

AKĀİD ve KELĀM İLMİNDE
VAHYİN ve AKLIN YERİ



ENSAR NEŞRİYAT TİC. A.Ş.

ISBN : 978-605-5309-87-9

Sertifika No: 17576

İSLÂMÎ İLİMLER ARAŞTIRMA VAKFI
Tartışmalı İlmî Toplantılar Dizisi: 70
Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantılar Dizisi: IV

Kitabın Adı

*İslâmî İlimlerde Metodoloji- IV
Akâid ve Kelâm İlminde Vahyin ve Aklın Yeri*

Yayın Hazırlığı

Dr. İsmail KURT – Seyit Ali TÜZ

Editör – Proje Koordinatörleri

Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ – Mehmet BULĞEN

Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Redaksiyon - Tashih

Prof. Dr. Metin YURDAGÜR

Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Kapak Tasarım

Halil YILMAZ

Baskı:

Pasifik Ofset

Cihangir Mh. Güvercin Cd. Baha İş Merkezi
Haramidere - Avcılar / İstanbul, 0212 412 17 00

Sertifika No: 12027

1. Basım

Aralık 2013 / 1000 adet basılmıştır.

İletişim Adresi:

Ensar Neşriyat Tic. A.Ş.

Oruçreis Mah. 12. Sokak No: 40-42 Esenler/İstanbul

Tel: (0212) 491 19 03-04 Faks: (0212) 438 42 04

www.ensarneyriyat.com.tr

ensar@ensarneyriyat.com.tr

İSLÂMÎ İLİMLERDE METODOLOJİ/USÛL – IV

AKĀİD ve KELĀM İLMİNDE
VAHYİN ve AKLIN YERİ

Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı

20 – 21 Ekim 2012

Ümraniye Belediyesi Yeşilvâdi Tesisleri
Ümraniye/İstanbul

İstanbul 2013

©Bu kitap İslâmî İlimler Araştırma Vakfı tarafından yayına hazırlanmış olup tebliğlerin ilmî ve fikrî muhtevâ ile dil bakımından sorumluluğu tebliğ sahiplerine, te'lif hakları İSAV'a, basım organizasyonu ise anlaşmalı olarak Ensar Neşriyat'a aittir.



Toplantıyı Tertipleyen



İSLÂMÎ İLİMLER ARAŞTIRMA VAKFI
THE FOUNDATION FOR RESEARCH IN ISLAMIC SCIENCES
وقف دراسات العلوم الإسلامية

Kızıtaşı, Kâmil Paşa Sokak, No. 5; Fatih-34080/İstanbul
Tel : +90 (0212) 523 54 57 – 523 74 36 Faks: 523 65 37
Web Site: <http://www.isavvakfi.org-isav.org.tr>
e-posta: isav@isavvakfi.org – isav@isav.org.tr

Bibliyografik Bilgiler:

İslâmî İlimlerde Metodoloji- IV “Akâid ve Kelâm İlminde Vahyin ve Aklın Yeri” /

Editör: İlyas Çelebi, 1. bs. –İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013

400 s.; 16x23,5 cm.

ISBN : 978-605-5309-87-9

1. Metodoloji, 2. Akâid, 3. Kelâm, 4. İnanç, 5. Kültür

200.9 DC20

Bibliyografik niteleme Anglo-American Rules 2 (AACR2)'ye göre yapılmıştır.

İÇİNDEKİLER

TAKDİM

AÇILIŞ KONUŞMALARI

Prof. Dr. Ali ÖZEK..... 11

İslâmî İlimler Araştırma Vakfı Mütevelli Heyet Başkanı

Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ17

Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi

TEBLİĞ ve MÜZÂKERELER

1. Tebliğ: **AKÂİD İLMİNDE VAHYİN ve AKLIN YERİ**29

Prof. Dr. Yusuf Şevki YAVUZ

Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi

2. Tebliğ: **KELÂM İLMİNDE VAHYİN ve AKLIN YERİ** 115

Doç. Dr. Hülya ALPER

Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi

SERBEST TARTIŞMALAR	47
SERBEST MÜZÂKERELER.....	69
GENEL MÜZÂKERE METİNLERİ	191
GENEL DEĞERLENDİRMELER.....	381
KAPANIŞ KONUŞMASI	401

ÖZETLER

Türkçe	405
İngilizce	406
Arapça.....	407
KARMA DİZİN	409

TAKDİM

İslâmî İlimler Araştırma Vakfı, 1970 yılında bir grup iş adamı ve ilim adamı-akademisyen tarafından kurulmuştur. Bu vakıf, birinci derecede Müslüman milletimizi, ikinci derecede bütün Müslümanları ilgilendiren konularda ortaya çıkan problemlere çözümler üretebilmek ve muhtaç olduğumuz değerli âlim, mütefekkir ve araştırmacıların Allah'ın inâyetiyle yetişmesini temin etmek, hâssaten bunlara çalışma imkân ve vasıtalarını sağlamak, bilhassa İslâmî sahalarda gerekli ilmî araştırmalar yapmak, yaptırmak, yapılan araştırmaları halka arz etmek gayesiyle atılmış bir adımdır. Vakfımız, yukarıda ifade edilen bu gayelerini gerçekleştirmek üzere millî ve milletlerarası tartışmalı ilmî toplantılar düzenlemiş, bu toplantılarda sunulan tebliğ ve müzâkereleri kitap hâlinde yayımlayarak toplumumuzun istifadesine sunmaktadır.

*Vakfımız, millî ve milletlerarası tartışmalı ilmî toplantılar yanında **İslâmî İlimlerde Metodoloji Problemi**'nin araştırıldığı bir dizi **Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantıları** da düzenlemektedir.*

*Vakfımız 2003 yılında, "**İslâmî İlimlerde Metodoloji Problemi**" ana başlığı altında "**Din Eğitimi, İslâm Felsefesi, Kelâm, İslâm Mezhepleri Târîhi, Tefsir, Hadis, İslâm Hukuku, Tasavvuf ve İslâm Târîhi**" ilimlerindeki usûl mes'elelerini ve bu hususlardaki tartışmaları ele almış; günümüz ilimlerindeki gelişmelere paralel olarak bu ilimlerde karşılaşılan metodoloji problemlerini çözüme yönündeki teklifleri değerlendirmiştir. "**İslâmî İlimlerde Metodoloji Problemi**" ana başlığı altında yapılan bu toplantılarda sunulan tebliğler, **İslâmî İlimlerde Metodoloji/Usûl Mes'lesi-1-2** adıyla iki cilt hâlinde yayımlanmıştır.*

*Bu çalışma ile ilgili olarak akademisyenlerimizin teklifleri doğrultusunda Vakfımız, her ilim dalının metodolojisindeki problemlerden birinin tartışılmasını kararlaştırmış ve bu cümleden olmak üzere **Hadis, İslâm Târîhi***

*ve İslâm Hukuku'nun müşterek problemlerinden olan **Metin Tenkidi; Yeni ve Çağdaş bir Tebliğ Metodolojisi Oluşturulması Mes'esi** konularını tartışmak üzere ikinci bir metodoloji toplantısı tertiplenmiş, bu toplantı metinleri de **İslâmî İlimlerde Metodoloji/Usûl Mes'esi-3** adıyla yayımlanmıştır.*

*Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantıları dizisinin bir devamı olarak "**İnsan İradesi ve Kudret-i İlâhiyye Bağlamında Kader Mes'esi**"; "**Târîhte ve Günümüzde Kredi Usûlleri**" ve "**Tefsir Nasıl Bir İlimdir?**" konulu üç toplantı daha tertiplenmiş, bu toplantıya ait tebliğ ve müzâkere metinleri de bir araya getirilerek "**İnsan İradesi ve Kudret-i İlâhiyye Bağlamında Kader Mes'esi-III/1**", "**Târîhte ve Günümüzde Kredi Usûlleri-III/2**" ve "**Tefsir Nasıl Bir İlimdir?- III/3**" adıyla üç ayrı cilt hâlinde yayımlanmıştır.*

*Vakfımız Prof. Dr. İlyas Çelebi'nin yöneticiliğinde "**Akâid ve Kelâm İlminde Vahyin ve Aklın Yeri**" konulu dördüncü ilmî ihtisas toplantısını 20-21 Ekim 2012 târihlerinde İstanbul'da gerçekleştirmiş olup bu toplantıda Prof. Dr. Yusuf Şevki Yaouz ve Doç. Dr. Hülya Alper tarafından birer tebliğ sunulmuş, bu iki tebliğ çeşitli üniversitelerimizin İlahiyat Fakülte-rinde görev yapmakta olan Kelâm Anabilim Dalı Öğretim Üyeleri tarafından müzâkere edilmiştir. "**Akâid ve Kelâm İlminde Vahyin ve Aklın Yeri**" konulu bu toplantının metinleri de bir araya getirilerek kitap haline getirilmekte ve ilim erbâbının dikkatine sunulmaktadır.*

Bu vesileyle çalışmada emeği geçen, maddî-mânevî desteklerini esirgemeyen bütün kişi, kurum ve kuruluşlara minnet ve şükranlarımızı sunuyorumuz.

Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ

Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Prof. Dr. Ali ÖZEK

İSAV Mütevelli Heyet Başkanı

20 Ekim 2012 Cumartesi

AÇILIŞ OTURUMU

(09.30-10.00)

Başkan: Prof. Dr. Ali ÖZEK

İslâmî İlimler Araştırma Vakfı Mütevelli Heyet Başkanı

AÇILIŞ KONUŞMALARI

Prof. Dr. Ali ÖZEK

İslâmî İlimler Araştırma Vakfı Mütevelli Heyet Başkanı

İslâmî İlimlerde Metodoloji Problemi ile ilgili İlmî İhtisas Toplantı Dizilerinden dördüncüsünü yapıyoruz. Hepinize hoş geldiniz diyerek toplantıyı açıyorum. Toplantının hayırlı neticelere vesile olmasını Cenâb-ı Hak'dan niyâz ediyorum.

Abdülhamid Han'ın azlinden sonra Osmanlı Devleti zâten bitmişti ama, bir süre daha ayakta kalabildi. Çünkü eğitim ve öğretim kurumu olarak sadece medreseler kalmıştı. Medreseler adam yetiştiremeyince gayr-i müslimlerin yetiştirdiği insanlar devlete hâkim olmuşlardı. Galiba 1960'lı yıllarda bir kitap okumuştum. Bu kitap Cumhûriyet kurulduktan sonraki Türkiye'nin 500 tane ithâlât ve ihrâcâtçı firmasının isimlerini veriyordu. Söz konusu firmaların 350 tanesi gayr-i müslimlerin, 150 tanesi de Müslümanların idi. Neden? Çünkü her şey bilgiye bağlıdır.

Medreselerde sadece Arapça ve fıkıh okunduğu için bu kurum devlete eleman yetiştiremiyordu. Zirâ medreselerde Târih, Coğrafya, Fizik, Kimya, Matematik ve Türkçe dersleri okutulmuyordu. Dolayısıyla medreseden mezun olanlar devlette görev alamıyordu. Meselâ, arabanıza bindiniz gidiyorsunuz yolda arabanız bozuldu. Sen profesörsün ama, arabanın tamirinden anlamıyorsun. Bir tamirci çırağı geliyor sizin arabanızı tamir ediyor ve çalışır hale getiriyor. Onda o bilgi var ama, profesörde o bilgi yok. Benim profesör olmam ayrı bir iş, o tamircilik ayrı bir iş.

Eğer bugün doğru düşünenlerin iktidara gelmeleri mümkün olmuşsa, bunun temelinde İmam-Hatip Okulları ve Kur'ân Kursları

vardır. Bugün belediye başkanlarından veya devlet yöneticilerinden birçoğu bu okullardan mezundur. Meselâ, İstanbul Büyük Şehir Belediye Başkanı, Ümraniye Belediye Başkanı İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü mezunudur ve bizim talebemizdir. Daha niceleri böyle. Neden? Çünkü bu dünya hayatı tek başına yürümez. Kuş iki kanatla uçar. Herkesin dünya ve âhiret ilimlerini bilmesi lâzım. Sırf dünyayı öğrenmek yetmez.

Bu nesil devlete adam yetiştirdiği için bugün Türkiye bu noktaya gelmiştir. Bunun kıymetini bilmemiz için söylüyorum. İmam-Hatip okulları ve Kur'ân Kursları bu millete hizmet edecek adamları yetiştirmiştir. Bugünkü İçişleri Bakanı İdris Naim Şahin İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü'nden mezun. Sayın Başbakan Recep Tayyip Erdoğan da İstanbul İmam-Hatip Okulu mezunu. Biz bu gerçekleri insanlara öğretilim diye bu ilmî toplantılara değer veriyoruz.

Bir hatıramı anlatmak istiyorum. Hepimizin bildiği, uzun yıllar medreselerde de okutulan Ebu'l-Hasen el-Mâverdî'nin "*Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*" isimli kitâbını doğu medreselerinde okumuş olan bir arkadaş Türkçe'ye tercüme etmiş. Kitâbın adına da Edebü'd-dîni ve'd-dünyâ demiş. Bu arkadaşla bir yerde karşılaştık ve ona: "Niye kitâbın adını ters yazdın?" diye sordum. Bana: "Kitâbın adı yanlıştı ben onu düzelttim" dedi. O arkadaşla epeyce tartıştık ama iknâ olmadı. Medresede bu anlayış vardı. Yani dünyanın hiç önemi yok önemli olan âhirettir. Bu düşünce tamamen yanlış. Çünkü Allah önce dünyayı yarattı, sonra insanı yarattı, sonra insanı mükellef tuttu. Önce dünya, sonra âhiret, bunun başka yolu yok. Tabii olan da o, önce dünyaya geliyoruz, öldükten sonra da âhirete gideceğiz. Yani bu anlayışın sebebi, medresede okutulan müfredâtta dünyevî bilgilerin olmaması Müslümanları böyle kör hâle getirmiştir.

Bu tür araştırmaların bir başka önemi de şu: Türkiye'de çok güzel müesseseler ve yetişmiş elemanlar var. Bunların değerini anlamak ve bunları fırsat bilmek lâzım. Eski âlimler o kadar ileri gitmişlerdir ki, bugünkü medeniyetin, bilim ve teknolojinin temeli İslâm medeniyetidir. Fizik, Kimya, Matematik, Astronomi vs. dünyada henüz ilmî çalışmalar yokken İslâm âlimleri bunları işlemişler. Tabii sonradan işler değişmiştir.

Bugün yapılması gereken çok önemli bir iş var. Biliyorsunuz Arapça İslâm'ın, Kur'ân'ın dili ama sonradan buna Farsça da katılmış. Yani bizim literatürümüz Arapça ve Farsça'dan oluşmaktadır. İlmî çalışmalar hep bu iki dil ile yapılmıştır. Türkçe olarak pek çalışma yapılmamış. Meselâ, Arapça'dan Türkçe'ye yapılan ilk lügat *Ahter-i Kebîr*'dir. Şemseddin Sâmî'ye gelinceye kadar Türkçe'nin lügati ve grameri yoktu. İlk defa Arnavut asıllı olan Şemseddin Sâmî Türkçe'nin gramerini yazmıştır. Bu gramer kitâbını alın, bakın, okuyun % 99'u Arapça'nın gramerine ait tâbirlerdir. Çünkü müellif Arapça'yı ve Arapça'nın gramerini biliyor, Türkçe'de daha önceden yazılmış gramer tâbirleri de yok. Bu sebeple Şemseddin Sâmî Türkçe'nin gramerini yazma ihtiyacı duymuştur. Ama bugün TÖMER'in hazırladığı Türkçe gramerler fevkalâde güzeldir.

Benim talebim şu: Meselâ, Kelâm İlmini ele alalım. Kelâm İlminin deyimlerinin, terimlerin Türkçesinin de yapılması gerekir. Şimdi artık herkes Türkçe okuyor ve öğreniyor. Bunun zâten Arapçası var biz ondan vazgeçmiyoruz. Meselâ, bu toplantıya iştirâk eden arkadaşlarımızın çoğu kelâmcı ve derslerini Türkçe olarak veriyorlar. O zaman mecbursunuz deyimlerin Türkçesini vermeye.

Yusuf Şevki Yavuz Bey tebliğinde "epistomoloji" diye bir kelime kullanmış. Bu söz, "bilgi kuramı" demekmiş ama, bu tarz kelimeler hep muğlâk kalmış. Onun için bu tarz kelimelerin Türkçelerini kullanmak lâzım. Aslında Türk dili her şeyi ifade edebilecek kabiliyette çok güçlü bir dildir, ancak üzerinde çalışılmamıştır.

Ben, Arapça, İngilizce ve Rusça olmak üzere üç yabancı dil biliyorum. Arapça'da ve Rusça'da zamanlar zayıftır. İngilizce'de zaman geniştir ama, çok muğlâktır. Türkçe'ye gelince, bizim dilimizde zaman çok nettir. Dilde iki şey çok önemlidir. Birisi fiil yapısı, diğeri de zamandır.

Bizde bir hastalık da başka dillerden kelime almaktır. En çok da Arapça'dan kelime almışız. Öyle kelimeler almışız ki, bugün Araplar o kelimeyi o mânâda kullanmıyor. Meselâ, imza kelimesi ki, Arapça'daki karşılığı tevkî'dir. Zamanla medreselerin her şeye hâkim olmasıyla ve medreselerde sadece Arapça okutulması Türkçe okutulmaması sonunda bütün ilmî tâbirler Arapça'dan alınmıştır. Onun için benim birinci tavsiyem bu tâbirleri Türkçeleştirmektir.

Bugün Türkiye'de seksen tane İlahiyat Fakültesi var. Bu, seksen tane de Kelâm Ana Bilim Dalı'nın bulunduğu anlamına gelir. Her bir Ana Bilim Dalında beş hoca bulunsa ve bunların hepsi birer kitap yazsa hangi noktaya geleceğimizi varın siz düşünün.

İki gün sürecek olan bu toplantıda "Vahiy ve Akıl İlişkisi" tartışılacak. Ben de bir bakıma kelâmcı sayılırım. Dinimizin kaynağı vahiydir -ki biz buna "haber-i sâdık" diyoruz- bir de akıl vardır. Yani sâlim duyu organlarıyla hareket eden akli kastediyoruz. Bir de iman var. Vahiy, akıl, haber-i sâdık ve iman. Vahiy kısmını perçinlemek için iman gerekir. Eğer biz dinî mes'eleleri akla vurursak birçok konuları inkâr edebiliriz. Niye? Çünkü aklın kendine göre bir mantığı var. Bazı şeyleri kabullenmeyebilir. Meselâ, namazı ele alalım. Neden beş vakit? Neden her vakit abdest alıyoruz? Bunları akla vurduğunuz zaman netice alamazsınız, orası iman mes'alesidir.

