

MU'TEZİLE'YE GÖRE ALLAH'A İMAN KONUSUNDA AKLIN GÜCÜ VE SORUMLULUĞU

Recep ARDOĞAN*

AUTHORITY AND RESPONSIBILITY OF REASON ON BELIEF IN GOD ACCORDING TO THE MU'TAZILAH

The schools of Islamic theology have the consensus on the view that maarifatullah is rational knowledge. Some Mu'tazilite leading schools in the movement authorizing reason on the subjects of Islamic faith, say that an inherent intuition in human mind is decisive on belief in god. However, maarifatullah (knowledge of god) is an a posteriori knowledge. According to the others, maarifatullah is an a priori knowledge.

While the latter says that implication and inference are not a religious obligation, according to the first group, implication and inference are obligatory on everyone who has reached the age of discretion. The Esharites and some of the Maturidites have the opinion that religious responsibility doesn't occur unless the divine order comes.

According to the Mu'tazilah, faith which is incumbent on human beings through reason, must be founded on reasoning. That they have considered imitative belief as null is related to the opinion that growing out of mental process and inference is a great sin (kabira).

The Mu'tazilite thought esteems inference and authorizes the reason and holds it responsible. This school has influenced in the belief that inference in theological subjects has become a theological doctrine in Islam.

Mu'tezile, İslâm inancının aklî önerme ve kıyaslarla açıklanması ve savunmasını ilk kez üstlenen; farklı düşünce ve yaklaşım biçimleriyle kelâm ilminin teşekkülünü sağlayan bir ekoldür. İ'tizâl kavramının ifade ettiği ayrılık, Mu'tezile'nin büyük günah işleyen kimsenin durumu, kader ve beşerî irade, başta adalet ve kelâm olmak üzere ilâhî sıfatlar, halku'l-Kur'an ve imamet gibi temel konularda Ehl-i Sünnet'e muhalif görüşlerinde açık biçimde görülür. Onlar, müteşâbih ayetlerin aklî gerekçelerle te'vîli,

* Dr., MEB Din Öğretimi Genel Müdürlüğü, r_ardogan@yahoo.com

aklın tek başına Allah'ı ve ilâhî sıfatları kavrayabilmesi, bu nedenle de bu konuda düşünmek ve hakka iman etmekle yükümlü olması gibi hususlarda da farklı ve orijinal yaklaşımlar ileri sürmüşlerdir. Akıl-nass ilişkisine dair yaklaşımları tepki görmekle birlikte, doğrudan ya da dolaylı biçimde, etütlerinin önemli bir kısmında Mu'tezile'nin görüşlerini reddetmeye gayret eden sonraki kelâmcıları da etkilemiş ve te'vîlin yaygınlaşmasına neden olmuştur. Mu'tezile'nin akide konularını anlamada aklın yetki ve sorumluluğuna ilişkin görüşleri de böyledir.

Akide konusunda aklın gücü ve sorumluluğu derken, aklın tek başına Allah'ı ve sıfatlarını kavrayıp kavrayamayacağı, kavırıyorsa, bununla imtihana tâbi olup olmadığı problemini kastediyoruz. Bu problemin ikinci yönü, kendisine ilâhî vahiy tebliğ olunmamış kişinin uhrevî sonuçları bakımından Allah'ı bilmekten sorumlu olup olmadığı ve ilâhî vahiy tebliğ olunduğunda da inancını istidlâl ve akli delillere dayandırması gerek-
kip gerekmediği sorularını kapsamaktadır. Bu sorular, 'imancılık' ve 'temelcilik' tartışmalarının odağında yer alan istidlâlin aklen vacip olup olmadığı şeklinde de ifade edilebilir. Bu konunun önemli bir uzantısı ise, istidlâlle temellenmeyen imanın geçerli olup olmadığıdır. Bu konularda Mu'tezile'nin görüşlerinin ortaya konması, onların akılcılığının anlaşılması ve değerlendirilmesi açısından da yararlı olacaktır.

I. AKLEN ALLAH'İ BİLMENİN İMKÂN VE ZARURETİ

1.1. Marifetullâhın Sezgisel ve İstidlâlî Olduğu Görüşü

Mu'tezile, aklın tek başına Allah'ı bilebileceği düşüncesinde birleşir. Bu konuda, Mu'tezilî âlimler arasındaki ihtilâf noktası, marifetullâhın nazarî-kesbî mi yoksa zarurî ve bedihî bir bilgi mi olduğuna ilişkindir.

Mu'tezile'nin çoğunluğu, kişinin kalbinde, hâtırlar (havâtır; sezgiler, iç-sesler) olduğunu ve bunların insanları nazar ve istidlâle çağırdığı konusunda Berâhime'ye muvafakat etmiştir.¹

'Parçalanamaz cüz'ü (atom)' reddetmekle ve 'kumûn' nazariyesiyle tanınan² İbrâhîm b. Seyyâr en-Nazzâm, hâtırların algılanır cisimler olduğunu, Allah'ın akıl sahibinin itaat ve masiyet hâtırlarını yarattığını ve itaat hâtırıyla kişiyi yapması için itaate, masiyet hâtırıyla da yapması için değil ama, iki hâtır arasında seçimde bulunma özelliğinin tam olarak gerçekleşmesi için masiyete çağırdığını ileri sürmüştür.³ Bilgileri algılanır (mahsûs) ve algı-dışı (ğayr-i mahsûs) şeklinde ikiye ayıran Nazzâm'ın algı-dışı bilgilerin yalnızca nazar ve kıyasla bilineceğini söylemesine bakılırsa,⁴ o, bedihî (a priori) bilgiye yer vermemektedir. Nitekim, bu konuda Nazzâm'a katılan Ebu'l-Hüseyn b. Ebî Amr el-Hayyât'a göre de bilginin istidlâl ve histen önce gelmesi mümkün değildir.⁵

Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'ye de hocalık yapmış olan Ebû Ali el-Cübbâî ve oğlu Ebû Hâşim el-Cübbâî de iki hâtırın varlığı ve araz oldukları konusunda Nazzâm'a muvafa-

¹ Bağdâdî, Abdülkâhir b. Tâhir, *Usûlü'd-Dîn*, 3. Bsk., Beyrut 1401/1981, 26.

² Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm, *el-Milel ve'n-Nihal*, I-II, thk. E. Ali Mühennâ, A. Hasen Fâur, 4. Bsk., Beyrut 1415/1995, I, 69-70.

³ Bağdâdî, a.g.e., 27.

⁴ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Firak*, nşr. M. M. Abdülhamîd, Beyrut, 1416/1995, 140-141. Nazzâm, ayrıca, her mütevâtir haberin kesinlik taşımadığını, âhâd haberlerden de zarurî bilgi gerektirenler bulunduğunu, asırları kapsayan icmâin da istidlâl açısından yanlış olabileceğini söyler. A.g.e., 143.

⁵ el-Hayyât, Ebu'l-Hüseyn Abdurrahîm b. Muhammed, *Kitâbü'l-Intisâr ve'r-Redd alâ İbni'r-Rävendiyyi'l-Mülhid*, nşr. A. N. Nader, Beyrut 1957, 86.

kat etmişler, ancak Ebû Hâşim el-Cübbâî, Allah tarafından nazar ve istidlâle çağırılan iç-sesin (hâtır) akıl sahibinin kalbine bir söz halinde ve emir mecrasında geldiğini söylemiştir. Şeytanın ilkâ ettiği hâtır da bunun gibi, kişiye hitap ettiği gizli bir sözdür. Ebû Hâşim, babasının ve Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf'ın hâtırın bir bilgi ve fikir olduğu görüşünü reddetmiştir.⁶ Bu görüşün tabîî sonucu, bir yandan insanda Allah'ı bilmeye götüren bir sâikin olduğu diğer yandan da imanın istidlâl olduğu fikrine yer açmaktır. Allah'a dair delillerin algılanır (mahsûs) olması gerektiği tezine bakınca,⁷ Hişâm b. Amr el-Fuvatî'nin de marifetullâhı nazarî bilgi saydığı sonucuna varılabilir.

1.2. Marifetullâhın Zarurî Olduğu Görüşü

Hâtırların bilgi ve fikir modunda arazlar olduğunu ileri süren Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf'a göre, Allah'ı bilmek zarurîdir. Birbirine zıt iki hâtırdan bahseden Allâf, nazar ve istidlâle çağırılan birinci hâtırın, Allah'ın akıl sahibinin kalbinde var ettiğini, onunla kişiyi itaate çağırdığını ve onu korkutmakla güdülerin (dâîlerin), kişiyi Allah'ı istidlâle motive ettiğini, ikinci hâtırın da kişiyi birinci hatıra uymaktan çevirdiğini ileri sürmüştür.⁸ Ona göre bilgiler iki sınıftır. Birincisi, zarurîdir; bu da Allah ve O'nun varlığının delillerine ilişkin bilgidir. İnsanın akıllı bir varlık olması, onun kendi nefisini bilmesini gerektirir. Bu bilgiyi ise ikinci anda Allah'ın bilgisi takip eder. Bundan kalanı, duyular ve kıyasla oluşan bilgiler, tercih ve kazanım bilgileridir.⁹ Şehristânî'nin Ebu'l-Hüzeyl'den naklettiği, 'şeriatın gelişinden önce mükellefe bir hatırlatıcı olmaksızın Allah'ı bir delille bilmesinin vacip olduğu, bu bilgiyi edinmediği takdirde kişinin ebedî azabı hak edeceği fikri¹⁰ de bununla temellendirilir.

Mu'tezile'den kulun irade dışında bir fiili olmadığını ileri süren Sümâme b. Eşras en-Nemîrî,¹¹ Amr b. Bahr el-Câhız ve Ebû Ali Esvarî de bilgilerin hepsinin zorunlu olduğunu ileri sürmüştür. Bunlar, '*ashâbu'l-maârif*' diye nitelenir.¹² Câhız, bilgilerin tümünün, yaratılıştan geldiğini (tiba') ve zarurî olduğunu savunur.¹³ Bağdâdî, onun bilgileri kulların seçimiyle olmasa da onların fiili olduğunu söylediğini kaydederken, Şehristânî'ye göre, o, bunlardan hiç birinin kulların fiillerinden olmadığını, Sümâme gibi, kul için iradeden başka bir kazanım olmayıp bilgilerin insandan tabii olarak meydana geldiğini söylemiştir.¹⁴ Câhız'a göre, marifetullâh, zarurî, nazar ve istidlâlin peşinden gelişen yaratılış karakteridir ve kul, marifetullâhla emrolunmuş değildir. O, ayrıca akıl sahibi herkesin peygambere muhtaç olduklarını bildiğini söyler.¹⁵ Bu değişik anlatımlardan anlaşılabilir, onun bilgilerin var edilişinde değil, benimsenmesinde kişinin iradesinin söz konusu olduğunu iddia ettiği. Nitekim o, birisinin bulûğa erip de

⁶ Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, 27.

⁷ Ona göre, arazlar, nazarî delillerle malûl olduğu ve onlardan her birinin teselsülen başka delillere ihtiyacı bulunduğundan arazlar değil, ancak cisimler Allah'a delil olabilir. Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Firak*, 162; Şehristânî, a.g.e., I, 85.

⁸ Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, 27.

⁹ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Firak*, 129.

¹⁰ Şehristânî, a.g.e., I, 66.

¹¹ Şehristânî, a.g.e., I, 85.

¹² K. Abdülcebâr, ibn Ahmed el-Hemedânî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, thk. Abdülkerîm Osman, Kahire 1988, 52. Bağdâdî, a.g.e., 172.

¹³ İbn Murtazâ, Ahmed b. Yahyâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, nşr. S. Diwald-Wilzer, Beyrut 1961, 68; Bağdâdî, a.g.e., 175; Şehristânî, a.g.e., I, 88.

¹⁴ Bağdâdî, a.g.y.; Şehristânî, a.g.y.

¹⁵ Ebû Ya'lâ, İbn Ferrâ Muhammed b. Huseyn, *el-Mu'temed fi Usûli'd-Dîn*, thk. V. Z. Harrad, Beyrut 1974, 30; Şehristânî, a.g.e., I, 88-9.

Allah'ı bilmemesinin mümkün olmadığını ileri sürmüştür. Kâfirler, ona göre, inatçı ile bilen arasındadır.¹⁶ Dolayısıyla ona göre, Allah'ı bilmek tabîî ve zarurîdir, ancak bu bilginin inanç olarak kabulü iradîdir. Ancak onların bilginin akıl yürütmenin peşinden geldiğini ve nazardan mütevellid olduğunu söylemeleri,¹⁷ zarurî kavramıyla bedihî bilgiyi kastetmediklerini göstermektedir.

