenir. Kendisinde var olan niteliklerle bir şey vasıflandığında yine ma'rifet kelimesi kullanılır. Bir şahsı gören kimse onu nitelikleriyle algıladığında "onu tanıdım (arafehü)" der. Kur'an'da bu kullanıma *"ve onları topladığı gün, sanki bir saat dışında bu dünyada kalmamışlar gibi olacaklardır; birbirlerini tanımışlardır (yeteârefûne)"*[21]; *"Yusuf'un kardeşleri gelip onun yanına girdiler, o onları tanıdı (arefehüm), onlar ise onu tanımadılar*[22];" *"Kendilerine Kitap verdiğimiz kimseler onu kendi evlatları gibi tanırlar (ya'rifûnehü)"*[23]; *"Onlar inkâr edenlere karşı zafer kazanmayı arzuluyorlardı, fakat tanıdıkları (arafûhü) şey onlara gelince onu inkâr ettiler"*[24] ayetleri örnek verilebilir. Çünkü bütün bunları sıfatlarıyla tanıyıp bildiklerinden öncesinde tanıdık olan veya hatırlanan bir şeyi bilmişlerdir. Bu açıdan ma'rifetin zıddı inkâr, bilginin zıddı ise cehalettir. Zira itiraf ve tasdikten sonra farklı nedenlerle bir şeyin inkâr edilmesidir. Buna dair Kur'an'da Allah; *"Onlar Allah'ın nimetini kabul ederler (ya'rifune), sonra da inkâr ederler"*[25] buyurur. Buradan hareketle "hakikati kabul etti ve itiraf etti" yani onu bildi (arafehü) denilir.[26] Şu hâlde ma'rifet, zihinde gizli hale gelen önceki bir bilgiyi sonradan hatırlamak; unutulmaya yüz tutmuş bir şeyi ikinci defa idrak etmektir. Allah, anımsama/tezekkür ya da unutma ile nitelenemediğinden O'na ârif denilemez. Akıllı varlıklar ise unutkanlık, aldırmazlık ya da idrak noksanlığı gibi ârızalara maruz kaldıklarından bu vasıflarla nitelenebilir.[27] Üçüncü farklılık ise ma'rifet, bilinenin diğer şeylerden ayrımını ifade ederken; ilim, nitelikleriyle bir şeyin diğer şeylerden farklılığını bildirir. Bu ayrım, ilk maddeden farklıdır; çünkü ilk madde bir şeyi zât ve nitelikleriyle algılamayı ifade ederken, burada o şeyin zâtını ve niteliklerini diğer şeylerden ayırt etme kastedilir.[28] Allah, Kur'an'da ilmi kendisine nispet ettiğini söyler. O, kendisini 'âlim', 'alîm', 'allâm' veya fiil formuyla 'ya'lemü'

18 Muhammed 47/19.

19 el-Maide 5/98.

20 Fîrûzâbâdî, *Besâirü Zevi't-Temyîz*, 4/49-50; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medaricü's-Salikin,* 3/351.

21 Yusuf 12/45.

22 Yusuf 12/58.

23 el-Bakara 2/146.

24 el-Bakara 2/89.

25 en-Nahl 16/83.

26 Fîrûzâbâdî, *Besâirü Zevi't-Temyîz,* 4/50; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü's-Salikîn,* 3/351-352.

27 Seyyid Kelam el-Hayderî, *Ma'rifetullah-Min Ebhâsi'l-Mercii'd-Dinî* (Beyrut: Müessesetü'l-Hüdâ, 2013), 172-173, 226, 227.

28 Fîrûzâbâdî, *Besâirü Zevi't-Temyîz,* 4/50-51; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü's-Salikîn,* 3/352.

şeklinde niteler ve kendisinin ilmi olduğunu haber verir. Kendi bilgisi için ma'rifet terimini kullanmaz.[29]

Dördüncü ayrım, niteliğin temyîz edilerek bilinmesi anlamındadır. Örneğin, bir kimse "Zeyd'i bildim (alimtü'z-Zeyd)" derse dinleyici bundan bir şey anlamaz. Çünkü onun nasıl ve hangi durumda bilindiğinin ifade edilmesini bekler. "Onu cesur ve cömert olarak bildim" dendiğinde bu cümle bir anlam ifade eder. Fakat "Zeyd'i tanıdım/bildim (araftü)" denirse dinleyici için bu ifadenin bir anlamı vardır. Dinleyici, diğerlerinden farklı olan nitelikleriyle onu bilmiştir ve artık tanımak için başka bir şey beklemez.[30] Burada ma'rifet, diğer şeylerle karışık hale gelmiş olanı ayırt etmek içindir ve bir kişinin bir şey hakkında zihninde sahip olduğu bilgi veya gerçekleri ifade eder. Ma'rifet, ayrıca tefekkür ve tedebbür yoluyla ulaşılan çıkarımsal bilgi türü için de kullanılır. Bu yönüyle fıtrî bir kapasitedir ve vasıtalar yoluyla elde edilen cüzî bir algıdır. İlim ise hem tefekkür hem de başka yöntemlerle ulaşılan bilgi türünü de kapsar.[31] Burada ilk bilgi (evvelî-fıtrî), insanda mevcuttur ve bir takım dünyevî faktörlerle unutulmuş yani zihinde gizlenmiştir. Bu nedenle insanın var olan fakat zamanla kavrayış ve idrakten uzaklaşan bilgiye karşı fikrî ve itikâdî tutumu cehl değil, inkârdır. Zira inkâr, ma'rifetin (daha önce tanıklık edilen bilginin) karşıtıdır ve bir bilginin tekrar anımsanarak (hatırlama) yokluktan varlık alanına çıkarılması bir nevi ma'rifet dönüş olmaktadır.[32] Şu halde ma'rifet, cehaletten sonraki idrak/algılama ya da öncesinde yokluk olan idrak olduğu için ilimden ayrılır ve Allah hakkında kullanılamaz.[33] Çünkü bilgi öncesi yokluk ya cehaletten ya da unutkanlıktan kaynaklanabilir. Ebü'l-Bekâ Kefevî (ö. 1095/1684), Allah'a ma'rifet nispet edilmeksizin ilmin ma'rifet anlamında kullanımının câiz olduğuna değinir. Çünkü ma'rifet kelimesinin O'na isnat edilmesi mana itibariyle mümkün iken lafız yönüyle mümkün değildir. Buna sebep ma'rifetin, unutma ya da cehl'den sonra vuku bulan idrak için kullanımının yaygın olmasıdır. Fakat ilim terimi için böyle bir durum söz konusu değildir.[34] İnsan için kullanımında ise idrak, fikir, deneyim ve anlayış neticesinde ma'rifet oluşmazsa bunlara sahip olmak artık bilgi değil, bileşik bir cehalettir. Çünkü ma'rifete doğru inanç da denilebilir. Fakat ma'rifet ile inanç arasındaki fark, ma'rifetin doğru olması veya doğru olduğuna delalet eden ölçütlere sahip olmasıdır. Doğruluk ölçütüne sahip olmayan bir bilgi ise sadece inançtır. Ancak doğruluğunu belgeleyen delillere sahip olan bir inanç bilgi değeri kazanıp iddia gerekçeli hale geldiğinde doğruluk ölçütü de tamamlanmış olur.[35]

29 Fîrûzâbâdî, *Besâirü Zevi't-Temyîz,* 4/49; Ebû Abdurrahman Ali b. İsmâil, *el-Furûku'ş-Şeriyye ve'l-Lüğaviyye inde İbn Kayyim el-Cevziyye* (Riyad: Dârü İbn Kayyım, 2002), 69.

30 Fîrûzâbâdî, *Besâirü Zevi't-Temyîz,* 4/51; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü's-Salikîn,* 3/352.

31 Râğıb el-İsfehânî, *ez-Zerîa ilâ mekârimi'ş-şerîa (İslâm'ın Ahlak İlkeleri),* çev. Abdi Keskinsoy (Trabzon: Beşikçi Yayınları, 2003), 145-146.

32 Hayderî, *Ma'rifetullah-Min Ebhâsi'l-Mercii'd-Dinî,* 174.

33 Allah'ın ilmi istidlâlî, unutmaya uygun ya da öncesinde yokluk olan bir bilgi değildir. Bk. Tehânevî, *Keşşâfû Istılâhâti'l-Fünûn ve'l-Ulûm,* 2/1583-1584.

34 Ebü'l-Bekâ el-Kefevî, *el-Külliyyât* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998), 612.

35 İslam'da doğru inanç, aklî ilkelere, sağlam duyulara, vahye ve ahlâkî yasalara inancın aykırı olmamasıdır. Bk. Ahmed el-Kersâvî, *Medhâl ilâ Nazariyyeti'l-Ma'rife* (B.y.: Tekven li'd-Dirâsa ve'l-Ebhâs, t.s.), 17.