İşaret edeceğim hususlardan biri de şudur: İki türlü Müslümanlık vardır. Birisi taabbüdî Müslümanlık, diğeri de hikemî Müslümanlık. Bana göre Ebû Hanîfe taabbüdî Müslümanlık yolunu benimseyordu. Ama kendisi akılcıdır. Taabbüdî Müslümanlık aslında akli yok sayan Müslümanlık değildir. İman, akılcılığın sivriliklerini törpüler. Hikemî Müslümanlıkta şöyle düşünülür: Namaz spordur, abdest temizliktir, vücûda faydası vardır. Tabîî ki bu da lâzım ama esas olan taabbüdî Müslümanlıktır.

Ebû Hanîfe, "Biz Kur'ân'da geçen ahkâmı alırsın, sınırlama getirmeyiz" diyor. Kur'ân'da geçen şarap harâmıdır ama içinde alkol bulunan diğer içkiler Ebû Hanîfe'ye göre harâm değildir. Sonradan gelen âlimler kıyâs yaparak içinde alkol bulunan her şeyi harâm etmişlerdir. Tabîî Ebû Hanîfe burada akıl yürütüyor ve: "Şarap niye harâmıdır? Sekir verdiği için, öyleyse sekir veren her şey harâmıdır. Burada bir mantık var.

Nassa ve imana bağlı hareket ettiğimiz zaman, "Ben Allah emrettiği için namaz kılıyorum, namazın faydası var ama, zahmeti de var. Doğrudur, değildir o ayrıdır. Mâdemki ben inanıyorum, namaz kılınacak, başka çaresi yok. Burada doğru olan, Allah'ın emri olduğu için namaz kılmaktır.

Tebliğlerde de bahsedilen mes'elelerden biri de şudur: Şi'îlik, Hâricîlik, Mürcie, Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet gibi itikâdî mezhepler ilk

devirlerden itibâren ortaya çıkmıştır. Bunlar çok önemli konular. Meselâ, Mu'tezile akılcıdır. Mu'tezile akla dayandığı için yoldan sapmıştır. Evet, teklîfin muhâtabı akıldır ama, akli imanla birleştir-memiz gerekiyor.

Bu toplantı vesilesiyle benim temennim şudur: Bu türlü tartışmalı ilmî toplantıları devamlı yapmak gerekir. Çünkü akıl, akıldan üstündür. Bir mes'ele tartışıldığı zaman o mes'eyle ilgili farklı görüşler, farklı izah tarzları ortaya çıkar ve ondan herkes faydalanır. Biz **İslâmî İlimler Araştırma Vakfı** olarak, bu tür toplantıları bütün sahalarda yapmaya çalışıyoruz. Bunlar gerçekten çok önemlidir.

Eskiden de ilmü'l-münâzara diye bir ilim vardı. Âlimler toplar, mes'eleleri görüşürlerdi. Fakat bu tür toplantıların bir prensibi de olması lâzım. Tartışma usûlü konusunda yeni sistemler geliştir-memiz lâzım.

Bir diğer husus da, bir ilmî çalışma yaparken hatâ yapmaktan korkmamalıyız. Çünkü biz hatâ yaparız düşüncesiyle hareket edersek netice alamayız. Elbette hepimizin hatâsı olacaktır. İmâm Gazzâlî *el-Munkızü mine'd-dalâl* adlı eserini niçin yazdı? Çünkü İmâm Gazzâlî, bir ara şüpheye düşmüştü. Kendisinin ifadesiyle Allah onu şüphelerden kurtardı. O, bâdireden kurtulduktan sonra bu kitâbı yazıyor. Birçok âlimin hayatında böyle safhalar vardır. Bunlar neden normal? Çünkü insanlar aklıyla düşünüyor. Akıl insanı iyiye götürdüğü gibi bazen kötüye de götürür. Mısır'da bir hocamız vardı ve bize *el-Milel ve'n-nihâl*'i okutuyordu. Bize, sürekli olarak "akıl, nefsin hâdim-i emînidir" derdi.

İnşaallah bu konular bu toplantıda enine boyuna tartışılacak. Bu toplantıda iki tebliğ sunulup bu tebliğler katılımcılar tarafından müzâkere edilecektir. Tebliği sunacak ve müzâkerede bulunacak olan arkadaşlara çok teşekkür ediyorum. Şu katılım ve değerli hâzirûn, bize bu konular üzerinde yetmiş birçok arkadaşımızın var olduğunu gösteriyor. Bu ilmî ihtisas toplantı geleneğini devam ettirelim.

Bu vesile ile hepinize hayırlı ömürler, hayırlı ve üstün başarılar diliyorum. Toplantımızın bizlere ve milletimize faydalı olmasını Cenâb-ı Allah'tan niyâz ediyor, hepinize başarılar diliyorum.

Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ

Marmara Ü. İlahiyat Fakültesi (Proje Koordinatörü)

Muhterem Hocalarım, Değerli Öğrencilerimiz!

“Akâid ve Kelâm İlminde Vahyin ve Aklın Yeri” konulu çalıştaya hoş geldiniz. İSAV’la müştereken düzenlemiş olduğumuz bu toplantının verimli geçmesini Yüce Mevlâ’dan niyâz ediyor, tebliğ sunacak ve müzâkerelerde bulunacak tüm hocalarımıza başarılar diliyorum.

Bilindiği üzere Yüce dinimiz Hicaz’da Rasûl-i Ekrem’e indirildi. O da kendisine indirilen bu dini insanlara tebliğ etti, yaşadı ve yaşattı. Bu ilk oluşuma baktığımız zaman temelinde Allah tarafından gönderilen vahiylerin bulunduğunu görürüz. Ancak Rasûl-i Ekrem söz konusu vahiyleri şartlara, ihtiyaçlara, vahyin genel ve özel amaçlarına göre tefsir edip yorumlayarak uygulamaya koymuştur. Böylece ortaya göz önünde bulundurulması gereken iki husus çıkmaktadır: Murâd-ı İlâhî’yi ortaya koyan ilâhî Kelâm (vahiy) ve beşerî idrâki ifade eden Sünnet-i Resûl. Biri vahyi, diğeri aklı temsil etmektedir.

Çalıştayımızın başlığında “vahiy” ve “akıl” ifadelerinin yer alışını buradan kaynaklanmaktadır. Akâid ve kelâm ifadelerine gelince; vahiy bile yoruma açık malzeme vermektedir. Bu malzemedен, farklı yorum ve sistemlerin çıkarılması mümkündür. Nitekim İslâm târihinde farklı fırkaların ortaya çıkışı da böyle bir tasarrufa dayanmaktadır. Hz. Peygamber’den rivâyet edilen değişik hadislerde akâid sistemine ilişkin çeşitli kompozisyonlara rastlanmaktadır. Kitâbu’s-Sünne’lerde ortaya konulan sistem farklı, Âmentü’yü esas alan ve Ehl-i Sünnet tarafından da benimsenen akâid sistemi farklı bir kompozisyonu içermektedir. Hâricîler, Mu’tezile, ve Şî’a gibi fırkaların sistemleri çok daha farklıdır. Öyle ise bu sistemlerin malzemesi vahiy ürünü olsa da kompozisyonları akli ve beşerîdir. Bağlayıcı imanın vahiyle indirilen (münzel) olduğu göz önünde bulundurulursa, her fırkanın kendisi için oluşturup benimsediği çeşitli akâid sistemleri sağlam kaynaklara dayanıp dayanmaması ve isabetli olarak değerlendirilip değerlendirilmemesi açısından ele alınmalıdır. Ebû Hanîfe’nin değerlendirmesiyle “Müevvel değil, münezzel bağ-

layıcıdır." İslâm geleneğinde uzun tartışmalar sonucu akîde metinleri ortaya çıkmıştır. Âmentü'yü öngören Ehl-i Sünnet akâidinin temellerini sağlam muhtevâsını da şümûllü bir kompozisyon olarak görüyoruz.

Çalıştay başlığındaki "kelâm" ifadesine gelince bu konuda da şunları söyleyebiliriz: Akâid kompozisyonlarının oluşturulması başlı başına bir kelâm faaliyetidir. Ancak bu icrâat, ilk aşamada gerçekleştirilmiş ve sistem tartışmaları geride bırakılarak çalışmalar oluşturulmuş olan sistemlerin açıklanması, şerhi ve savunmasına kaydırılmıştır. Bu nedenle Kelâm İlmi mesâisini akâidin anlaşılması ve hasmına karşı savunulması noktasında yoğunlaştırmıştır. Bu yönüyle kelâm, yeni bir sistem mi kuruyor, yoksa kurulu sistemleri mi açıklıyor? sorusu sorulabilir. Müttekaddimîn kelâmcılarının kurulmuş akâid sistemini açıklama faaliyetini yürüttüklerini söyleyebiliriz. Bu hususta söz gelimi Mu'tezile'nin Usûl-i Hamse'si bir akîde sistemi mi, yoksa kelâm sistemi mi diye sorulabilir. Usûl-i Hamse, her ne kadar bir kelâm sistemi olarak ortaya çıkmış görünse de Mu'tezile tarafından akîde sistemi olarak algılanmıştır.¹

Câhiz, Fârâbî gibi ilk dönem ilimlerin sayımını yapan kişilere baktığımız zaman kelâmın ilim değil sınaat olarak ifade edildiğini görmekteyiz. Nitekim Câhiz'in *Tafdîlü sînâati'l kelâm* adlı bir risâlesi bulunmaktadır.² Aynı şekilde Fârâbî, Kelâm İlmini, "kelâm sanatı" diye ifade etmektedir. "İlim" yerine "sînâat" kelimelerinin tercih edilmesi, Kelâm İlminin dile getirdiğimiz fonksiyonu ile ilgili bir durumdur. Kelâm yoğun bir sanattır, çünkü onunla belirlenmiş hakikatlerin ispatı ve savunması yapılmaktadır. Dolayısıyla müttekaddimîn dönemi kelâmcılarına göre o bir ilm-i tahakkuk değil, ispat ve müdafaa ilmidir. Onda usûl, esastan daha ağırlıklıdır. Bu nedenle akîdenin aksine kelâmda akıl daha çok insiyatif sahibidir. Kelâm yapma, mesâil belirlemeden daha çok vesâil oluşturma faaliyetidir. Bu tespitlerimiz müttekaddimîn dönemi kelâmcıları için geçerlidir. Müteahhirîn dönemine gelince onlar Kelâm İlminin alanını genişletmek ve başlangıçta **vesâil** olarak ele aldıkları varlık ve tabiat

¹ Ramazan Şeşen, "Câhiz", *DİA*, VII, 22

² Bu konuda yazmış olduğum makale için bk. "Akîdenin kelâmlaşması ve kelâmın akîdeleşmesi sorunu" www.kelam.org

konularını **mesâil** hâline getirmek sûretiyle Kelâm İlmini, sınaat olmaktan çıkarıp tahakkuk ilmi hâline getirmişlerdir. Şimdi o tartışmaya girmek istemiyorum. Umarım çalıştayımızda bu konulara girilir ve günümüze ışık tutacak görüşler ortaya konulur.

Çalıştayımızın başlığında yer alan kavramlarla ilgili bu kısa açıklamalardan sonra böyle bir çalışmaya niçin ihtiyaç duyulduğu mes'elesine gelmek istiyorum. Kelâm anabilim dalının mensupları olarak bizler Kelâm İlmini nasıl tanımlarsak tanımlayalım, günümüzde bir imaj sorununun olduğu muhakkaktır. Bu sorunu bizim dışımızdaki insanlar nezdinde hem muhtevâ hem de usûl ve üslûp bakımından sorunlu gözükyor. Ne olduğumuz kadar, nasıl algılandığımız da önemli. Somut bir örnekle merâmımı anlatırsam daha iyi anlaşılacağımı zannediyorum. Anadolu'yu bilmiyorum ama İstanbul'da ilâhiyât eğitimine destek olmak isteyen değişik dernek ve vakıflar var. Bunlar yurt faaliyeti, burs sağlama, seminer ve sempozyumlar düzenleme gibi etkinlikler yanında İslâmî ilimlere dâir klasik metinleri okutan programlar da yapıyorlar. İLADER, İLAM, İSAM, İSAV ve ENSAR gibi birçok kuruluş bu faaliyeti yürütüyor. Eksiklerine rağmen bu çalışmaların bir boşluğu doldurduğunu ve yararlı olduğunu da söylemeliyim. Ancak adını zikrettiğim ve zikretmediğim bu kuruluşlarda tefsir, hadis, fıkıh, usûl-i fıkıh gibi Temel İslâm Bilimleri'ne dâir dersler okutulmakta ancak hiçbirinde Kelâm İlmine dâir bir etkinlik bulunmamaktadır. Bu kuruluşlar Kelâm İlmini Temel İslâm Bilimleri'nden saymıyorlar mı? Eğer böyle görüyorlarsa İmâm Mâtürîdî, İmâm Eş'arî, Cüveynî, Gazzâlî ve Fahreddin er-Râzî gibi âlimleri nereye koyacağız?

Görülüyor ki bir algı problemi var. Bu yanlış imaj ve algıda bizim dışımızdaki insanların etkisi olabilir. Tarihte olduğu gibi günümüzde de Ashâb-ı Hadis ve Sûfiyye kelâm karşıtı düşünceleri dilendirebilirler. Ancak kelâm olmazsa akîde nasıl ispat edilecek, nasıl savunulacak? Sağlam bir akîdeye dayanmayan sahîh tefsir ve fıkıh nasıl olacak? Bu soruları sorarak köklü bir kelâm öğretimi olmadan başarılı ne tefsir, ne hadis ne de fıkıh öğretimi olamayacağını ortaya koymalıyız. Kanaatimce böyle yanlış bir algı ve imajın oluşumunda etkili olan başka bir unsur da günümüz Kelâmcılarının kullandığı dildir. Bazı arkadaşlarımız müsteşrikleri hatırlatan bir dil kullanmaktadırlar. Yaygın bir kesim felsefî bir dilin câzibesine kapılmış vaziyet-

te, bazı arkadaşlar "negatif teoloji" yapmakta, durmadan şeytan taşlamakla meşgul olmakta ve bir türlü tavafa girmemektedir. Bu üslûbu düzeltmemiz gerekmektedir.

Atalarımız, "Kem âletle kemâlât olmaz." demişlerdir. Dil ve üslûbumuzda dinin hidâyet ve rahmet boyutunu ortaya koymak, Kelâm İlminin İslâmî ilimler ailesinin bir bireyi olduğunu hatırlamak, söylemimizde bu aile bireyleri ile akrabalık bağlarını güçlendirecek ifadeler kullanmak durumundayız. Ayrıca dindarlığın rasyonel yönü yanında duygu boyutunun da olduğunu hatırlayarak gönülleri de ihmâl etmemeliyiz. Bekir Topaloğlu hocamızın sık sık dile getirdiği dinin ve dindarlığın "rûhî ve mistik" boyutunu da değerlendirerek zorundayız.

Üzerinde durmak istediğim bir başka husus da, Kelâm İlmini vahiyden arındırarak ve nebevî bir yöntemi (tarîkû'l-enbiyâ) takip eden bir ilim olduğunu ıskalayarak, onu sadece beşerî bir disiplin (tarîkû'l-hukemâ) olarak gösterme gayretidir.

Bir felsefe hocası ile konuşurken bana "felsefenin dine değil kelâma karşı olduğunu" söyledi. Bu yaklaşım kelâmı vahiyden arındırma, dayandığı akâid boyutunu görmeme ve onu kutsaldan arındırma gayretidir. Bunu kabul etmemiz mümkün değildir. Kelâm İlminin özünde nasslarla belirlenmiş olan akâid bulunmaktadır. Bu zarûret dolayısıyla Kelâm İlminin tanımında "alâ kânûni'l-İslâm" (İslâm esaslarına göre) kaydı yer almıştır.

Üzerinde durulması gereken bir diğer husus da kelâmın inançların kapsayıcılığından kaynaklanan "usûlü'd-dîn" özelliğidir. Bu özellik felsefe diliyle "küllî ilim" şeklinde ifade edilmiştir. Profan ilimlerde felsefenin üstlendiği fonksiyonu, dinî ilimlerde kelâm üstlenmektedir. Bu özelliği nedeniyle Kelâm İlminin bütün İslâmî ilimlerle irtibatı vardır. İman, küfür, dalâlet, bid'at, isabet ve hatâ gibi ayırımların tümü Kelâm İlminin ortaya koyduğu küllî esaslar çerçevesinde değerlendirilmektedir. Kelâm İlminin bu fonksiyonuna hem gelenekçi cânipten hem de felsefeden itirazlar yükselmekte ve onu cüz'î bir ilim olarak görme eğilimi dile getirilmektedir. Bu yaklaşımı da kabul etmemiz mümkün değildir. Çünkü bu yaklaşım, inancın alanını daraltır ve seküler alanlar oluşmasına neden olur.

Akâid ve kelâm, birbirinin mütelâzımı olan iki kavramdır. Akâidde vahyin, kelâmda aklın belirleyiciliği söz konusudur. Ancak bunlar birbirinden ayrılmadığı için kaynaştırılmaları ve sentezlerinin yapılması ihtiyacı doğmaktadır. Bütün mes'ele vahiy ile akıl arasındaki dengeyi kurmada ve dozajı iyi ayarlamadadır. Bu çalışmada akıl ile vahiy arasındaki ilişki kadar akâid ile vahiy, akâid ile akıl; aynı şekilde kelâm ile vahiy ve kelâm ile akıl arasındaki ilişki önem kazanmaktadır. Bu ilişkinin akâid ve kelâm arasında kurulması da yetmemektedir. Aynı ilişkileri diğer İslâmî ilimler arasında da kurma zarûreti vardır. İlimler sıralaması yapılırken bir hiyerarşi oluşturulmaktadır. Bu hiyerarşinin derinlerinde bir varlık felsefesi ve dünya görüşü yer almaktadır. Günümüzde bu hiyerarşi bozulmuş vaziyettedir. İslâmî ilimlerdeki yeniden inşâ faaliyetine ilimler tasnîfi ile başlanmalıdır. Bunun için ilk dönemde olduğu gibi ulûm-i dîniyye mensupları bir araya gelip bu ilimlerin birbirleri ile ilişkilerini konuşarak İslâmî ilimler binasını yeniden inşâ etmek durumundayız. İlk dönemde olduğu gibi konu, kaynak ve dil birliğini gözeten bir bina inşâ edilmelidir.

İki gün sürecek olan toplantımızın ilk gününde akâid konusunu, ikinci gününde de Kelâm İlmini ele alacağız. Yedi oturum hâlinde gerçekleştireceğimiz toplantımızın son oturumu değerlendirmeye ayrılmış bulunmaktadır. İlk oturumda birinci tebliğcimiz tebliğini kendi tercihleri çerçevesinde sunacak ve bu esnada müdâhale olmayacaktır. Sunum bittikten sonra soru-cevap faslı gelecek, bu bölümde konunun daha iyi anlaşılması için tebliğciye sorular yöneltilecek ve tebliğci bu soruları cevaplandıracaktır. Tebliğcinin meramı tam olarak anlaşıldıktan sonra müzâkere faslına geçilecektir. İkinci gün de aynı şekilde sürecektir. Müzâkereler bölümünde tebliğler yanında konunun da müzâkeresi yapılacak, ortaya konulan katkılarla konunun olgunlaşması sağlanacaktır. Oturum başkanları oturumun başlangıcı veya sonunda dilerlerse değerlendirmelerde bulunabileceklerdir.