Bu açıklamaların ışığı altında, İbn Teymiyye'nin kaydettiklerine bakılırsa, Kaderiyye ve Cehmiyye de fitrî bilgiyi inkâr etmişler ve 'Marifetullâhın ancak akli incelemeyle hasil olduğunu' ileri sürmüşlerdir.¹⁸ Ancak, fitrî-zarurî bilgiyi bir doktrin halinde ortaya koyan kişinin bir Kaderî olan Ğaylân ed-Dimeşkî olduğunu söyleyebileceğimiz gibi,¹⁹ bu doktrin değişik açıklamalarla Mu'tezilîlerde de sürdürüğünün teslim edilmesi gerekir. Onlar, 'hâtır' kavramıyla da yalnızca marifetullâhın değil, aynı zamanda ahlâkî değerlendirmelerin de insanın tabiatında önceden yerleşmiş olduklarını söylerken Şems 6-10. ayetlerini terminolojik bir çerçevede ortaya koyup, bir psikoloji geliştirmişlerdir.²⁰

Mu'tezile, İslâm'ı kabule hazır nötr tabiat, yaratılış şeklinde²¹ anlaşıldığı da görülen fitrat kavramını da din, İslâm olarak alır.²² Çoğu Eş'arî âlimin kavrama ilişkin açıklaması da bu yöndedir.²³ Ancak, İslâm'ın fitrî oluşunun, insanın yaratılıştan gelen hâl-i hazır bir tevhid fikrine sahip olması şeklinde değerlendirilmesi yanlış olacaktır. Çünkü, "Allah sizi, annelerinizin karından bir şey bilmediğiniz halde çıkardı."²⁴ ayetinden anlaşılacağı üzere insan hazır bir bilgiyle dünyaya gelmemektedir.²⁵

Kötülüklerin, vaciplerin ve iyiliklerin asıllarının zarurî olduğunu, akılla bilinmezse hiçbir zaman bilinmeyeceğini söyleyen²⁶ Abdülcebbar'a göre ise, Allah, zarureten bilinemez. Şayet, Allah ve elçisine ilişkin bilgi zarurî olsaydı, o bilgide tüm akıl sahipleri eşit olur ve ihtilâfa düşmezlerdi. O, insana ilk vacibin Allah'ı bilmeye götürecektir. Allah yürütme olduğu görüşünü de bununla temellendirir. Allah müşahedeyle de bilinmeyeceğinden, düşünme ve akıl yürütmeyle bilmek vacip olur.²⁷ Gereklî bilgiler zarurî olduğu için nazar ve düşünmeye ihtiyaç olmadığı iddiasına karşı çıkan Abdülcebbar'ın bu konudaki görüşleri, marifetullâhın zarurî değil nazarî olduğunda birleşen²⁸ Eş'ariyye ve Mâturîdiyye'nin paralelindedir. Onlara göre de şer'î bilgiler duyu ve a priori (bedihî) gibi zorunlu olsaydı duyu ve a priori sahipleri o konuda ihtilâf

¹⁶ Bağdâdî, a.g.y.

¹⁷ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 85; Ebû Ya'lâ, a.g.e., 30.

¹⁸ İbn Teymiyye, Takiyyüddin Ahmed b. Abdülhalim, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, I-XXXV, nşr. Abdurrahmân b. Muhammed, Mekke 1381-1386, XVI, 330, 440.

¹⁹ Ğaylân'a göre, eşyanın sonradan varolduğu, dolayısıyla bir yaratıcısı olduğunu bilmek zarurî, var edicinin tek oluşunu ve sıfatlarını bilmek ise istidlâlidir. Eş'arî, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmâil, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, I-II, İst. 1928, I, 130; Bağdâdî, a.g.e., 206, Şehristânî, a.g.e., I, 168.

²⁰ Bkz. Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, 26 vd.

²¹ Zemaşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullah, *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzil ve Uyûni'l-Ekâvîl*, I-IV, Mısır trz., III, 222.

²² İzutsu, Toshihiko, *The Concept of Belief in Islâmic Theology -A Symantic Analysis of İmân and İslâm-*, Tokyo 1965, 227. krş. Abdülcebbar, *Fadlu'l-İ'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*, Tunus, 1393/1979, 190.

²³ es-Semerkindî, Hâkim, *Şerhu'l-Fıkhi'l-Ekber*, Haydarâbâd 1321, 35.

²⁴ Nahl; 16/78.

²⁵ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Şifâü'l-Alîl fi Mesâili'l-Kazâi ve'l-Kaderi ve'l-Hikmeti ve't-Ta'lîl*, nşr. M. Bedruddin, Mısır 1323, I, 288-928.

²⁶ K. Abdülcebbar, *el-Muhît bi't-Teklîf*, thk. es-Seyyid Azmî, Tahric: A. Fuâd el-Ezherî, Kahire trz., 234.

²⁷ K. Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 39; "el-Muhtasar fi Usûli'd-Dîn", *Resâilü'l-Adl ve't-Tevhîd*, nşr. M. Ammâra, Müessesetü Dâri'l-Hilâl, 1971, 170-171.

²⁸ Ebû Ya'lâ, a.g.e., 21; Taftazânî, Sâduddin Mes'ûd b. Ömer, *Şerhu'l-Makâsüd*, I-II, İst. 1305, I, 45.

etmez, hatta herhangi bir şüphe içine düşmezlerdi.²⁹ Ayrıca Allah'ı bilmenin vacipliği ile zarurîliği çelişmektedir. Buna göre, marifetullâh, nazardan başka bir şeyle hasıl olsaydı akıl yürütmekle yükümlülük düşerdi. Yine, zorunlu olana sevap olmaz, halbuki Allah'ı bilmenin sevabı büyüktür.³⁰ Bu bakımdan, Mu'tezile'ye ait görüşlerden Allah'a ilişkin bilginin sezgisel olduğu düşüncesi daha makul görünmektedir. Ancak hâtır kavramı bir bilgi, hazır bir fikir olarak düşünülmemelidir. Bunun yanında, zamanla, yaratılış ve varlığın anlamı üzerinde düşünmeye sevk eden dinî duygunun ve aklın inkişafıyla fikir ve bilgiye dönüşen bir sezgi olarak düşünülduğünde, bunu teyit eden veriler bulmak zor değildir.³¹ Misak ayeti³² de insanda bilinçdışı bir Tanrı fikrinin veya din duygusunun bulunduğunu gösterir.³³ Dolayısıyla, insanda iki karşıt sezginin bulunduğu ilişkin açıklamalar daha tatminkâr bir görüş ortaya koymaktadır.

Burada belirtelim ki, Cüveynî, Şehristânî ve İbn Teymiyye gibi âlimlerin, insan fitratında bir Kâdir-i Mutlak'a ihtiyaç ve Allah'ın yüceliğinin sabit olduğunu kabul etmelerine bakılırsa,³⁴ esasında Eş'arîlerin Allah'ın varlığına ilişkin bilginin zarurî olmayacağı noktasındaki vurgusu, bir yandan epistemolojik bir terim olarak zarurî kavramının kullanımında gösterilen titizliğin sonucudur, diğer yandan da Mu'tezilî düşüncenin şeriat olmaksızın aklın teklîfle ilgili hükümler verebilmesi ve akîl hükümlerle insanın sorumlu olması gibi tabîî sonuçlarına karşı gelişen tepkiyi yansıtmaktadır.

2. VAHİY OLMASIZIN ALLAH'I BİLMENİN VACİPLİĞİ

Marifetullâhın nazarî mi zarurî mi olduğuna ilişkin farklı görüşler, kendisine ilâhî vahiy ulaşmadan kişinin Allah'ı bilmekle yükümlü olup olmadığı tartışmalarına yansımıştır. Mu'tezile'den Allah'a dair bilgilerin nazarî/iktisabî olduğunu düşünen âlimler, imanı geçerli olabilecek herkese onun vacip olduğunu söylemişlerdir. İmanın geçerlik vakti ise, onun kognitif temelini sağlayan 'doğru akıl yürütmeye imkân verecek aklın kemale ulaştığı zamandır. Dolayısıyla, ister çocuk ister yetişkin olsun akli bu düzeye gelen kimse Allah'a iman konusunda mazur olmaz.³⁵

Onlardan Nazzâm, Muhammed b. Abdullah el-İskafî ve Ca'fer b. Harb, "Allah'ın akıl sahibi olarak yarattığı; kendini ve dış âlemi gören kimseye âlemin yaratıcısını bilmesi vaciptir." derken,³⁶ bu noktada onlara katılan Ca'fer b. Mübeşşir de, ayrıca insanın Rabb'ine karşı geldiğinde ve O'nu bilmediğinde ebedî azaba uğrayacağını bilmesini vacip saymış ve vâdin sürekliliğinin akılla bilinebileceğini ileri sürmüştür.³⁷

Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf'a göre de çocuğa kendisini bilme durumunun ikinci aşamasında, eksiksiz tüm tevhid ve adalet bilgilerini; ayrıca Allah'ın birliği ve adaleti bilgisiyle birlikte Allah'ın onu yapmakla yükümlü kıldıklarının hepsini edinmesi gerekir.

²⁹ Bağdâdî, a.g.e., 14-5; Ebû Ya'lâ, a.g.e., 30.

³⁰ Ebû Ya'lâ, a.g.e., 21; İbn Teymiyye, a.g.e., XVI, 332.

³¹ Bkz. Yavuz, Kerim, *Çocukta Dinî Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi*, Ank. 1987, 108; Fordham, Frieda, *Jung Psikolojisi*, çev. A. Yalçınar, 4. Bsk. İst. 1997, 23.

³² A'râf; 7/172-173.

³³ Bkz. Zemahşerî, a.g.e., III, 222.

³⁴ Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm fi İlmi'l-Kelâm*, nşr. Alfred Guillaume, London 1934, 125. İbn Ebi'l-İzz, Ali, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, Beyrut 1988, 118-119; İbn Teymiyye, a.g.e., I, 48 ve XVI, 344; *Der'ü Teârudi'l-Akl ve'n-Nakl*, thk. Dr. M. Reşâd Sâlim, Yer yok, 1401/1981, VIII, 37.

³⁵ Bağdâdî, a.g.e., 256; Ebû 'Azebe, el-Hasen b. Abdülmuhsin, *er-Ravdatü'l-Behiyye fî mâ beyne'l-Eşâ'ira ve'l-Mâturidiyye*, I. Bsk., Haydarâbâd 1322, 37.

³⁶ Bağdâdî, a.g.y.; Şehristânî, a.g.e., I, 66, 72.

³⁷ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Firak*, 130, 168.

Bunu edinmeden üçüncü aşamada öldüğünde kişi, küfür üzere ölür.³⁸ İsa b. Sabîh el-Murdâr ise ilâhî mesajın gelişinden önce aklın, Allah'ı, bütün hükümleri ve sıfatları ile bilmeyi vacip kıldığını, kişinin bu konuda eksikliği olduğunda ebedî azaba uğrayacağını bilmesi gerektiği ileri sürmüştür.³⁹ Çocukluğun ikinci devresinin nazar ve düşünme devresi olduğunu söyleyen Bîşr b. Mu'temir'e göre de üçüncü devrede çocuğun kendini bilme yanında tüm aklî bilgileri edinmesi gerekir ki, bunu yapmadan dördüncü devreye girerse ebedî azaba müstehak olur.⁴⁰ Yükümlülüklerin miktar ve periyotlarının da akılla bilinebileceğini iddia eden⁴¹ Ebû Ali el-Cübbâî ve oğlu Ebû Hâşim el-Cübbâî de Allah'ı bilmenin, nimet verene şükürün, iyilik ve kötülüğü bilmenin aklî vacipler olduğu görüşüyle aklî şeriatı (doğal hukuk) kabul etmişlerdir.⁴² Onlara göre, kullarını aklen ve şer'an sorumlu tutması, Allah için akli kemale erdirme, delilleri serdetme, güç verme ve araçları hazırlama gibi gereklilikler getirir.⁴³

Mükellefe ilk vacibin aklî inceleme olduğunu söyleyen Abdülcebbâr'a göre, 'kendinden zararı defetmek' kuralı, aklın vahiy gelmeden de istidlâlde bulunmasını gerektirir.⁴⁴ Çünkü kişi, insanların ihtilâflarını, birbirlerini dalâlet ve küfürle itham ettiklerini ve ahiret azabını işittiğinde içinde bulunduğu gaflet halinden korkar.⁴⁵ Akıl da bu korkunun; zannedilen ve hatta doğruluğuna çok az ihtimal verilen zararın giderilmesini gerektirir.⁴⁶ Zira, akıl sahibi, zararı savabileceksen savmaz ise tüm akıl sahipleri onu zemmeder ve ona hoşlanmayacağı şeyler nispet ederler. Bu da aklî vücûb demektir.⁴⁷ Dolayısıyla, insanın psişik yapısı, tek başına, 'aklî-tabîî gereklilik' için temel oluşturmaktadır ki, Mu'tezile'ye has fikrî yapı, aklî-tabîî gereklilikten, doğrudan şer'î teklife geçmeyi öngörür.

Onların mantıkî gerekçelerle ileri sürdüğü temel bir görüş de aklın vacip kılıcı olmamasının nübüvveti âtil bırakacağıdır. Çünkü, aklî vücûbun olmaması, dolayısıyla Allah'ı bilme, mucize üzerinde düşünme gibi şeriatın sübûtuna götüren temel hususların 'yalnızca şeriatla vacip olması', nübüvveti işlevsiz hâle getirir. Çünkü şer'in sübûtu zarurî değil, akıl yürütmeye bağlıdır. Akıl yürütme ise, ya akılla ya da şeriatla sabit olur. Birinci seçenek, aklî vücûbun sübûtu, ikincisi ise objenin kendisiyle ispatı demektir.⁴⁸ Dolayısıyla, Ebû Hanîfe, Mâturîdî ve Semerkand Mâturîdîlerinin görüşünü⁴⁹ benimseyen Beyâdî'nin de vurguladığı üzere, akıl yürütmenin vücûbunun şer'in sübûtuna

³⁸ Bağdâdî, a.g.e., 129, bkz. Şehristânî, a.g.e., I, 66.

³⁹ Şehristânî, a.g.e., I, 84.

⁴⁰ Bağdâdî, a.g.e., 130.

⁴¹ Şehristânî, a.g.e., I, 91.

⁴² Kâdî Abdülcebbâr, el-Hemedanî, *el-Muhît bi't-Teklif*, 33; Şehristânî, a.g.e., I, 91.

⁴³ Şehristânî, a.g.e., I, 95.

⁴⁴ K. Abdülcebbâr, a.g.e., 31, 33; Şerhu'l-Usûli'l-Hamse, 64.

⁴⁵ K. Abdülcebbâr, *el-Muhît*, 61.

⁴⁶ K. Abdülcebbâr, a.g.e., 26; Taftazânî, a.g.e., I, 45; Cürcânî, S. Ş. Ali b. Muhammed, Şerhu'l-Mevâkıf, Kahire 1325, I, 61.