Beşinci ayrım olarak İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Hilâl el-Askerî'ye atıfta bulunur.[36] Buna göre ma'rifet, bir şeyi diğerlerinden farklı olarak ayrıntılı olarak bilmektir. İlim ise bir şeyi icmâlî yönüyle bilmeyi ifade eder. Ma'rifet, bir şeyin özünü olduğu gibi kavramaktır. Bu tanıma göre Allah'ın bilinmesi hiç düşünülemez ve bu kavramın O'nun hakkında kullanımı tamamen imkânsızdır. Çünkü Allah, ma'rifet, ilim veya rü'yet (gözlem) ile kuşatılamaz. O, her yönden yüce, üstün ve benzersizdir. Bu doğrultuda Allah şöyle buyurmuştur: *"O, onların önündekini de arkasındakini de bilir (ya'lemu), fakat onlar O'nu bilgiyle (ilmen) kuşatamazlar.*[37]*"* Aslında bu tanımın mantığı, güneş ve ay gibi en bariz olanlar da dâhil olmak üzere en büyük yaratımlara ilişkin mutlak bilginin reddidir. Gerçekte hiç kimsenin kendini ve özünü tam manasıyla bilmesi de mümkün değildir.[38] İbn Kayyim el-Cevziyye başka bir ayrım olarak bu konuda bilginlerin görüşüne yer verir. Buna göre ilim ile ma'rifet arasındaki fark ma'rifetin bilenin (zihnî ya da fiilî) eylemlerini dayandırdığı bilgi olmasıdır. Onlar ma'rifet terimini salt ilim kavramıyla değil aynı zamanda Allah'ı, O'na ulaştıracak yolu, bu hususta engel ve zorlukları bilen, bilgiyle O'na tanıklık edip O'nunla birlikte olan biri için kullanırlar. Onlara göre ârif, Allah'ı isim, fiil ve sıfatlarıyla tanıyan, Allah ile ilişkilerinden dürüst olan, O'na karşı niyet ve gayesinde samimi olan, kötü olan karakteristik özellikleri ve davranışları terk eden, kendisini kirlerinden ve günahlarından arındıran, Allah'ın nimet ve hükümlerini sabırla kabul eden, O'nun dinini ve ayetlerini basîretle anlayıp insanları çağıran kişidir.[39] Bu bağlamda İbn Kayyim el-Cevziyye, ma'rifetin etki ve işaretlerine dair bazı özlü sözlere yer verir. Allah'ı tanımanın (ma'rifet) emarelerinden biri, O'ndan haşyet duymaktır. Kişi, O'nu ne kadar çok tanırsa O'na o kadar saygı duyar. Bir diğer söz ise ma'rifetin sükûna (kanaat huzuru) sevk ettiği, kişinin Allah'ı ne kadar tanırsa o kadar içsel bir huzur içerisinde olacağı yönündedir.[40]

Râgıb el-İsfahânî'ye göre zâtı/özü idrak edilen şeyler için ilim kelimesi kullanılır. Ma'rifeti de zâtı idrak edilemediği halde eserleri, işaretleri, alametleri idrak edilen varlıklar hakkında kullanır. Bu sebeple "Allah'ı tanıdım (araftü)" denilir fakat "Allah'ı bildim (alimtü)" denilemez. Çünkü belirtildiği üzere insanın Allah hakkındaki bilgisi eserleri, işaretleri, delil ve alametleri hakkındaki bilgisidir.[41] Ma'rifet, cüziyyât (tikellerin) bilgisi iken; ilim, cüziyyât ve külliyyatı (tümelleri) kavramak (ihâta)tır. Allah, her şeyi kuşatan bir varlık olduğu için O'na âlim denilebilir fakat ârif denilemez.[42] Dolayısıyla ilim, tümel ve mürekkeb idrak için kullanılır böylece içerisinde ilişkisel yapıları (terkîb), tümel hükümleri barındırır; ma'rifet ise basit ve tikel idrake konu olur. Bu nedenle insan zihni, bütün yönleriyle Allah'ı kavrayamaz ve bir kimse

36 İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü's-Salikîn,* 3/352.

37 et-Taha 20/110.

38 İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü's-Salikîn,* 3/352; Fîrûzâbâdî, *Besâirü Zevi't-Temyîz,* 4/51.

39 Ayrıntılı açıklama için bk. İbn Kayyım el-Cevziyye, *Medâricü's-Salikîn,* 3/352; Ayrıca bk. Fîrûzâbâdî, *Besâirü Zevi't-Temyîz,* 4/51.

40 Benzeri veciz sözler için bk. İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü's-Salikîn,* 3/354-355; Fîrûzâbâdî, *Besâirü Zevi't-Temyîz,* 4/51-54.

41 Râğıb el-İsfehânî, *ez-Zerîa ilâ mekârimi'ş-şerîa (İslâm'ın Ahlak İlkeleri)*, 145.

42 Hayderî, *Ma'rifetullah-Min Ebhâsi'l-Mercii'd-Dinî,* 173.

yalnızca O'nu tanıdığını (araftü'llah) iddia edebilir.[43] Ma'rifet ayrıca bir şeyi bilgi ve idrak ile bilmeyi ya da duyulardan biriyle algılamayı ifade eder.[44] Bu bağlamda Salîbâ (1902-1976), ma'rifeti, "bir şeyin duyularla veya başka yollarla idraki" şeklinde izah eder ve şeylerin algılanıp kavramsallaştırılmasını ma'rifet olarak niteler.[45]

Bilişsel süreç de duyu bilgisinin aklî idraklere dönüştürülmesiyle gerçekleşir. Diğer taraftan ma'rifet, yalnızca mevcut olduğu bilinen şeyler için kullanılırken; ilim kavramı, asıl olarak varlığı, cinsi, keyfiyeti ve illeti bilinen şeyler hakkında da kullanılır. Bu sebeple "Allah şu şekilde âlimdir" denilir; fakat "şu şekilde âriftir" denilemez. Zira irfân, eksik ve sınırlı bilgi için de geçerli bir kullanımdır.[46] Ayrıca ilim, bilginin vasıtasız bir şekilde meydana geldiği mahal için kullanılır. Ma'rifet ise bilginin kesb yoluyla elde edildiği mahal için kullanılır. Bu sebeple "Allahü âlimun" denirken ârif ya da âkil şeklinde bir ifade doğru değildir.[47] Tehânevî, Vâsiti'ye atıfla ma'rifet, "sezgisel olarak tanıklık edilen şey iken; ilim haber ya da peygamberlerin çağrısıyla şahit olunan şeydir", tanımına yer verir. Bu bakımdan ma'rifet, öncesinde belirsizlik ve bilinmezlik olan şeydir ve Allah için kullanımı mümkün değildir. Ayrıca dünyada ma'rifet; ahirette rü'yet şeklinde bilgi nesnesiyle ilişkisini belirleyen bir ayrım da yapılmıştır. Allah, dünyada idrak edilmeksizin tanınırken (ma'rifet) ahirette idrak edilmeksizin bilinir.[48] Şu halde ma'rifet, zâtı idrak edilemeyip eserleri algılanan şeyler için kullanılırken; ilim, zâtın idraki için de kullanılabilir.[49] İnsan, sınırları olan bir varlık olarak hatırlar veya tanır (ma'rifet); ancak mutlak varlık olan Allah sadece bilir (ilim). Dolayısıyla ma'rifet, insan bilincini ve onun deneyimle bilgi elde etme sürecini (kesb) ifade eder.

Farklı bir yaklaşımla İbnü'l-Kattâ (ö. 515/1121) ilim ile ma'rifet arasındaki ayrımı türsel bir ayrım ile izah eder. Ona göre ilim ve ma'rifet insana ait bir biliş türü iken ma'rifet yalnızca hayvanlar için kullanılan bir terimdir. Dolayısıyla hayvanların bilgisi için ilim tabiri kullanılmaz. Üstelik ilim ve ma'rifet arasındaki fark sadece insana özel bir haldir. Buna göre ilim, iktisâbî olarak da gerçekleşirken ma'rifet fıtrî/tabîi olarak mevcuttur. Buna göre insan fıtrî (ma'rife) ve aklî (ilim) olarak bilirken hayvanlar sadece fıtrî/içgüdüsel olarak bilir. Zira insan düşünen ve bilgi üreten bir varlıktır. Hayvan için bu söz konusu değildir. Bu nedenle insan, tercihleri, fikirleri, bilgisi nedeniyle ceza ve mükâfatı hak ederken hayvan için bu durum söz konusu değildir.[50] İnsanın bildiğini bilen ve düşünen bir varlık olması da Allah'ın varlığı bilgisi ve mükellefiyet için varoluşsal başlangıç noktasıdır.

43 Ebü'l-Bekâ el-Kefevî, *el-Külliyyât*, 611.

44 Şa'ban Abdülâti Atiyye ve dğr., *Mu'cemu'l-Vasît* (Kahire: Mektebetü'ş-Şuruku'd-Düveliyye, 2004), 595.

45 Cemîl Salîbâ, *el-Mucemü'l-Felsefî* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-Lübnanî, 1982), 2/392.

46 Râğıb el-İsfahânî, *ez-Zerîa ilâ mekârimi'ş-şerîa (İslâm'ın Ahlak İlkeleri),* 145.

47 Ebü'l-Bekâ el-Kefevî, *el-Külliyyât*, 611.

48 Tehânevî**,** *Keşşâfü Istılâhâti'l-Fünûn ve'l-Ulûm,* 2/1585.

49 Ebü'l-Bekâ el-Kefevî, *el-Külliyyât*, 612.

50 İbnü'l-Kattâ es-Sıkıllî, *Kitâbü'l-Ef'âl* (Haydârabat: Dâiretü'l-Meârifi'l-Usmâniyye, h. 1360), 2/323.

## 3. Teolojik Analiz

Ma'rifet, idrak konusu ile idrak edenin zâtı arasında oluşan birliktelik ve karşılaşmanın ürünüdür. Tümel yapısıyla bir şeyin farkında olmayı, bilgiye konu olan şeylerin etkileri üzerine tefekkür ve düşünmeyi ifade eder. Felsefî anlamıyla da algılayan özne ile algılanan nesne arasındaki etkileşim ve bağlantıyı gösterir. Ma'rifetullah ise fizik ile metafizik arasındaki süregelen bağıntı, nefsin huzur ve sükûn bulduğu bilişsel haldir. Kelamcılar, ma'lum ile ilintili olan her bilgi ma'rifettir derken insanın nesne ile kurduğu ilişki neticesinde bilinmezlikten bilinene (ma'ruf) geçişi kastederler.[51] Çünkü kişi, bilgiye konu olan ma'lumu bilmeyebilir, bildikten sonra artık ârif olmaktadır. Dolayısıyla kavram, insanın çevresindeki şeyleri algılaması ve onlarla doğru ve uygun şekilde etkileşim kurmasıyla yakından bağlantılıdır. İnsanın beş duyu organıyla algıladıkları aracılığıyla herhangi bir bilgiden ya da gerçeklerden hareket ederek hedeflenen bilgiye ulaşmasıdır. Allah'ın varlığı bilgisinden kasıt ise O'nun zâtını idrak etmek değil, eserleri ve işaretleriyle O'nu bilmek/tanımaktır. Şu halde ma'rifet, duyusal varlıklar (müşâhede) aracılığıyla varlığı zorunlu olanın varlığına aklî/nazarî istitâat iken, zorunlu varlığın zâtını tasavvur etmek insanî kapasiteyi aşan bir haldir.[52] Buna göre Allah ancak zihinsel mefhumlarla bilinebilir fakat bu mefhumlar sınırlıdır; ilâhî zât ise sınırsızdır dolayısıyla aklın O'nu bilme kapasitesi de sınırlı olmak zorundadır. Çünkü zât, bir gerçekliği ifade ederken; tasavvur insanın algı sınırı, dili ve hakikate izafe ettiği zihinsel formdur. Hâlbuki Allah'ın zâtının bilip bilinemeyeceği hususu filozof ve kelamcılardan oluşan pek çok şahsın tartışageldiği meselelerden biridir. Bu konuda süregelen tartışmaların seyrini İbn Ebi'l-Hadîd (ö. 656/1258) şu nüanslarla zikreder:

ı) Allah'ın zâtı/hakikati bilinemez. O'nun hakikati ne dünyada ne de ahirette bilinebilir. Kelamcılardan Ebû Hanîfe (ö. 150/767), Dırâr b. Amr (ö. 200/815 [?]), Cüveynî (ö. 478/1085), Gazzâlî (ö. 505/1111), İbnü'l-Mutahhar el-Hıllî (ö. 726/1325); filozoflardan Farâbî (ö. 339/950), İbn Sinâ (ö. 428/1037) vb. bunlar arasındadır. Çünkü Allah ya selb ya da izâfet yoluyla bilgiye konu olur. O, cevher, araz, cisim vb. değildir denildiğinde bu tür niteliklerden soyutlanmaktadır. Dolayısıyla O'nun mahiyeti, selb aracılığıyla O'nun dışındaki şeylerden farklıdır. İzâfet ise O, âlim, kâdir denildiğinde O'na bir ilim ve kudret izâfe edilmektedir. Ancak zât bir şey iken, izâfe edilen bu nitelikler başka bir şeydir ve zâtın kendisi

51 Mennan Salim Mensûr, *en-Nazzâm Erâühü'l-Kelâmiyye ve'l-Felsefiyye*, (Yüksek Lisans: Camiatü Aynü Şems, Kahire, 1990), 25-27.

52 Bu yönüyle ma'rifet, derece itibariyle ilimden daha üstündür. Bk. Ebü'l-Bekâ el-Kefevî, *el-Külliyyât*, 612; Allah hakkında bilginin yöntemi olarak farklı görüşler arasında Mu'tezile, bu bilginin delil/istidlâl ile mümkün olduğunu ileri sürer. Müeyyed Billah ve fakih Humeyd b. Ahmed el-Mahallî vb. göre peygamberler, melekler ve salihler için bu bilgi zorunlu, diğerleri için istidlâlidir. İbn Metteveyh ve Humeyd'in diğer görüşüne göre Allah'ı icmâlî (tümel) bilgi ile bilmek zorunlu, tafsîli bilgi ise delil ile mümkündür. Bk. Ahmed b. Yahyâ es-Sa'dî, *Kitâbü'l-İzâh-Şerhü'l-Misbâh*, tsh. Hasen b. Yahya el-Yusûfî (San'a: Dârü'l-Hikmeti'l-Yemâniyye, 2000), 53-54.

değildir. Buna göre Allah'ın zâtını bilmenin imkânı yoktur. Çünkü ilim/bilgi, zâtın kapsamlı bir anlayışla algılanmasıdır. İnsan için bu algı düzeyi mümkün değildir.[53]

ıı) Allah'ın hakikati bilinebilir. Mu'tezile ve Eş'arî âlimlerden pek çoğu bu görüşü ileri sürmüştür. Çünkü Allah'ın zâtı ve sıfatları aynı olduğundan zâtı hakkında konuşulabilir. Dolayısıyla Allah, zât yönüyle varlığı, nitelikleri itibariyle de sıfatları bilinebilen bir varlıktır. Fakat burada ihâta anlamında bir bilme edimi kastedilmemektedir. Kâdî Abdülcebbâr (ö. 415/1025) Allah'ın zâtını ihâta etme konusunda insanın âcziyeti nedeniyle O'nun nimetleri ve yarattıkları üzerinde düşünmenin imkânına değinir. Bunun ötesinde düşünmenin ise ancak teşbih yoluyla olacağını dolayısıyla "O nasıldır ve neye benzer" tarzında bir düşüncenin teşbihe götüreceğini söyler.[54] Mu'tezile düşüncesinde Allah, diğer şeylerden farklı bir şeydir, O, ne bir cisim ne de bir arazdır, aksine hem cismin hem de arazların yaratıcısıdır. Bu dünyada veya ahirette hiçbir duyu organı O'nu algılayamaz. O'nu ne bir mekân ne de alan sınırlar. O, ezelîdir ve hiçbir mekân, zaman, son ve sınıra bağlı olmayandır. Sonra O, tüm evreni yoktan (ma'dum) yaratandır. O, kadîmdir O'nun dışında her şey muhdestir. Onlara göre bu, tevhîd inancıdır.[55] Çünkü Allah tektir, eşsizdir ve bu nedenle cinsi yoktur. Cinsi olmayan şeyin faslı da bulunmaz. Bu nedenle O, mutlak bir tanıma konu olamaz. Ayrıca zihin, ezelî ve ebedî bir sonsuzluğu kuşatıp anlayamaz. Daima başlangıcı olan bir şeye yönelik hareket eder sonra onunla sona doğru ilerler ve onu sınırlayıp kavrayarak anlamaya çalışır. Allah'ın zâtını idrak etmesi bu nedenle mümkün değildir. Şu halde ma'rifetin özü, Allah'ın ezelîlik, yaratılmış şeylerden farklılık ve teklik gibi niteliklerle karakterize edilmesidir. Kaldı ki her akıl, tek olan yaratıcının varlığına bu nesnel yön üzere ulaşabilir. Fakat zâtî yapısı ve sıfatlarının tamamı hakkında zâtla mutlak surette örtüşen malumat kolay değildir. Bu doğrultuda Câhiz, yaratıcı bilgisi benzer ölçüde ve biçimde insanlara yansımadığından insanların Allah'ı ihâta edici (kavrama) akıl ile değil, ikrar eden (tasdîk/itiraf) akılla bilebileceklerini söyler. O, bu durumu, insanın bizzat görmediği ve duyularla idrak edemediği halde kendisinde bir nefsin/benlik olduğunu bilmesine benzetir. Benzer şekilde insan, bir ilâhın olduğunu gözlem olmadan ve sezgileriyle algılamadan bilebilir. Bu nedenle Câhiz, Allah'ın delalet ve ibret cihetiyle bilinebileceğini sezgi ve ihâta yoluyla bilinemeyeceğini söyler. Öyleyse her akıl sahibi birey, O'nu ikrar etmeyi gerektiren bir şekilde bilebilir, O'nun mahiyetini ihâta etmeyi gerektiren bir yönle bilemez. Ona göre insan, Allah'ın varlığını ve niteliklerini dinen bilmekle yükümlüdür ve bu sınırda durmalıdır. O'nun mahiyetini ve sıfatlarını bütünüyle ihâta etmekle mükellef değildir. Zira aklî muhakeme gücü ne denli faklı olursa olsun

53 Rauf eş-Şemmerî, *el-Vücudü'l-İlahi inde İbn Ebi'l-Hadid* (Meşhed: Mecmeu'l-Buhûsi'l-İslamî, h. 1392/1972), 79-80.

54 Zâtı idrakten acziyet, zihnî itibarlar (sıfatlar) yoluyla Allah'ı tanıma anlamına gelir. Fakat isimlendirme ifade eden bu sıfatların O'ndan bağımsız varlıkları yoktur. İnsan zihnî bu itibarlar sayesinde temyîz edebilme ve anlama edimini gerçekleştirebilir. Bk. Kâdî Abdülcebbâr, *Fadlü'l-İ'tizal-tabakâtü'l-Mu'tezile,* thk. Fuad Seyyid (Kahire: 1986), 140-141.

55 Ebü'l-Kâsım el-Belhî, *Babü Zikri'l-Mu'tezile min-Maklâlâti'l-İslâmiyyîn-Fazlü'l-İ'tizal,* 63.

O'nun ihâta edilmesi mümkün olmadığından insan gücü ölçüsünde O'nu bilmekle mükelleftir.[56]

ııı) Allah'ın hakikati dünyada bilinemez. Ancak ahirette bilinebilir. İbn Ebi'l-Hadîd bu görüşü Eş'ârî ulemaya nispet eder. Teftâzânî (ö. 792/1390) ise Bâkillânî (ö. 403/1013) ile ilişkilendirir. Fakat bu konuda bir tereddüdün olduğunu da gizlemez.[57] İbn Ebi'l-Hadîd ikinci ve üçüncü görüşü kabul etmez. İkinci maddeyi akılla Allah'ın zâtını ihâta etmenin imkânsız olduğunu düşüncesiyle; üçüncü maddeyi de Allah'ın şahıslaşması anlamına geleceğinden reddeder. O, aklın Allah'ı bütünüyle ihâta etmesini mümkün görmez. Bu nedenle akıl ile bilinen Allah'ın zâtı değildir. Dolayısıyla Allah'ın mahiyetinin dünya ve ahirette tasavvur etmek imkânsız olduğundan insanın Allah'a dair bildiği O'nun zâtı hakkında bir bilgi değildir. O'nun hakkında bir şey bilmektir. Fakat bu şeyin Allah'ın zâtı ile tam mutabakatı mümkün değildir. Zira Allah'ın mahiyeti ile bir beşerin mahiyetinin aynı olması imkânsızdır ve var oluş dışında bir benzerlik söz konusu değildir. Allah'ın zâtı ve sıfatları ile mahlûkatın mahiyeti arasında herhangi bir benzerlik olmadığından Allah, idrak (ihâta) edilemez. İnsan için en net bilgi de O'nun tek, benzersiz ve var olduğudur. Buna dair Dırâr b. Amr, Ebû Hanîfe ve ashabı ile filozoflar, Allah'ın sadece kendisinin bildiği bir mahiyeti vardır, demişlerdir.[58] Allah'ın hayat, ilim, kudret gibi sıfatların izafe edilmesi ise O'nun zâtını ihata etmek değil sadece O'nu bu nitelikleriyle ikrar edip varlığını kabul etmektir. Yoksa O'nun kadir, âlim, hayy olduğunu bütün yönleriyle (künh) bilmek değildir.[59] Bu nedenle O'nun zâtını idrakten kasıt, zorunlu varlık, her şeyin yaratıcısı, mutlak kemâl, her şeyin nedeni vb. niteliklerle tümel, sınırları belirli ve soyut vasıflarla kavramaktır.