Marmara Ü. İlahiyat Fakültesi Kelâm Anabilim Dalı ile İslâmî İlimler Araştırma Vakfı'nın (İSAV) ortaklaşa düzenlemiş oldukları bu toplantı sonunda tebliğ ve müzâkereler kisve-i tab'a bürünecektir. Bu nedenle hocalarımızdan müzâkerelerini yazılı metin olarak istirham ediyoruz.

İnterdisipliner bir yapıda gerçekleştirdiğimiz toplantımıza Tefsir, Hadis, İslâm Mezhepleri Târîhi ve Felsefe alanlarından katılan hocalarımız da bulunmaktadır. Kelâm hocalarımız müsâade ederlerse ben bu arkadaşlarımıza teşekkürlerimi sunmak istiyorum. Çalıştayımıza Tefsir'den Fakültemiz Tefsir Anabilim Dalı öğretim üyelerinden Prof. Dr. Murat Sülün, Hadis'ten Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı öğretim üyesi Prof. Dr. Bünyamin Erul, yine Hadis Anabilim Dalı'ndan fakültemiz öğretim üyelerinden Prof. Dr. Ahmet Yücel, İslâm Mezhepleri Târîhi'nden Din İşleri Yüksek Kurulu Üyesi Doç. Dr. İlyas Üzüm ve Felsefe'den Prof. Dr. Mahmut Kaya katıldılar. Bu hocalarımızın hepsine en derin duygularla teşekkürlerimi sunuyorum.

Ülkemizin değişik şehirlerinden dâvetimize icâbet ederek çalıştayımıza katılan bütün hocalarımıza da teşekkürlerimi arz ediyorum.

Bu salonu hizmetimize sunan Ümraniye Belediye Başkanı Sayın Hasan Can'a ve toplantının düzenlenmesini teşvik eden İSAV Başkanı Prof. Dr. Ali Özek Hocamıza ve mesai arkadaşlarına teşekkürlerimi arz ediyor ve toplantımızın başarılı geçmesi temennisiyle ilk oturumumuzu yönetecek olan **Prof. Dr. Süleyman Toprak** Hocamızı kürsüye davet ediyorum.

20 Ekim 2012 Cumartesi

BİRİNCİ OTURUM

(10.30-12.30)

Başkan: Prof. Dr. Süleyman TOPRAK

Necmeddin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

1. Tebliğ: *Akaid İlminde Vahyin ve Aklın Yeri*

Tebliğci: Prof. Dr. Yusuf Şevki YAVUZ

Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Prof. Dr. Süleyman TOPRAK (*Oturum Başkanı*)

Bismillah, Elhamdülillah, es-Salâtu ve's-Selâmu alâ Rasûlillah.

Muhterem Hocalarım ve Değerli Arkadaşlarım! Toplantımızın ilk oturumunu açıyorum. Bu ilk oturumda arkadaşımız Prof. Dr. Yusuf Şevki Yavuz Bey “Akâid İlminde Vahyin ve Aklın Yeri” adlı tebliğini sunacaklar. Akabinde ve öğleden sonraki iki oturumda da bunun müzâkeresini yapacağız inşaallah.

Tebliğin sunumuna geçmeden önce, arkadaşımızın tebliğine müdâhil olmadan ve sabrınızı taşırmayacak ölçüde, birkaç kelâm da ben edeyim istiyorum. Konu Akâid İlmi olunca tabî ki vahiy ve akıl ikisi birlikte akîdenin temelini oluşturuyor. Arkadaşımız tebliğinde konuyu çok güzel özetlemişler. Onun tebliğinde ele aldığı konulara girmemek kaydıyla, Selefin prensipleriyle ilgili olarak tesbit etmeye çalıştığım birkaç hususu arz etmek istiyorum.

“Öncekiler, ilker” gibi anlamlara gelen “Selef” terimi ile “Hz. Peygamber dönemindeki ilk Müslümanlar ve onlardan sonra gelip de onların yolunu takip eden, onlar gibi inanan ve yaşamaya çalışan Müslümanlar” kastedilmektedir. Her ne kadar İmâm Gazzâlî tarafından Selefin prensipleri, ya da esasları olarak tespit edilmiş yedi madde ile Selef inancının özellikleri kayda geçirilmiş ve genellikle ondan sonra gelen âlimler tarafından da bunlar tekrar edilmiş olsa da, bu prensiplerin hepsi akıl ve nakil etrafında şekillenmiş ve itikâdî konularla ilgili nasların akılla aslâ te’vîl edilemeyeceğine vurgu yapılmıştır.¹ Ben burada konuya biraz daha geniş açıdan bakarak bazı tespitler yapmak istiyorum.

Buna göre, özellikle ashâbın bazı örnek tutum ve davranışlarından yola çıkarak, Selef inancıyla ilgili şu özelliklerin öne çıkarılması gerektiği söylenebilir:

1. Kur’ân’ı Anlamak ve Yaşamak: Kur’ân-ı Kerîm’in ilk muhaptaları olan sahâbîler öncelikle onu anlamaya çalışırlardı. Daha sonraki dönemlerde bazı insanların yaptıkları gibi, Kur’ân’ı anlamayı

¹ Bkz., Gazzâlî, *İlcâmü'l-avâm an ilmi'l-keîm*, Kahire 1390/1970, s. 62; İzmirli İsmail Hakki, *Yeni İlm-i Kelâm* İstanbul 1339-1341, I, 98.

birilerine havâle etmez, Kur'ân âyetlerini, âdetâ her biri kendilerine gelmiş birer mektup imiş gibi değerlendirir ve onu okuyup anlamaya çalışırlardı. Tabii ki bunu sadece anlamak için değil, gereğini yapmak, yaşamak için yapar ve Kur'ân'dan aldıkları mesajı hayata geçirirlerdi.

Hattâ bazen bu anlayış hatâlı olsa ve Hz. Peygamber tarafından düzeltilse bile, yine de aynı şekilde davranmaya devam ederler, biz Kur'ân'ı anlayamayız deyip de bu işi başkalarına havâle etmezlerdi. Nitekim ashâbdan Sâbit b. Kays b. Şemmâs, "Ey iman edenler! Seslerinizi Peygamber'in sesinden daha fazla yükseltmeyin, kendi aranızda yüksek sesle konuştuğunuz gibi onunla da yüksek sesle konuşmayın; yoksa siz farkında olmadan amelleriniz boşa çıkar."² âyeti indiği zaman, evine kapanıp kapısını kilitlemiş ve Allah Rasûlü'nün yanında yüksek sesle konuşurum da amellerim boşa gider korkusuyla evinden dışarı çıkmama kararı almıştır. Sonra Rasûlullah, kendisini çağırıp durumu öğrenince, ona kendisinin bu âyette haber verilen yaptıkları boşa çıkan kimselerden olmayacağını ve cennet ehlinden olacağını müjdelemiştir.³

Sâbit b. Kays, "Allah, kendisini beğenip öğünen hiç kimseyi sevmez."⁴ âyeti nâzil olduğu zaman da yine evine kapanıp kapıyı üzerine kilitliyor ve ağlamaya başlıyor. Rasûlullah (s.a.v.) yine kendisini çağırıp durumunu sorunca Sâbit şöyle diyor: "Ya Rasûlallah! Ben güzel şeyleri severim ve kavmimin efendisi olmak isterim." Bunun üzerine Peygamber Efendimiz kendisine: "Üzülme, sen âyette bildirilen kimselerden değilsin. Sen iyi yaşayacak, şehîd olacak ve Cennet'e gireceksin." diyor.⁵ İşte bu müjdeyi alan Hz. Sâbit, Hâlid b. Velid komutasında peygamberlik iddia eden yalancı Müseyleme'ye karşı yapılan savaşta şehîd olmuştur.

Bu örnekte de görüldüğü üzere, zaman zaman yanlış anlasalar ve Hz. Peygamber (s.a.v.) onların yanlışını düzeltmiş olsa dahi, sahâbiler inen her âyeti kendilerince anlamaya ve gereği gibi yaşamaya çalışmışlardır.

² el-Hucûrât 49/2.

³ İbn Kesîr, *Tefsîru Kur'âni'l-Azîm*, Beyrut 1969, IV, 206.

⁴ Lokmân 31/18.

⁵ İbn Kayyim el-Cevziyye, *er-Rûh*, Beyrut 1975, s. 15.

2. Keyfiyetle, Nasıllıkla Meşgul Olmadan Olduğu Gibi İnanmak: Selef için önemli olan bir şeyin nasıllığından çok onun Allah ve Rasûlu tarafından haber verilmiş olmasıydı. Onlar, Hz. Ebû Bekir'in tâbiri ile "o söyledi ise doğrudur" mantığı ile hareket ediyorlar, Hz. Peygamber'e teslimiyeti esas alıyorlardı. Onlara göre akîl imkânın ölçüsü, Allah'ın gücü ve kudreti, yani haber verilen şeyin Allah Tealâ'ya göre mümkün olmasıydı. Nitekim Peygamber Efendimiz'in Mirâc Mûcizesi'ni haber alan müşrikler, artık bu kadarına da inanmaz ve herhalde Müslümanlar onun etrafından dağılırlar umuduyla, Hz. Ebû Bekir efendimize mirâcî haber verdiklerinde o, mes'elenin nasıllığı, niceliği ve keyfiyeti ile meşgul olmadan, bunu sorgulamadan, hemen: "o söyledi ise doğrudur" demiştir. Nitekim Hz. Peygamber'den duydukları şeylerin hepsinde ashâbın tutumu aynı idi. Onlar Peygamber Efendimiz'in doğruluğuna inandıkları için, onun tarafından verilen her haberi, nasıllığını düşünmeden, olduğu gibi tasdik ederlerdi. Aslında bu, onların aklı dışladıklarını değil, akılla peygamber olduğunu tasdik ettikleri zâtın haber verdiklerinin doğru olacağına istidlâl ettiklerini gösterir.

3. Bilgileri Kaynağına Göre Değerlendirmek: Kendilerine bir söz söylendiği ve bir bilgi ulaştığı zaman Selef için söylenen sözün, verilen bilginin ne olduğundan çok, onu söyleyenin kim olduğu ve o bilginin kaynağı daha büyük önem arz ederdi. Eğer bir şey Allah ve Rasûlu tarafından söylenmiş, haber verilmiş ise orada teslimiyetle kabul esastır. Ancak bilgi başkasından geliyorsa, kaynağı farklı ise onu Allah ve Rasûlü'ne arz eder, Hz. Peygamber'in onayını aldıktan sonra kabul ederlerdi. Nitekim bir gün iki Yahudi kadın Hz. Âişe annemize gelir ve "Muhakkak ki kabirdekiler kabirlerinde azap olunurlar." der. Hz. Âişe o güne kadar kabir azâbıyla ilgili Hz. Peygamber'den bir şey duymadığı için, o kadınların söylediğini, eve gelir gelmez hemen Peygamber Efendimiz'e sorar. Onun: "Doğru söylemişler, onlar öyle bir azâp görür ki, bütün hayvanlar duyar."⁶ buyurması üzerine onun onayını aldıktan sonra kabir azâbının varlığını tasdik eder.

4. İtiraz Etmeden Teslimiyet: Günümüzde bir mes'elede İslâm'ın hükmünü soran insanlardan bir kısmı, verilen cevap ve fetvâ

⁶ Nesâî, *Sünen*, "Cenâiz", 115.

hoşlarına gitmediği, akıllarına yatmadığı, ya da işlerine gelmediği zaman, "iyi ama hocam..." diyerek Allah'ın emrine, nehyine ya da hükmüne itiraz ediyorlar. Sanki onlar, o hükmün fetvâyı verene ait olduğunu düşünüyorlar, halbuki belki de farkında olmadan, aslında Allah'a ve Rasûlü'ne itiraz etmiş oluyorlar. İşte Selef-i sâlihîn böyle bir tutum sergilemekten uzaktır. Onlar, Allah ve Rasûlü neyi haber vermişse hepsini, itiraz etmeden, tam bir teslimiyetle kabul etmişlerdir.

5. Verilen Bilgi İle Yetinip Bildirilmeyen Husûsun Ardına Düşmemek: Bu husus, sadece ashâbın değil, onlardan sonra gelen Selef ulemâsının da ısrarla tavsiye ettiği bir prensip olmuştur. Nitekim İmâm Tahâvî de *el-Akâide* adlı eserinde, bildirilene kabul etmenin ve bildirilmemiş olanların ise ardına düşmemenin gereğine vurgu yapmaktadır.⁷

6. Önceki İnanç ve Alışkanlıklarında İsrar Etmemek: Ashâb-ı kirâm, İslâm ile müşerref olduktan sonra önceki âdet, gelenek ve yaşayışlarındaki alışkanlıklarından hemen vazgeçmişler, hayatlarını yeni inaçlarına ve yeni dinin prensiplerine göre şekillendirmişlerdir. Nitekim içkinin kesin olarak yasaklanması sonrasında bazı sahâbîlerin, evlerinde bulunan içkileri başkalarına satıp satamayacaklarını sordukları, bunun câiz olmayacağını öğrenince de, bütün içkileri sokağa dökerek sergiledikleri tavır, bu konuda en güzel örneklerden biridir.

İşte kısaca tesbit etmeye çalıştığımız Hz. Peygamber'in ashâbı ve onların yolundan giden Selef-i sâlihîn'in tutum ve davranışlarıyla ilgili bu özellikler, onların yolundan gitmek isteyen bütün mü'minler için örnektir. Çünkü onlar, Hz. Peygamber'in eğitiminde yetişmiş, kendilerine uyulması tavsiye edilmiş olan örnek şahsiyetler ve ümetin yıldızlarıdır.

Selefin bu genel özelliklerini kısaca hatırlattıktan sonra şimdi sözü, "Akâid İlminde Vahyin ve Aklın Yeri" konulu tebliğini sunmak üzere arkadaşım **Prof. Dr. Yusuf Şevki Yavuz**'a vermek istiyorum. Buyurunuz Sayın Hocam...

⁷ Abdü'l-Ginâ el- Ğuneymî, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, Dimaşk, 1992, s. 88.

1. TEBLİĞ

AKĀİD İLMİNDE VAHYİN ve AKLIN YERİ

Prof. Dr. Yusuf Şevki YAVUZ

Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Başlığından da anlaşılacağı üzere bu bildiriye **İslâm Akâidi**'nin belirlenmesinde vahyin ve aklın yeri incelenecektir. Bu konuda doğru bir sonuca ulaşmak için öncelikle vahiy, akıl ve akâid kavramlarının anlam çerçevesini belirlemek gerekir. Akâidde en önemli unsuru vahiyler teşkil ettiğinden bu konu üzerinde öncelikle durulacaktır.

Vahiy sözlükte “süratle işaret etmek, gizlice bildirmek, birine bir bilgiyi kavratıp anlamasını sağlamak, ilhâm etmek ve gizli bir yolla kavratılan söz” gibi anlamlara gelir. Dînî bilginin ana kaynağı olan vahiy şöyle tanımlanabilir: “Vahiy, duyuları kullanarak ve akıl yürüterek başvurulmuş bilgi üretme yolu dışında mâhiyeti bilinmeyen bir yöntemle Allah'ın, peygamber olarak seçtiği insanlara iletip öğrettiği gaybî-dînî ve dünyevî bilgileri içeren ilâhî sözlerdir”.

Buna göre vahiy Allah'ın, insanları bilgilendirmek ve buyruklarını iletmek için seçtiği peygamberlerin, irâdeleri dışında yaşadıkları bir tür rûhî tecrübe yoluyla Allah'tan geldiğini zorunlu olarak bildikleri bilgileri ve sözleri zihinlerinde hazır bulmalarından ibâret olup insanların sahip olduğu bilgilerin önemli bir kaynağını teşkil eder. Bu tanımıyla vahiy, epistemolojik bir kavram olarak karşımıza çıkar.

Arapça bir kelime olan “وهي=vhy” kökü,¹ gizlice bildirip vahiy vermek, “إيهي=îyhâ” ise vahyettirmek, yani bir aracı vasıtasıyla ilâhî sözleri Peygamber’e iletip kavratmak anlamına gelir. Bunların ilki “Allah Teâlâ’nın peygamberine aracısız vahyetmesini”; ikincisi ise “Cibrîl aracılığıyla vahiyde bulunmasını” anlatır. Mutlak anlamda vahiy, Allah’ın insanlara tebliğ etmeleri amacıyla peygamberlerine doğrudan doğruya veya Cibrîl vasıtasıyla ilettiği ilâhî sözlerin adıdır. Bu anlamda peygamber olmayan hiçbir insana vahiy verilmediğinin altını çizmek gerekir. Kur’ân-ı Kerîm’de her ne kadar Allah’ın peygamber olmayan ve fakat peygamberlerle irtibatlı olan bazı insanlara, meleklerle, arılara, yer küreye ve göklere vahiyde bulunduğu belirtilmişse de bunların mutlak anlamdaki vahiylerle, yani diğer insanlara tebliğ etmeleri için peygamberlere verilen vahiylerle eş anlamlı değildir. Allah’ın peygamberlerine indirdiği vahiylerle Kur’ân’da **rûh** adı verilir.²

Çünkü vahiyler, insanları mecâzî anlamda bir tür ölüm olan bilgisizlik ve inkârdan kurtarıp akıl yürütmeye sevk ettiği için bedenlerin hayat kaynağını teşkil eden rûhlara benzer. Vahiylerden yoksun olan insanların mânevî hayatlarını sağlıklı bir şekilde inşâ etme imkânı bulunmaması bu gerçeği doğrulayıcı mâhiyettir. Vahiyleri peygamberlere öğreten Cibrîl’e **er-Rûhü’l-emîn** adının verilmesi de insana rûh üfleyerek maddî hayatının oluşmasına aracılık etmesinin yanı sıra mânevî hayatı inşâ eden vahiyler getirmesiyle de açıklamak mümkündür.

Kur’ân’da Allah’ın insanlarla konuşma ve iletişim kurma vasıtaları vahyette, perde arkasından hitâb etme ve elçi gönderip sözlerini iletmeye şeklinde üç şıkta toplanır. Vahiy yoluyla konuşma elçi vasıtası olmaksızın insanların fark edemeyeceği gizli bir yolla ve süratle peygamberin kalbine (zihnine) ilâhî kelâmı kavratma tarzında gerçekleşir. Bu tür konuşmada peygamber, uyanık olduğu halde ilâhî kelâmı vasıtasız bir şekilde kavrar. Allah’ın yaratıklarıyla bu tarzda konuşmasının sadece peygamberlere münhasır olmayıp dilediği insanın kalbine attığı ilhâmın yanı sıra sâlih kullarına gösterdiği ve

¹ Elmalılı, *Hak Dîni Kur’ân Dili*, İstanbul 1935, V, 42572.