⁴⁷ Cürcânî, a.g.e., 26. Abdülcebbâr'a göre, nazar li-nefsihî değil, Allah'ı bilmeye götürdüğü için ve onu terk etmenin zarar getirmesinden duyulan korku nedeniyle vacipken, Allah'ı, sıfatlarını ve adaletini bilmek, lütüfa ulaşmanın şartı olduğundan dolayı vaciptir. K. Abdülcebbâr, *el-Muhît bi't-Teklif*, 33.

⁴⁸ Cüveynî, Ebu'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdullah, *el-İrşâd ilâ Kavâli'l-Edille fi Usûli'l-İ'tikâd*, 2. Bsk., Beyrut 1413/1992, 29-30; Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, nşr. M. el-Kabbanî el-Dimeşkî, Mısır trz., 87; Taftazânî, a.g.e., I, 47-48; Âmidî, *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*, Kahire 1967, III, 122; Şeyhzâde, Abdurrahîm b. Ali el-Müeyyed, *Nazmu'l-Ferâid*, İst. 1288, 38. bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 583.

⁴⁹ Bkz. Pezdevî, Ebû Yüsr, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, çev. Şerafeddin Gölçük, 2. Bsk. İst. 1988, 299.

dayalı olması 'devr'e yol açacağından,⁵⁰ akli vacip var olmadıkça şer'î vacip de var olmaz.

İlâhî çağrı gelmezden önce Allah'ın akılla bilinebileceği Eş'arîlerce de kabul edilir. Ancak onlar, bilgilerin akılla sağlanması ile akılla vacip olmasını birbirinden ayırmıştır.⁵¹ Mucizeyi görmenin peygamberlik iddiasının doğruluğuna imkân vereceğini, bu noktada da düşünme ve istidlâl imkânına sahip kimse için artık, şer'in sabit olacağını söyleyen⁵² Eş'arîlerin temsil ettiği ve bazı Mâturîdîlerin de benimsediği yaklaşıma göre, akıl, hükümlerin tümünün vacipliğinde şart olmakla birlikte 'hâkim' ve 'vacip kılıcı' olmadığından, nübüvvet ve şer'î hükümler gelmedikçe teklif gerçekleşmez. Çünkü, akıl, bilginin vacip oluşunda değil hasil oluşunda dayanaktır. Onlar, şer'î hükümlerin va'd ve va'de bağlandığı noktada önemle dururlar. Dolayısıyla, ilâhî vahiyde emrolunanın terkine ilişkin uhrevî va'd gelmedikçe akıl onları kavrayamaz.⁵³ Diğer yandan aklın vacip kılması, 'abes' bir durum arz etmeyecekse, bir fayda sebebiyle olmalıdır. Allah, faydadan münezzehtir, kulun yararı ise ya dünyadadır ya da ahirette. Akli iyi ve kötüyü kabul etmeyen Eş'arîlere göre, ilâhî direktif olmadıkça bu dünyada söz konusu gereklilikler, yararsız külfetler olarak kalır. Onların uhrevî yararını da tek başına bilemeyeceği için akıl, bir şeyi vacip kılamaz.⁵⁴

Mu'tezile ise Allah'ın akılla bilinmesinden bunun akılla vacip oluşuna geçerken, insanın yaratılışında bilinçdışına yerleştirilmiş bir içses (hâtır) bulunmasından ya da Allah'a ilişkin bilginin zarurî oluşundan hareket eder. Mucize ve tebliğle gerçekleşen hatırlatma, onlara göre, insanın yaratılıştan gelen sezgiler ya da zorunlu bilgilerle de gerçekleşir. Onlar Allah'ı bilme mecburiyetinin âlemin imkânına ilişkin bilgidir değil de insanın mahiyetinden kaynaklandığını savunurlar. Bu, sadece büyüdükçe daha iyi farkında olunan, fakat aslında her zaman insanın içinde olan bilgilerden biridir.⁵⁵ Allah'ı bilmek, yalnızca bir imkân konusu olmanın ötesinde aynı zamanda insanın yaratılışı bakımından sezgisel bir vâkıa olduğundan kişi Allah'ı bilmek, sıfatları ve hükümleri konusunda düşünmekle yükümlüdür. İnsanın yaratılışı bakımından bu bilgiyi zorunlu sayan görüş ise, Sümâme b. Eş'as ve Câhız'da daha ileri bir noktaya gider. Bir yandan insanın tevbe etmezse fisk nedeniyle ebedî azaba uğrayacağını savunan⁵⁶ Sümâme, diğer yandan Allah'ın kendisini bilmeye muhtarr kılmadığı kimsenin Allah'ı bilmekle emrolunmadığını ve küfürden nehyedilmediğini, mükellef olmayan diğer varlıklar gibi sadece ibret ve hizmet için yaratılmış olduğunu söylemiştir. O'nun iddiasına göre, çocukken ölen ve Allah'ı zorunlulukla bilmeyen kimsenin, ahirette sevaba veya azaba müstahak olacağı itaat ve masiyeti yoktur; o zaman toprağa dönüşür.⁵⁷ Tevhidi bilmeyenin mazur olduğunu söyleyen Câhız da tevhidi bilen için iki farklı durum olduğunu belirtir. Ona göre, İslam dinine giren kimse, Allah'ın bir cisme ve şekle sahip olmadığına, gözle görülmediğine, adaletine, masiyeti caiz görmediğine ve istemediğine itikat eder, itikat ve kesin inançtan sonra bunların hepsini ikrar ederse ger-

⁵⁰ Beyâdî, Kemâleddîn, *İşârâtü'l-Merâm min İbârâti'l-İmâm*, Thk. Yûsuf Abdurrâzık, Kahire 1368/1949, 98-99.

⁵¹ Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm*, 371.

⁵² Cüveynî, a.g.e., 31; Âmidî, a.g.e., III, 129.

⁵³ el-Cüveynî, a.g.e., 29; *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye fi'l-Erkânî'l-İslâmiyye*, İst. Trz., 59, 63; Ebû Ya'lâ, a.g.e., 21; Şehristânî, a.g.y.; *el-Mîlel ve'n-Nihâl*, I, 115; Âmidî, a.g.e., III, 113; İbn Teymiyye, *Der'u Teârudi'l-Akl ve'n-Nakl*, VIII, 25.

⁵⁴ Gazzâlî, a.g.e., 86; Âmidî, a.g.e., III, 125.

⁵⁵ Leaman, Oliver, *İslam Felsefesine Giriş*, çev. Turan Koç, Kayseri 1992, 187.

⁵⁶ Şehristânî, a.g.e., I, 84.

⁵⁷ Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, 255; *el-Fark beyne'l-Firak*, 172; Şehristânî, a.g.e., I, 85.

çek Müslüman, bunların tümünü bildikten sonra reddeder, teşbih ve cebri kabul ederse müşrik ve kâfir olur. Ancak, bütün bunların hiçbirinde akıl yürütmeye bulunmayıp, Allah'ın onun Rabbi olduğuna ve Muhammed'in Allah'ın resulü olduğuna itikat ederse, mü'mindir; ona bir kınama ve bundan başka bir yükümlülük yoktur.⁵⁸

Aklî vücûb, Mu'tezile'nin akli şeriattan müstağnî kıldığı şeklindeki değerlendirmelere neden olan önemli bir tartışma konusudur. Davranışın özüne ait 'iyilik (husn)' ve 'kötülük (kubh)' vasfı bulunmayıp, ilâhî emir ve yasaklarla varolduğunu⁵⁹ söyleyen Eş'arîlere ve bu konuda onlara katılan Buhârâlî Mâturîdîlere göre, tüm dinî vecibeler vahiyle gelen va'd ve va'id olgusuna bağlıdır. Örneğin Allah akilla bilinir, ancak bu, akilla vacip olmaz.⁶⁰ Onlar, "Rabbin, merkezlerinde onlara ayetlerimizi okuyacak elçi göndermedikçe memleketleri de helâk edecek değildir."⁶¹ ve "...insanların peygamberlerden sonra Allah'a karşı hücceti olmasın!"⁶² ayetine göre, ilâhî mesaj ulaşmayan kimsenin mazur olduğunu savunur. Buna, o kimsenin sorumlu olduğunu savunanların cevabı, ilk ayetin dünyevî azapla yorumlanabileceği, diğer ayette ise hüccetin akli da kapsadığı şeklindedir.⁶³

Aklî ve şer'î illetleri hakikî müessir kabul eden Mu'tezile'ye göre ise, akıl davranışların iyilik ve kötülüğünü kavrar ve sahibini fiil ya da terkle yükümlü yapar. Mükellefin yapmakla ya da terk etmekle yükümlü olduğu ne varsa Allah onları tafsilatsız biçimde akla yerleştirmiştir ki, yükümlülüklerin akla uygun olmasının açıklaması budur.⁶⁴

Ancak, Mu'tezile iyilik ya da kötülüğün davranışın özüne ait nitelikler olduğu noktasında⁶⁵ onlara katılan çoğu Mâturîdîler gibi, iyilik ve kötülüğü epistemolojik açıdan üç kategoriye ayırır: Onlardan bazıları, iman ve yarar getiren doğruluğun iyiliği veya nankörlüğün ve zarar veren yalanın kötülüğü gibi akli zorunlulukla, zarar veren doğruluğun iyiliği, yararlı yalanın kötülüğü gibi bazıları ise akıl yürütmeye ya da ibadetlerde olduğu gibi bazıları da ancak ilâhî vahiyle bilinir.⁶⁶ Kâdî Abdülcebbâr'a göre, maslahatın gerekliliği ve mefsedetın kötülüğü akılda sabit olmakla birlikte, akıl, hangi davranışın maslahat ve hangisinin de mefsedet olduğunu her zaman tek başına kavrayamaz. Vahiy, davranışların farklı özellik ve durumlarını göstermek sûretiyle, Allah'ın akla yüklediklerinin, akılda sabit olanların açıklama ve tafsilatını getirmiş olmaktadır.⁶⁷ Teklifin gelmesi ise, Allah'ın lütfudur.⁶⁸ Dolayısıyla Mu'tezile'nin akli şeriattan müstağnî görmediği açıktır. Diğer yandan akli yükümlülüğün Mu'tezile'nin nazarında yalnızca ahlâkî yükümlülük değil, 'va'd ve va'id', 'el-menzile beyne'l-menzileteyn' ve 'el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu ani'l-münker' esaslarına da temel oluşturan ve onları kapsa-

⁵⁸ Şehristânî, a.g.e., I, 88-9.

⁵⁹ Bâkîllânî, Kâdî Ebû Bekir b. Tayyib, *Kitâbü Temhîdî'l-Evâil ve Telhîsü'd-Delâil*, Thk. I. Ahmed Haydar, 3. bsk., Beyrut, 1993/1414, 97; Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm*, 370; Gazzâlî, a.g.e., 75-76.

⁶⁰ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 115; Âmidî, a.g.e., III, 113; İbn Teymiyye, a.g.e., VIII, 25. İbnü'l-Hümâm, Kemâleddîn Muhammed b. Abdülvehid, *Kitâbü'l-Müsâyere*, Çağrı Yayınları, trz., 160.

⁶¹ Kasas, 28/59.

⁶² Nisâ', 4/165.

⁶³ Şeyhzâde, a.g.e., 38. Âmidî, a.g.e., III, 131 vd.

⁶⁴ K. Abdülcebbâr, *el-Muhît bi't-Teklif*, 31-32.

⁶⁵ K. Abdülcebbâr, davranışların asıl niteliğinin somut koşullar çerçevesinde kendini gösteren itibarî açımlar ve izafî sıfatlarla ortaya çıktığından, soyut haliyle değer yargısına konu olmayacağını söyler. *Şerhu'l-Usûl'l-Hamse*, 75.

⁶⁶ Âmidî, a.g.e., III, 114-115; *Çâyetü'l-Merâm*, nşr. H. M. Abdüllatif, Kahire 1391/1971, 234; Beyâdî, a.g.e., 76; Şeyhzâde, a.g.e., 33-34.

⁶⁷ K. Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûl'l-Hamse*, 42; "el-Muhtasar fi Usûl'd-Dîn", 236.

⁶⁸ Şehristânî, a.g.e., I, 58.

yan⁶⁹ 'adalet (adl)' ilkesinin neticesinde aynı zamanda dinî yükümlülük olduğuna dikkat edilmelidir.

Ancak, fiilleri salt varlıksal açıdan ele alan⁷⁰ Eş'arîler açısından ilâhî emir ve fiiller, ahlâkî yargıya ve gerekliliğe konu olmazken, Mu'tezile'nin aklî gerekliliği ilâhî irade ve fiillere de teşmil ettiği, hikmeti dolayısıyla Allah'a kulların maslahatlarını gözetmesini vacip saydığı görülmektedir. Onlardan Bişr b. Mu'temir'e göre Allah'ın yalnızca salâha riayet etmesi vacipken,⁷¹ en-Nazzâm'a göre, Allah'ın kulları için aslâh (daha yararlı) olduğunu bildiği şeyi de terk etmesi caiz değildir.⁷²

Dolayısıyla Mu'tezile açısından aklî vücûb, ilâhî iradeyi de ilzam eden sabit ahlâkî değerlerin olduğu düşüncesiyle ilgilidir. Ancak âlemin ezeliğini kabul etmediklerine göre, onlar açısından da, değerlerin Allah'ın varlıkları bir düzen içinde yaratması ve kâinata bir düzen koymasıyla birlikte ortaya çıktığı muhakkaktır. Bunun yanında, onların Allah'ı tenzih için salâhı bir gereklilik sayan düşünce yapısıyla, Allah için hikmet ve salâha riyeti zorunluluk ve otomatikliğe çevirdiği görülür. Ka'bî ve Nazzâm'ın Allah'ın gerçekte iradesi olmadığını, O'nun irade etmesinin yapması ve emretmesi olduğunu ileri sürmeleri,⁷³ bu bakış açısıyla da ilgili görünmektedir.