Şu halde Allah hakkında insanın aklına bazı düşünceler geldiğinde bunun mutlak surette hakikî olana mutabık olması düşünülemez. Bu düşünceler, sarih akla değil de vehme ya da sanıya dayanabilir ve idrakin ürettiği tasavvurlara denk düşebilir. Çünkü herhangi bir tasavvurun gerçekten Allah olduğuna inanmak O'na değil surete (putçuluk) tapmaya neden olabilir.[60] Hayal edilen her şey de yaratılmıştır, Allah ise tüm yarattıklarından farklıdır. Dolayısıyla insan zihnine yansıyan şeyler sınırlıdır, oysa ilâhî zât mutlak ve sınırsızdır. Öyleyse akıl, öncelikle yaratıcının varlığını, birliğini ve mükemmelliğini tanır ve tasdîk eder. Ancak bu tasdik, mutlak ya da biçimsel değil, kavramsaldır. Bu nedenle akıl, varlığı tasavvur etmenin, bir şeyin gerçek doğasını ve özünü kavramaktan farklı olduğunu da bilir. Şu halde O'nun bütün tasavvurların ötesinde basit bir varlık olduğu idrak edilirse tasavvurun kaide-

56 Câhiz, *ed-Delâil ve'l-İ'tibâr* (Beyrut: Dârü'n-Nedveti'l-İslâmiyye, 1988), 67-68.

57 Şemmerî, *el-Vücudü'l-İlahi inde İbn Ebi'l-Hadid,* 79-80.

58 Şemmerî, *el-Vücûdü'l-İlahi inde İbn Ebi'l-Hadîd,* 80-82.

59 Câhiz, *ed-Delâil ve'l-İ'tibâr*, 67-68.

60 "*…onlara ancak Allah'a yaklaşmamız için taparız.*" (Zümer 39/3) ayetiyle Kur'an, daha önceden zihinde var olan ve putlarla ilişkisi kurulan tanrı imajına/tasavvur karşı çıkmaktadır.

si de sağlanmış olur. O, zihin tarafından biçimlendirilip sınırlanabilen bir varlık değildir ve her inanca mutabık olamaz.[61]

Bu da göstermektedir ki Tanrı'nın en önemli niteliklerinden biri, bilinemez oluştur. Bununla agnostik bir anlayış elbette kastedilmemektedir. Zira O, insanın sezgi ve bilgi düzeyiyle sınırlanan değil, idrak (ihâta) edilemez olandır. O, tasavvurların kuşatamadığı ve kavrayışın ötesinde olduğu için Tanrı'dır. Çünkü belirlenen ve sınırlanan bir şey sadece insan zihninin bir ürünüdür. Bu nedenle herhangi bir inancın, mezhebin, dinî ya da politik otoritelerin kendi ideolojik çıkarlarına, dünya anlayışlarına, heveslerine, ihtiyaçlarına ve ahlâk algılarına (meşruiyet) göre biçimlendirdikleri mukayyet tanrı imgesi gerçek olanı yansıtmaz. Kaldı ki insanın ürettiği tanrı imgeleri beşerî zaaflardan, taraflı aidiyetten ve ideolojilerden bağımsız da olamaz. Şu durumda Allah; varlığı, tekliği ve vahiy aracılığıyla istekleri üzerinden tanınan fakat zâtı hakkında malumata zihnin yeterli olmadığı bir varlıktır. Buradan hareketle de ma'rifetin sınırlı ve koşullu bir bilme türü olduğu ifade edilmelidir. Nitekim kelamî gelenekte Allah, farklı anlayış şekilleri ile bilme ediminin konusu olmuştur. Mu'tezile ne olmadığı üzerinden (selb) O'nu tanımayı benimserken Ehli Sünnet genellikle ne olduğundan (subût) hareketle tanımayı tercih etmiştir.

İnsanın bilgi nesnesine yönelik bilişsel süreci ise şeyleri idrak ve tefekkür düzeyiyle orantılı işlevsel bir seyir izler. Nitekim İbn Ebi'l-Hadîd, İmam Ali'nin "Allah'ı bilmenin kemali, O'nu tasdiktir" sözünden hareketle ma'rifetullahın tam ya da nâkıs olabileceğini ifade eder. Nâkıs ma'rifet, Allah'ı yalnızca bu âlemin yaratıcısı bilmektir. Yani salt âlemi yaratıp düzenleyen bir yaratıcı inancı ma'rifeti bütünüyle kuşatmaz. Çünkü böyle bir durumda mümkinlerin müessir olması gibi bir durum söz konusudur. Nâkıs olmayan ma'rifet ise mümkinler silsilesinin dışında bir müessir olduğunu bilmektir. Dolayısıyla bütün mümkinlerden ayrı olan bir varlık ontolojik olarak mümkin olamaz. Mümkin varlık değilse O'nun varlığı zorunludur. İşte Allah'ı vâcibu'l-vücûd müessir olarak bilmek tam ma'rifettir. Nâkıs ma'rifet sadece Allah'ın âlemi düzenleyen bir yaratıcı olarak bilmek iken; tam ma'rifet, O'nun varlığını, varlığının zorunlu ve müessir olduğunu idrak etmektir.[62]

Açıkçası Allah hiçbir şeye benzemediğinden O'nun zâtını (zihinde) bir forma, şekle ya da biçime büründürmek imkânsız iken; varlığı ve tekliğine dair kesin bir hükme (tasdik) ulaşmak insan için mümkündür. Kaldı ki Allah, kendi zâtını bilmekle mükellef de kılmamıştır. Çünkü O, bir cisim ya da araz olmadığı için tasavvuru imkânsızdır. O'nun zatını (künh) idrak etmek mümkün değildir. Ancak duyusal olarak idrak edilen şeylerin kavranması (ihâta) mümkündür. Kâsım b. Muhammed (ö.1029/1620) buna vicdanı da ekler. Fakat vicdan, ancak idrak edilen şeyleri kavrayabilir. Dolayısıyla duyu ve vicdan, cisim ya da araz olan şeyleri idrak edebilir. Üstelik salt var olan bir şeyin var edicisi olduğunu bilmek de Allah'ın zâtını bilmeyi

61 Kâsım b. Muhammed ez-Zeydî, *el-Esâs li-Akâidi'l-Ekyâs* (Sa'da: Mektebetü Ehlü'l Beyt, ts.), 27. Ayrıntılı izah için bk. Mehmet Evkuran, "İslâm Düşünce Geleneğinde Tanrı Tasavvuru -Tevhid, Tenzih ve Teşbih Kavramları Ekseninde Bir Analiz-", *İslami İlimler Dergisi* 1/3 (01 Nisan 2007), 45-62. https://izlik.org/JA58ZD24UH.

62 Şemmerî, *el-Vücûdü'l-İlahi inde İbn Ebi'l-Hadîd,* 76-77.

sağlamaz.[63] Bu bakımdan kelamcılara göre Allah'ı bilmenin (ma'rifet) yöntemini bilmek, Allah'ın bilinmesini önceler. Buna göre hâdislerin yaratılmış olduğu nazarın alanına girdiğinde bir yaratıcının varlığına ulaşılabilir ve O'nun tekliği ile ilgili adım da atılmış olur.[64]

Buradan hareketle ma'rifetullahın nasıl gerçekleştiği hususunda temelde üç farklı yaklaşım söz konusudur. İlki, Allah'ın varlığı bilgisi ancak nazar ve istidlâl yoluyla mümkündür. Mu'tezile, Mâtürîdî ve Eş'ârî âlimlerin geneli bu görüşü savunur. Âmidî (ö. 631/1233), "ashabımızın büyük çoğunluğu, Mu'tezile ve çoğu Müslüman hakikat ehli, Allah'ın bilinmesi için nazarın vâcip olduğu görüşündedir", derken icmâ edilen bu fikre işaret eder.[65] Bu nedenle nazar, her zaman bir şey hakkında olmak zorundadır ve insan doğrudan bilgiye ulaşmak yerine delili araç olarak kullanarak gaye bilgiye ulaşır. İkincisi, Allah'a dair bilgi fıtrî olarak insanın kalbinde yaratılmıştır. Sûfiyye'ye göre Allah'a dair bilgi; nazar, istidlâl ve bir araştırma olmaksızın kulun kalbinde yaratılışta mevcuttur ve ma'rifetullah zarûrîdir. Son olarak, ma'rifetullah zarûrî/fıtrî olarak sabittir. Ancak fıtratı bozulanlar için nazarî olarak da gerçekleşebilir. Müslümanların geneli bu görüştedir.[66] Buna göre insan, gaflet halinden arındıktan ya da unuttuktan sonra Allah'ı bildiğinde ârif olmaktadır. Bu hal, cehaletten sonra oluşan yeni bir bilgi değildir. Eski basit bilginin bir nevi anımsanmasıdır. Basit bilgi, salt insanın kendi iradesinden kaynaklanan bir bilgi değildir. Bu bilgi bir tür ilahî feyz ve fıtrî bir veridir. Allah'ın insanda yaratmış olduğu fıtrat, bu bilginin varoluşsal kaynağıdır ve tevhîde dair varoluşsal yetidir. Dolayısıyla ma'rifet başlangıca dönüş iken; ulaşılan (vüsûl) bilgi de hatırlama, uyanma ve anımsama olmaktadır.[67]

Bütün bu farklı bilme kapasitelerinde ma'rifetin tevhîdi önceleyiği dikkate değerdir. Kavramın lügavî anlamı dikkate alındığında delilden hareketle gaye bilgiye ulaşma anlamı ilk gruba; sürekli, sabit ve değişmez gerçeklik anlamıyla ikinci gruba; hatırlama, anımsama anlamıyla da üçüncü grubun düşüncesine tekabül etmektedir. Esasında inanan bireyin varlık ile barışık olduğu ve süreklilik imkânıyla (aklen) hareket ettiği inancı/bilgisi ma'rifet olmaktadır. Bu açıdan ma'rifet/bilgi, zihnin kendi kendine kurguladığı bir şey değil, dışarıdaki bir gerçekliğe (nesne)

63 Kâsım b. Muhammed, *el-Esâs li-Akâidi'l-Ekyâs,* 57.

64 Rüknüddîn b. Melâhimî, *Kitabü'l-Fâik fi-Usûli'd-Dîn,* thk. Wilferd Madelung-Martin McDermott (Tahran: İranıan Institute of Philosophy, 2007), 6-10.