² el-Mü’min 40/15; en-Nahl 16/2.

olguların te'yîd ettiği sâdık rüyâları da kapsadığı âlimlerce kabul edilir.³

Zirâ bu tür vahiy kalbe bir anlamın atılıp kavratılması şeklinde vukû bulur. Perde arkasından konuşma, bazı nesnelere veya insandaki duyma merkezinde söz yaratıp işittirmek yoluyla gerçekleşmiş olabileceği düşünülmüştür. Allah Teâlâ'nın Mûsâ peygamber ile konuşması böyle yorumlanır. Elçi göndererek kelâmını iletme şeklindeki konuşma tarzında ise Allah Teâlâ, sözlerini ileten Cibrîl'i gönderip peygamberlerine dilediğini vahyettirir. Vahiylere ilâhî kelâm olduğunu dikkate alan âlimler, bu üç konuşma tarzını vahyin çeşitleri olarak değerlendirmiştir. Zirâ Allah Teâlâ'nın Hz. Mûsâ ile perde arkasından konuşması Kur'ân'da vahiy olarak isimlendirilmiştir.⁴

Kur'ân'da verilen bilgilerden anlaşıldığına göre Allah Teâlâ'nın peygamberler aracılığıyla insanlara gönderdiği vahiyler ilk insan ve ilk peygamber Hz. Âdem'le başlayıp son peygamber Hz. Muhammed'le sona ermiştir. Geçmiş bütün peygamberlere indirilen vahiyleri haber verip doğrulayan son peygamber Hz. Muhammed'e öğretilen vahiylerle inanıp tâbî olmak bütün insanlara emredilmiştir.⁵ Kur'ân'da vahyin akîl delillerine de temas edilmiştir. Târihin değişik devirlerinde yaşayan peygamberlere indirilen vahiylerin birbirini te'yîd edip doğrulaması,⁶ insanlarca bilinmesi mümkün olmayan gayba ilişkin haberler içermesi,⁷ bireylerin ve toplumların hidayet yolunda gidebilmesini sağlayan hayâtî bilgiler ihtivâ etmesi ve benzer bilgilerin insanlarca üretilememesi,⁸ peygamberlerin elinde yalnızca Allah Teâlâ'nın yaratmasıyla gerçekleşebilen ve tabiat kanunlarını aşan hârikulâde olayların vukû bulması,⁹ vahiyleri inkâr edenle-

³ Elmalılı, *Hak Dîni Kur'ân Dili*, V, 4255; Mustafa Abdürrezzâk, *ed-Dîn ve'l vahy ve'l-İslâm*, Kahire 1977, s. 54.

⁴ Tâ-hâ 20/13.

⁵ el-Bakara 2/136; Âl-i İmrân 3/84; el-Ahzâb 33/2.

⁶ el-En'âm 6/92; Fâtır 35/31.

⁷ Âl-i İmrân 3/44.

⁸ Hûd 11/13-14; el-İsrâ 17/89-90; el-Kasas 28/49-50.

⁹ el-İsrâ 17/101-102; en-Neml 27/12.

rin helâk edilmesinin ardından ilgili coğrafyalarda geride bazı âlâmetlerin bırakılması¹⁰ bu deliller arasında zikredilir.

Kur'ân'da, peygamberler aracılığıyla Allah Teâlâ'nın insanlara vahiyler göndermesinin amaçları da şöylece belirtilmiştir: Rahmet ve adâletinin bir gereği olarak insanları yalnızca duyusal ve aklî bilgileriyle baş başa bırakmayıp onları var oluşun ve hayata gelişin amacı üzerinde düşünmeye çağırarak; evrenin Allah Teâlâ tarafından yaratıldığını ve ondan başka gerçek Tanrı bulunmadığını haber verip insanları yalnızca O'na tapmaya dâvet etmek; mükellefiyet şartlarını taşıyan her insanın, Yüce Allah'a inanıp buyruklarına uymakla yükümlü olduğunu ve buna aykırı davrananların gelecekte vukû bulacak olan âhiret âleminde hesaba çekileceklerini bildirmek; başta adâlet ilkesi olmak üzere insanlara bütün iyilikleri ve iyi davranışları öğretip buna göre davranmalarını emretmek; her türlü kötü fiilleri tanıtip onlardan sakındırmak bu amaçların ana unsurunu teşkil eder.

Kur'ân-ı Kerîm'in vahiy ürünü olduğu konusunda âlimler arasında bir ihtilâf yoktur. Ancak Cibrîl'in, Hz. Peygamber'e Kur'ân dışında vahiyler getirip getirmediği konusunda tartışmalar mevcuttur. Hz. Peygamber'in hadisleri incelendiği takdirde Cibrîl'in, Kur'ân dışında da ona vahiyler getirdiğini söylemek gerekir. Nitekim abdest alma, namaz kılma, hac ve umre yapma tarzını Cibrîl'in Hz. Peygamber'e öğrettiğine ilişkin bilgiler¹¹ bunu kanıtlayıcı mâhiyettedir. Mescid-i Harâm'da uyurken Cibrîl tarafından rûhen Mirâc'a çıkarılınca perde arkasından Allah Teâlâ ile konuşup aldığı vahiylerle namazın beş vakit olduğunun belirlenmesi, ayrıca ilk kıblenin Mescid-i Aksâ olması bu konudaki delillerden diğer bazılarını oluşturur.¹²

İlk kıblenin Beytül'l-makdis olduğu hadisle bilinmektedir. Kur'ân'da kıblenin Mescid-i Harâm'a çevrildiğine ilişkin bilgi bulunmasına rağmen namazın farz kılındığı yılda kıblenin Mescid-i Aksâ olduğuna dâir herhangi bir açıklama yoktur.¹³ Bununla birlikte Hz. Peygamber'e Kur'ân dışı vahiy verilmesi, onun, vahiyden bağımsız şekilde bir beşer olarak dînî ve dünyevî konularda ictihâd

¹⁰ el-Ankebût 29/14-15, 33-35; el-Kamer 54/12-15.

¹¹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, IV, 161; Buhârî, "Umre" 10.

¹² Buhârî, "Tevhîd" 37; Müslim, "Îmân", 259, 262-264.

¹³ el-Bakara 2/149.

yapmadığı ve herhangi bir beşerî söz söylemediği anlamına gelmez. Zirâ münafıkların reisi Abdullah b. Ubey b. Selûl'e cenâze namazı kıldırılmaya karar vermesi o'nun dînî konularda da ictihâd ettiğini, Bedir savaşında orduya konuşlandırmak için seçtiği yeri belirlerken ashâbın sorusu üzerine bunu vahiyle değil kendi re'yi ile belirlediğini belirtmesi de dünyevî konularda ictihâdda bulunduğunu kanıtlayan örneklerdir. Hz. Peygamber'in bazen hem dînî, hem de dünyevî konularda ictihâd ettiği ve bunların ilâhî kontrole tâbî tutulduğu, savaşa katılmak istemeyen münâfıklara doğru söyleyip söylemediklerini araştırmadan izin vermesinin isabetli olmadığını açıklayan âyetlerden de anlaşılmaktadır.¹⁴

Vahyin ana çerçevesiyle ilgi bir diğer önemli konu peygamberlere öğretilen vahiylerin insanlara tebliğ edilmesinin gerekliliği me's'alesidir. Kelâmcular, Hz. Peygamber'e verilen vahiylerin bütün insanlara tebliğ etmesi için gönderildiğini, belli bir kişi veya zümreye tahsis edilen vahiylerin bulunmadığını vurgular. Ancak Aşırı Şi'îler (Gulât) Hz. Peygamber'e Ali b. Ebû Tâlib ve Ehl-i Beyt hakkında özel vahiyler indirildiğini iddia etmiş, daha sonra Sûfiyye grubuna mensup âlimler Ebû Hüreyre'den nakledilen bir rivâyete dayanarak Hz. Peygamber'den biri açıklanması, diğeri, insanlardan gizlenmesi gereken iki tür vahiyler öğrenildiğini savunmuştur. Ne var ki Ebû Hüreyre'nin "Şâyet Hz. Peygamber'den öğrendiğim bazı bilgileri açıklasaydım boynum vurulurdu" şeklindeki sözlerini bu konuda bir delil kabul etmeleri isabetsizdir. Çünkü muhakkık âlimlere göre Ebû Hüreyre'nin, açıklayamayacağını söylediği hadisler, dinde fitne ve fesât çıkaracak olan Emevîler'in zâlimâne uygulamalarına işaret edici bilgiler içerir. Bunların Sûfiyye mensuplarınca ileri sürülen gizli ilimlerle bir ilgisi yoktur.

Vahiyle ilgili olarak üzerinde durulan bir başka problem vahyin mâhiyeti me's'alesidir. Bu konuda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bunları şöylece özetlemek mümkündür:

1. İslâm âlimlerinin çoğunluğuna göre vahiyler Allah'a ait kelâm, yani ilâhî sözlerdir. Bu kelâm, Allah'ın zâtında mevcut anlamların lafzlara dökülüp Cibrîl vasıtasıyla peygamberin kalbine indirilmiştir. Cibril vahiylerin öznesi değil ileticisidir. Vahiylerin aslı Al-

¹⁴ et-Tevbe 9/43, 84.

lah'ın zâtında mevcut mânâlardır, lafza dökülmüş olan kelimelere mecâzen kelâm denilir. Bu da vahiylerin, peygamberin zihninde ortaya çıkan kendi beşerî kelâmı olduğu iddialarını yanlışlayıcı mâhiyettir.

2. Vahiyler, soyut bir cevher olan insan rûhunun dokuzuncu feleğin rûhu olan Faal Akıl'la ilişki kurması sonucu peygamberin rûhunda ortaya çıkan bilgilerdir. Bu bilgiler peygamber tarafından lafza dökülür. Peygamberin meleği görmesi ve sesini duyması psikolojik olup duyusal bir olgu değildir. Vahiyler peygamberin muhayyile gücüyle ortaya koyduğu sembolik temsillerden ibârettir. İbn Sînâ tarafından yapılan bu yorum, bazı farklılıklara rağmen Molla Sadra ve İbn Haldûn tarafından da benimsenmiştir. Modern dönemde Fazlurrahmân, vahyi, Cibrîl ile ilişkilendirdiği ve fakat fiziksel bir varlığı bulunmadığını ileri sürdüğü rûhun peygamberin zihninde gelişerek ve faal hâle gelerek oluşan bazı anlamlar diye yorumlamıştır.

3. Tasavvufî yoruma göre ise vahiy, beden baskısından kurtularak Rabbine yönelen insanda mârifet nuru ve kudsiyet gücünün ortaya çıkması sayesinde Allah'tan aldığı bilgilerdir. Mârifet nûrunun artması sonunda Cibrîl'i görüp onunla ilişki kuran peygamberler vahiy bilgilerine ulaşır. Velilerin kalpleri melekût âlemine açıldığından onlar da bu tür bilgiler alır.

Bu üç görüşten birincisi vahiy metinlerine, birbirine yakın olan son iki görüş ise özel bazı felsefî telakkilere ve tasavvufî anlayışlara dayanır. Esasen vahyin mâhiyet ve keyfiyetini peygamber olmayan insanların kavraması mümkün olmamakla birlikte, bu konuda vahiy metinlerinde verilen bilgileri belirleyici kabul etmek daha isabetli görünmektedir. Bu da vahyin mânâ ve lafızlarıyla birlikte ilâhî kelâm olduğuna inanıp böyle kabul etmektir. Çünkü vahiy ürünü olan Kur'ân'da böyle bir tanımlama mevcuttur. Kur'ân vahyinin lafızlarını Hz. Peygamber'e ait kabul etmek onu "bu insan sözünden başka bir şey değildir"¹⁵ diyen ve Kur'ân'da reddedilen inkârcıların iddialarıyla benzer bir sonucu doğurmaktadır. Şâyet Kur'ân'ın lafızları Hz. Peygamber'in sözü olsaydı bu inkârcı iddia tutarlı olur ve bir anlam kazanırdı.

¹⁵ el-Müddessir 74/24-26.

Akâid kavramı düğümlemek anlamındaki “akd” kökünden türeyen ve “din adına kesinlikle inanılan hükümler” anlamındaki akâide kelimesinin çoğuludur. Değişik ekollere mensup filozoflarca ileri sürülen görüşler de felsefî inançları oluşturur. Buna göre akâid, felsefî inançlar ve din adına inanılan önermeler mânâsına gelir. Bilim adamlarınca kanıtlanan bilimsel bilgilerin yanı sıra kanıtlanmayan bilimsel teoriler de, bu alanın dışında kalan kişilerin bilim hakkındaki inançlarını teşkil eder. Terim olarak ise akaidi: “İster doğrudan doğruya inançlara, ister dolaylı bir inanç konusu olan ibâdet ve davranışlara dâir hükümler olsun, İslâm dininde inanılması gereken ana ilkeleri ve bunların ayrıntılarını Kur’ân ve Sahîh Sünnet’ten hareketle belirleyen ilim” diye tanımlamak mümkündür.

Kendilerini “Müslüman” olarak tanımlayan bütün İslâm âlimlerince ortaya konulan inançlar **İslâm Akâidi**’ni oluşturur. Bu inançların İslâm’a uygunluğu ise açık anlamlı nasslarla örtüşmesine bağlıdır. Söz konusu özelliği taşıyan inançlar İslâm’a ait kabul edilmelidir, bu niteliği taşımayanların ise İslâm’a mal edilmesi doğru değildir. İslâm bilimlerini tasnîf eden kaynaklarda her ne kadar Akâid ilmiyle Kelâm İlmi arasında bir ayırım yapılmadan sadece Kelâm İlmine yer verilmiş ve Akâid İlmi kelâmıla birleştirilerek onun içinde mütalaa edilmişse de, biz bu yaklaşımın isabetli olmadığı kanaatindeyiz. Zirâ Akâid İlmi inanç esaslarını belirlemek açısından Kelâm İlmiyle ortak yönü bulunmakla birlikte, inanç önermelerinin aklî delilleriyle ilgilenmemesi itibâriyle ondan ayrılır. Çünkü Akâid İlmi sadece inanılan önermeleri belirlemekle yetinir.

Farklı tanımları yapılmakla birlikte akıl kavramının, zarûrî bilgileri kullanarak nazarî bilgiler üretebilen, düşünme eylemini gerçekleştirerek varlıkları anlamlı bir şekilde tanımlayıp yorumlayabilen ve onlar hakkında tutarlı hükümler verebilen, ayrıca insanı diğer canlılardan ayıran zihinsel yeteneği ifade ettiğini söylemek mümkündür. Kısaca akıl, insan bilgisinin ana kaynaklarından birini ve hem dünyevî, hem de dînî sorumluluğun temelini teşkil eden rûhî bir melekedir. İnsanı diğer diğer canlılardan ayıran niteliği, onun akıl yürüterek bilgi üretmesidir, bu da insanda biyolojik canlılığın ötesinde ona zihinsel yapı kazandıran ve rûh adı verilen bir unsurun yaratılmasının bir sonucudur. Bu da aklın rûhî bir meleke olduğunu kanıtlayıcıdır. Akıl yürütme eylemi ve bunun sonunda üretilen bilgi-

ler ise Kelâm İlminin alanına girer. Kelâm disiplini nasslardan hareketle belirlenen akâid esaslarını aklı bilgilerle temellendirir ve bunlara aykırı görünen nassları bu bilgilerle örtüyecek şekilde yorumlayarak inançların akla uygun olması gerektiği düşüncesini temel bir çıkış noktası yapar, ayrıca bilimsel bilgilerden de yararlanır.

Akâid ilmi, hicrî birinci asrın sonlarında müslümanların içine düştüğü siyâsî ve fikrî ihtilâflar sonunda oluşan çeşitli gruplara ayrılmasının ardından ortaya çıkınca, özellikle Hâricîlerin başta ashâb olmak üzere büyük günah işleyen müslümanları, Şîilerin de başta ilk üç halifenin yanı sıra ashâbın çoğunluğunu tekfir etmeye başlayınca her grup kendi bakış açısına göre akâidin ayrıntılarını belirleme ihtiyacı duymuş ve bunu gerçekleştirip tedvîn faaliyetine girişmiştir. Yapılan bu faaliyetin ardından ortaya çıkan tabloya göre farklı grupların, akâidin temel ilkelerinde yani **âmentü** listesinde ittifâk ettiklerini öncelikle belirtmek gerekir. Genel çerçeve itibâriyle üzerinde ittifâk edilen akâid ilkelerini de şöylece özetlemek mümkündür:

“Allah diri olan, aslâ ölmeyen, her şeyi bilen, her şeyi gören, her şeyi işiten, her şeye gücü yeten, dilediği fiilleri yapan, yaratıklarına benzemeyen, varlığının başlangıcı ve sonu olmayan, eksik niteliklerin yanı sıra eşi ve çocuğu bulunmaktan münezzeh bulunan, evreni yaratan ve tapılmaya lâayık olan tek bir gerçek Tanrı’dır. Ondan başka bizatihi ezeli ve ebedî bir varlık yoktur. İnsanların fiilleri de dâhil olmak üzere vukû bulacak bütün varlık ve olayları önceden bilip dilemiş ve yazmıştır. İnsanın irâde ve fiil yapma gücü bulunması da dileme ve yazmasının kapsamına dâhildir. Duyularla algılanmayan, bilinçli varlıklar olarak Melek ve Cin türlerinin yanı sıra, duyuları ve akıl yürütme gücüyle varlıkları algılayabilen sorumlu kıldığı bir başka varlık türü olarak da insanları yaratmıştır. Melekleri nûrdan, cinleri ateşten, insanları da topraktan ve rûhtan yaratmıştır. İnsanları yarattıktan sonra onlara peygamberler göndermiştir, ilk peygamber Hz. Âdem, son peygamber Hz. Muhammed (s.a.v.)’dir. Peygamberlerin bir kısmının adları Kur’ân’da açıklanmış, bir kısmının ise açıklanmamıştır. Bu sebeple sayıları bizce belirsiz peygamberler göndermiştir. Gönderdiği peygamberlere, insanlara yol gösterici ilâhî kitaplar vermiştir. Bunlardan Tevrat Hz. Mûsâ’ya, Zebûr Hz. Dâvûd’a, İncil Hz. İsâ’ya, Kur’ân da Hz. Muhammed’e indirilmiş ilâhî kitaplardır. Allah, evreni kıyâmet anında yok edip yeniden ya-

rattıktan sonra insanları diriltecek ve onları inanç ve davranışlarından hesaba çekip buyruklarına iman ve itaat edenleri Cennet'e, inkâr ve isyân edenleri Cehennem'e koyacaktır".