Aklî vücûb konusunda Mu'tezile'nin yaklaşımındaki belirleyici özellik, Abdülcebbâr'da belirginleştiği üzere, teklîfi hükümlerden ahlâkî yargılara geçen Eş'ariyye'nin anlayışının aksine ahlâkî yargılardan teklîfî hükümlere geçmesidir. Buna göre, kabîh, ilâhî yasaklamadan dolayı değil, zulüm, yalan ve nimete nankörlük olduğu için kötüdür. Daha genel bir ifadeyle, ahlâkî nitelikler hükümlere değil, hükümler ahlâkî değerlere tâbidir. Beşerî aklın ilâhî fiillere ilişkin ahlâkî değerlendirmelerde bulunduğu Mu'tezile'ye has üslûpta, bir fiilin Allah'a mı yoksa bir kula mı ait olduğunu belirleyen iki özellikten biri, fiilin iyilik ya da kötülük niteliğidir⁷⁴ ki, kötü, yani aklen zemme müstahak fiiller, Allah'a ait olamaz.⁷⁵

Mu'tezile'nin ilklerinin aksine Ebû Ali ve Ebû Hâşim el-Cübbâî, davranışlarda iyilik veya kötülüğü gerektiren *hususî* bir nitelik ararken, diğer Mu'tezilîler, iyide (hasen) değil, yalnızca kötüde (kabîh), fiilin kötülüğünü gerektiren bir niteliğin varlığını gerekli görmüşlerdir.⁷⁶ Bu doğrultuda Abdülcebbâr, kabîhi, zemme müstahak fiil olarak tanımlar.⁷⁷ Dolayısıyla, Abdülcebbâr, "Teklif altına girenlerin tümü; ya yapılması gereken

⁶⁹ K. Abdülcebbâr, a.g.e., 169.

⁷⁰ Güler, Doç. Dr. İlhami, Allah'ın Ahlâkîliği Sorunu (Ehl-İ Sünnet'in Allah Tasavvuruna Ahlâkî Açından Eleştirel Bir Yaklaşım), Ank. 2000, 69.

⁷¹ Şehristânî, a.g.e., I, 79.

⁷² el-Hayyât, *Kitâbü'l-İntisâr*, 25; Âmidî, a.g.e., 224.

⁷³ Bağdâdî, a.g.y. Nazzâm, ayrıca Allah'ın kulların salâhına olmayan şeyi yapmaya kadir olmadığını iddia etmiştir. Bağdâdî, a.g.e., 133. K. Abdülcebbâr, *el-Muhîr bi't-Teklîf*, 243. Bişr b. Mu'temir ise, Allah'ın güç yetireceği salâhın son noktası olmadığına ve her aslâhtan sonra daha aslâh olan geldiğine dikkat çeker. Şehristânî, a.g.e., I, 79. Ona göre, Allah akıl sahiplerini başlangıçta cennet yaratsa ve onlara lütuflarını artırsaydı, bu onlar için aslâh olurdu. Bağdâdî, a.g.e., 157. "Kötülük yönlerinden uzak her yarar içeren fiil Allah'a vacipse, Allah'ın tafaddula (vacip olmayıp fazilet olanı yapmaya) gücü nerededir?" diye soran K. Abdülcebbâr da Allah'tan fiilen kötülüğün nefyinin ancak onun kötülüğe kadir olmasından sonra anlam kazandığını vurgular. K. Abdülcebbâr, a.g.e., 243-244.

⁷⁴ K. Abdülcebbâr, "el-Muhtasar fi Usûli'd-Dîn", 203-204.

⁷⁵ Konuyla ilgili daha geniş değerlendirme için bkz. Ardoğan, Recep, *Kelâmî Açısından İnsan Haklarının Temellendirmesi Sorunu*, Basılmamış Doktora Tezi, Tez Danışmanı: Doç. Dr. Ş. A. Düzgün, Ankara 2003, 76 vd.

⁷⁶ Âmidî, *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*, III, 115.

⁷⁷ K. Abdülcebbâr, a.g.y.; iyiliği emir ve kötülükten nehy konusunda da Abdülcebbâr, birincinin müstehap ve vacibi içerirken, ikincide, teklîfî değer (hüküm) açısından derecelenme olmadığını söyler. *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 745.

vacip ya terki gereken kabîh ya da yapılması mendub olan hasen akılda yerleşiktir.⁷⁸ derken, teklîfi hükümleri aklî kategorilerle (haram, müstehab, vacip ve mubah) sınırlar. Ehl-i Sünnet'e göre ise 5 teklîfi kategori vardır ve ahlâkî yargıyı bunlar belirler.⁷⁹

Allah'ın fiillerinin şeriat gelmeden önce 'iyi olması'nın 'Allah'a ait olması' anlamına geldiğini söyleyen Eş'arî görüş ise, bu konuda 'mülkünde dilediği gibi tasarrufa hakkı olma' ve 'mutlak sorgulanamazlık' fikrini⁸⁰ tüm ilâhî fiil ve direktifleri kapsayan basit bir kural olarak alır ve bu kuralla beşerî akıl hüküm verme noktasında kendini bağlar. Diğer yandan onların fiilin li-zâtîhi iyi ya da kötü olması durumunda, bu ahlâkî yargının hiçbir koşulda değişmemesi, ahlâkî yargının incelemeye ihtiyaç olmaksızın analitik biçimde filinin kendinden çıkması gerekeceği şeklindeki argümanları da soyutlayıcı ve atomcu yaklaşımın eseridir.⁸¹ Ancak Mu'tezile açısından konu tek bir kuralla açıklanamayacak kadar komplekstir ve bu yapı içinde akıl, belli norm ve değerleri zaruret derecesinde kavrar ve bağlayıcı hükümler koyar.

3. VAHYE MUHATAP KİMSENİN İMANI TAHKİK YÜKÜMLÜLÜĞÜ

İmana ulaşmada akıl yürütmenin yerini tespit meselesine temel oluşturan "İnsan Allah'ı neyle/nasıl bilebilir?" sorusuna Mu'tezile, basitçe 'akılla' cevabını verir. Ancak, onlardan bazısı, yukarıda geçtiği üzere, marifetullâhın zarurî bilgilerden olduğunu söyler ki, bu düşüncenin doğal sonucu olarak akıl yürütmeyi vacip saymazlar.⁸² Diğerleri ise, marifetullâhın akıl yürütmenin sonucunda ortaya çıktığını kabul eder.⁸³

Onlar, Eş'ariyye ve Mâturîdiyye'nin de izlediği bilginin vacipliğinden nazarın vacipliğini istidlâl yoluna gitmişlerdir. Bu düşüncenin başka bir ifadesi, delilin aklî olmasının kaçınılmaz oluşudur. Çünkü Rasul'ün sözü, âlemin hudûsuna ve yaratıcının varlığına delil değildir. Çünkü onun sözünün delil oluşu, risaletinin ispat edilmiş olmasına, bu da ilk önce âlemin hudûsunu bilmekten sonra gelen Rasul'ü gönderenin bilgisine dayanır.⁸⁴ Ancak Eş'arîlerden farklı olarak onlar, Allah'ı bilmenin ayetler ve icmâ ile değil, akılla vacip olduğunu söyler. Çünkü, Allah insanları akıl ve düşünme ile diğer varlıklara üstün kılmıştır. O halde gaflet, nimeti tembellik ve ihmalle kaybetmek-

→

Halbuki, kötülüklerde en azından başkasına verdiği zarar bakımından bir derecelenme vardır. Oysa, Mu'tezile açısından bunların her biri 'el-menzile' içinde yer alacaktır ve uhrevî sonucu bakımından aynı değerdedir. Bkz. Ardoğan, a.g.e., 161.

⁷⁸ K. Abdülcebbâr, *el-Muhîr bi't-Teklîf*, 32.

⁷⁹ Ebû Uzbe, a.g.e., 34-35.

⁸⁰ Bâkılânî, *el-İnsâf fî mâ Yecibu İ'tikâduhu velâ Yecüzü'l-Cehlü bihî*, nşr. M. Zâhid el-Kevserî, Kahire 1413/1993, 50; Gazzâlî, a.g.e., 76.

⁸¹ Örneğin, Âmidî'ye göre, iyilik ya da kötülük kavramı, onunla nitelenen fiili ifade eden kavrama zait ise, vücudî bir sıfattır. Çünkü onun çelişliğinin (iyilik dışı ve kötülük dışı) salt yokluk sıfatı oluşu, iyilik ya da kötülüğün vücudî; fiile sıfat olması nedeniyle fiille kaim olmasını gerektirir. Bu da arazın arazla kaim olması demektir ki, imkânsızdır. Oysa araz araza ancak mahall olabilir, onu var etmez. Âmidî, a.g.e., III, 119-120. Bkz. Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm*, 372-373.

⁸² K. Abdülcebbâr, *el-Muhîr bi't-Teklîf*, 31; Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr fî Usûli'd-Dîn*, I-II, Ayasofya Kütüphanesi, no: 2165, I, 25.b.

⁸³ er-Rassî, el-Kâsım, "Usûlu'l-Adl ve't-Tevhîd", *Resâilü'l-Adl ve't-Tevhîd*, nşr. M. Ammâra, Müessesetü Dâru'l-Hilâl, 1971, 98.

⁸⁴ en-Nesefî, Ebu'l-Mu'in Meymûn b. Muhammed, *Tebseratü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, thk. ve tenkidli neşir: Hüseyin Atay, Ank. 1994, I, 45.

tir.⁸⁵ Ayrıca akıl, diğer iki delilin (Kitap ve Sünnet) de aslıdır. Çünkü, akıl onlarla bilinmez; o ikisi akılla bilinir.⁸⁶

Mu'tezile, taklidin imanın bilişsel (kognitif) temelini gerçekleştirmeyeceğini ileri sürer ve bilgi (ilm) tanımlarında bunu gerekçelendirme gayreti sergiler. Ebu'l-Kâsım el-Belhî el-Ka'bi'ye göre, taklit itikadı, itikat edilenin hakikatine aynen muvafıkla ilim ifade ederken,⁸⁷ el-Cübbâî, "Bir şeye zarurî olarak veya delil vasıtasıyla olduğu gibi itikat" ve oğlu Ebû Hâşim el-Cübbâî "Bir şeye nefis güvenliği ile olduğu gibi itikat" olarak,⁸⁸ bilgiyi (ilm) taklidî imanı dışlayacak şekilde tanımlar. Mu'tezilî Ebû Reşîd Saîd b. Muhammed de taklit yoluyla itikadın iç huzuru (sükûnu'n-nefs) gerektirmediğinden ilim olmayacağını ileri sürer. Çünkü en ufağından da olsa ona şüphe gelmesi mümkündür. Bir habere taklit yoluyla itikatta, haberi getirenin yalan söyleme ihtimalinden dolayı, nefis mutmain olmazken, Peygamber'e istidlâl yoluyla imanda şüphe bulunmaz. Taklit mutmain olmayı gerektirseydi, akıl yürütme abes ve kötü olurdu.⁸⁹ Ancak, şüphe fiilen mevcut olmadıkça taklide dayalı inanç neden ilim ifade etmesin? Doğrusu, taklitle iman eden kimsenin, imanın kognitif temelini oluşturan şeye şüpheden uzak bir itikadı olabilir. Üstelik iman, itikadı da aşan bir hâl olmakla birlikte, zihinde şüphe ve vesveselerin çağırması her durumda mümkündür.⁹⁰ Bununla birlikte, istidlâl dayanan kimse bu çağırışların cevabına da sahiptir. Mu'tezilîlerin üzerinde durduğu nokta da taklide dayanan kimsenin bu çağırışları yanıtlamayacağı için şüphesinin devam edeceği olmalıdır. Ancak şüphe bir ihtimal halinden bir vâkia haline dönmeden önce taklidî itikadın niçin iç huzuru ve kesinlik getiremeyeceği sorusunun yanıtını vermemişlerdir. Yine onların taklide dayalı itikadın ilim olmayacağı görüşünü destekleyecek şekilde, ilmin tanımına "zaruret ya da istidlâl yoluyla" ibaresini koymaları tenkide açıktır.⁹¹

İnsana ilk vacibin Allah'ı bilmeye götüren nazar ve tefekkür olduğunu söyleyen⁹² K. Abdülcebbar da yukarıda belirtildiği üzere, bunu delillendirmede psikolojik bir vâkiaya dayanır: İnsan, akıl yürütmeyi terk etmekle zarar göreceğinden korkar. Bu korku da üç şekilde ortaya çıkar:

(1) Kişi, insanların akide konularında görüş ayrılıklarını, birbirlerini dalâlet ve küfürle itham ettiklerini görür ve yanlış bir inanca sapsaktan korkar.

(2) Kendinde nimetlerin izlerini görünce nimet vereni bilmediğinde O'na isyan etmekle kötülenmekten ve azap görmekten korkar.

(3) Bunlar dışında, Allah tarafından, onda bu yönde bir sezgi (hâtır) hasıl olur.

⁸⁵ Fuzûlî, a.g.e., 8; Âmidî, a.g.e., I, 24.b-25.a.

⁸⁶ er-Rassî, a.g.e., 96.

⁸⁷ Ebû Reşîd en-Nisâbü'rî, Saîd b. Muhammed, *el-Mesâil fi'l-Hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*, thk. M. Ziyâde, R. es-Seyyid, Beyrut 1979, 302.

⁸⁸ Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, 5; en-Nesefî, a.g.e., I, 9-10, 60.

⁸⁹ Ebû Reşîd en-Nisâbü'rî, a.g.y.

⁹⁰ İbn Abbâs şekk ve vesveseden hiç kimsenin kurtulamayacağı yolunda şu ayete işaret etmiştir: "Eğer sana indirdiğimizden kuşku da isen, senden önce Kitab'ı (Tevrat'ı) okuyanlara sor." (Yûnus; 10/94). Ebû Dâvûd, Edeb 118; Müslim, İmân 209.