65 Âmidî sadece idrak yönteminde farklılık olduğunu belirtir. Kendi mezhebinin idrak yöntemi olarak din/şer'i benimsediğini, Mu'tezile'nin ise aklı kabul ettiğini zikreder. Bk. Seyfuddîn el-Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr fi-Usûli'd-Dîn*, thk. Ahmed Muhammed el-Mehdî (Kahire: Matbaatü Dârü'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 2002), 1/155.

66 Muhammed es-Seyyîd Muhammed, *Evvelü'l-Vâcib Ale'l-Mükellef* (B.y.: Akademi't-Türâsi't-Teymiyyi, 2023), 11; Âmidî, nazar ve istidlâlin dışında Allah'ın ya mucize ile desteklenmiş biri tarafından şüphe içermeyen vasıtasız bir bilgi yaratacağı ya da delil ve öğretim olmaksızın seyri-sülük, riyazet ve nefsî arınma ile bilginin gerçekleşeceği görüşlerine de işaret eder. Bk. Seyfuddîn el-Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr fi-Usûli'd-Dîn*, 1/158-159; Allah'ın varlığı bilgisine ulaşma konusunda vahyin işlevine ve önemine dair ayrıca bk. Meryem Kardaş, "Deizm ve Kelam Açısından Tanrı Tasavvurları Bağlamında Nübüvvetin İmkânı Meselesi", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (Mart 2022), 556.

67 Hayderî, *Ma'rifetullah-Min Ebhâsi'l-Mercii'd-Dini,* 176.

çarpıp zihne geri dönen bir yansımadır. Kelâmî anlamıyla da farkındalık, algılama, bilgiler bütünü, şeylerin doğasını kavrama, gözlem veya çeşitli deneyimler yoluyla Allah'ın varlığı bilgisini idrak edebilmektir. Çünkü zarûrî olarak idrak edilemeyen şeyleri delilsiz bilmek imkânsızdır. Bu bakımdan ma'rifetin kök anlamından ilki olan süreklilik, sâbit gerçeklik, bilme yetisi anlamıyla evvelî/zorunlu bilgilere; delilden medlule ulaştıracak bilişsel süreç anlamıyla da istidlâlî bilgiye karşılık geldiği söylenebilir. Kur'an, üslup olarak, gâib olanı arama/araştırma yöntemini değil, var olanı hatırlama metodunu izler.[68] Kelamcılar ise ma'rifetullahın fıtrî olmadığını bilakis nazarî/istidlâlî olduğunu ve nazardan önce kalpte yaratıcıya dair bilginin olmadığını ileri sürmüşlerdir.[69]

Ancak bu durum, insanın hiçbir şey bilmediği ve mutlak cehaletten kesin bir bilgiye geçiş yaptığı anlamında değildir. Allah'ın varlığına tanık olmak için bedihî/zorunlu bilgiler delil olarak insanda mevcuttur. İnsandaki bilgiyi harekete geçiren ise (istidlâl) insanın evrende tanık olduğu delillerdir. Yoksa evrenin kendisi, bilinmeyen bir hakikati ortaya çıkaran bağımsız bir kanıt elbette değildir. Buna göre Cürcânî (ö. 816/1413), "Allah'ı bilmenin imkânı, nazarın mutlak bilgi ifade etmesine bağlıdır" der.[70] Şu halde tek olan Allah'a inanç, kanıtlarla ispatlanması gereken rasyonel bir zorunluluktur. Çünkü evvelî bilgiler, duyular ve vahiy ile şeyler bilinse de bilgiye ulaştıran yol/yöntem sadece nazar/akıldır. Üstelik imanın tüm rükünleri görünmeyene (gayb) olan inanca dayanır ve bunların nesnel dayanağı aklî kanıtlardır. Hatta Ebü'l-Kâsım el-Belhî (ö. 319/931), Allah'ı (zarûrî olarak) bilmenin tevhîd olduğunu kabul etmez. Ona göre Allah'ı bilmek tevhîd olsaydı Allah da ezelde muvahhid olurdu. Çünkü O da ezelî olarak kadîm ve mevcûd bir ilâh olduğunu bilmektedir.[71] Ebû Reşîd en-Nîsâbûrî (ö. 420/1029) ise Mu'tezilî ulemanın Allah'ı kıdem ve ilâhlıkta ikincisi olmayan tek olarak bilmeyi tevhîd olarak nitelendirdiklerini söyler. Bireyin muvahhid olarak isimlendirilmesi bu durumda sadece bilme yöntemiyle (istidlâl) bir bilgi iktisab edildiğinde söz konusudur. Dolayısıyla Allah'a dair bilgi zarûrî olarak bilindiğinde bu tevhîd olmaz ve Allah, ezelî olarak kendisini bilen olsa da muvahhid olarak vasıflanmaz.[72] Şu durumda insan, bilinenden bilinmek istenilene nazar ve istidlâl yoluyla ulaştığı için muvahhid olmakta ve tevhîd,

68 Yusuf 12/105; Fussilet 41/37-39; Câsiye 45/3 ve dğr.

69 Eş'arî âlim Bâkillânî, Allah'ın kulların tamamına zorunlu kıldığı ilk yükümlüğün nazar olduğunu söyler. Çünkü Allah, zorunlu olarak ya da duyusal olarak bilinemez. O'nun varlığı, ayetleri ve mahlûkatı üzerinde nazar/düşünme yoluyla kanıtlarla bilinebilir. Bk. Bâkillânî, *el-İnsâf,* thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî (Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyyeti li't-Türâs, 2000), 21; İcî de Allah'ı bilme hususunda nazarı şer'an vacip kabul eder. Adûdîddîn el-Îcî, *el-Mevâkıf fî-İlmi'l-Kelam* (Beyrut: Alemü'l-Kütüb, ts.), 31; Nesefî'ye göre akıl baliğ olan bir şahsın Hz. İbrahim'in istidlâli gibi âlemin bir yaratıcısı olduğunu aklî çıkarımla bilmesi gerekir. Bu nedenle kendisine bir vahiy gelmese bile bu konuda mazur görülmez. Bk. Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Bahrü'l-Kelâm*, thk. Muhammed es-Seyyîd el-Berseycî (Ürdün: Dârü'l-Feth, 2014), 85; Ayrıca bk. Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhü'l-Usûli'l-Hamse (Mu'tezile'nin Beş İlkesi),* çev. İlyas Çelebi (İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurulu Başkanlığı Yayınları 2013), 1/106-108, 110.

70 Seyyîd eş-Şerîf el-Cürcânî, *Şerhü'l-Mevâkıf* (Beyrut: Dârğ'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 1/259.

71 Ebû Reşîd en-Nisâbûrî, *Mesâilü'l-Hilaf-beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdadiyyîn,* thk. Maan Ziyade-Rıdvan es-Seyyid, (Beyrut: 1979), 322.

72 Nisâbûrî, *Mesâilü'l-Hilaf-beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdadiyyîn,* 323.

aklî argümanlarla tekliğin mantıksal ve ontolojik zorunluluğu idrak edildiğinde gerçekleşmektedir.

Kâdî Abdülcebbâr, bu bağlamda ma'rifetullahı üç genel ilkeye dayandırır. İlki, Allah'ın aşkınlığı/tenzîh ilkesidir. Allah bu dünyanın, özellikle de onun tüm yetersizliklerinin sonsuz derecede üstündedir. O, dünyevî değildir ve O'nun bu âlemdeki yaratıcı fiili bu evrenin dışından gelir. Ona göre ikinci prensip, insan sezgisine ve bu sezginin verilerine olan güvenin varlığıdır. Bunlar nihai olarak Allah'ın bizzat kendisi tarafından garanti edilmiştir. İkinciye bağlı üçüncü prensip ise gerçek bilginin doğru ve güvenilir kaynağı olarak algılanabilir dünya gerçekliğine dayanmasıdır. Bu ilkelerin en önemli sonucu, Allah'ın aşkınlığından dolayı zorunlu olarak bilinmemesi ve kesinlikle duyusal olarak idrak edilememesidir. Buna rağmen bu dünyada var olan ve kendisine işaret eden algılanabilir delilleri takip ettiğimizde, istidlâlî bilgi yoluyla O tanınabilir. Allah hakkındaki tüm bilgimiz, sonuçta tanık olduğumuz bu kozmik delillere ve onlar üzerinde tefekküre dayanmaktadır. Kısacası Allah hakkında doğrudan bilgi yoktur. Ancak Allah'ın varlığı bilgisi, bu dünyaya ait bilgiyle garantilenmiştir. Kozmik deliller üzerinde düşünmek (nazar) ve bu sayede Allah bilgisine ulaşmak mükellefin ilk görevidir. Allah'ı bilme görevi de O'nun akıllı kişileri yükümlü tuttuğu bütün teklîfî emirlerin temelidir.[73]

Bu doğrultuda Mu'tezile, şâhid ve gâib alan arasında herhangi bir boşluğu reddeder ve bu yaklaşım, görünenden görünmeyene akıl yürütmeye (istidlâl) başvurmanın temel gerekçesini oluşturur. Nitekim Kâdî Abdülcebbâr'ın düşüncesinde bilgi ve amelde doğru yoldan sapmaktan daha büyük bir haksızlık yoktur; zira böyle bir sapma hem bu dünyada hem de ahirette ölçüsüz bir kayba yol açar. Buna dair Allah şöyle buyurmuştur: *"İşte bu Benim doğru yolumdur, ona uyun*; *başka yollara uymayın, çünkü onlar sizi O'nun yolundan ayırırlar."*[74] Bu doğru yol, zorunlu (bedîhî) olarak ya da duyu ve gözlemle bilinemez. Bu nedenle insanın delilleri takip etmesi, öğrenmesi, incelemesi, bilmesi ve ona göre hareket etmesi gerekmektedir. O'na giden yol (nazar) birdir, ondan sapmanın yolları ise sayısızdır; çünkü cehaleti sınırlandıracak bir yol yoktur.[75]

Çünkü akıl sahibi her bir insan, O'nu aklıyla bilebilir fakat O'na ancak bilgiyle itaat edilebilir. Bu kaide, nefsin sükûn/barış içerisinde olması için fikrî tanıklık ile fiilî farkındalık (amel) birlikteliğinin önemli olduğunu da gösterir. Mu'tezile mezhebi tümel anlamda; Nazzâm (ö. 231/845) ise özel bir nitelikle ilim ve ma'rifetin amel ile bağlantısını özellikle vurgular. Onlara göre amel ile bütünleşmeyen ma'rifetin hiçbir faydası yoktur. Bu sebeple ma'rifetin onların nazarında mutlaka bir faydası olmalıdır. Bu da insanın hayatında faydaya dönüşmesi ve ondan cehaleti nefyetmesidir. Bilgiyi idrak etmenin önemi de sağlamış olduğu fayda ve kaçınılması gereken zarar farkındalığıyla ilişkilidir. Kısacası faydası olmayan, kendisinden

73 J. R. T. M. Peters, *God's Created Speech: A Study in the Speculative Theology of the Mu'tazilî Qâḍîl-Quḍât Abû'l-Ḥasan ʿAbd Al-Jabbâr Bin Aḥmad Al-Hamaḏânî* (Leiden: E.J. Brill, 1976), 225.