Vahiylerden hareketle belirlenen ve yoruma imkân vermeyecek şekilde nasslarda zikredilen bu temel inançlarda Gâliyye dışındaki bazı istisnâlar dışında hemen hemen bütün İslâm inanç okulları ve bunlara bağlı âlimler müttefiktir. Bununla birlikte akâidin ayrıntılarında aklın ve vahiylerin yeri konusunda aynı görüşte değillerdir. İmâm-ı Azâm Ebû Hanîfe'nin *el-Âlim ve'l-müteallim* adlı eserinde de belirtildiği üzere¹⁶ Hz. Peygamber ve ashâb devrinden sonra müslümanlar arasında vukû bulan çeşitli siyâsî ve fikrî olayların etkisiyle akâid alanında farklı görüşlerin ileri sürülmeye başladığı bilinmektedir. Bu durum, akâid esaslarını ve özellikle ayrıntılarını belirlemek için Kur'ân'a ve hadislere başvurularak her inanç konusuna dâir naklî delil arayışına sevketmiştir. Bu faaliyet, akâid konularının bir "belirlenme ve inşâ edilme süreci"nden geçtiğini göstermektedir. Bunun tabii bir sonucu olarak -hicrî ikinci asrın başlarından itibaren- değişik zümrelere mensup âlimler akâidin ayrıntılarında farklı hükümler vermiş ve mezhepleşmenin kapılarını aralamış, böylece Mu'tezile, Şîa, Havâric (günümüzde devam eden mensuplarıyla İbâziyye) ve Ehl-i Sünnet mezhepleri oluşmuştur.

Mu'tezile Okulu'na mensup âlimler, vahiylerle inanmak gerektiğini bilen ve onları anlayıp yorumlayan bir kaynak olması bakımından akla akâidin ayrıntılarını tespit etmekte belirleyici bir konum biçmiştir. Öyle ki onlara göre akıl, Allah'ın varlığı ve birliğinin yanı sıra O'nun sıfatlarının ve hattâ âhiret hayatının mâhiyetini bilebilir, bu sebeple sözü edilen itikâdî konularda akli yorumlar esas alınıp bu doğrultuda inanmak gerekir. Yine onlara göre akıl, Allah'ın var olduğunu, peygamber gönderdiğini ve onlara ilâhî kitaplar verdiğini delillere bağlı olarak bilince, yorumu akla ait olmak şartıyla, Kur'ân ve Sahîh Sünnet'in de inancın belirlenmesinde temel bir kaynak olarak kabul edilmesi gerektiğini savunmuşlardır.

Nitekim Mu'tezile'ye bağlı âlimler nassları yorumlayarak Allah'ın sıfatlarıyla ilgili inançları **tevhîd**, kaderle alâkalı inançlarını **adâlet**, büyük günah işleyen ve tövbe etmeyen fâsiklara dâir inanç-

¹⁶ Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-müteallim*, s. 14-17.

larını **el-menzile beyne'l-menzileteyn**, Allah'ın günahkârlara azap edip itaatkârlara mükâfat vermesiyle ilgili inançlarını **va'd ve va'id**, ahlâkî ve dînî yükümlülüklerle ilişkin inançlarını da **emir bi'l-ma'rûf ve nehiy ani'l-münker** gibi beş esastan (usûl-i hamse) oluşan bir akâide dönüştürmüştür. Bazı istisnâlar dışında Mu'tezilî âlimler sübût açısından kesinlik arz etmediği için mütevâtir olmayan âhad hadisleri inanç konularında tek başına bilgi kaynağı olarak kullanmamışlardır.

Söz gelimi meşhûr hadislere rağmen "Allah hem dünyada, hem de âhirette duyularla algılanamayan bir varlıktır" tarzında bir inanç belirlemişler ve bu konuda aklî yorumlara dayanmışlardır.¹⁷ "Allah hiçbir şerri dilememiştir" tarzında bir inancı belirleyip benimserken de ilgili nasları görmezlikten gelerek aşırı yoruma tâbî tutmuşlar, böylece dünyada Allah'ın irâdesi dışında kalan ve iznine tâbî olmayan olayların vukû bulduğuna inanmışlardır.¹⁸ "İnsanlara ait fiilleri yaratan yalnızca kendileridir ve bunların yaratılmasında Allah'ın yaratma sıfatının hiçbir etkisi yoktur" tarzında sonuç doğuran bir inanç esası belirlerken de Mu'tezilî âlimler, Allah'ın dolaylı yaratmasını göz ardı ederek ilgili nasları parçacı bir bakış açısıyla aklî te'vîle tâbî tutmuşlardır. "Ameller cisim olmadığı için onlar hakkında maddî bir tartmadan söz edilemez, ancak mânevî bir tartma vukû bulabilir" diye inanırken de nasları aklî yoruma tâbî tutmuşlardır.¹⁹

Kelâm literatüründe **el-Esmâ ve'l-Ahkâm** başlığı altında incelenen "iman-günah-tekfîr" konularında da Hz. Peygamber'e atfedilen rivâyetlerin bir kısmını dikkate alıp diğer bir kısmını göz ardı etmişler veya bunları kendi mezhep görüşlerine uygun olacak şekilde te'vîle etmişler yahut mevzû kabul etmişlerdir. Buna göre Mu'tezile Okuluna bağlı âlimler akâid esaslarının ayrıntılarını belirlerken birinci olarak aklın, nasların anlaşılması ve onlardan itikâdî hükümler çıkarılması konusunda belirleyici bir konumda bulunma-

¹⁷ Kâdî Abdülcebâr, *Fadlû'l-i'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*, Tunus 1974, s. 139; Yusuf Şevki Yavuz, "Akıl" *Türkiye Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1989, II, 242-245; Kâdî Abdülcebâr, *Fadlû'l-i'tizâl*, s. 158; a. mlf., *el-Muhtasar fi usûli'd-dîn*, (*Resâilü'l-'adl ve't-tevhîd içinde*, nşr. Muhammed Amâre), Baskı Yeri Yok (Dârü'l-hilâl) 1971, I,190-192.

¹⁸ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muhtasar fi usûli'd-dîn*, I, 169, 196-197, 225-226.

¹⁹ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muhtasar fi usûli'd-dîn*, I, 249.

sını, ikinci olarak kendi anlayışlarını yansıtan aklî bilgilere ve âyetlerin içeriğine aykırı hükümler ihtivâ eden hadislerin ya te'vîl edilmesini veya reddedilmesini gerekli görmüş, bazan da görüşlerini te'yîd etmek amacıyla hadis literatüründe yer almayan rivâyetler ortaya atmış ve bu yöntemi fiilen uygulamışlardır.

Şîa'ya bağlı âlimler akâid esaslarını belirlerken genel çerçevede Mu'tezilî akâide yakın ve çoğu defa paralel durmakla birlikte imâmet anlayışları, itikâd esaslarını belirlemede merkezî bir konumda yer almıştır. İmâmın nassla tâyin edildiğine inamayî bir inanç esasî hâline getirerek bu konudaki âyetleri görüşleri doğrultusunda yorumlamak sûretiyle aşırı ve zorlama te'vîller yapmanın ötesinde Hz. Peygamber'e sadece kendi kaynaklarında mevcut olan çeşitli rivâyetler isnâd etmişler veya mevcut hadisleri imâmet merkezli olarak te'vîl etmişler, özellikle İsnâaşeriyye Şîası onikinci imâm Muhammed b. Hasan'ı Mehdi ilan ederek hakkında çeşitli hadisler uydurmuşlardır.²⁰ İmâmet merkezli anlayışları, imâmetin nübüvvetin bir devamı olduğu ve imâmların peygamberlere ait niteliklere sahip kılındığı inancını benimsemekte de etkisini göstermiştir.²¹

Şîa'nın imâmet merkezli din anlayışının âhirete dâir inançlarda da etkili olduğunu belirtmek gerekir. Nitekim kabirde meleklerce yapılacak sorgulamaya "İmâmın kimdir?" sorusunu ekleyip bunu Hz. Peygamber'e hadis olarak atfetmeleri ve cehennem üzerindeki köprüden (sırat) yalnızca imâmlara itaat edenlerin geçeceğine inanmaları bunun çarpıcı örnekleri arasında yer alır.²² Bu örneklerden de anlaşılacağı gibi İsnâaşeriyye Şîası'nda akâidin belirlenmesinde imâmet merkezli aklî temellendirmelerin yanı sıra âyet ve hadisler zorlama te'vîllerle aşırı yoruma tâbî tutulmuş veya yalnızca kendi literatürlerinde yer verilen rivâyetler uydurulmuştur.

Varlığını günümüze kadar devam ettiren ve İbâziyye Hâricîleri olarak bilinen mezhebe bağlı âlimler de Şîa'da olduğu gibi hem -ulûhiyyet konularında- Mu'tezilî inançlara paralel bir duruş

²⁰ Yusuf Şevki Yavuz, "Mehdi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Ankara 2003, XXVIII, 373.

²¹ İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Keşfü'l-murâd*, Kum Tarihsiz, s. 285-315.

²² İbn Bâbeveyh el-Kummî, *Risâletü'l-i'tikâdâtü'l-İmâmiyye* (trc. Ethem Ruhi Fırlı), Ankara 1978, s. 64, 82.

sergilemiş, hem de siyâset merkezli bir din anlayışını benimsemiştir. Onlara göre ilâhî kanunların hâkim olduğu bir devlet nizâmını kurmak ve bunu gerçekleştirecek bir imâmı, yani devlet başkanını seçim yoluyla belirlemek gerektiğine inanmak temel bir esastır.²³ Bu inancı belirlerken daha çok vahiylerde yer alan ilgili nassların zâhirî anlamlarını dikkate alıp bu konuda genel çerçeveyi çizen bütüncül bir yaklaşımdan uzak kalmışlardır. Bir farzı terk etmenin veya bir harâmı işlemenin imandan çıkmayı gerektirdiğine ve şefâatin adâletsizliğe yol açacağına inanmaları da onların nassları yanlış anlama yöntemiyle ilgilidir.²⁴ İbâzî âlimlerin, itikâdî hüküm çıkarırken açık anlamlı âyetleri öne çıkarmak yerine müteşâbihleri esas almaları dikkati çekmektedir.

Selefiyye, Mâtürîdiyye ve Eş'ariyye'den oluşan Ehl-i Sünnet'e bağlı âlimler, akâidin belirlenmesinde vahyin esas alınması gerektiğinde müttefik olduğundan, onlar itikâdî konuların büyük çoğunluğunda görüş birliği içindedir. Bilindiği gibi günümüze intikal eden ilk Sünnî akâid metinleri İmâm A'zam Ebû Hanîfe'ye aittir. Bu metinler dikkatle incelendiği takdirde Ebû Hanîfe'nin muhâlif inançlara karşı bir duruş sergilediği ve akâidi Kur'ân, Sahîh Sünnet ve ashâbın benimsediği inançlardan hareketle belirlemeye çalıştığı görülmektedir. O, yaptığı bu faaliyetin ümmetin ihtilâfa düşmesi sebebiyle bir zarûret hâline geldiğini de ayrıca belirtmiştir. O'nun ortaya koyduğu âmentü listesi incelendiği takdirde şunları söylemek mümkündür: Onun belirlediği âmentü listesi şöyledir:

“Allah'a, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine (resûllerine), ölümden sonra dirilmeye, hayır ve şerriyle kaderin Allah'tan olduğuna iman ettim. Hesaba çekilmek, amellerin tartılması, cennet ve cehennem hepsi hakır”.²⁵ Ebû Hanîfe'nin belirlediği akâid listesinde “hayır ve şerriyle kaderin Allah tarafından belirlendiğine, cennetin, cehennemın yaratılmış ve mûzânın hak olduğuna iman ettim” şeklinde yer alan itikâdî esasların, âyetlerin yorumuna ve bazı hadis rivâyetlerine dayanmakla birlikte Mu'tezilî kelâmcıların ilâhî sıfat-

²³ Bükeyr b. Saîd, *Dirâsât İslâmiyye fi'l-İbâziyye*, Kostantıniyye 1988, s. 110-117.

²⁴ Sâlimî, *Tuhfetü'l-a'yân bi-sîreti ehli Umân* (nşr. Ebû İshak İbrahim et-Tafeyyîş), Kostantine 1980, I, 84.

²⁵ Ebû Hanîfe, *el-Fikhü'l-Ekber*, s. 70-85.

lardan ilim, irâde ve kudretle insanın irâdesi ve fiilleri arasındaki ilişkiye, ayrıca cennet ve cehennemın âhîret âleminde yaratılması ve amellerin tartılmasına ilişkin olarak benimsedikleri inanca alternatif bir özellik taşıdığı görülmektedir.

Tevhîdin, “Allah’tan başka ulûhiyyet niteliğine sahip hiç bir Tanrının bulunmaması” anlamına geldiğini beyân ettikten sonra ilâhî sıfatlara dâir inancını şöyle belirtir: “Yaratıklarından hiçbir varlığa benzemeyen Allah, isimleri, zâtî ve fiilî sıfatlarıyla ezeli ve ebedîdir, Allah ezelde ilim sıfatıyla âlim, kudret sıfatıyla kâdir, kelâm sıfatıyla mütekellim, yaratma sıfatıyla hâlik, fiil sıfatıyla fâildir. İlim, kudret, kelâm, yaratma ve fiil sıfatları ezeli, Allah ezeli fâil ve hâlik, yaratıklar ise mahlûk ve hâdistir”.

Burada özellikle Allah’ın zâtına ezeli isim ve sıfatlar nispet edilmesi ve fiillerinin de sıfat olarak nitelenmesi gerektiğine dâir bir inanç esasını belirlemiştir ki bunun; sıfatların ilâhî zâtın ayrı birer mânâ olarak Allah’a nispet edilemeyeceğini, ayrıca fiillerin sıfat olarak nitelenemeyeceğini ve hâdis olduklarını savunan Mu’tezilî inançlara alternatif olarak zikredildiği anlaşılmaktadır. Zirâ Allah’ın ilim ve kudret sahibi olduğu zikredilmekle birlikte²⁶ bu esasların Ebû Hanîfe’nin ortaya koyduğu bir inanç önermesi tarzında vahiy metinlerinde mevcut olmadığı gibi ilâhî fiillerden “ezeli sıfatlar” diye de bahsedilmemiştir. Bu da sıfatlara dâir inançların Mu’tezilîlerce benimsenen sıfat inaçlarına alternatif olarak inşa edildiğini kanıtlayıcı mâhiyettedir. Özellikle “Kur’ân, Allah Kelâmıdır, Allah’ın kelâmı ise O’nun sıfatıdır ve dolayısıyla mahlûk değildir” önermesinin, “kelâm Allah’ın bir fiilidir, Allah’ın fiilleri ise hâdistir, dolayısıyla Kur’ân Allah’ın kelâmı olup mahlûktur” önermesine mukabil olarak inşa edildiği de açıktır.

İmâm Ebû Hanîfe’nin “Allah cisim olmayan bir varlıktır. Kur’ân’da zikredilen yed, vech ve nefis keyfiyetsiz olarak inanılması gereken ilâhî sıfatlardandır” tarzında haberî sıfatlara ilişkin olarak belirttiği inancın yine Mu’tezilî âlimlerce “nasslarda geçen yed Allah’ın kudreti veya nimetidir” şeklinde ortaya konulan inancın reddine yönelik olduğu kendi ifadelerinden açıkça anlaşılmaktadır. Yine “Allah her şeyi vukû bulmadan ezelde bilir ve O’nun ilmi hâdis de-

²⁶ el-Bakara 2/255; en-Nisâ 4/166; Yûnus 10/39.

ğildir” tarzında verdiği hükümle “Allah, varlık ve olayları vukû bulmadan önce bilmez” diye inanan Cehm b. Safvân’ın görüşüne mukabil olarak kendi anlayışına göre vahiy metinleriyle örtüşen inancı ortaya koyduğu görülmektedir. “Allah kader ve kazâyı levh-i mahfûza yazarken hükmederek değil vafederek yazmıştır” tarzındaki önermesiyle de “İnsan fiillerinde etkili olan kaderdir ve iman veya inkâr, itaat veya isyân etme hürriyetine sahip değildir” diye inanan Cebri görüşe mukabil olarak vahye daha uygun düşen inancı belirlemiştir. “Kullara ait fiiller Allah tarafından yaratılır” tarzındaki inanç önermesi de doğrudan doğruya vahiy metinlerindeki bir ifadeyi yansıtmadığı ve “Kullara ait fiiller kendileri tarafından yaratılır” diye nasslardan hüküm çıkaran Mu’tezilî görüşü reddedici mâhiyettedir.

Nübüvvetle ilgili olarak “peygamberlerin zelle ve hatâlar hâriç olmak üzere büyük-küçük bütün günahları işlemekten münezzeh oldukları”na dâir inancı ortaya koyarken peygamberlerin günah işleyebileceklerine inanan grupların kendi anlayışına göre vahiyelere uymayan bir görüşü benimsediklerine dikkat çekmiştir. “Büyük günah işlemenin müslümanı dinden çıkarmadığına hükmederken Mu’tezilîlere, “günah işleyen müslümanın cehenneme gireceğine veya girmeyeceğine hükmedilemez” derken ise aşırı uçtaki Mürcîlere muhâlif olan bir inancı belirlemiştir. Velîlerin kerâmetleri bulunduğu, imanun artma ve eksilme kabul etmediği, şefâatin hak olduğu, cennet ve cehennemın elan yaratılmış bulunduğu, kabirde suâl, nimet ve azâbın gerçekleşeceği, mirâcı reddetmenin kişiyi sapıklığa götüreceği gibi inançları belirlerken de, onun muhâlif görüşlere alternatif bir itikâdî çerçeveyi çizmeye çalıştığını söylemek mümkündür.

Ehl-i Sünnet mezheplerinden Selefiyye, vahiy metinlerini anlamak için akla değil yine vahiy metinlerine başvurarak akli yorumları reddetmişlerdir. Selefiyye âlimlerince belirlenen ve Mâtürîdiyye ile Eş’ariyye akâidinden farklılık arz eden inanç konuları genellikle ulûhiyyet ve iman-günah-tekfir mes’elelerine dâirdir. Selefiyye’ye mensup âlimler âyet ve hadislerde geçen “Allah arşın rabbidir”, “Allah değerli arşın sahibidir” ve “Rahmân arşa istivâ etmiş-

tir”²⁷ anlamındaki metinlere hadis rivâyetlerinin de etkisiyle zâhirî anlam vererek: “Allah, zâtı itibâriyle yaratıklarının arasında değil, aksine onlardan uzakta ve yedinci kat göğün üstünde bulunan arşın üzerindedir” şeklinde bir inanç belirlemiştir.²⁸ Eş’ariyye ve Mâtürîdiyye’ye bağlı âlimler ise aklî te’vîle başvurarak bu metinlerden Allah’ın evrenden uzak olmadığı ve onu hükümranlığı altına aldığı inancını tesbit etmiştir.²⁹ Selefiyye mensupları, amelin imana dâhil bir unsur olduğunu, yapılan amele göre imanın artıp eksildiğine inanmak gerektiğini ileri sürerken, vahiy metinlerine yine zâhirî anlamlar vermelerinden ötürü böyle bir inancı belirlemiştir. Buna mukabil Sünnî Kelâmcılar âyet ve hadislerden hareketle imanın ayrı, amelin ayrı statüler olduğu gerçeğini ortaya koymuş ve artıp eksilmeyi imanın gücü veya zayıflığıyla açıklamıştır.³⁰

Yukarıda verilen bilgileri dikkate alarak şu tesbiti yapmak mümkündür: Temel itikâdî konularda ittifâk eden İslâm âlimlerinin akâidinin ayrıntılarında farklı inançları belirmeleri, onların vahiy metinlerine ve aklî bilgilere yaklaşım tarzlarından kaynaklanmıştır. Vahiy metinleri muhkem ve müteşâbih kısımlarından oluşmasına rağmen değişik mezheplere mensup olan âlimler bunu dikkate almayarak akâidinin ayrıntılarını belirlerken, vahiy metinlerini benimzedikleri mezhebin görüşleri ışığında anlamaya çalışmışlar; mezhep görüşlerine uygun vahiyleri muhkem, bunlara muhâlif metinleri ise müteşâbih kabul ederek te’vîl etmişler; mezhep görüşünü te’vîd etmek için hadis uydurmuşlar veya çeşitli dînî gruplarca uydurulmuş rivâyetleri isnâd veya metin tenkidine tâbî tutmadan delil kabul etmişlerdir.