⁹¹ İbn Hazm, *Kitâbü'l-Fasl fi'l-Milel ve'l-Efvâi ve'n-Nihâl*, I-IV, Matbaatü't-Temeddün, 1321, IV, 40. krş. en-Nesefî, a.g.e., I, 45, 55-6.

⁹² K. Abdülcebbar, *el-Muhtasar fi Usûlü'd-Dîn*, 170; *el-Muhîr bi't-Teklîf*, thk. es-Seyyid Azmî, Tahric: A. F. el-Ezherî, Kahire trz., 31, 33.

Dolayısıyla, nazarın vacipliği, bunu bilme imkânıyla değil, bilmekle gerçekleşir. Çünkü nazarı terk etmenin zararından korktuğunda, nazarın ona vacip olduğunu zorunlu olarak bilir.⁹³

Bir yanda nazarın terkinden duyulan korkunun oluşması; diğer yanda gerek bilinen gerekse zannedilen bir zararı gidermenin akılda yerleşmiş oluşu, nazarın vacipliğinin delilidir. Öyle ki, akıl yürütmenin terkinin yol açacağı sonuçlardan duyulan korku kaçınılmazdır. Akıl da gerek aşikâr gerekse zannî veya mevhum olsun zararı gidermeyi emreder ki, bu korkunun kalkması için tek yol olan akıl yürütmek aklen vacip olur. Taklit ise bu korkuyu gideremez.⁹⁴ Çünkü doğruyu bulduğunu iddia eden karşıt fikirlerle sahip insanlardan birini taklit etmeyi, bir diğerini taklidin üstüne çıkartacak bir neden yoktur. Taklidin doğruluğunu kabul etmek, gerçeğin inkârı demektir. Zira, cisimlerin kadîm olduğunu ileri süreni taklit etmekle bunların hâdis olduğunu söyleyen taklit etmek arasında fark yoktur. İnançla ilgili diğer konular hakkında da aynı şeyleri söylemek mümkündür. Binaenaleyh, kişinin gerçeği başka bir yolla bulması lâzımdır ki, bu da istidlâl ve araştırma yoludur.⁹⁵ O, Hz. Ali'nin "Doğrusu hak, şahıslarla bilinmez; hakkı bilersen onun ehlini de bilirsin." sözünden hareketle, taklit yoluyla Hz. Muhammed'in Allah'ın elçisi olduğu bilinmeyeceğini, çünkü onu taklidin Müseyleme'yi taklitten daha evlâ olmayacağını, Yunus 101, Zâriyât 21, Ğâşiye 17 ve Yûsuf 105. ayetlerinin de nazarın vacipliğine, taklidin fâsidliğine delil olduğunu söyler. O, Hz. Peygamber'e atfedilen "*Çoğunluğa uymanız gerekir (Aleyküm bi's-sevâdi'l-a'zam).*" sözünü de, çoğunluğun hataya düştüğü yerde azınlığın isabet edebildiğine işaretler, ümmeti izleme şeklinde yorumlar. Çünkü ümmetin sözü hüccettir.⁹⁶ Kişi yarar ve zararıyla ilgili bir konuda birbirine muhalif ve az sayıda öndere tâbi mezhepler içeren çoğunluğa değil, azınlık da olsa basiret ve emanet ehline uyar. Delil olduğunda, bu yoldan sapması mümkün olan çoğunluğa değil, delil yoluna tâbi olunmalıdır.⁹⁷

K. Abdülcebâr'ın açıklamaları Mâturîdî'nin açıklamalarıyla benzerlik arz eder. Mâturîdî, insanların farklı din ve mezheplerde oldukları ve hepsinin de taklit edilen selefleri olduğu halde "kendi yolunun hak, ötekilerin yolunun bâtil olduğu iddiasında ortak olduklarına dikkat çeker. Dolayısıyla, taklit, sahibini mazur yapmayacağından, kişi için bir iddianın doğruluğunu bilmeyi sağlayan bir akllî delil olmalıdır. Dinde tahkiki gereken konularda kaynağı akıl olan, hakkı bulmuştur.⁹⁸ Mâturîdî ve K. Abdülcebâr'ın aynı görüşü savunmalarına ve onu ispat için aynı argümanlara dayanmalarına işaretler, Mu'tezile'ye intisap etmezden önce, Eş'arî ekolüne mensup ve Ehl-i Sünnet akidesi üzerine yetişmiş bir kimse olduğu bilinen⁹⁹ K. Abdülcebâr'ın bu konuda Mâturîdî'nin

⁹³ K. Abdülcebâr, a.g.e., 26, 27, 30; "*el-Muhtasar fî Usûli'd-Dîn*", 172.

⁹⁴ K. Abdülcebâr, *el-Muhtasar fî Usûli'd-Dîn*, 26-27; *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, thk. A. Osman, Kahire 1988, 64; Teorik akıl yanında insanın psikolojik özelliklerine de dayanan bu yaklaşım, 'iyiliği emir ve kötülükten nehy'in vücûbunun aklen bilinip bilinmeyeceğine ilişkin tartışmada da görülür. Ebû Hâşim ve Kâdî Abdülcebâr, akılla sadece bir konuda; birinin ötekine zulmettiğini gördüğünde insanı acı ve hüznün sarmasıyla bunun bilineceğini söyler. Abdülcebâr, a.g.e., 742, 744-745.

⁹⁵ K. Abdülcebâr, "*el-Muhtasar fî Usûli'd-Dîn*", 170, 172; *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, Mısır 1963, XVII, 123.

⁹⁶ K. Abdülcebâr, "*el-Muhtasar fî Usûli'd-Dîn*", 171.

⁹⁷ Abdülcebâr, *Fadlu'l-l'tizâl*, 188.

⁹⁸ Mâturîdî, a.g.e., 3.

⁹⁹ İbn Murtezâ, Ahmed b. Yahyâ, *Kitâbü'l-Münye ve'l-Emel fî Şerhi Kitâbi'l-Milel ve'n-Nihal*, nşr. T. Arnold, Haydarâbâd, 1316/1902, 66.

tesirinde kalmış olabileceği söylenir.¹⁰⁰ Doğrusu, taklit, bilgi almanın bir yolu sayılabilsede de bilginin doğruluğunu kavramanın yolu değildir. Taklit edilenlerin yalan ve yanlış olma ihtimalini düşününce, bunlardan birini diğerlerine tercih noktasında, mukallit, delil getirmezse, seçimi bâtil, delil getirdiğinde ise taklit bâtil olur.¹⁰¹

Akl yürütmenin vacipliğinin dayandığı temel kaide, vacibi gerçekleştirmenin bağlı olduğu fiilin de vacip olacağıdır.¹⁰² Mu'tezile'den Ebu'l-Huseyn el-Basrî Allah'ı bilmenin, O'nun sıfatlarının da bilgisini verecek bir dizi istidlâlle olabileceğini ileri sürmüştür.¹⁰³ Bazı Eş'arî âlimler de, Allah'ın belli bir akıl yürütme yoluyla bilinebileceğini söylemişlerdir. Bu yaklaşımla Cüveynî ve bir görüşe göre Ebû Ya'lâ, belirli bir akıl yürütmeyi vacip sayar.¹⁰⁴ Aslında özellikle Eş'arîlerin vacipliğini söyledikleri 'düşünme'nin, hudûs deliliyle istidlâl olduğu fark edilmektedir. Bir çok Hıristiyan kelâmcıya ait her makul kimseyi inanmaya zorlayacak yeterli bir delilin bulunmadığı fikrinin¹⁰⁵ aksine, hudûs delilinin burhanî olduğu noktasında gerek Mu'tezilîlerde gerekse Eş'arîlerde bir tereddüt bulunmaz.

Belirtelim ki, kelâmcılar arasında Allah'ı bilmek için akıl yürütmenin gerekliliği görüşünün yaygınlık kazanmasında Mu'tezile'nin gerek görüşleriyle gerekse onların kelâmına karşı oluşan teyakkuz nedeniyle önemli bir rolü olmuştur. Nitekim, Eş'arîlerden Ebû Cafer Semnânî ve Ebu'l-Velîd el-Bâcî, mükellefe ilk vacibin akfî inceleme olduğu konusunun, Eş'arî'nin 'Makâlât'ında Mu'tezile'den kalma bir mesele olup, herkese vacibin, Allah'ı gösteren akfî delillerle Allah'ı bilmek olup bunda da taklidin yeterli olmadığı görüşünün de ona dayandığını söylemiştir.¹⁰⁶ Eş'arî'nin mukallidi kayıtsız olarak (*ale'l-ittlâk*) mü'min saymadığı¹⁰⁷ yolundaki rivayetlere bakılırsa, onun düşünme ve istidlâli vacip gördüğü tespit edilebilir.

İbn Teymiyye'nin kaydettiğine göre, Kaderî Cehmiyye de Allah'ı bilmeyi, muayyen akıl yürütmeye [hudûs delili] bağlamıştır.¹⁰⁸ Bazı Mürcîilerin düşünme olmaksızın itikadın iman olamayacağını söylemelerinden nazarı vacip gördükleri anlaşılmaktadır.¹⁰⁹ Çoğu konuda Mu'tezile ile aynı görüşü paylaşan İmâmiyye'ye göre de usûlü'd-dîn'de taklit caiz olmayıp, itikatta tefekkür vaciptir... Bu akfî vücûb şer'î vücûba takaddüm eder. Dinî nasslarsa bu vücûbu sağlamlaştırır; inanca dair olan hükümleri teyit ve tahkim eder.¹¹⁰

Konuyla ilgili diğer bir tartışma konusu da insana ilk vacibin ne olduğudur. Bu konuda, (1) Allah'ı bilme, (2) Allah'ı bilmeye ulaştıran nazar; (3) buna yönelmek veya akıl yürütmenin ilk cüz'ü ve (4) buna sev keden şüphe olmak üzere dört görüş vardır.

¹⁰⁰ Huleyf, Fethullah, "Mukaddime" (Mâturîdî'nin *Kitâbü't-Tevhîd*'ine takdim yazısı), 28.

¹⁰¹ en-Neseffî, a.g.e., I, 35; Hudaîrî, Muhammed, *Usûlü'l-Fıkâh*, 6. Bsk., Beyrut 1389/1969, 380.

¹⁰² Fîrûzâbâdî, Ebû İshâk İbrâhim b. Ali, *el-İşâre ilâ Mezhebi'l-Hakk*, thk. M. Seyyid, Kahire 1420/1999, 110.

¹⁰³ İbn Teymiyye, a.g.e., VIII, 17-18.

¹⁰⁴ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, XVI, 331.

¹⁰⁵ Özcan, "Birbirine Zıt İki Epistemolojik Yaklaşım: 'Temelcilik' ve 'İmancılık'", A.Ü.İ.F.D., Cilt XL, Ank. 1999, 165, Bkz. Popkin, Richard H., "Fideism", *The Encyclopedia of Philosophy*, Editor in Chief: Paul Edwards, Volume III, New York 1967, 101.

¹⁰⁶ İbn Teymiyye, a.g.e., XVI, 331.

¹⁰⁷ Bağdâdî, a.g.e., 255; en-Neseffî, a.g.e., I, 43, 57.

¹⁰⁸ İbn Teymiyye, a.g.e., XVI, 330.

¹⁰⁹ Eş'arî, a.g.e., I, 138.

¹¹⁰ Gökpınarlı, Abdülbaki, *Tarih Boyunca İslam Mezhepleri ve Şiilik*, Kum 1991, 229. krş. İbn Teymiyye, *Der'u Teârudi'l-Akl ve'n-Nakl*, VIII, 26.

İnsana ilk vacibin şüphe olduğu görüşü, öncesinde şüphe bulunmayan düşünme kastının, bilineni bilmek istemeyi gerektireceğini ileri süren Mu'tezilî Ebû Hâşim'e aittir.¹¹¹ Bu görüşteki aşırılık, şüphenin *vacip* ve *ilk vacip* sayılmasıdır. Abdülcebbâr, buna şüphenin bir mana olmadığı, mana olsa da iradî (maksûd ileyh) olmayacağı itirazını yöneltir. Çünkü korkuya temel oluşturduğundan, şüphenin meydana gelişi kaçınılmazdır. Aynı şekilde nazarın aklen vücûbuna gerekçe olan korkunun da doğal olarak ortaya çıktığından korkmak da ilk vacip sayılamaz.¹¹² Gerçekte, düşünün varlık için şüphe etmemek imkânsız gibidir. Şüphe başlangıç itibarıyla doğal bir hadisedir ve bunun vacip sayılması, tabii bir olaya, tabii olmayan bir mahiyet vermektir. Ancak, kulun seçimi olmaksızın baş göstermekle birlikte, şüphenin devam etmesi, insanın gücü dahilindedir. Çünkü insan, nazarı terk ederse, şüphe de devam eder; düşünme ve inceleme yoluna gittiğinde de şüphe kaybolur.¹¹³ Ayrıca Ebû Hâşim'in bu görüşünün, Allah'tan da şüphe etmeyi içereceğinden, doğru olmadığı ileri sürülür ve küfrü sayıldığı görülür.¹¹⁴ Ancak, mezkûr görüşün, belki Ebû Hâşim'in düşünme ve araştırmada şüphenin önemini ve metodik şüphenin gereğini vurgulamakta aşırı gitmesinin sonucu olduğunu söylemek daha haklı olacaktır. Yani 'buradaki şüphe, 'kuşku' değil, 'metodik-iradî şüphe', başka bir ifadeyle, akidelerin hakikatini tahkik ve şüpheyi kaldırma yönünde araştırmaya sevk eden bir endişedir. Bu durumda Ebû Hâşim'in görüşünün küfrü addedilmesine de mahal yoktur.¹¹⁵ Bununla birlikte onun görüşünü sistematize edemediği görülmektedir. O, insanın şüpheden sonra düşünmeye yetecek ve ilim elde edecek kadar vakit bulursa, artık şüphede kalmasını doğru bulmaz. Bu durumda ona, "İstidlâl ve delilleri talep ederek şüphe içinde olmasını vacip saydığınız süre nedir?" sorusu yöneltilecektir. Şüpheyi bertaraf etmek için belli bir süre tayininin delilsiz olacağını vurgulayan İbn Hazm, karşılaştığı engeller nedeniyle, delilleri öğrenene kadar haftalar, aylar geçen veya aklen tayin edilen bir istidlâl süresi tamamlanmadan şüphe içinde eceli gelen kimselerin durumunu sorar.¹¹⁶