74 el-En'am 6/153.

75 Kâdî Abdülcebbâr, *Fadlü'l-İ'tizal,* 138.

faydalanılarak istifade edilmeyen ve kendisine amel bitişmeyen bir ilmin faydası yoktur. Bireye, topluma ve kendi zamanına faydası olmayan bir bilgi, statik, donuk ve anlamsızdır.[76] Bu nedenle bilgi, cehaleti yok edebilmeli, insan zihnini geliştirerek dönüştürebilmelidir. Allah'ı bilmek (itaat) kalıcı bir erdeme dönüşmüyorsa öyleyse anlamsızdır. Bilgiden beklenen fayda ve sorumluluğun doğması için de her ferdin bilgiye ulaşma ve kendi kapasitesine göre onu işlevsel kılma imkânı olmalıdır.[77] Yani her insan, Allah'ı bilme yeti ve imkânına sahip olmalıdır ki faydalar elde edip zarardan kaçınmak için gerekeni yapabilsin.

Bunun için sorumlu her birey, farklı bilgi nesneleriyle özel fikrî bir süreç deneyimleyebilir. Çünkü hakikate giden sadece tek bir yol olsaydı, o yolu bulamayan veya o yöntemi kavrayamayan kişi sorumlu tutulamazdı. Bu nedenle matematiksel bir delil birini ikna ederken, tecrübî bir delil bir başkasını, vicdânî (enfüsî) bir delil ise diğerini ikna edebilir. Hakikat, sadece zekilere mahsus bir ayrıcalık değildir ve arayan, emek veren herkes için geçerli bir lütuftur. Allah insanı bir şeyden sorumlu tutuyorsa, o şeye ulaşma imkânını da her seviyeye uygun şekilde sunmuş olmalıdır. Birey, kendi zihninin ikna olduğu özel delillerden ilerleyerek taklitten ve bilgisiz olmanın zararından kurtulabilir. Burada vurgulanan, nazar fiiline bitişen meşakkatin farklı farklı olabileceğidir. Dolayısıyla bütün delillerde nazar vaciptir şeklinde bir iddia geçerli değildir. Her birey, özel bir delil üzerinden aklî çıkarımını yaparak zihnî pasiflikten kurtulabilir ve hakikate yaklaşabilir.[78] İbn Ebi'l-Hadîd'e göre de insanların zekâ düzeyleri farklı farklıdır. Psikolojik ya da fikrî bir sorun olmadıkça ya da gaflet, cehalet gibi bir arızaya maruz kalmadıkça mücerred nazar Allah'ı bilmek için yeterlidir. Fakat bu, Allah'ı detaya inmeden genel hatlarıyla (icmâlî) bilmektir. İstidlâlî bilme ise teorik ve pratik yönden aklî mefhumlarla ayrıntılı tanımaya çalışmaktır. O, bunun ilim ve kelam ehlinin güç yetirebileceği bir uğraş olduğu kanaatindedir. Bu nedenle Allah'ı zâtıyla ve sıfatlarıyla ilintili diğer nitelikleriyle bilme arzusunu, zekâ, merak ve uzmanlık isteyen bir olgu olarak niteler.[79]

Ancak kelam ilminde sorgulama ve araştırma, ileri dil yetkinliği ya da dinî ilimlerde istitâat gibi özel uzmanlık koşuluna bağlı değildir. Dolayısıyla aklî sorumluluk, akıl sahibi her insana farzdır. Fakat her bireyin dünya hayatında imkânı ve koşulları farklı farklıdır. Böyle olmasını dileyen Allah, kendi varlığına erişebilir olmayı da istemiştir. Her insanın dünyevî koşullarının benzer olmadığını en iyi bildiğinden tüm insanlara en âdil şekilde aklı lütfetmiştir. Şu halde ma'rifet, gerekli bilgi kapasitesi (evvelî bilgi) anlamıyla basit idrakleri de kapsadığından âkil her insan için mümkündür ve yaratıcının varlığı konusu herkesin anlayabileceği açık bir mantıkla akılda yer alır. Çünkü akıl, özgür olmaya devam ettikçe evrenin doğru bir şekilde

76 Mensûr, *en-Nazzâm Erâühü'l-Kelâmiyye ve'l-Felsefiyye*, 29-30.

77 İnsan gücünün sınırları ve kapasitesi hakkında detaylı bir çalışma için bk. Yakup Hafızoğlu, "Teoriden Pratiğe Teklîf-i Mâ Lâ Yutâk: Fahreddin er-Râzî'nin Görüşleri ve Mu'tezile'ye Yönelttiği Eleştiriler". *Kader* 23/1 (Haziran 2025), 148-178. https://doi.org/10.18317/kaderdergi.1662351.

78 İbn Metteveyh, *Kitâbü'l-Mecmû fi'l-Muhît bi't-Teklîf,* thk. Jan Peters (Beyrût: Dâru'l-Meşrîk, 1999), 3/239.

79 Şemmerî, *el-Vücudü'l-İlahi inde İbn Ebi'l-Hadid,* 77-78.

anlaşılmasını sağlayan özsel yasalara sahiptir. Diğer bir ifadeyle insan, bilen ve sorumlu bir varlık olarak gereken zorunlu bilgileri ihtiva etmektedir.

Kelamcılar, bu sebeple, Allah'ın varlığına dair bilgi sürecinin rastlantısal ya da zarûrî değil, metodik bir zorunluluğu (istidlâl) gerekli kıldığını düşünürler. Belirtildiği üzere bilgi nesnesini farklı şekillerde tasavvur etmenin sayısız yolları vardır. Allah'ın bilgisine ise bağlayıcı olacak şekilde sadece aklın delaletiyle ulaşılabilir. Örneğin, havâdis/yaratılmışlar tecrübe edilip yaratılmış olmanın doğasındaki değişim olgusu (cisimlik) idrak edildiğinde ma'rifet gerçekleşir. Böylece yaratılmışı idrak etmek, insanı her şeyden farklı ve benzersiz olan bir varlığa götürür. Bu şekilde en basit akıl yürütme (nazar) yolu ile Allah hakkında bilgiye erişilebilir. Buna göre Allah'ın varlığına dair bilgi, doğuştan var olan bir bilgi değildir, çünkü dünyada inkâr da vardır öyleyse delille kanıtlanması ve nazarî bilgiyle ulaşılması gereken bir hakikattir. Buna dair Tehânevî, ma'rifetin istidlâlî ya da zarûrî-şuhûdî (görüyormuş gibi bilinen) olabileceğini, yaratıcıya işaret eden deliller üzerinde istidlâl etmenin ma'rifete işaret edeceğini söyler. Bu da eşyada Allah'ı görmektir ve O'na tanıklık etmeyi sağlayan bilişsel süreçtir. Bu bilgi (ma'rifet) gayb alanına ait olan bir şeyin düşünene belirgin olmasıyla gerçekleşir. Şuhûdî olan ma'rifet ise delillerden hareketle delilleri ortaya koyana nazar/istidlâl etmektir.[80]

Kelamcılar nazar ve istidlâli, Allah'ı tanımanın bir aracı olarak görür. Fakat nazar, kendi başına bir amaç değildir; esas hedef bizzat bilginin kendisidir. Eğer bilgi nazar olmadan elde edilebilseydi, nazarı zorunlu kılmanın bir anlamı olmazdı. Kâdî Abdülcebbâr buna dair: "Bilin ki, nazarı farz kılmanın amacı, ondan doğan bilgiye ulaşmaktır, çünkü nazar, düşünmenin iyi ve vacip olmasını sağlayan araçtır. Eğer Allah, mükelleften düşünmesini istiyorsa, o halde bilgiyi de istemelidir. Eğer birini emrediyorsa, diğerini de emretmelidir. Dolayısıyla Allah'ı tanımak vâciptir ve bu nedenle O'na götüren nazar da vâciptir, çünkü bir yükümlülüğün yerine getirilmesi için gerekli olan şeyin bizzat kendisi de zorunludur."[81] Kâdî Abdülcebbâr, Allah'ın varlığına olan inancın, nazarî kanıtlarla ispatlanması gereken bir zorunluluk olduğunu vurgulamaya çalışır. Bu nedenle Allah'ın varlığına dair bilginin insanın kendi fiili olduğunu özellikle belirtir. Çünkü O'nu bilmek zarûrî olsaydı inanmayan insanların mazeret ileri sürmeleri mümkün olur ve bu durum Allah'ın onlarda bu bilgiyi yaratmadığı anlamına gelirdi.[82] Şu halde insanın kendi doğasındaki imkân ile ve doğanın kendisi aracılığıyla yaratıcı bilgisine ulaşabilmesi evrensel bir ölçüttür; fakat tanrı aracılığı ile tanrıyı bilmek her halükârda nesnel bir kaide değildir.