Kur’ân vahyinin sübûtu hakkında ihtilâf etmemekle birlikte akâide ilişkin âyetlerin anlaşılması konusunda hemen hemen bütün

²⁷ et-Tevbe 9/29; el-İsrâ 17/42; Yûnus 10/3; er-Ra’d 13/2; Buhârî, “Tevhîd” 21, “Bed’u’l-halk” 1.

²⁸ Ahmed b. Hanbel, *er-Red’ale’z-Zenâdika ve’l-Cehmiyye* (‘Akâidü’s-Selefi için), nşr. Ali Sâmî en-Neşşâr-Ammâr Tâlibî), İskenderiyye 1971, s. 102; İbn Kayyim, *Hâdi’l-ervâh ilâ bilâdi’l-efrâh*, Kahire Baskı Tarihi Yok, s. 59-60.

²⁹ Gazzâlî, *el-İktisâd fi’l-i’tikâd*, Kahire 1966, s. 29; Nesefî, *Tebsiratü’l-edille* (nşr. Claude Salamé), Dımaşk, I, 166-187.

³⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd* (nşr. Fethullah Huleyf), İstanbul 1979, s. 379; Ali el-Kârî, *Minehu’r-ravzi’l-ezher fi Şerhi’l-Fıkhî’l-ekber*, Kahire 1323, s. 79.

farklı mezhep mensupları âyetlerin kendilerini götürdüğü hükme varmak yerine, âyetleri kendi verdikleri itikâdî hükme yaklaştırmaya çaba sarfetmişlerdir. Halbuki öncelikle muhkem âyetlerden yola çıkarak akâidin ayrıntıları belirlenmeli ve müteşâbih olanları bunların ışığında te'vîl edilmelidir. Şüphe yok ki yapılan te'vîlin de şartlarına uygun olması gerekir. Bunları da kısaca belirtmek gerekirse şunlar söylenebilir: Vahiy metinlerinin te'vîle konu olabilmesi için lâfzî-zâhirî anlamın verilmesini imkânsız kılacak başka bir vahiy metninin yahut kesin aklî veya bilimsel bir delilin bulunması, yapılan te'vîlin Arap dili kurallarına uygun olmasının yanı sıra temel rasyonel ve bilimsel bilgilerle çelişmemesi şarttır.

Akâide ilişkin ayrıntıların belirlenmesinde hadislerin sübût açısından problemler taşıdığı görülmektedir. Zirâ değişik mezheplere mensup olan âlimlerce yazılan literatürde, mezhep inancını te'yîd eden alternatif rivâyetlere yer verilmiştir. Akâid mes'eelerinin belirlenmesindeki bu temel problemi aşmak için hem isnâd, hem de metin açısından târihî olayları da göz önünde bulundurarak ve aralarındaki bağı kurarak gerekli tenkitlerin yapılması kaçınılmazdır. "Kur'ân, Allah Kelâmı olup mahlûk değildir, Kur'ân'ın mahlûk olduğunu söyleyen kâfir olmuştur" tarzında hadis olarak nakledilen rivâyetlerin **halku'l-Kur'ân** tartışmalarının ortaya çıkmasından sonra literatüre girmesi bu konuyu kanıtlayan önemli delillerdendir. Zirâ **halku'l-Kur'ân** tartışmalarının, Hıristiyanların Hz. İsa'ya atfettikleri ulûhiyyet niteliğini ispat etmek için Kur'ân'dan getirdikleri delillere müslüman kelâmcıların cevap vermesiyle başladığı bilinmektedir.³¹ Aynı durum mehdînin zuhûru ve Hz. İsa'nın nüzûlüne dâir olan rivâyetler için de söz konusudur. Bunların da Kur'ân'daki bilgiler açısından tenkide tâbî tutulması gerekir. Zirâ **nüzûl-i İsa** inancının, Hz. Muhammed'in getirdiği vahiylerin ve bunlara tâbî olan ümmetinin insanları hidâyet yoluna göstermek için yeterli olmayacağı ve bunun ancak Hz. İsa'nın gelişiyle gerçekleşebileceği gibi hıristiyanî bir anlayışı çağrıştırdığı ve bu inancın Hıristiyanlarca ileri sürülmüş bir inanç olduğu açıktır.

³¹ Yusuf Şevki Yavuz, "Halku'l-Kur'ân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1997, XV, 371.

“Mehdî'nin zuhûru” ve “İsâ'nın nüzûlü” ne ilişkin ilk rivâyetlerin, güvenilirmez Şîî râvilerce uydurulması ve bunlara ait eserlerde yer alması bu rivâyetlerin Hz. Peygamber'e ait sözler olmadığını kanıtlayıcı mâhiyettedir. Çünkü bu rivâyetleri ilk defa nakleden kişi Süleym b. Kays el-Hilâlî (v. 76/695) adlı Şîî bir yazardır.³² Süleym b. Kays'ın kitâbını nakleden ise Ebân b. Ebû Ayyâş'tır (v. 138/755). Bu yazarların güvenilirmez oldukları müteahhir Şîî âlimlerce de kabul edilmiştir.³³ Daha sonra bu rivâyetler Sünnî âlimlerce derlenen hadis kaynaklarına girmiştir. Nitekim Deccâl'in çıkışı, Mehdî'nin zuhuru, İsâ'nın nüzûlü rivâyetlerini Nuaym b. Hammâd el-Mervezî (v. 228/843) gibi Sünnî bir hadis yazarı ilk fiten ve melahim kitâbı olan *el-Fiten ve'l-melâhim* adlı eserinde toplamıştır. Sünnî olan bu zâtın da güvenilirmez olduğu ve zayıf rivâyetleri naklettiği hadis münekkitlerince kabul edilmektedir.³⁴ Bu açıdan sahîh kabul edilerek akâidin belirlenmesinde kendileriyle istidlâl edilen ve Kur'ân'daki bilgilere muhâlif anlamlar içeren bu rivâyetlerin izlerini sürmek sûretiyle kimlerce ortaya konulduğunun kanıtlanması gerekir.

Sünnîlerin yanı sıra diğer mezheplerce benimsenen akâide dâir ayrıntıların hicrî ikinci asrıda gerçekleşen bir inşâ sürecinde belirlendiğini dikkate almak, ihtilâflı itikâdî problemlerin çözülebilmesi için vazgeçilemez bir şarttır. Yaklaşık bir asırlık bir sürecin geçmesiyle oluşan farklı itikâdî zümrelere bağlı âlimlerce gerçekleştirilen bu inşâ ameliyesinde her âlimin, görüşlerini kanıtlamak için vahiylerden deliller getirdikleri görülmektedir. Ancak akâidin ayrıntılarında aynı konularda farklı itikâdî hükümlerin verildiği dikkate alınırca herkesin vahiylerle tamamen örtüşen bir çerçeve çizdiğini söylemenin mümkün olmadığı da âşikârdır. Bu sebeple müslümanların arasında var olan ihtilâfları asgarîye indirmek için vahiylerle uygun mufassal bir akâid çerçevesini yeniden belirlemenin, günümüzde büyük sorunlar yaşayan müslümanlar açısından hayâtî

³² Süleym b. Kays el-Hilâlî, *Kitâbu Süleym b. Kays el-Hilâlî et-Tâbiû* (nşr. Muhammed b. Bâkir el-Ensârî), Kum 1415/1995, II, 705-707.

³³ Ebû Cafer et-Tûsî, *Ricâlü't-Tûsî*, Meşhed 1348,s.106; Tayyar Altıkulaç, “Hz. Ali ve İlk Mushaf Nüshaları”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl 2012, Sayı 21, s. 8-9.

³⁴ Ali Çelik, “Nuaym b. Hammâd el-Mervezî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 2007, XXXIII, 219.

önem taşıdığı kanaatindeyim. Bunun gerçekleşebilmesi için herşeyden önce mezhep kaygısı terkedilmeli, bilimsel olmayan uzak te'villere başvurulmamalı ve başta zayıf veya mevzû hadisler olmak üzere problem içeren âhad rivâyetler delil olarak kullanılmalıdır. Ancak böyle bir yöntem kullanıldığı takdirde itikâdî açıdan sahîh bir sistem inşâ etmek mümkün olabilir.

Hepinize teşekkür ederim...

SERBEST TARTIŞMALAR

Prof. Dr. Süleyman TOPRAK (Oturum Başkanı)

– Bu kapsamlı ve doyurucu tebliğinden dolayı Sayın Prof. Dr. Yusuf Şevki Yavuz'a teşekkür ediyorum. Şimdi soru – cevap tarzındaki kısa müzâkerelere geçebiliriz.

Doç. Dr. Hülya ALPER

– Ben de hocama teşekkür ediyorum öncelikle. Şimdi İlyas Çelebi Hocam konuşmasının başında demişti ki, Akâid ilminde aklın yeri biraz daha az, kelâmda daha fazla. Fakat hocam, biz sizin tebliğinizi dinledikten sonra akâidin şekillenmesinde akîdenin ne olduğunun belirlenmesinde de aklın önemli bir konumu olduğunu görüyoruz. Yani bunu onaylıyor musunuz, bunu biraz açabilir misiniz? Bunu sormak istiyorum.

Prof. Dr. Yusuf Şevki YAVUZ

– Tabîî, mezheplerin akla yaklaşım tarzının farklı olması burada öne çıkıyor. Yani mezheplerin bir kısmı akla önem veriyor. Mâtürîdîler önem veriyor. Eş'arîler önem veriyor. Mu'tezile önem veriyor. Dolayısıyla ister istemez oluşan bir anlayış çerçevesi çizilirken akla da başvuruyorlar. Yani akla uymaktan maksat şudur: "Bir inanç konusunu şöyle anlamamız lâzımdır" diyerek bir akâid metni inşâ ediyorlar. Bu durumu hem Ebû Hanîfe'de görmek mümkün, hem Mu'tezile'de görmek mümkün. Mu'tezile'ye ait akâid metinleri incelendiği takdirde orada çok açıkça görülüyor.

Mâtürîdîlere ait akâid metinleri de öyle. Tabîî ki, akâidin ayrıntılarında durum böyledir. Burada dikkat çekmek istediğim nokta orası, yoksa akâidin âmentüsünde bir problem yok. Hemen hemen ihtilâfların hepsi ayrıntılarda ortaya çıkmaktadır. Bunları belirlerken

akla mutlaka başvurulmuştur. Hattâ şunu söylemek dahi mümkündür:

Meselâ, Ebû Sâid ed-Dârimî'nin *er-Red ale'l-Cehmiyye*'sine baktığımız zaman veya İbn Huzeyme'nin *Kitâbü't-Tevhîdi*'ni incelediğimiz zaman, bunlarda bile "bizim akâidimiz akla daha uygundur" şeklinde ifadelere yer verildiğini görebiliriz. Yani Mu'tezile'nin akfî bilgi olarak, akfî ilke olarak benimsediği bir bilginin aslında kendi akfî anlayışlarına aykırı olduğunu ifade edenlere de rastlamak mümkündür. Halbuki Selefiyye'yi biz nakilci bir grup olarak biliriz. Yani Selefiyye'nin temel karakteristiği nakilci olmaktır, nakle dayanmaktadır, îcâbında te'vîl yapmak gerekiyorsa da yine naklî bilgiyle te'vîlde bulunmak gerekir, ancak onların buna rağmen yine de akla uygunluk ilkesinden kaçınmadıkları anlaşılmaktadır. Niçin? Çünkü beşerî realite budur. İnsan bir şeye inanırken, bir şeyi belirlerken mutlaka ölçüp tartıyor, kendi kafasında bir değerlendirme yapıyor.

Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ

– İlgili olduğu için bir şey ilâve etmek istiyorum: Şimdi akılca kesin olduğu kararlaştırılan, ancak nassda mevcut olmayan bir şey akâid listesine yazılabilir mi?

Prof. Dr. Yusuf Şevki YAVUZ

– Vahiy metinleri tabîî öne çıkıyor elbette ki, ama burada önemli olan vahiy metninin gittiği yere gitmek yerine vahiy metnini kendi yanına çekmeye çalışılmıştır, görünen tablo odur. Her mezhep Kur'ân'ı kendi yanına getirmeye çalışıyor. Bak ben böyle inanıyorum, bunun arka planı vardır, bunun bazı unsurlarını da siyâsî ve fikrî görüş ayrılıkları teşkil eder. Fikrî ve siyâsî ayrışma oluşmuş bunun neticesinde bir takım inançlar teşekkül etmiştir.

Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ

– Benim sorduğum yorum değil de meselâ bir Müslümanın akâid bakımından yer çekimine, dünyanın döndüğüne, yuvarlak olduğuna inanması gerekir mi? gibi ilmî kesinliği tesbit edilmiş olan hususlardır.

Prof. Dr. Yusuf Şevki YAVUZ

– Kâinât kitâbı, Allah'ın ikinci bir kitâbı olduğuna göre bilimsel bilgilerle örtüşen bilgileri de kabul etmek ve doğruluğuna inanmak, bilimsel bilgilere aykırı olanları da reddetmek gerekiyor.

Prof. Dr. Bünyamin ERUL

– Teşekkür ediyorum. Benim iki-üç sorum var bir hadisçi olarak. Tam son cümlelerinizde buyuruyorsunuz ki, netice itibâriyle akâidi belirlerken mezhep kaygısı terk edilmeli, bilimsel olmayan te'vîllere başvurulmamalı ve zayıf veya mevzû hadisler delil olarak kullanılmamalı. Sorum şu: Sahîh hadisler, akâidde delil olarak kullanılmalı mıdır, mütevâtir hadisler akâid konusunda delil olmuş mudur? Vahiy metni derken hadislere dayalı bir vahiy metnimiz var mıdır? Kur'ân vahyi dışında akâid konusunda bir vahiy metninden söz edebilir miyiz? Teşekkür ediyorum.

Prof. Dr. Yusuf Şevki YAVUZ

– Sahîh hadisler, Kur'ân-ı Kerîm'in açıklaması mâhiyetinde hadisler mevcuttur, mâlûmunuz. Dolayısıyla akâidin ayrıntılarında Ehl-i Sünnet bundan istifade etmiştir. Hattâ Mu'tezile bile. Elbetteki kesin bir delil teşkil etmez. Ancak Kur'ân-ı Kerîm'i tamamlayıcı olması açısından bunları da dışlayamayız kanaatindeyim.

Prof. Dr. Bünyamin ERUL

– Sahîh bir hadisle akâid konusunda herhangi bir akîde delillenir mi? Diyelim ki kabir azâbı konusu. Sahîh hadislerimizde vardır. Kabir azâbı akîde ile ilgili bir konudur.

Prof. Dr. Yusuf Şevki YAVUZ

– Sadece hadisle sâbit bir mes'ele değildir bu mâlûm. Kur'ân-ı Kerîm'de âyetler var, bu konuya işaret eder. Dolayısıyla onları tafsîl edici bir delil olarak kabul edilebilir, benim kanaatime göre. Bilindiği gibi âlimlerce kabul edilmiş zâten, ben de kabul ediyorum.

Prof. Dr. Abdülhamid SİNANOĞLU

– Sayın hocam, çok doyurucu bir tebliğ sundunuz. Ama tabii müzâkereye açık olan yerler de vardır. Hz. Peygamber’in ictihâd ettiği mâlûm, burada siz de ifade etmişsiniz. Şimdi, Hz. Peygamber’e Kur’ân dışında da vahiy geldiği konusunun tartışmalı olduğu ifade ediliyor. Şimdi biz, Hz. Peygamber’in kabir azâbı örneğinde olduğu gibi, bu husus acaba vahye müstenid mi, yoksa ictihâdî midir? Bunu nasıl anlayabiliriz?

Prof. Dr. Yusuf Şevki YAVUZ

– Şimdi benim kanaatime göre, Hz. Peygamber ilâhî murâkabe ve gözetim altındadır. Söylediği, yaptığı ictihâdlarda bir hatâ varsa o düzeltilir. Hangi konuda olursa olsun. Eğer ortada bir yanlış açıklama varsa gerçeğe uymayan bir durum varsa Allah Teâlâ’nın gözetim ve denetimindedir. Ben sahîh hadislerle bu sebeple “**dolaylı vahiy**” diyorum.

“Dolaylı vahiy” ne demek? Allah Teâlâ kontrol etmiş, söyledikleri eğer gerçeklere aykırıysa bunu düzeltmiştir. O açıdan baktığınız zaman Hz. Peygamber’in hem dinî hem de dünyevî ictihâdları kontrole tâbidir. Nitekim verdiğim örneklerde düzeltildiği açıkça görülüyor. Böyle niye yaptın? Enteresandır, Abdullah b. Ubey b. Selûl’ün cenâze namazını kılmaya karar verince Hz. Ömer: “Ne yapıyorsun yâ Rasûlallah! Böyle bir şey olabilir mi?” diyor. Hz. Peygamber de: “Men edilene kadar ben böyle uygulayacağım” diye cevap veriyor. Yani bir ictihâd yaptığını orada açıkça vurguluyor, men ediliyor ancak daha sonra o ictihâdı, Allah Teâlâ tarafından “onlardan herhangi birine cenâze namazı kılma” meâlindeki âyetle düzeltiyor.

Prof. Dr. Adil BEBEK

– Bir şey sorabilir miyim? Affedersiniz yani bunları biz delil olarak kabul ediyoruz, bu hadisleri, sahîh hadis denince. Peygamber mademki demiş diyoruz bir defa, buyurmuş öyleyse yanlış olsa Allah bunları düzeltir diyoruz. Ama dediği hâlâ kesin değil. Sahîh rivâyet dahi olsa, henüz daha dediği sâbit değil, kesin değil, sâbit

olmayan bir şeyi biz sâbitmiş gibi değerlendirip arkasından buna yanlış olsaydı düzeltilirdi diye yorum yapmamız doğru olur mu?

Prof. Dr. Yusuf Şevki YAVUZ

– Efendim şunu söyleyeyim, benim anlayışıma göre Hz. Peygamber’in üç görevi var: Biri vahyi tebliğ görevi, diğeri tebyîn görevi, bir diğeri tatbik görevi. Dolayısıyla vahyi tebyîn etmesi gerektiği Kur’ân’la sâbittir. Hz. Peygamber’in getirdiği dini tebyîn etmediğini söylemek benim anlayışıma uygun düşmez.