Diğer taraftan Ebû Hâşim'in şüphe olmadan düşünmeye yönelmenin, bilineni bilmeye yönelmek olduğunu söylemesi de dikkat çekicidir. Ancak, şüphe eden zihinde de en azından bir kavram vardır. Diğer taraftan tasdiki tahkike yükseltecek şüphe, bir önermeyi sorguladığından kişi, delilleri ve kelâmcıların şüphe diye nitelendirdiği karşı delilleri inceler. Bir şeyi deliliyle bilen başka bir delil talebiyle onu ikinci kez inceleyebilir. Bir şeyi ikinci kez incelemek, ikincinin ona delil olduğunu, delil oluşturma yönünü –ki bu malûm değildir- bilmek içindir... Bunun yararı, delillerin birbirini desteklemesiyle, itminanın artmasıdır.¹¹⁷ Fikir ile nazarı ayıran Ebû Ya'lâ da insanın ilk önce fikrettiğini, sonra şüphe içinde düşünmekteyken delile baktığını (nazar) belirtir.¹¹⁸ Bu durumda, şüphe, imanı tahkike sevk eden bir endişe, fikrî bir ilgi olmaktadır. Daha sonra kuşku ve kaygıyla yaşamamak için şüphelerin kalkması gerekir. Bununla

¹¹¹ K. Abdülcebbâr, *el-Muhît fi't-Teklîf*, 30-31; Âmidî, a.g.e., I, 29.a-b; Taftazânî, a.g.e., I, 48; Cürçânî, a.g.e., I, 63; İbn Teymiyye, a.g.y.

¹¹² K. Abdülcebbâr, a.g.e., 30.

¹¹³ Âmidî, a.g.y.; Taftazânî, a.g.y.; Cürçânî, a.g.y.

¹¹⁴ İbn Hazm, a.g.e., IV, 41; Âmidî, a.g.y.

¹¹⁵ Şâfîî, H. Mahmûd, *el-Medhal ilâ Dirâseti İlmî'l-Kelâm*, 2. Bsk. Kahire 1411/1991, 141; Atay, Hüseyin, "Bilgi Teorisi", A.Ü.İ.F.D., Sayı XXIX, Ank. 1987, 4.

¹¹⁶ İbn Hazm, a.g.e., IV, 41-42.

¹¹⁷ Cürçânî, a.g.e., I, 56; Râzî, Fahrredîn, *Kelâm'a Giriş (el-Muhassal)*, çev. Hüseyin Atay, Ank., 1978, 130.

¹¹⁸ Ebû Ya'lâ, a.g.e., 22 ve 24.

birlikte, şüphe ve bilgisizliğin zaten varolduğu ve bunu ayrıca farz kılmanın gereksiz olduğu da açıktır.¹¹⁹ Ancak daha fazla tahkik için iradî şüphe, hipotezler ve karşıt-deliller halinde ortaya konabilir. Bununla birlikte, 'Farz olduğu için şüphe ediyorum.' demek doğal olmadığı gibi, şüphe, vacip kavramındaki kesinlik ile de çelişir. Üstelik, Mu'tezile'nin '*el-menzile beyne'l-menzileteyn*' esasına göre, şüphenin vacip sayılması, şüphe etmeyenin mümin sayılmaması demektir.

Şüpheyi imanı tahkikin, delil ve bilgiye ulaşmanın yolu kabul eden bu anlayışın aksine Hıristiyan düşünürler ise, makul olmayan *teslis*, *hulûl*, *kurtuluş* vb. dogmalardan şüpheyi uzaklaştırmak gibi aşılabilir bir sorunla yüzleşmişlerdir. Bu sebeple, Hıristiyan teolojisinde şüpheyle ortaya çıkan çeşitli sorunların yalnız irade ve kalbin fiiliyle aşılması öngörülmekte; zan ve şüphe Hıristiyan imanında aslî bir unsur, bir risk faktörü olarak kalmaktadır.¹²⁰ Bunun anlamı, şüphenin iman gereği sayılması, imanda şüphenin rasyonalize edilmesidir. Halbuki iman, Kur'an dilinde, kök itibarıyla korkunun kalkması, emin olmak ve güven vermek anlamlarına gelir. Doğrudan geçişli olduğunda '*âmene*', 'güven verdi' demektir, bundan dolayı Allah'a '*Mü'min*' denilmiştir. Lâzım fiil olarak da 'emniyette olma, emin olma' anlamına gelir.¹²¹ Neticede iman, nefsi güvenliğe sokmaktır ki bu, ancak, itikat ettiğini şüpheye düşmekten emin olacak şekilde bildiğinde olur.¹²² Yani şüphe, ancak imana ilgiyle birlikte ya da tahkik sürecinin vasıtası olarak var olur.

Bu açıklamalardan sonra, ilk vacip konusunda geriye üç seçenek kalmaktadır: Marifetullâh, ona ulaştıran nazar ve nazara yönelmek. Çoğu âlime göre, ilk vacip âlemin hudûsunu bilmeye götüren doğru akıl yürütmeye yönelmektir.¹²³ Taftazânî ve Âmidî gibi âlimlerin açıklamalarına göre, ilk vacip, bi-nefsihi istenen kastedildiğinde marifettir; bi-nefsihi istenmeyen kastedildiğinde ise akıl yürütmeye yönelmektir. Dolayısıyla, akıl yürütmeye yönelmenin vacipliği, mutlak vacibin öncülünün gerekliliğine dayanır.¹²⁴

İlk vacibin nazar olduğunu savunan Abdülcebbar'a göre ise, 'nazara yönelme (kasd)' de 'yönelinene (el-maksûd ileyh)' tâbidir ve kendi başına bir hükmü yoktur. Bununla birlikte, li-nefsihi istenen olmadığı için nazarın da Allah'ı bilmeye tâbi olduğu söylenemez. Çünkü, nazardan alıkonan kimsenin nazara bağlı bilgiyle yükümlü olması yersizken, nazara yönelmekten alıkonduğunda onun nazarla yükümlü olması yerindedir.¹²⁵ Bu gerekçelendirmenin son önermesi oldukça tartışmalıdır. Bununla birlikte, kasd, ayrı bir yükümlülük değil, bir yükümlülüğün tabii şartıdır. Nitekim, "Allah ibadeti emretmiştir. İbadet ise ancak niyetle geçerli olur, niyet ise '*kasd*'dir."¹²⁶ şeklinde bir istidlâl de görülmektedir. Doğrusu, iman gerçekleşmeden akıl yürütmeyi, niyete bağlı bir ibadet saymak, 'devr'e neden olan bir temellendirmedi.

İlk vacibin akıl yürütmenin ilk cüz'ü sayılması ise, kendi başına maksada ulaştırılmayan bir cüz'ün de ne şekilde bir istidlâl'e ait olduğu ve cüz'lere ayrılıp ayrılamazlığı sorularını akla getirmektedir.

¹¹⁹ Bkz. Atay, a.g.m., 5.

¹²⁰ Özcan, Hanifi, *Epistemolojik Açından İman*, İst. 1992, 41, 43; Popkin, a.g.y.

¹²¹ İsfehânî, Ebu'l-Kâsım el-Huseyn er-Râğib, *el-Müfredât fi Çaribi'l-Kur'an*, İst. 1986, 31.

¹²² bkz. Şeyhzâde, a.g.e., 43.

¹²³ Cüveynî, a.g.e., 25; Fîrûzâbâdî, a.g.e., 109; Beyâdî, a.g.e., 77.

¹²⁴ Taftazânî, a.g.e., I, 48; Âmidî, a.g.y. Bkz. K. Abdülcebbar, a.g.e., 31, 33.

¹²⁵ K. Abdülcebbar, *el-Muhît fi't-Tevhîd*, 30-31.

¹²⁶ Fîrûzâbâdî, a.g.e., 110.

Nazarın vaciplerin ilki olması, tüm diğer vaciplerin aksine hiçbir mükellefin ondan kaçınmaması demektir.¹²⁷ Buradaki zamansal ve ereksel bir öncelikten çok epistemolojik bir sıralamadır. Bu bakımdan, Kur'an'da iman veya ibadet emrinin öncelikli oluşu ve düşünmenin buna yönelik (ğâî) bir değer taşıması, yukarıdaki görüşleri yanlışlayan bir yönde değerlendirilmemelidir.

Bu görüşler incelendiğinde şu iki nokta karşımıza çıkacaktır. Birincisi, ilk farzın Allah'ı bilmek olduğu görüşü asgarî düşünce seviyesine aittir¹²⁸ ki, burada da nazarın gerekliliği yadsınmaz, ancak, nazarın ilimden sonra geldiği düşüncesi vardır.¹²⁹ Bir de "burada ilk vacibden anlaşılan ilk [bi-nefsihî] amaçlanan şeydir."¹³⁰ "Bu, taklide dayalı bir inancın tasvibi değildir. Yoksa, İslam düşüncesinde bilgi ve inancın oluşumu için gerekli şartlar gözetilmiştir. İkincisi, insana ilk önce vacip olan görevin düşünme ve nazar oluşu Mantık bakımından doğru iken; Felsefe ve Kelâm yönünden meseleye bakılınca, bireye ilk vacip, Allah'ı bilmeye yönelme; bilgi nazariyesini göz önünde bulundurunca da bu, ilmin başlangıcı olan şüphe etmektir."¹³¹ Ancak dinî hükümler söz konusu olduğunda, spesifik olgular ve psikolojik farklılıklar göz ardı edilerek teklifi gereklilikleri doğrudan epistemolojik gerekliliklere bağlanamaz.

Genel anlamda marifetullâh için akıl yürütmenin gerekliliği noktasında diğer Kelâm ekolleri, Mu'tezile'yle görüş birliği içindedir. Ancak onlarla ayrı düşen farklı gruplar da olmuştur. Bunlardan Haşeviyye akîl incelemeyi bid'at ve haram sayar.¹³² Onlar, müteşâbih ayetlerin muhkem ayetlerle te'vil edilmesini reddetmiş ve teşbihe düşmüşlerdir.¹³³ Doğrusu akıl yürütmeyi reddedince, müteşâbihât olgusu karşısında, teşbih ya da bilinmezlikten başka bir seçenek kalmaz. Marifetin yolunun nefsin arındırılması ve keşf olduğunu ileri süren Sûfiler ise, akıl yürütmenin sakıncalarına dikkat çeker.¹³⁴ Oysa, nefsin arındırılması imana ulaştıktan sonradır ve keşf ve ilhamın doğruluğu da yine nazar ve incelemeyle bilinebilir.

4. MUKALLİDİN İMANI

İmanda tahkikin gerekliliği üzerindeki tartışmalar, mukallidin imanının geçerli olup olmadığı sorusunu gündeme getirmektedir. Bu konuda da Kelâm ekolleri arasında olduğu gibi, Mu'tezile'nin kendi içinde de ihtilâflar vardır.

Mu'tezile'den bilgilerin ya da marifetullâhın iktisabı değil, içe doğan ve hemen kanıtlanan zarurî bilgi olduğunu ileri sürenler, otoriteye dayalı imanı reddetmemişlerdir. Onlara göre, zarurî bilgiyle iman eden kimse fıskı bulaşmazsa mü'mindir, fıskı bulaştığında ise fâsık olur.

Mu'tezile'den, Allah'a, kitapları ve rasüllerine ilişkin bilginin tefekkür ve istidlâle bağlı bir iktisap olduğunu düşünenler ise, taklîdî imanı geçersiz saymışlardır. Onlar-

¹²⁷ Abdülcebbar, a.g.e., 28.

¹²⁸ Atay, a.g.m., 4.

¹²⁹ Atay, a.g.m., 2; Hudaî, a.g.y.

¹³⁰ Râzî, a.g.e., 136.

¹³¹ Atay, a.g.m., 4-5.

¹³² Hudaî, a.g.y.

¹³³ er-Rassî, a.g.e., 97.

¹³⁴ Fuzûlî, Muhammed b. Süleymân el-Bağdâdî, *Matla'u'l-İtikâd fî Ma'rifeti'l-Mebde' ve'l-Meâd*, nşr. Muhammed b. Tavid et-Tancî, Ank. 1962, 11.

dan bazıları, mukallidin, nazar ve istidlâli terk etmekle fâsık olduğunu söylerken, bazıları da onun doğrudan kâfir olduğu görüşündedirler.¹³⁵

Bunların görüşlerini ve ileri sürdükleri argümanları, imanın geçersiz sayıldığı taklidin icmâlî mi yoksa tafsilî bir tahkikle mi kalkacağına ilişkin görüşlerle ele alacağız.