Ma'rifetin anımsama, hatırlama anlamını da dikkate alan Râgıb el-İsfahânî, Allah'a hakkında bilginin bütün insanların özlerinde/benliklerinde mevcut olduğuna işaret eder. Bu bilgi, bütün insanların ortak bilgisidir. Ma'rifet kelimesinin meful olması da o fiili yapan bir fâilin olduğunu ve onu farklı durumlara aktardığını

80 Tehânevî, *Keşşâfû Istılâhâti'l-Fünûn ve'l-Ulûm,* 2/1584.

81 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl,* thk. İbrahim Medkûr-Tahâ Hüseyin (Kahire: Y.y., 1962), 12/490.

82 Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhü'l-Usûli'l-hamse (Mu'tezile'nin Beş İlkesi),* 1/82.

gösterir. Şu ayetlerde bu durum açıkça belirtilmiştir. *Böylece sen, bâtıl olan her şeyden uzaklaşarak yüzünü kararlı bir şekilde [hak olan] dine çevir ve Allah'ın insan bünyesine nakşettiği fıtrata uygun davran: [ki,] Allah'ın yarattığında bir bozulma ve çürümeye meydan verilmesin: bu, sahih [bir] din[in gayesi]dir; ama çoğu insanlar onu bilmezler.*[83] *Ve senin Rabbin, her ne zaman Âdemoğulları'nın sulblerinden onların soylarını çıkaracak olsa, onları kendileri hakkında tanıklık etmeye çağırır: "Ben sizin Rabbiniz değil miyim?" Onlar, cevaben: "Elbette!" derler, "Buna tanıklık ederiz!" [Bunu, böylece hatırlatıyoruz ki] Kıyamet Günü'nde, "Doğrusu, bizim bundan haberimiz yoktu" demeyesiniz.*[84] Bu minvalde zikredilen ayetler, Allah'a dair bilgisinin insanın benliğinde kuvve halinde bulunduğunun delilidir. Râgıb el-İsfahânî bu bilginin her insanda mevcut, zorunlu bir bilgi olduğunu ve insanın nefsinde gizli olan bu bilgiye yöneldiğinde benliğindeki hazır olan bilginin farkına varacağını söyler. Allah'ın istidlâlî/iktisâbî olarak bilinmesi ise birliğinin ve sıfatlarının bilgisidir. O, bütün peygamberlerin çağrısının da bu bilgi olduğunu özellikle vurgular. Dolayısıyla peygamberlerin insanlardan "lâ ilâhe illallah" demelerini istemeleri, esasında Allah'ı yeniden anımsamaları, öğrenmeleri ve tanımalarına bir davettir.[85]

Diğer bir ifadeyle Allah'ın fiillerinden biri, kendisini insanlara tanıtmak ve onlara kendisini hatırlatmaktır. Peygamberlerin rolü de insanlara doğuştan gelen bu bilgilerini anımsatmaktır yoksa Allah'ın varlığını ispatlamak onların görevi değildir. Zemahşerî (ö. 538/1144) de resul göndermeden önce nazarî delillerin kapsamı ve imkânı ölçüsünde insanların benzer konumda olduklarını düşünür. Çünkü deliller, elçilerin gönderilmesinden önce de mevcuttur. Ona göre delil, aklî delalettir ki bu sayede her mükellef Allah'ı bilebilecek konuma erişebilir. Bu durumda resullerin gönderilmesi yalnızca insanları nazar konusunda eğitmek, yönlendirmek ve içinde bulundukları gafletten uyandırmak içindir.[86]

Allah'ın varlığına dair bilgi (ma'rifet) zarûrî olmadığından nazar ve istidlâl gerekli zihnî bir edimdir. Çünkü zarûrî bilgi, kişinin kendisinden şek ve şüphe ile uzaklaştıramadığı bilgidir ve akıllar bu bilgide ihtilaf içerisinde değillerdir. Dolayısıyla Allah'ın varlığı ve bilgisi konusunda akıl sahipleri ihtilaf ettiklerine göre O'na dair bilginin imkânı, nazar ve istidlâli zorunlu kılar.[87] Kaldı ki dinler, inançlar ve yorumlar da fıtratın üzerine inşa edilir. Ancak bu dışsal faktörler yokken de aklın ontolojik varlığı, hakikati tanıma/bilme kapasitesinin doğuştan geldiğini gösterir. Eğer akıl ve fıtrat dışsal inançlardan arınmış bir form ise tüm insanlar temel bir doğru zemininde buluşabilir. Bu, ahlâkın ve Allah'a dair bilginin evrenselliğine imkân tanır. Akıl, fıtratta hazır halde bulunuyorsa, insan hiçbir dışsal uyarıcı (peygamber, kitap vb.) olmasa bile bu akıl sayesinde temel hakikatlerden (yaratıcının varlığı) sorumlu tutulabilir. Bu durumda fıtrat, Allah'ın yorumlardan, dinlerden, inançlardan

83 er-Rum 30/30.

84 el-A'raf 7/172.

85 Râgıb el-İsfahânî, *ez-Zerîa ilâ mekârimi'ş-şerîa (İslâm'ın Ahlak İlkeleri),* 162-163.

86 Zemahşerî, *el-Keşşâf an-Hakâik-İ-Ğavâmizi'l-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvil,* thk. Adil Ahmed Abdulmevcûd-Ali Muhammed Muavvız (Riyâd: Mektebetü'l-Ubeykan, 1998), 3/499-500.

87 Hâkim el-Cüşemî, *er-Risâle fî-nasîhati'l-'amme*, thk. Cemal eş-Şâmî (B.y.: Y.y., h. 1438/2016), 29-30.

ve vehimlerden arınmış halde yarattığı saf bir formdur. Bu form, bütün bu dışsal faktörlerin dışında hazırda bulunan bir aklın varlığına işaret eder.[88] Doğuştan gelen bu yeti (fıtrat) aynı zamanda aklı ve dini de kapsar. Neticede akıl, sorumlu bireyde var olması gerekli olan tüm bilgileri ihtiva eder. Zira akıl, doğuştan gelen (ızdırârî bilgi) bilgilere dayanır; düşünce ve deneyim (iktisâbî bilgi) yoluyla sürekli gelişir. Aklın amacı da bilen bir varlık yaratmaktır. Bilinmesi gereken ilk şey ise daha önce ne olduğudur. Kısacası deliller ve nesneler üzerinde düşünmek, bilginin (ma'rifet) oluşması içindir. Evren (şâhid âlem), gizemli, kapalı bir varlık değil; aksine son derece açıktır ve özgür bir zihin, bu vasıtayla Allah hakkında bilgiye ulaşabilir.

## Sonuç

Ma'rifet bir şeyin özünü ayrıntılı olarak bilmek, onu diğer her şeyden ayırt etmektir ve ilimden daha özel bir anlama sahiptir. Çünkü her şeyden ayrı, şeyin/nesne kendisinin bilgisidir. Her ma'rifet örneği, ilim olarak kabul edilir, ancak her ilim ma'rifet değildir. Ma'rifet, tefekkür ve düşünme yoluyla elde edilen bilgiye konu olur ve etkilerinin algılandığı ancak nesnenin zâtının idrak edilemediği bağlamlarda kullanılır. Örneğin "Allah'ı tanıdım (araftü)" ifadesinde bu husus görülebilir. Bunun dışında: ı) Ma'rifet in öncesinde cehalet olabilir. İlim ise bunun aksinedir. ıı) Ma'rifet, bilgiden önce gelen farkındalığı (bilişsel kapasite) ifade eder, ancak ilim bu şekilde değildir. Bu nedenle Allah, şahidde ve gâibde her şeyi bilen (alîm) olarak adlandırılır. Ancak O'nun bilgisi, ârif kavramıyla ifade edilmez. Ma'rifet, şeyleri şekilleri ve nitelikleriyle bilmektir, ilim ise şeyleri gerçek doğalarıyla bilmektir. ııı) Ma'rifet, basit olanı tanımlamak için kullanılırken, ilim bileşik olanı tanımlamak için kullanılır. Bu nedenle "araftü'llah" denilirken, "alimtü'llah" denilmez. Çünkü Allah, kendisini tanımayı ya da mutlak doğrulamayı sağlayacak cüzlere sahip değildir. Akıl ise şeyleri cüzlere ayrıştırarak anlamaya çalışır ve buradan şeylerin terkibini kavrar. ıv). Ma'rifet zâtın değil, eserleri aracılığıyla algılananı tanımlamayı ifade eder; ilim, zâtıyla idrak edileni tanımlamayı da kapsar. v) Ma'rifet in zıttı inkâr, ilmin zıttı cehalettir. Ma'rifet, kabul ve onaylamayı (ikrar) içerir. Ancak ma'rifet öncesi cehalet bir durumdur, tanımlayıcı bir nitelik, kayıt ya da şart değildir. vı) Ma'rifet tasavvurlar; ilim tasdikler için kullanılır. Bu nedenle, araftü'llah denirken alimtü'llah denilemez. Zira ilmin koşulu, bilinenin hallerini kapsamak olduğundan Allah kendisini bilen (ilm) olmakla niteler.

Ma'rifet, çoğu durumda, algılandıktan sonra kalpte bulunan şey içindir. Bu nedenle bir şey algılandığında artık onun bilindiği (arafe) söylenir. Cehalet ya da unutkanlıkla yok olan bir şeyin varlık alanına çıkarılmasıdır. İlim, bir şeyin özüne ulaşarak onun cüzlerini (tikel) ve tüm ayrıntılarını anlamaktır. Bir şeyin ayrımları ve detayları bilinemezse o konuda bilgili olduğu söylenemez. Bu nedenle Kur'an'da ilim, Allah için kullanılır. Ma'rifet, bir şeyi diğerinden ayıran temel alamet ve özelliklerin algılanmasıdır. Buna göre hiç kimse Allah hakkında ilim sahibi olduğunu iddia edemez. Çünkü O'na dair ayrıntıların ve inceliklerin idraki mümkün değildir.

88 Şemmerî, *el-Vücudü'l-İlahi inde İbn Ebi'l-Hadid,* 69-71.