Prof. Dr. Ömer AYDIN

– Teşekkür ederim Sayın Başkan. Yusuf Şevki Yavuz Hocama çok teşekkür ediyorum. Yani tamamen netâmeli konuların hepsine işaret etti. Herhalde bu konularda artık açıkça konuşmamız gerekiyor. Çok derin konu, ama ben şimdi şunu soruyorum. Yani burada bizim klasik düşüncede ne varsa hocam özetledi, bilgileri bize sundu. Ama ben şunu soracağım: Arkadaşlar haklılar, soruyorlar, akîdenin altına şunu şunu yazabilir miyiz diye? Siz iman kavramıyla akîde kavramı arasında nasıl bir teknik ayırım yapıyorsunuz? Yani bizim iman edeceğimiz hususlar akîde midir, akâid midir?

Prof. Dr. Yusuf Şevki YAVUZ

– Şimdi tabîî bu konuda bir takım ayırımlar yapıyor biliyorsunuz, ancak akâid inanca mukabil bir tâbirdir. Binaenaleyh dinî inanç belirlenirken elbetteki âyetlere ve hadislere başvuruluyor ve bunların yorumları öne çıkıyor, akâid de bu yorumlardan oluşuyor.

Prof. Dr. Ömer AYDIN

– Hocam affedersiniz, bunu şunun için soruyorum iman Kur’ânî bir kavram, iman etmemiz derken bütün hususlar –zâten bizim kitâbımızda şunlar esastır, şunlar fûrûdur diye bir şey yok. İman etmemiz gereken hususlar var. Bütün bunlar ya tamamen gayb mes’elesidir. Gayb boyutu vardır. Ama akîdede böyle bir boyut yok. Olmalı mı gerekiyor mu? Yani akîde ile iman edilecek hususları özdeş mi kabul ediyorsunuz?

Prof. Dr. Yusuf Şevki YAVUZ

– Bilindiği gibi akâidde “tasdik” kelimesi gerekli ve yeterlidir. Netice itibâriyle bir şeye inanmak, onu tasdik etmek mânâsına geliyor. İlgili literatür incelendiği takdirde akâid metinlerinde âmentü ifadesi kullanıldığı görülür. Bu, aynı zaman da “i‘takädtü” mânâsına geliyor. Yani âmentü ile i‘takädtü arasında bir ayırımı akâid metinlerinde ben rastlamadım. Siz rastladıysanız onu bilmiyorum. Kur’ân’da akîde ve akâid kelimeleri kullanılmamasına rağmen, müslüman âlimler akâid tâbirini tercih etmişlerdir. Muhtemelen iman kavramının âmentü listesinde yer alan esasları ifade etmesine mukabil akâid terimiyle iman esaslarının ayrıntıları kastedilerek bu terim seçilmiş olabilir.

Prof. Dr. Ramazan BİÇER

– Kelâm akîde ayırımını ortadan kaldırırsak nasıl olur? Çünkü iman esasları kelâmda da var. Benim esas sormak istediğim şu. Bir Ehl-i Sünnet olarak Eş’ariyye ve Mâtürîdiyye akîdesi ile Selefiyye inancı arasında bir bağlantı ya da farklılık var mı? Acaba akîde dediğiniz Selefiyye inancı mı, bir de kim bu Selefiler?

Prof. Dr. Yusuf Şevki YAVUZ

– Mâlûmunuz, Selefiyye Selef’e uyduklarını iddia edenlerdir. O halde “Selef tâbiri kimleri kapsar?” diye sorarsak bunların ashâb ve onlara uyan tâbiîn âlimleri olduğunu söylememiz gerekir. Kısaca Selefiyye, bu grubun inançlarını savunan kimselerdir. Bilindiği gibi Selefiyye kelâm tâbirini kullanmaktan kaçınıyor. Kelâmı bir felsefe olarak kabul ettikleri için, daha doğrusu içerisinde felsefe mantık ve bilimsel bilgi bulunduğundan böyle davranıyorlar. Onlar bilimsel bilginin de kullanılmaması gerektiğini söylüyorlar. Aklın da kullanılmaması gerektiğini, en azından kendi çerçevesini belirledikleri aklın dışında bir aklî bilginin kullanılmaması gerektiği söylüyorlar. Elbetteki akîde başlangıçta ilk eserlerini incelediğiniz zaman, benim gördüğüm kadarıyla onlar, bu Selefiyye ulemâsı tarafından belirlenmiş ortaya konulmuş, yani Selefiyye ulemâsı akâidi belirlemiş, daha sonra da Sünnî Kelâmcılar bu akâidi aklen temellendirmeye çalışmışlardır.

Prof. Dr. Ramazan BİÇER

– Ama akāid metinleri muhāliflere cevap vermek için yazılmıştır.

Prof. Dr. Yusuf Şevki YAVUZ

– Öyle bilindiği gibi bir zümreleşme oluştu. Bu zümreleşme oluşuktan sonra herkes kendi akāidini belirlemiştir. Benim akāidim budur, ben buna inanıyorum demiştir.

Prof. Dr. Ramazan BİÇER

– Akāide derken, bununla Selef inancı mı anlatılıyor? Yoksa kelâm değil de Selef anlayışı mı?

Prof. Dr. Yusuf Şevki YAVUZ

– Hayır, hayır, Mu'tezile'nin akāidini nereden belirleyeceksiniz. Akāid terimini ona münhasır kılırsanız Mu'tezile akāidsiz, itikādsız kalır.

Prof. Dr. Ahmet YÜCEL

– Hocam, kelâmcıların bütün tartışmalarının problemlili kısmı hadisler olan kısmı. Şimdi hocam da kullandı. Prof. Dr. Bünyamin Erul Bey sorunca problem buradan çıkıyor. Dedi ki: Sahîh hadisi biz kullanırız. Peki, soru şu: "Sahîh hadis nedir?" Sahîh hadis konusunda ulemâ ittifâk etmiş midir? Sahîh hadisin sıhhatini tespitinde bir hadisin Peygamber'e âidiyetini tespitinde farklı kriterler uygulanmış mıdır? Yani Mu'tezile'ye göre sahîh olan bir hadis, Ehl-i hadîs'e göre ve Ehl-i hadîse göre sahîh olan bir hadis Mu'tezile'ye göre sahîh midir? Yani bu kavramı biz çok rahat kullanıyoruz. Ama bu kavram böyle çok söylediğimiz gibi karşımıza çıkmıyor.

Prof. Dr. Yusuf Şevki YAVUZ

– Şimdi Ahmet Yücel Bey, burada ben aslında bir ipucu verdim, belki o ipucunu kaçırdınız. Tekrar söyleyeyim. Problem taşıyorlarsa biz Hz. Peygamber'e nisbet edilen bütün rivâyetlere sahip çıkmamız gerektiği kanaatindeyim. Problem taşıyorsa, o zaman ayrı.

Peygamberimiz'in beyân görevini ortadan kaldırmış oluruz. Hadisleri bir tarafa atarsak, Hz. Peygamber ikinci görevini yapmamış olur. Halbuki Hz. Peygamber görevini yapmış ve açıklamalarda bulunmuştur. Buna ilâveler yapılmış, işte problem orada zâten. Her mezhep kendi görüşünü tervîç etmek için hattâ Hıristiyanlar kendi akîdelerini tervîç etmek için hadis uydurmuş ve Müslüman metinlerine bunu sokmayı başarmışlardır, benim kanaatime göre. Dolayısıyla burada önemli olan husus rivâyetin problem taşımamış olmasıdır, ben sahîh hadisi belirlerken böyle bir çerçeve çizilmesi gerektiğini düşünüyorum.

Yard. Doç. Dr. Süleyman AKKUŞ

– Hocam, ben de teşekkür ederim. Benim sorum şu: Akâidin ayrıntılarıyla Kelâm arasında muhtevâ bakımından bir fark var mı? Birinci sorum budur. İkinci sorum şu: Hocam, akâidde bir görüş birliğinin olduğunu söylemişti. Fakat akâidin ayrıntılarında farklılıkların olduğunu söyledi. Fakat tarihte farklı farklı akâidlerin yazılmış olduğunu, akâid risâlelerini biliyoruz. Dolayısıyla akâid risâlelerinin farklı farklı yazılmış olması gerçeği akâidede görüş birliğinin olmadığını göstermiyor mu?

Üçüncü sorum: Dinî hükümler şeklindeki ayırımlarımız, itikâdî, amelî ve ahlâkî şeklindeki ayırımlarda sonraki dönemlerde âmentü esaslarının ya da iman esaslarının oluşumu konusunda bir çabayı da beraberinde getirmiş midir?

Prof. Dr. Yusuf Şevki YAVUZ

– Mâlûmunuz kelâm, ortaya konulan itikâdî esasın temellendirilmesidir. Aklî bilgilerle, bilimsel bilgilerle, târihte kelâmçıların yaptığı gibi günümüzde de bir kısım arkadaşlar temellendirmeye çalışıyorlar. Kelâmda asıl olan ve ağırlık taşıyan taraf, aklî bir bakış açısıyla bunun mâkûl bir inanç esası olduğunu ortaya koymaya çalışmaktır. Dolayısıyla elbette ki bir ayırım var, ağırlıklı taraf kelâmda rasyonel bilgilerle bilimsel bilgilerdir. Ancak akâidde tabî ki akla da başvurmakla birlikte çok ayrıntılı bir bilgi yok.

Yard. Doç. Dr. Süleyman AKKUŞ

– Ben daha çok, akâidin ayrıntılarını soruyorum, akâidin ayrıntıları bir anlamda kelâm değil midir?

Prof. Dr. Yusuf Şevki YAVUZ

– Hayır, akâidin ayrıntıları kelâm değildir. Öyle olsa akâid metinlerinde ayrıntılara hiç temas edilmemesi gerekirdi, ama bakıyorsunuz ki akâid risâlelerinde ayrıntılar var. Fiil sıfat mıdır, değil midir? Bu akâid metninde var. Ebû Hanîfe'nin akâid metni böyledir. Yani mufassal bir kelâm kitâbı değildir. Dolayısıyla ayrıntılarda elbetteki akâid var, kelâm bu mu? İşte kendisine göre dilbilimsel açıdan bir takım tahliller yaparak aslında fiilin sıfat olarak kabul edilmesi gerektiğini ortaya koymaya çalışıyor kelâm. İkinci soruya gelince âmentü listesinde ihtilâf yok. Yani ben onu belirttim. Âmentüde ihtilâf yok, ayrıntılarda ihtilâf var.

Üçüncüsü; “dolaylı itikâdî esaslar” diye bir anlayış zaman içerisinde gelişmiş. Yani namaz kılmanın farz olduğuna inanmak itikâdî bir hükümdür. Söz gelimi “içki içmek harâmıdır” hükmü amelle alâkalıdır, ama onun harâm olduğuna inanmak itikâdî bir hükümdür. Dolayısıyla **dolaylı itikâdî esaslar** olarak onlar da çerçevenin içerisine alınmıştır. Neden? Çünkü aksi takdirde bunları almazsanız İslâmiyet yozlaşır, içki serbest hâle gelir, İslâmiyet'e göre yalan söylemek harâm olmaktan çıkabilir vs. Netice itibâriyle İslâm âlimleri zaman içerisinde dolaylı akâid esaslarını da akâid listesine almışlardır.

Doç. Dr. Sinan ÖGE

– Hocam şimdi iman, akîde, kelâm ve akletme arasında problem devam ediyor. Bir usûl problemi var orada. Yaptığınız tanımla verilen örnekler çelişiyor. Tanımda hükmetme, önerme vurguları yapıldı akîdede. Dolayısıyla bu bir beşerî niteliklidir. Verilen örneklerde de, akîde metinlerinde yer alan ifadelerin de büyük çoğunluğu amelle alâkalı. Dolayısıyla akîdeyi vahiy diye tanımlamak ya da vahye dayalı diye tanımlamak doğru mu? Büyük oranda akla dayanıyor, ilk soru bu. İkincisi de sahâbe konusu. Ashâbın Kur'ân'ı yaşayışı ve anlayışını örnek edinmemiz gerekir ilkesi var mâlûm. Yaşayış boyutu şu an konumuz değil zâten, ama anlama noktasında pey-

gamberin bile belirlediği bir akîde sınırları ortaya konulurken sahâbenin belirlediği bir akîde var mı? Dolayısıyla kelâmî açıdan ashâbın Kur'ân'ı anlaması bizim için ne tür bir değer ifade ediyor. Buna örnek verebilir miyiz? Teşekkür ederim.

Prof. Dr. Yusuf Şevki YAVUZ

– İnancı belirlemek kime ait bir fiildir, insana ait bir fiildir. Meselâ, kişi “benim akâid listem şudur” diyor. Yani netice itibâriyle insanlar akâidi belirlerken bir fiil icrâ ediyorlar. Dolayısıyla burada akli devre dışı bırakamazsınız. Yani “şuna inanayım mı inanmayayım mı” şeklindeki bir tereddüdü ortadan kaldırmak için kendisi bir karar verecektir. Dolayısıyla elbetteki âmentü listesi diye bir liste var bunlar vahye dayanıyor, ben âmentü dışındakileri ayırdım. Neden? Çünkü onlar Kur'ân'da zikredilmiş esaslar, adları zikredilmiş. Diğerleri öyle değildir. Zâten diğerlerini, zaman içerisinde bir takım olaylara da bağlı olarak bazı insanlar geliştirmiş. Dolayısıyla beşere ait bir fiilde akli devre dışı bırakmak, tamamen fiilsiz bir yaklaşım sergilemek oldukça zordur. Örneğini de verdim. Selefiyye bile kendine göre akla dayandığını söylüyor.

Evet, sahâbe soruldu. Sahâbenin yaptığı yorumlar Selefiyye'nin akâidine destek teşkil etmiştir. Meselâ, “Allah yedinci kat göğün üzerinde bulunan cennetin üstündeki arşın üzerindedir” diye bir inanış belirlerken Zeyneb b. Cahş'ın övülmesine dayanıyor. Ona atıfta bulunuyor veya daha başka bir takım sahâbe kavillerine dayanıyor. Dolayısıyla beşere ait bir yaklaşımdır. Netice itibâriyle beşerîdir. Ashâbın söylediği kendine ait bir yaklaşım var, meselâ Hz. Âişe'nin inancıyla diğer ashâb arasında akîde konularında farklılıklar var biliyorsunuz. Binaenaleyh hepsi aynı değildir. Kimisi peygamber mirâca bedeniyle gitti diyor, kimisi rûhen gitti gidiyor.

Prof. Dr. Mahmut KAYA

– Sunduğunuz metnin sonunda şöyle bir ifade var. Diyorsunuz ki Halku'l-Kur'ân tartışmasının Hıristiyanların Hz. İsa'ya atfettikleri ulûhiyyet niteliğini ispat etmek için Kur'ân'dan getirdikleri delillere müslüman kelâmcıların cevap vermesiyle başladığı bilinmektedir. Nereden biliniyor? Kelâm metninde fırak metinlerinde bu

problemin Hıristiyanlardan neş'et ettiğine dâir hiçbir bilgi yok. Ama biz bunu böyle yorumluyoruz. "Bilinmektedir" diyorsunuz, nereden biliniyor?

Prof. Dr. Yusuf Şevki YAVUZ

– En azından ben biliyorum. Buna dâir kaynaklar *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi'nde* yazdığım "Halku'l-Kur'ân" maddesinde mevcuttur.

Prof. Dr. Mahmut KAYA

– "Bilinmektedir" derken, bizzat ortaya konmuş bir problem yok. Kitaplarda yok.

Prof. Dr. Yusuf Şevki YAVUZ

– Var, var. Câhiz'ın kitaplarını incellerseniz ilgili bilgiyi bulursunuz. Hıristiyanlarla Müslümanlar arasında çok tartışmaların yapıldığını söylüyor ve Halku'l-Kur'ân konusuna atıfta bulunuyor, yanlış hatırlamıyorsam. Ben, size o metni gösterebilirim.

Prof. Dr. Mahmut KAYA

– Öteden beri klasikleşmiş metinlerde, gerek fırak gerekse kelâm kitaplarında hiçbir bilgi yok.

Prof. Dr. Çağfer KARADAŞ

– Muhterem hocam, bir şey söyleyebilir miyim? Kelâm kitaplarında Hz. İsâ'ya verilen rolün kelâm, yani "söz" olduğu, dolayısıyla tartışmanın orada başladığı ifade ediliyor. Dolayısıyla bu bizim klasik kelâm kitaplarımızda geçmektedir.

Prof. Dr. Mahmut KAYA

– Bu şekliyle tartışılmamış

Prof. Dr. Çağfer KARADAŞ

– Hıristiyanlarla Müslümanlar arasındaki tartışmada bu var.

Prof. Dr. Yusuf Şevki YAVUZ

Bu konu tabu hâline getirildiği için kelâmcılar bu açıdan yaklaşmak istememişler, Sünnîler özellikle. Niye? Çünkü hadisi sorgulamıyorlar. Rivâyetleri bile sorgulamamışlar ki. *Şerhu'l-Akâid*'de yani Osmanlı medreselerinde okutulan meşhûr bir kitapta "el-Kur'ânu kelâmullah gayru mahlûk" diye geçiyor. Dolayısıyla tabu hâline gelmiş, kimse bu rivâyetin sahîh olup olmadığını araştırmamış.

Prof. Dr. İlhami GÜLER

– Ben de bir şey öğrenmek istiyorum. Hz. Muhammed'in yaptığı icthâdlardaki hatâların bütününün Allah tarafından düzeltilmiş olduğunu söyleyebilir miyiz? Yani böyle bir şey çıkarmak mümkün mü? Çünkü sahâbeden gelen rivâyette diyor ki dinî olsun dünyevî olsun, bir şey söylediği zaman diyorlar ki bu senin görüşün mü? Eğer senin görüşün ise rahatça onun yanlış olabileceğini ifade edebiliyorlar. Kararını düzeltme yönünde bir şûrâ ve başka dinî konular olabilir. Sizin öyle bir bilginiz var mı? Kaynaklarda var mı? Hz. Peygamber'in yaptığı icthâdların hepsi Allah tarafından düzeltilmiş mi?

Prof. Dr. Yusuf Şevki YAVUZ

– Benim anlayışıma göre peygamber hatâ yaptığı zaman onu düzeltmesi gerekiyor. Benim bakış açım bu. Böyle inanıyorum, yani bu konuda benim örneklerden yola çıkarak çıkardığım netice budur. Allah Teâlâ, Peygamberi hatâ yapmışsa bunu düzeltilmesi gerekiyor. Çünkü onu örnek olarak sunuyor. Peygamber örnek olduğuna göre, hatâ yaptığı an düzeltilmiyorsa, bu örneklik problemlî hâle gelir.

Prof. Dr. İlhami GÜLER

– Hangi birini düzeltsin her defasında.

Prof. Dr. Yusuf Şevki YAVUZ

– Düzeltilmesi gereken konularda düzeltiyor.