1. İcmâlen Tahkik

Bazı âlimler, her meselede inancın aklî istidlâl üzerine kurulu olmasını şart koşmayıp, kişinin önce bir mucizeyi müşahedeye veya tevatürle bildiği birinin sözüne binaen Peygamberin risaletini, sonra onun âlemin hudûsu, Yaratıcı'nın varlığı ve birliğine dair sözünü kabul etmesini yeterli görmüşlerdir.¹³⁶

Mu'tezile'den Rassî'ye göre, marifetullâh, isbât ve nefiyden ibarettir. İsbât Allah'a yakînen iman ve ikrardır. Nefy ise ondan teşbihi kaldırmak, yani tevhiddir. "Tevhid, yaratıcının zâtı, sıfatı ve fiili ile mahlûkun zâtı, sıfatı ve fiilini ayırt etmektir. Bu kesin delil durumunda, kişinin mazur olmadığı, dar anlamda tevhiddir [yani çocuklar da bununla yükümlüdür]. Bulûğ ve aklî olgunluğa erdikten sonra adl(bilgisin)e ulaşmasına imkân veren bir süreyi aşan kimse de mazur olmaz [akıl yürütme yoluyla delili bulmalıdır]."¹³⁷

Aklî olgunluğa ulaşmadan mükellef olunmayacağını kabul eden¹³⁸ Kâdî Abdülcebbâr da avamın Allah'ı bilme konusunda taklidinin caiz olmadığını belirtir. Ona göre, akıl sahibi mükellef kimselerin bu konuda istidlâlde bulunmaları ve Allah'ı kötülüklerden tenzih etmeleri gerekir. "Onların bunları toplu (icmâlî) olarak bilmeleri, ancak bir şüphe arız olduğunda o şüpheyi giderecek delilleri incelemeleri gerekir. Çünkü, Tevhid, Allah'ın kullarına benzemediğini, adil olduğunu, zulmetmediği, sevap ve ikâbın elinde olduğu, Allah'a itaat ve şükretmek, O'na karşı itaatsizlikten kaçınmak ve elçisini tasdik etmek gerektiği ümmet arasında ihtilâfın olmadığı akılda yerleşik olan bilgilerin toplamıdır."¹³⁹

Mu'tezile'den Nazzâm, İskafî ve Ca'fer b. Harb'e göre de insanın aklına Yaratıcısının cisim olup olmadığı, gözle görülüp görülmediği veya benzeri olup olmadığı ya da yarattıklarını bir yarar sağlamak için mi yarattığı soruları gelirse, bu konularda akıl yürütme ve incelemede bulunması gerekir. Yaratıcısına karşı geldiğinde Yaratıcı'nın ona azap etme ve azabı ebedileştirme hakkı olup olmadığı sorusu aklına gelince de buna kesinlik değilse de imkân vermesi gerekir.¹⁴⁰

El-Ka'bî, İbn Ayaş ve tüm sonraki Mu'tezilîlere göre akıl sahiplerinden nazar ve istidlâlle yükümlü, nazar erbabı kimseler yanında hakikat ehlini taklitte ve zanla yükümlü olanlar da vardır. Onlar avamdır. Avam anlaşılması kolay başlıca delillere kulak vermekle yükümlüdür, onları anlamaları yeterlidir. Onlar, icmâlî iman sahipleridir, ibareleri açıklamakla yükümlü değildir. Onları kavramadıkları takdirde asla mükellef değildirler. Mükellemlere göre İslam halkının üzerinde ittifak ettiklerinin hepsine inanır ve ihtilâfa girmez, aksine onlardan bu icmâlî bilgilere uyanlara inanır.¹⁴¹

¹³⁵ Bağdâdî, a.g.y.

¹³⁶ Taftazânî, a.g.e., II, 265.

¹³⁷ er-Rassî, a.g.e., 99.

¹³⁸ K. Abdülcebbâr, *el-Muhît bi't-Teklîf*, 27.

¹³⁹ K. Abdülcebbâr, "el-Muhtasar fî Usûli'd-Dîn", 252.

¹⁴⁰ Bağdâdî, a.g.e., 256; Şehristânî, *el-Milel*, I, 72.

¹⁴¹ Taftazânî, a.g.e., II, 266. krş. Gazzâlî, a.g.e., 6.

Bazı âlimler, Eş'arî'nin görüşünün de bu doğrultuda olduğunu kaydeder. Buna göre o, insanın, âlemin varoluşu, Yaratıcısının birliği ve nübüvvetin doğruluğu konularında bazı delillerle hakkı bilmedikçe mü'min ismine müstahak olmayacağını ileri sürmüştür. Ancak, bunu düzgünce ifade edebilmek, karşıt görüştekilerle tartışabilmek ve şüpheleri yanıtlayabilmek şart değildir.¹⁴² Bağdâdî'nin tespitiyle, Eş'arî, mukallidi mü'min diye isimlendirmemişse de ona göre, hakka taklit yoluyla inanan kimse müşrik değildir. İmanla küfr arasında üçüncü bir yer kabul etmediğine bakılırsa, onun kastı, amelleri terkte olduğu gibi mukallidin imanının kemal üzere olmayışı olmalıdır.¹⁴³ Ayrıca Eş'arî'nin eserlerinde nazarın doğruluğuna değinirken vacipliğinden söz edilmediği gibi,¹⁴⁴ bazıları dışında Eş'arîlerin nazarında da taklîdî iman geçerlidir.¹⁴⁵

2. Her Konuda Tahkik

Bazı Mu'tezilî kelâmcılar usule ait her konuda tahkiki vacip saymışlardır. Bunlardan bazıları, inancı delil üzerine oluşturma, karşıt görüştekilerle mücadele edebilme, ortaya çıkan müşkülleri çözenin gerektiğini; bunlardan birinde acizlik gösterenlerin mü'min olmadıklarını ileri sürmüşlerdir.¹⁴⁶ Bu grupta yer alan Ebû Hâşim'e göre, kişi İslam dininin tüm rükünlerine ve Ebû Hâşim'in prensiplerinin (usul) hepsine inansa; Onun diğer her prensibinin delilini bilmekle birlikte, tevhid ve adalet prensiplerinden birinin delilini bilmesekâfirdir, onu taklit eden herkes de kâfirdir.¹⁴⁷

Delilsiz taklitte inananın kâfir olduğu görüşünün Ebû Hâşim'e nispet edilmesi, onun dışındaki Mu'tezilîlere göre, bu kimsenin kâfir veya mü'min değil, 'el-menzile'de bulunan bir fâsık olduğunu gösterir.¹⁴⁸ Onlar, taklîdî imanı, delillerden çıkan bir bilgiye dayanmaması nedeninden çok, kişiyi tabii olarak fâsık noktasına düşüren vacibi terk sebebiyle geçersiz sayarlar. Yani, taklîdî imanı geçersiz saymaları, nazarın terkinin kişiyi imandan çıkartan büyük günah olduğu doktrinine dayanmaktadır.¹⁴⁹

Mu'tezile'nin taklîdî imanın geçersiz ve yararsızlığına dair diğer bir delili de böyle bir inancın bir külfet getirmedeği şeklindedir. Meşakkat olsun olmasın insanın sevap ve mükâfata Allah'ın lütfuyla nail olduğunu söyleyen Eş'ariyye ve Mâturîdiyye'nin aksine Mu'tezile'ye göre, sevap meşakkate tahammülün karşılığı olduğundan, itikat ve tasdik delile dayalı olması, fayda vermesinin şartıdır. Çünkü, meşakkat, tasdik kendinde değil, delil üzerinde düşünmekle bilginin oluşması yoluyla tasdike varmaktadır.¹⁵⁰ Dolayısıyla bir külfet içermeyen taklit yoluyla tasdik, yararsızdır. Bu argümana karşı, bilginin iradî biçimde gerçekleşmeyip, ancak imanın ihtiyarî biçimde gerçekleştiği vurgulanır.¹⁵¹ Halbuki, imanın 'ğaybî' bilişsel bir temeli vardır ve bunda da iradenin devreye girdiği görülür. Ancak, imanın uhrevî karşılığının istidlâl

¹⁴² Bağdâdî, a.g.e., 254. Taftazânî, a.g.e., II, 265; es-Sabûnî, Nüreddîn Ahmed b. Mahmûd, *el-Bidâye ft Usûl'd-Dîn*, nşr. B. Topaloğlu, 5. Bsk., Ank., 1995, 89.

¹⁴³ Bağdâdî, a.g.e., 255; Taftazânî, a.g.y.; en-Nesefî, a.g.e., I, 43, Ebû Uzbe, a.g.e., 22-23.

¹⁴⁴ Bkz. Eş'arî, *Kitâbü'l-Luma' fi'r-Reddi alâ Ehli'z-Zeyğî ve'l-Bida'*, nşr. M. Maccarty, Beyrut 1953, 9.

¹⁴⁵ Ebû Uzbe, a.g.e., 22. Şeyhzâde, taklîdî imanın yetersizliğini savunanlar arasında Bâkîllânî, Ebû İshâk el-İsferâinî ve Cüveynî'yi sayar. *Nazmu'l-Ferâid*, 42.

¹⁴⁶ Taftazânî, a.g.y.; en-Nesefî, a.g.y.; es-Sabûnî, a.g.y.

¹⁴⁷ Bağdâdî, a.g.y.

¹⁴⁸ en-Nesefî, a.g.y.

¹⁴⁹ Bağdâdî, a.g.y.; en-Nesefî, a.g.y.; Taftazânî, a.g.y.; İzutsu, a.g.e., 120.

¹⁵⁰ en-Nesefî, a.g.e., I, 44, 56. Aynı yaklaşım Mâturîdî'de de görülür. en-Nesefî, a.g.e., I, 39.

¹⁵¹ İbn Hümâm, a.g.e., 305.

külfetine bağlanması da imanı akli sürece indirgemek ve onun ahlâkî ve varoluşsal değerini düşürmek anlamına gelir.

Yine, mukallitte tasdikini bulunduğu gerçeğine karşı, onun imanının gerçekten varolduğu ama ümitsizlik halindeki iman gibi faydasız olacağı söylenebilir. Mâtürîdî'ye göre, ye's imanının fayda vermeyişi, o anda imanın aslının olmamasıyla değil, kişinin şahidden gâibe istidlâle kadir olmaması; düşünme meşakkatinin bulunmamasıyla sebeplenir. Taftazânî'nin açıklamasında ise ye's imanının fayda vermeyişi, gerçek bir iman olmayıp azabı kaldırmaya yönelik olması ve o anda kulun kendisi hakkında tasarrufta bulunma gücünün kalmamasındandır. Mukallidin imanı ise, Allah'a yaklaşmak içindir ve zor altında kalmaksızın gerçekleşir.¹⁵²

Bu şekilde, düşünme ve istidlâlin imanın geçerliliğinin şartı sayılması, buna yönelip de farklı bir inanca ulaşanların halini sorgulamayı getirmiştir. Bu, Câhız'ın "*Allah bir kimseye ancak gücünün yettiğini yükler.*"¹⁵³ ayetiyle akıl yürütmede bulunup hakkı idraktan aciz kalan kimseyi mazur saymasına;¹⁵⁴ Anberî'de olduğu gibi, akliyatta her müctehidin isabetli olduğu görüşüne (*musavvibe*)¹⁵⁵ neden olmuştur. Husn ve kubhun ontolojik gerçekliğiyle epistemolojik gerçekliği arasındaki korelasyona dayanan müsavvibe görüşü, aklın yükümlülüğünü, aklın tek başına ve bağlayıcı sûrette hüküm verme özelliğiyle temellendirmektedir.

İmanda tahkik yükümlülüğü bağlamında dikkati çeken bir görüş de bazı Mu'tezilî âlimlerce ileri sürülen '*aklın eşitliği (müsâvât-ı akl)*'dir. Buna göre, akıl, her bireyde eşit olmak üzere tüm insanlarda ortaktır; kâfirler ve müminler, kesinlikle aynı tür akla sahip olup, bir peygamberle sıradan biri arasında bile fark yoktur.¹⁵⁶ Bu iddianın amacı, Ehl-i Sünnet kelâmcılarının avam ve havass ayırımından hareketle imanı tahkik konusunda herkesin aynı şekilde yükümlü sayılmayacağı¹⁵⁷ görüşünü reddetmekle ilgili olabilir. Doğrusu, insanların zekâ ve fikrî kapasite bakımından eşit olmadığını görmek zor değildir. Havassın üzerinde düşündüğü konularda onda oluşan şüpheleri kaldırana dek tahkik sürecini tamamlamak noktasında, avamın da şüphe halinde yanıt arama noktasında sorumluluğu olacaktır.

İbn Hazm'ın kaydettiğine göre, Taberî de yedi yaşına varan çocuğa bunların istidlâle dayalı biçimde öğretilmesinin vacip olduğunu; bulûğ çağına ulaşan ve Allah'ı tüm isim ve sıfatlarıyla istidlâl yoluyla bilmeyenin de kâfir olacağını söyler.¹⁵⁸

Mu'tezile ve nazar olmaksızın tevhide itikadı iman saymayan bir grup Mürcie¹⁵⁹ dışında kelâm ekolleri ise, nazarı imanın geçerlik şartı değil haricî bir yükümlülük olarak değerlendirmektedir. Ehl-i Sünnet'e göre, dinin rükünlerine delillerini bilmeksizin taklitle inanan kişi, eğer bu konularda bir şüphe bulunabileceğine inanır ve 'Onlarda itikadı bozacak bir şüphe ortaya çıkmasından emin değilim.' derse mü'min olmaz. Eğer delilini bilmediği halde hakka inanır ve bununla şüphelerin içinde itikadını bozacak bir şüphe olmadığına da inanırsa bu Eş'arîlerin hakkında ihtilâf ettiği kimsedir.

¹⁵² Taftazânî, a.g.e., II, 264-5

¹⁵³ Bakara, 2/286.

¹⁵⁴ Hudaî, a.g.e., 374.

¹⁵⁵ en-Nesefî, a.g.e., I, 35; Hudaî, a.g.e., 375; bkz. Şâtübî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ, *el-Muvâfakât fi Usûli's-Şerî'a*, çev. M. Erdoğan, İst. 1990, I, 53-4.

¹⁵⁶ Bkz. en-Nesefî, a.g.y.; Hudaî, a.g.y.; es-Sâbûnî, a.g.e., 18; Beyâdî, a.g.y.; İzutsu, a.g.e., 109.