Dolayısıyla ma'rifet, her zaman vasıf/sıfatlarla ilişkilidir ve bireyin bir şeyi anlamak için tekrar tekrar yaptığı girişimler yoluyla yöneldiği kanıtlara, ispatlara ve delillere dayanır. Bu açıdan içgüdü, akıl ve sezgi de dâhil olmak üzere çeşitli yollarla edinilebilir. Ma'rifetullah da insanın kendisinden ve evrenden hareketle istidlâl ederek ulaştığı bir bilgidir ve kök anlamıyla uyumlu şekilde delilin işaret ettiği bilgiye tekabül eder. İnsanın zihnî bir çaba sarf etmesi, araştırması, öğrenmesi ve nihayetinde hedef bilgiye ulaşması bir bilme süreci içerdiğinden Allah hakkında kullanımı ancak belirli şartlarda mümkündür. Sonuçta terimin lügavî anlamı insan bilgisini ifade etmek için kullanılmış, kelâmî terminolojiye de bir ispat ve inşâ kavramı olarak yansımıştır. Allah, insana hem aklı hem de doğasında var olan özgürlük kapasitesine göre seçme hakkını (irade) vermiş; fakat ona doğrudan imanı bahşetmemiştir. O'nun her insana başlangıçta imanı vermemiş olması, aklı işlevsiz kılmama iradesinin bir göstergesidir. Bu nedenle Allah, varlığına dair bilgiye erişebilmesi için insanı eşit bir kapasitede (nazara hazır olarak) var etmiştir. Akıl olarak nitelenen bu yetinin mevcut deliller üzerinde fikrî hareketiyle de bilginin oluşmasını nesnel bir kaideye bağlamıştır. Allah'a dair bilgi, bilişsel tek bir eğilimin ürünü değil, aksine doğuştan gelen doğa/fıtrat ve akıl arasında dinamik bir etkileşimin ürünüdür. Bu sayede sağlam bir inanç, bilinçli bir kanaat ve doğru amelin doğması mümkün hale gelebilir. Burada fıtrat (benlik), Allah'ın varlığına delalet ederken; akıl, O'na imanın aklî kanıtlara dayanması gerektiğini ifade eder.

## Kaynakça


Ali b. İsmâil, Ebû Abdurrahman. *el-Furûku'ş-Şeriyye ve'l-Lüğaviyye inde İbn Kayyim el-Cevziyye*. Riyad: Dârü İbn Kayyım, 2002.

Âmidî, Seyfuddîn. *Ebkârü'l-Efkâr fi-Usûli'd-Dîn*. thk. Ahmed Muhammed el-Mehdî. Kahire: Matbaatü Dârü'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 2002.

Ardoğan, Recep. "Kelamcılara Göre Zarûrîlik Ya da Nazarîlik Yönüyle Marifetullah". *Marife* 5/1 (2005), 175-196.

Atiyye, Şa'ban Abdülâti ve dğr. *Mu'cemu'l-Vasit*. Kahire: Mektebetü'ş-Şuruku'd-Düveliyye, 2004.

Bâkillânî. *el-İnsâf.* thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî. Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyyeti li't-Türâs, 2000.

Câhiz. *ed-Delâil ve'l-İ'tibâr*. Beyrut: Dârü'n-Nedveti'l-İslâmiyye, 1988.

Câhiz. *Kitâbü'l-Hayevân.* thk. Abdüsselâm Muhammed Harun. Mısır: Mektebetü Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdihî, 1943.

Cevherî, İsmail b. Hammad. *es-Sıhah*. Kahire: Dârü'l-Hadis, 2009.

Cürcânî, Seyyid eş-Şerîf. *Şerhü'l-Mevâkıf*. Beyrıt: Dârğ'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.

Cürcânî, Seyyid Şerif, *Kitâbü't-Târifât.* thk. İbrahim el-Ebyarî. Kahire: Dârü'r-Reyyan li't-Türâs, h. 1403.

Ebû Hilâl el-Askerî. *Arap Dilinde ve Kur'an'da Farklar Sözlüğü.* çev. Veysel Akdoğan. İstanbul: İşaret Yayınları, 2017.

Ebû Hilâl el-Askerî. *el-Furûqu'l-Lüğaviyye.* thk. Muhammed İbrahîm Selîm. Kahire: Dârü'l-İlm ve's-Sekâfe, 1997.

Ebü'l-Muîn en-Nesefî. *Bahrü'l-Kelâm*. thk. Muhammed es-Seyyîd el-Berseycî. Ürdün: Dârü'l-Feth, 2014.

Evkuran, Mehmet. "İslâm Düşünce Geleneğinde Tanrı Tasavvuru -Tevhid, Tenzih ve Teşbih Kavramları Ekseninde Bir Analiz-". *İslami İlimler Dergisi* 1/3 (01 Nisan 2007), 45-62. https://izlik.org/JA58ZD24UH.

Fîrûzâbâdî, Muhammed b. Ya'kûb. *Besâirü Zevi't-Temyîz.* thk. Muhammed Ali en-Neccâr. Kahire: İhyâü't-Turâsi'l-İslâmî, 1992.

Fîrûzâbâdî, Muhammed b. Yakub. *Kamusu'l-Muhit*. Kahire: Dârü'l-Hadis, 2008.

Hafızoğlu, Yakup. "Teoriden Pratiğe Teklîf-i Mâ Lâ Yutâk: Fahreddin er-Râzî'nin Görüşleri ve Mu'tezile'ye Yönelttiği Eleştiriler". *Kader* 23/1 (Haziran 2025), 148-178. https://doi.org/10.18317/kaderdergi.1662351.

Hâkim el-Cüşemî. *er-Risâle fi-nasîhati'l-'amme*. thk. Cemal eş-Şâmî. B.y.: Y.y., h. 1438/2016.

Hayderî, Seyyid Kelam. *Ma'rifetullah-Min Ebhâsi'l-Mercii'd-Dini.* Beyrut: Müessesetü'l-Hüdâ, 2013.

İbn b. Fâris b. Zekeriyya. *Mekâyisü'l-Lüğa.* thk. Abdüsselam Muhammed Harun. Beyrut: Dârü'l-Cîl, 1972.

İbn Kayyim el-Cevziyye, Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb. *Medaricü's-Salikîn*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dârü İhyâü't-Turâsil'l-Arabî, 1999.

İbn Metteveyh. *Kitâbü'l-Mecmû fi'l-Muhît bi't-Teklîf.* thk. Jan Peters. Beyrût: Dâru'l-Meşrik, 1999.

İbnü'l-Melâhimî. *Kitabü'l-Fâik fi-Usûli'd-Dîn.* thk. Wilferd Madelung-Martin McDermott. Tahran: İranıan Institute of Philosophy, 2007.

Îcî, Adûdîddîn. *el-Mevâkıf fi-İlmi'l-Kelam*. Beyrut: Alemü'l-Kütüb, ts.

Kâdî Abdülcebbâr. *el-Muğn fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl.* thk. İbrahim Medkûr-Tahâ Hüseyin. Kahire: Y.y., 1962.

Kâdî Abdülcebbâr. *Fadlü'l-İ'tizal-tabakâtü'l-Mu'tezile.* thk. Fuad Seyyid. Kahire: 1986.

Kâdî Abdülcebbâr. *Şerhü'l-Usûli'l-Hamse* (*Mu'tezile'nin Beş İlkesi*). çev. İlyas Çelebi. İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurulu Başkanlığı Yayınları 2013.

Kardaş, Meryem. "Deizm ve Kelam Açısından Tanrı Tasavvurları Bağlamında Nübüvvetin İmkânı Meselesi", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (Mart 2022), 552-571.

Kâsım b. Muhammed. *el-Esâs li-Akâidi'l-Ekyâs*. Sa'da: Mektebetü Ehlü'l Beyt, t.s.

Kefevî, Ebü'l-Bekâ. *el-Külliyyât*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998.

Kersâvî, Ahmed. *Medhâl ilâ Nazariyyeti'l-Ma'rife.* B.y.: Tekven li'd-Dirâsa ve'l-Ebhâs, t.s.

Mensûr, Mennan Salim. *en-Nazzâm Erâühü'l-Kelâmiyye ve'l-Felsefiyye*. Yüksek Lisans: Camiatü Aynü Şems, Kahire, 1990.

Muhammed, Muhammed es-Seyyîd. *Evvelü'l-Vâcib Ale'l-Mükellef*. B.y.: Akademi't-Türâsi't-Teymiyyi, 2023.

Nisâbûrî, Ebû Reşîd. *Mesâilü'l-Hilaf-beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdadiyyîn.* thk. Maan Ziyade-Rıdvan es-Seyyid. Beyrut: 1979.

Peters, J. R. T. M., *God's Created Speech*: *A Study in the Speculative Theology of the Mu'tazilî Qâḍîl-Quḍât Abû'l-Ḥasan ʿAbd Al-Jabbâr Bin Aḥmad Al-Hamaḏânî*. Leiden: E.J. Brill, 1976.

Rağıb el-İsfahânî. *Müfredât-Kur'an Kavramları Sözlüğü.* çev. Abdülbaki Güneş-Mehmet Yolcu. İstanbul: Yarın Yayınları, 2015.

Sa'dî, Ahmed b. Yahyâ. *Kitâbü'l-İzâh-Şerhü'l-Misbâh*. tsh. Hasen b. Yahya el-Yusûfî. San'a: Dârü'l-Hikmeti'l-Yemâniyye, 2000.

Salîbâ, Cemîl. *el-Mucemü'l-Felsefi*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-Lübnanî, 1982.

Sıkıllî, İbnü'l-Kattâ. *Kitâbü'l-Ef'âl*. Haydârabat: Dâiretü'l-Meârifi'l-Usmâniyye, h. 1360.

Şaşa, Mehmet. "İmam Eş'arî'nin "Kelâm"ında Marifetullah". *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/7 (Aralık/December 2017), 187-213.

Şaşa, Mehmet. "Kâdî Abdülcebbâr'ın Marifetullah Teorisi". *Kader* 17/1 (Haziran 2019), 153-184.

Şemmerî, Rauf. *el-Vücudü'l-İlahi inde İbn Ebi'l-Hadid.* Meşhed: Mecmeu'l-Buhûsi'l-İslâmî, h. 1392/1972.

Tehânevî, Muhammed Hâmid. *Keşşâfü Istılâhâti'l-Fünûn ve'l-Ulûm.* thk. Ali Dehrûc. Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1996.

Zemahşerî. *el-Keşşâf an-Hakâik-İ-Ğavâmizi'l-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvil.* thk. Adil Ahmed Abdulmevcûd-Ali Muhammed Muavvız. Riyâd: Mektebetü'l-Ubeykan, 1998.