¹⁵⁷ Bkz. Gazzâlî, a.g.y.

¹⁵⁸ İbn Hazm, a.g.e., IV, 35.

¹⁵⁹ Eş'arî, Makâlâtü'l-İslâmiyyîn, I, 138.

Onlardan bazıları, o kimsenin mü'min olduğuna hükmetmek gerektiğini söyler. Bu, Ebû Hanîfe, Süfyân es-Sevrî, Evzâî, İ. Mâlik, Ahmed b. Hanbel, Şâfiî ve Zâhirîlerin görüşüdür. Abdullah b. Said, Hâris el-Muhâsibî, Abdülazîz el-Mekkî, Huseyn b. Fadl el-Becelî, Ebû Abdullah el-Kerâbisî, Ebu'l-Abbâs el-Kalânîsî gibi önde gelen hadis ehli kelâmcıları da bu görüştedir.¹⁶⁰

İstidlâli terk etmekle günaha düşse de mukallidin imanının geçerli olduğu görüşünde olanlara göre, iman kayıtsız tasdiktir. Dolayısıyla, tasdik delille olup olmasına değil mevcut olup olmamasına bağlıdır.¹⁶¹ "İstidlâlin amacı da imanda kesinliğin oluşmasıdır ki, kişi kat'î sûrette inandığında vacip yerine gelmiş olur."¹⁶² "Çünkü, maksada ulaştıktan sonra vesilenin yokluğu bir şey ifade etmez."¹⁶³

Ayrıca risaleti ve nübüvveti veren, kâfirlere öncelikle İslam'ın arz edilmesini emretmiştir. İslam arz ve taklit ile sahih olmasaydı, risaletteki hikmet paradoksal olurdu. Rasulü Allah bedevîlerin, sahabe de fethettikleri kentlerdeki avamın korku veya birbirine tâbi olmanın neticesi olan imanlarını kabul etmişlerdir.¹⁶⁴

Ancak, taklidî imanın geçerliliğine ilişkin çözümleme, mukallidin doğru tanımlanmasına bağlıdır. Din duygusunun insanın fitratına önceden yerleştirilmiş olduğunu kabul edeceksek, bir akıl yürütme sürecini yaşamının da düşünme yeteneğine sahip herkes için vâki olduğunu düşünmek zorundayız. Çünkü, Allah inancı sebebiyle belirir ki, bu Allah inancının tabîi olarak gelişen bir düşünme süreciyle oluşması demektir.

Diğer yandan, taklit yoluyla da olsa bir kimse, İslam'ı ve Kur'an'ı tanımaya başladığında düşünmeye de başlayacak, şüphe olmasa da inandıklarının delillerini, olası şüphelerin yanıtını görecektir. Ancak kimi de Müslüman bir toplumda, Kur'an'a ve Hz. Peygamber'e aşına olmaksızın İslam'ın hakikat ve Muhammed'in (s) Allah'ın elçisi olduğunu duydukları için, böyle inanırlar ve böyle kalmayı sürdürürler. Bu inancın temelinde de büyüklerine, yakın çevreye ve geleneğe duyulan bağlılık ve güven vardır. Bu, sosyal zekâ ve aklın yön verdiği objektif güven değil, birbirine yakınlık duyan kimselerin (örneğin anneyle çocuk veya arkadaşlar) arasında oluşan duygusallığın ürünü ya da bunalıma girmiş ve güvenecek bir mercii arayan kimsenin bir yerde geliştirdiği sübjektif bir güvendir. Dolayısıyla böylesi bir inançtaki güven unsuru bilgiye değil, tefekkür ve bilgidен uzak olduğu için inanç konusunda son derece dar bir irade alanına sahip bireyin daha çok taklit ettiği muhite ilişkindir. Başka bir dini benimseyen kimseler de çoğunlukla aynı şekilde inanmıştır. Dolayısıyla bu durumda, İslâm'a ya da başka bir dine inanmayı belirleyen daha çok insanın içinde gözünü açtığı muhit olmaktadır. Ancak, en dar şekilde de olsa taklide dayalı inançta da belli bir irade kullanımını vardır. Ama asıl önemli nokta, iman, salih amele motive ettiğinden kişinin inandığı şeyi sorgulamasının kaçınılmaz oluşudur. Bu noktada, akıl yürütmenin önemi de toplumdан alınanları sahih akideyi keşf doğrultusunda tahkik etmek, yanlış inançlardan uzaklaşmaktır. Bu hususta insanın bireysel bir sorumluluğu vardır.

Belirtelim ki, külfet olmadan gerçekleşen bir olayın yükümlülük olması tartışmalıdır. Bu bakımdan herhangi bir külfet içermeyen ve kişiyi hiçbir salih amele motive

¹⁶⁰ Bağdâdî, a.g.e., 254. es-Sâbûnî, a.g.e., 89. Şeyhzâde, a.g.y.

¹⁶¹ en-Nesefî, a.g.e., I, 38; es-Sâbûnî, a.g.y.

¹⁶² İbn Hümâm, a.g.e., 303.

¹⁶³ Taftazânî, a.g.e., II, 266.

¹⁶⁴ İbn Hümâm, a.g.e., 304. Ebû Uzbe, a.g.e., 22-23; Semerkandî, a.g.e., 9. Âmidî, a.g.e., I, 25.b.

etmeyen taklide dayalı kabul iman sayılmaz. Taklide dayalı kabul bireyi salih amele sevk ettiğinde ise birey inancı üzerinde düşünür. Fakat, bir düşünme ve istidlâl sürecine girmeden, bir külfete katlanmadan itikat eden, ancak itikadı kendisini salih amele sevk etmeyen, dünyevî hazlara saplanıp kalmış kimsenin inancı ise sorunludur. Böyle birinin imanı Mâtürîdî'ye göre, faydasızdır, sevabı yoktur.¹⁶⁵ Ancak Mâtürîdîlerin mukallidin imanını geçerli kabul ettiği görülmektedir.¹⁶⁶

Taklidî imanın geçerli sayılmaması özellikle de avamın tekfir edilmesi son derece hassas bir problemi; taklidin sınırlarını belirleme problemini gündeme getirmektedir. Kelâmcıların istidlâl anlayışı açısından imanı tahkikin alt sınırının belirlenmesi imkânsız gibidir. Burada inançlara felsefî arka plânlarıyla birlikte itikat etmeyi imanın teşekkülü için bir şart saymak, yine Kur'an'ın emrettiğinden fazlasıyla insanları yükümlü tutmak olacaktır ki bunun mantıklı bir izahı yoktur.

5. DEĞERLENDİRME

Aklın tek başına Allah'ı bilebileceği düşüncesinde birleşen Mu'tezile'den çoğunluk, kişinin kalbinde, nazar ve istidlâle yönelen sezgiler bulunduğunu belirtir. Onlardan bazıları, insanda yaratılıştan gelen ve biri Allah'ı bilmeye yönelen iki karşıt hâtırın bulunduğunu söylerken marifetullâhın bedihî olmadığını ortaya koyarlar. Bu açıklama, bir yandan insanda doğuştan bir bilgi olmadığını ama aynı zamanda Allah inancının fitrî olduğunu göstermekte daha başarılıdır. Bunlara göre, akıl 'doğru akıl yürütme'ye imkân verecek olgunluğa ulaştığında, ilâhî mesaj kendisine tebliğ edilmiş de olsa insan akıl yürütme ve imanla yükümlü olur. Onlar, marifetullâhın akılla vacip oluşunu akılla hasıl olmasına, insanda Allah'ı bilmeye yönelik bir sezginin varlığıyla bağlamaktadır.

Allâf, Sümâme b. Eşras ve Câhız gibi âlimlerin bilgilerin a priori olduğu yolundaki marjinal görüşü ise, tüm akıl sahiplerinin eşit biçimde Allah'ı bilmeyip ihtilâfa düşmeleri olgusuyla çelişmektedir. Bunların, zarurî bilgiyle olmazsa insanın imanla mükellef olmayacağı iddiası ise, teklifin külfet içerdiğini düşündüğümüzde temelsizdir.

Marifetullâhın vacipliğinin aklî olduğunu, daha temelde aklî vücûbu kabul etmeyen Eş'arîler ve bazı Mâtürîdîler ise, şer'î hükümlerin ancak ilâhî teklifle; va'd ve va'id olgusuyla ortaya çıktığını vurgulamışlardır. Aklî vücûb konusunda Mu'tezile'nin yaklaşımındaki belirleyici özellik, fiillerin iyilik ve kötülük vasfının bizâtihi değil ilâhî iradeye bağlı olduğunu savunan Eş'ariyye'nin aksine ahlâkî yargılardan teklîfî hükümlere geçmesidir. Çünkü, Mu'tezile'ye göre, akıl, iyilik ve kötülüğü idrak etmekte ve sahibini fiil ya da terkle yükümlü yapmaktadır. Bu anlayış, ilâhî iradeyi de ilzam eden sabit ahlâkî değerlerin olduğu noktasından hareket eder.

Ancak, akıl verili ve sabit bir olgu olmadığından, aklın verdiği hüküm de sabit değildir. Bu nedenle, en temel konularda bile Eş'arîlerin makul gördüğü şeyleri Mu'tezile kesinlikle akla aykırı sayar. Dolayısıyla nassın değerlendirilmesinde, nassın ilk anlamı, lafzî manası akıl yürütmeyi şekillendirebileceği gibi, önceden varılan aklî bir hüküm de nassın te'vilini gerektirebilir. Selefler ilk anlamla akli şekillendirirken, Mu'tezilîler ise akılla manayı şekillendirirler.

Sem'î bir bilgiye sahip olsun olmasın akıl sahibinin sorumluluğunu ortaya koyan Mu'tezile, bunun sonucunda, iman için akıl yürütmeye dayalı olması şartını da

¹⁶⁵ en-Neseffî, a.g.e., I, 40.

¹⁶⁶ Ebû Azebe, a.g.y.; Semerkandî, a.g.e., 9.

ileri sürmüştür. İman akıl sebebiyle vacipse, kuru bir taklide değil akıl yürütmeye dayalı olmalıydı. Onların taklidî imanı geçersiz saymaları, imanın bilgi temeline ulaşmak için bir düşünme süreci ve istidlâlin vacipliği görüşüne bağlıdır. Bununla birlikte, 'Mu'tezile'nin bilinçli ferdin artık ona ihtiyacı olmadığından dinî inancı (religious faith) uzaklaştırdığı'¹⁶⁷ da ileri sürülemez. Mu'tezile dışındaki çoğunluğa göre ise, imanda bilişsel süreç değil iradî süreç-ki bu tasdiktir- asıl ve şarttır.

İmanı tahkikin alt sınırının belirleyen herhangi bir verili kriter olmadığından, mukallidinin imanı, spekülâtif görüşlerin tartışıldığı bir konu olmaktadır. Bu konunun bir ucu, bize göre, iman-amel ilişkisi gibi hassas ve derin bir problemle ilişmektedir. Bu ilişki, hem itikat ederken herhangi bir düşünme ve istidlâl külfetine girmeyen, hem de itikat ettiği halde inancı doğrultusunda herhangi bir külfete girmeyen bir mukallit düşündüğünüzde ortaya çıkar. Bu kişinin doğal bir temayül olarak ve sosyalleşme sürecinin sonucunda ortaya çıkan inancı, gerek bilişsel bakımdan gerekse bilinç açısından; onu salih amele motive edecek kadar kalp fiillerinin gerçekleşmeyişi yönüyle anlamsız ve yararsızdır. Çünkü, bilgi bir bilinç değişimine yol açmadığı sürece iman olamaz.

İtikadî konularda akıl yürütmenin gerekliliğinin Kelâm ilminde bir öğreti olarak yer almasında Mu'tezile'nin önemli bir katkısı olmuştur. Mu'tezile'nin Kelâm ilminde öncü rolü oynayan katkıları, radikal imancılığın gelişmemesini, imanda istidlâlin reddinin marjinal bir tutum olarak dışlanmasını sağlamıştır.

Mu'tezile'nin akılcılığı, akla verdiği değer, tanıdığı imkân, yetki ve ondan dolayı bireye yüklediği sorumlulukla anlaşılmalıdır. Yoksa Mu'tezile'nin akılcılığı, her konuda rasyonel bir görüş ortaya koyduğu şeklinde anlaşılabilir. Onlar, beş esas içinde yer alan el-menzile beyne'l-menziletayn'le iman kavramına rasyonel bMir tanım getirmekte zorlanırlar. Yine onlar, iyiliği emretme ve kötülükten nehyetme konusunda akli yetkilendirmelerine ve ahlâk felsefeleriyle uyumlu açıklamalarına karşın, 'Mihne' olayını da göz önüne alınca, makul bir yaklaşım sergilememişlerdir.¹⁶⁸

Abdülcebâr bir yana, diğer Mu'tezilîler, akli yetkilendirme, teorik akla verdikleri önem ve yükledikleri sorumluluk dışında, Ehl-i Sünnet'ten çok daha gayr-i makul sonuçlar ortaya koyarlar. Bunun önemli bir nedeni, onların Kelâm ve Felsefe'nin yeni gelişmeye başladığı bir ortamda, orijinal tezler ileri sürmeleri, ancak daha başka tezler ve sentezlerle yanlışlar atılarak marjinal kutuplardan ılımlılığa doğru kendini sistemleştirme noktasına geldiğinde mezhebin gözden düşmesidir. Eş'arîlikten Mu'tezile'ye geçen K. Abdülcebâr'ın ise, birçok konuda yaptığı sentezlerle, seleflerine nispeten daha makul görüşler ortaya koyduğu görülür.

¹⁶⁷ Bkz. Corbin, Henry, *History of Islamic Philosophy*, translated by L. Sherrard, P. Sherrard, New York 1993, 122-123.

¹⁶⁸ bkz. Ardoğan, a.g.e., 161.