Prof. Dr. İlhami GÜLER

– Muhtemelen şu an elimizdeki hadis kitaplarında Hz. Peygamber’den çıkmış ve hatâlı veya yanlış diyebileceğimiz, düzeltilmiş hadisler olabilir, değil mi?

Yard. Doç. Dr. Mahmut ÇINAR

– Benim sorum, Prof. Dr. İlhami Güler Hocamızın sorusunun devamı olacak. Peygamberimizin bir takım ictihâdları dinîdir, itikâdîdir bunların düzeltildiği doğrudur. Ancak, bazen başka konularda da ictihâd etmiş herhalde bunların düzeltilmesine gerek yoktur. Sosyal bir konu olabilir, savaşa ilgili olabilir. Yalnız ben şunu merak ediyorum. Dinî konularda Peygamberimizin Kur’ân’ın dışında da vahiy aldığı söylenir. Peygamberimizin Kur’ân’ın dışında aldığı vahiy ile Peygamberimizin ictihâdları aynı derecede bilmemiz mümkün mü? Bir de bunun gereği var mı? Yani bunun bize bir değeri var mı? Peygamberimizin ictihâdla söylediği ya da Kur’ân’ın dışında bir vahiy olarak söylediği şeyler arasında bir fark var mı?

Bir sorum daha olacak. Bu da Ebû Hüreyre’nin aldığı bilgilerle ilgilidir. Ebû Hüreyre’nin verdiği bilginin Emevîler’e işaret etmesiyle veya bu şekilde yorumlanmasıyla Şîa’nın Hz. Ali ile ilgili olarak yorumlaması arasında bilgi değeri açısından bir fark var mıdır? Eğer biz bunu kabul edersek o zaman çok önemli bir problem çıkmıyor mu? Yani Hz. Peygamber, bir takım bilgileri bazılarına verip bazılarına vermemiş oluyor. Bu durum akâid ve kelâm ile ilgili bir takım problemler çıkarmaz mı?

Prof. Dr. Yusuf Şevki YAVUZ

– Tabîî, biliyorsunuz bu hadisin delil olarak kullanılması mahall-i istişhâdı nedir? İlm-i bâtın vardır. İşte Hz. Peygamber, Ashâb-ı Suffe’den Ebû Hüreyre’ye ilm-i bâtını öğretmiş. Sûfilerin genellikle bu rivâyete atfettikleri değer budur.

Yard. Doç. Dr. Mahmut ÇINAR

– Ama bu şekilde de alsak yine de problem çıkmaz mı?

Yani ümmetin tamamını ilgilendiren bazı konuları bazılarını seçerek ve gizli tutmak bir bakıma işaret ederek böyle söylemesi bir problem teşkil etmez mi?

Prof. Dr. Yusuf Şevki YAVUZ

– Hayır, önümüzde duran bir tartışma olarak bundan bahsettim? Dedim ki, bu rivâyet yanlış yorumlanmıştır. Dolayısıyla benim kanaatime göre doğru yorumu odur. Bunu söyledim, tekrar etmeye gerek yok.

Prof. Dr. Metin ÖZDEMİR

– Hocam, bir yerde şöyle ifade ettiniz. Mezhep kurucuları ve takipçileri önce kendileri açısından bir görüş belirliyorlar. Sonra da Kur’ân ve Sünnet’ten görüşlerine delil arıyorlar, buluyorlar dediniz. Ehl-i Sünnet âlimleri de bunun içinde midir, dışında mıdır?

Prof. Dr. Yusuf Şevki YAVUZ

– Elbette ki içindedir. İmâm Ebû Hanîfe’yi Sünnî saymıyor musunuz?

Öğretim Görevlisi Mehmet BULĞEN

– “Allah Tealâ, Peygamberimizin yaptığı hatâların hangi birisini düzeltsin” diye bir şey söylendi. Ben, bu konuda çok keskin ve iddialı sözler söylenmemesi gerektiği kanatindeyim. Zira neyin iyi neyin kötü olduğu konusunun herkes tarafından kabul edilen tutarlı bir felsefî ve ontolojik arkaplanı şimdiye kadar oluşturulamamıştır. Örneğin Eş’arîler’in görüşü, Allah Teâlâ’nın ve Hz. Peygamber’in emrettiği dışında zâten evrende hatâ, hüsün ya da kubuh diye bir şey olmadığı kanatinde dirler. Böyle bir bakış açısında Peygamber Efendimiz’in yaptığı zâten hatâ olarak görülemez. Biz iyiyi ve kötüyü biraz ona bakarak da anlarız. Meselenin bir de bu tarafı var.

Prof. Dr. Fahrettin ATAR

– Kelâmçıların arasında bir fakih olarak kaldım. Böyle bir toplantıda bir iki fakihin daha bulunmaması büyük bir eksiklik. Bazı konular tamamen fıkıh ile ilgili. İctihâd konusu tamamen fıkıh ile

alâkalı. Bu konu zâten “Peygamber ictihâd etti mi etmedi mi?” şeklinde bizim fıkıh kitaplarında yer alır. Netice itibâriyle Hz. Peygamber’in ictihâdları olsa bile diğer fakihlerin ictihâdından çok farklı olduğu söylenir. İctihâdın hatâ olması ve sevap içermesi söz konusu iken sizin isabetle söylediğiniz gibi ilâhî kontrol altında olması sebebiyle onun ictihâdları da bir bakıma vahye dönüşmüş demektir. Netice itibâriyle durum budur.

Doç. Dr. Hatice Kelpetin ARPAGUŞ

– Öncelikle Yusuf Şevki Yavuz Hocama teşekkür ediyorum. Şimdi sahîh hadis, haber-i vâhid midir, onu haber-i vâhid olarak kabul edebilir miyiz? Haber-i vâhid diyoruz bir de sahîh hadis diyoruz, arasında bir fark var mı? Bunun üzerinde yoğunluklu olarak durmak gerekiyor.

Hocam tebliğinde, Ehl-i Sünnet olarak Selefiyye, Mâtürîdiyye ve Eş’ariyye’yi aldı, Mu’tezile ve Hâriciyye’yi ve diğerlerini dışarıda bıraktı. Ehl-i Sünnet anlayışına göre böyle. Ancak biz Selefiyye’ye Ehl-i hadîs mi diyeceğiz, burada terminolojik olarak bunun üzerinde de tekrar durulması gerekiyor. Ehlü’l-hadis veya Ashâbü’l-hadis terimleri benim bildiğim **mihne** sonrası sıklıkla kullanılmaya başlamıştır. Selefiyye ise İbn Teymiyye sonrasında çünkü İbn Teymiyye’nin yeniden bir sistem kurma çabası var. Mihne sonrası Ahmed b. Hanbel’le sistem kurmaktan ziyâde, Ashâbü’l-hadîsin genellikle eserleri reddiye şeklinde sistem kurmak şeklinde de hadis külliyyâtı var.

İbn Teymiyye sonrası ve İbn Teymiyye öncesi Ahmed b. Hanbel ile başlayan bu süreci yeniden dikkate almamızı ve Ehl-i Sünnet içinde biz Selefiyyeyi kucaklarken, aynı şekilde Mu’tezile’yi dışlarken ne kaynaklarımız, ne de bugünkü mevcut durum –ki bugün Vehhâbî anlayışı– Ahmed b. Hanbel’i simgeleştirerek devam eden sahâbî anlayışının bugün Vehhâbîlik şeklinde devam ettiği de bir realite. Yani biz onları Ehl-i Sünnet çatısı içinde kucaklıyorken, aynı kucaklamayı onlardan görüyor muyuz? Mu’tezile bugün yaşamıyor; aslında biz kaynak açısından bakarsak biz Mu’tezile’ye daha yakınız diye düşünüyorum.

Prof. Dr. Yusuf Şevki YAVUZ

– Benim tebliğime bakarsanız, bu tebliğ günümüz Mu'tezile mensuplarından birinin sunduğu tebliğ şeklinde algılanabilir. Netice itibâriyle kişi kendisini nasıl niteliyor, asıl soru bu. Herkes aslında kendini Ehl-i Sünnet olarak nitelendiriyor biliyorsunuz. Selefiyye Ehl-i Sünnet değil, Ehl-i Sünnet peygamberi temsil ediyor. Biri "benim inancım bu", öteki de "benim inancım böyle" diyor. Dolayısıyla Mu'tezile kendini Ehl-i Sünnet diye nitelemiyor. Nitelemeyince o tasnîfte, gruplandırmada onun içerisine alınmamış. Ama biz Mu'tezile'yi eskiden olduğu gibi dalâlet ehli olarak tanımlamıyoruz. Bu tanım, tarihte kalmış bir tasnîftir.

Prof. Dr. Ali ÖZEK

– Bütün hocalar vaazlarında Mûtezilî'dir. Yani meselâ şimdi Ehl-i Sünnet'e göre vaaz etse halk hocayı dinlemez. Onun için Mu'tezile aslında Ehl-i Sünnet'ten çok farklı değildir. Ehl-i Sünnet de Mu'tezile'den farklı değildir. Çünkü bunlar birer yorumdur.

Meselâ, itikâdî mes'elelerdeki görüşler, beşerî yorumdur. Dolayısıyla bugün Ehl-i Sünnet'in Mu'tezile'den farkı Prof. Dr. Yusuf Şevki Yavuz'un da dediği gibi kalmıştır. Ortadan Ehl-i Sünnet'e göre vaaz etmeye kalksak, İslâm'ı anlatmaya kalksak Ehl-i Sünnet'e göre herkes bundan kaçır. Hattâ bugün tarikatlar, cemâatler daha çok Ehl-i Sünnet'in arasındadır. Sebep, çünkü insanlar Ehl-i Sünnet akîdesine göre gittiği zaman tatmin olmuyor. Dolayısıyla bugün Ehl-i Sünnet-Mu'tezile mezhepleri aşağı yukarı birbirine yaklaşmıştır kanaatindeyim.

Prof. Dr. Süleyman TOPRAK (Oturum Başkanı)

– Son iki kişiye söz vereceğim, süre azaldı. Şu genç arkadaş epeydir söz istiyor.

Yard. Doç. Dr. Osman DEMİR

– Hocam, teşekkür ediyorum. Vahiy kavramı ile ilgili olarak benim sorum şu. eş-Şûrâ sûresinin 51. âyeti dipnotlarda verilmemiş. Orada iletişim yollarından bahsediyor, önemli bir âyet. Allah'ın insanlarla vahiy yoluyla iletişim kurmasının sadece Peygamberlere özel olmadığını söylüyorsunuz.

Prof. Dr. Yusuf Şevki YAVUZ

– Yani Allah Teâlâ'nın özel anlamda bir vahyinden söz etmek mümkün, ancak terim anlamı olarak, insanlara din olarak tebliğ etmek üzere Peygamberlere verilen bilgilere, aktarılan kelâma vahiy diyoruz. Dolayısıyla bu, peygamberlerin dışında kimseye verilmiş değildir.

Yard. Doç. Dr. Osman DEMİR

– Muhterem hocam! Ben, bunu biraz daha belirginleştirmek için sordum. Peygamberler dışındaki kişilere gelen bu türden bilgiler ki sona ermemiştir, günümüze kadar devam etmektedir. Vahiy dışında bir kavramlaştırmayla vahyin sözlük anlamından yola çıkarak başka bir şey bulmak, başka bir kavramın üzerinden gitmek daha doğru olmaz mı? Vahyi sadece Peygamber'e has kılmak daha iyi olmaz mı?

Prof. Dr. Yusuf Şevki YAVUZ

– Bunu ayırıyorlar zâten. Ona ilhâm diyorlar, keşf diyorlar, daha başka isimler de veriyorlar. Dolayısıyla vahiy terim anlamıyla sadece Peygamberlere verilen ilâhî kelâmdır.

Prof. Dr. Mahmut AY

– Önce bu ilmî ihtisas toplantısını tertiplemeleri sebebiyle hem Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne, hem İSAV'a, hem de saygıdeğer hocamız Prof. Dr. Ali Özek'e teşekkürlerimi sunuyorum.

İkinci olarak, Yusuf Şevki Bey'in sunumundan hareketle şunu belirtmek istiyorum: Akâidin ortaya çıkışına temel teşkil eden ana sâikler, güdüler, motivasyonlar nelerdi? Bu konuda herhangi bir bilgi söz konusu değil. Akâide yönelik tasavvurlarımızı, algılarımızı temellendire-bilmek için, bu motivasyonlara yönelmemiz gerektiğini düşünüyorum. Nitekim bazı hocalarımız dinî yozlaşmadan, tahrîfâtan bahsettiler. Bu çok önemli bir nokta.

Aslında akâidin ortaya çıkmasının en temel nedenlerinden biri, dini tahrîf etme kaygısıdır. Nitekim bu konuda birtakım görüşler bu şekilde ithâm ediliyorlar. Bu tarz esasların belirlenmesinin bu kaygıyla doğru orantılı olduğunu düşünüyorum. Bu nokta da sunumda yer alsada daha iyi olmaz mıydı?

Prof. Dr. Yusuf Şevki YAVUZ

– Doğru, haklısınız Mahmut Bey. Ben bu konuyu çok kısa geçtim. Yani siyâsî ve fikrî ihtilâflardan söz ettim ve bu kavramın içine sığdırdım. Aslında onu açmak lâzım. Orada tekfîr mes'elesinin öne çıkması üzerinde durup biraz onu tahlil etmek lâzım.

Prof. Dr. Mahmut AY

– “Vahiy” hep fiil şeklinde kullanılıyor, aslında “vahiy” ilâhî kelâmın geliş biçimini ifade ediyor. Halbuki kelâmın kendisi olarak da ifade edilmeliydi.

Prof. Dr. Yusuf Şevki YAVUZ

– Literatürde vahiy, hem isim hem fiil olarak da kullanılıyor.

Prof. Dr. Mahmut AY

– Hz. Peygamber'e Kur'ân dışında vahyin geldiğine yönelik bir takım iddialardan söz ediyorsunuz. Bunların vahiy olup olmadığını nasıl tespit edeceğiz?

Prof. Dr. Yusuf Şevki YAVUZ

– Evet, bu konuda tebliğimde örnekler verdim. İnsanlar ilk olarak kibleye nasıl yöneldi? Mescid-i Aksâ'ya neye göre yönelmişlerdir, sizce?

Prof. Dr. Mahmut AY

– Kur'ân'da ifade ediliyor.

Prof. Dr. Yusuf Şevki YAVUZ

– Hayır. Kur'ân-ı Kerîm'de Mescid-i Aksâ'ya yönelik hiçbir beyân yoktur. Mescid-i Aksâ'ya yönelme, vahiy olmadan olmazdı ki. Namaz kılıyorsunuz sonuçta.

Prof. Dr. Mahmut AY

– İctihâd, İbrahimî gelenek olamaz mı?

Doç. Dr. Hatice Kelpetin ARPAGUŞ

– İctihâd, daha önceki geleneğin devamı.

Prof. Dr. Yusuf Şevki YAVUZ

– O da vahiy sayılır. Allah kontrol etmiştir, olur demiştir, izin vermiştir. O da dolaylı vahiydir.

Prof. Dr. İlhami GÜLER

– Vahiy diyorsunuz da Mûsâ Cârullah, sizin dediğinizin tam tersini söylüyor. Diyor ki; Hz. Muhammed ve arkadaşları bazen kendileri akıllarıyla ictihâd ediyorlardı, sonradan vahiy gelerek onları tasdik ediyordu. Yani vahiy önce, akıl sonra değil. İctihâd önce, vahiy sonra onu tasdik ediyor. Ona vahiy dersiniz o zaman siz ictihâdı ilâhîleştirilmiş oluyorsunuz ki buna hakkımız olmadığını düşünüyorum.

Prof. Dr. Yusuf Şevki YAVUZ

– Ben de aynı şeyi söylüyorum. Bu, dolaylı vahiydir. Doğrudan vahiy demiyorum ben bunlara. Öyle bir tâbir kullanıyorum. O zaman Mescid-i Aksâ'ya yönelik olarak yapılmış ibâdetlerin dinî bir temeli yoktur, demek gerekir.

Prof. Dr. İlhami GÜLER

– Bu, ictihâddır ve dinîdir.

Prof. Dr. Yusuf Şevki YAVUZ

– Tasdik edilmiş olduğu için de ilâhîdir.

Prof. Dr. Mahmut AY

– Hocam, burada Kur'ân'ın bütünselliğini korumak için bir kaygı taşımak gerekiyor, kelâmcıların özellikle ilk dönem kelâmcılarının çok saygıdeğer olduğunu düşünüyorum. Aslında burada Kur'ân'ın bütünlüğü temel alınmalı. Peygamberimizin Kur'ân dışın-

da vahiy alması, bence bize bir şey kazandırmayacağı gibi Kur'ân-ı Kerîm'e çok şey kaybettirecektir, diye düşünüyorum

Prof. Dr. Yusuf Şevki YAVUZ

– Evet, şimdi benim açıkladığım düşünce belli. O da nedir? Hz. Peygamber ya getirdiği vahiyleri açıklamakla yükümlüdür veya değildir. Ben birinci ihtimâlin doğru olduğunu düşünüyorum. Buna göre namaz kılma emri geldikten sonra kible olarak Kudüs'e yönelmek gerektiğini Hz. Peygamber kendiliğinden söylemiş olmamalıdır. Bu açıklaması ictihâda dayalı ise, ilâhî kontrole tâbîdir, bu takdirde onaylanmış demektir. Kur'ân dışı vahiy olmadığını söylemek vahyi sadece Cibril'e indirgemek anlamına gelir ki bu da âyetlere aykırıdır. Çünkü Allah Teâlâ'nın Cibril'i elçi göndermesi dışında vahiy ve perde arkasından konuşma şıkları da vardır.

Prof. Dr. Abdülhamid SİNANOĞLU

– Bir şey sormak istiyorum. Şimdi bu akâidin yorumunun akıl özelliği taşıdığını söylediniz. Yorumda akla dayanıyor. Dolayısıyla akîdede yorum var. Biz hangi akîdeyi temel alacağız?

Prof. Dr. Yusuf Şevki YAVUZ

– Ben, onun çerçevesini çizdim ve dedim ki o çerçeve yeniden belirlenmeli.

Prof. Dr. Süleyman TOPRAK (Oturum Başkanı)

– Oturumumuzu burada kapatıyorum. Öğleden sonra müzâkerelere devam edeceğiz. Hepinize teşekkürler.

20 Ekim 2012 Cumartesi

İKİNCİ OTURUM

(13.30-15.30)

Başkan: Prof. Dr. Metin YURDAGÜR

Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

MÜZÂKERELER

Prof. Dr. Metin YURDAGÜR (Oturum Başkanı)

Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Muhterem Hâzirûn!

Hepinize selâm, saygı ve muhabbetlerimi sunuyor, bu toplantıyı düzenleme konusunda hizmeti geçen herkese teşekkür ediyorum.

Toplantımızın bu sabah yapılan ilk oturumunda Sayın Prof. Dr. Yusuf Şevki Yavuz Bey'in sunduğu "Akâid İlminde Vahyin ve Aklın Yeri" başlıklı tebliğin soru – cevap tarzındaki genel müzâkeresini tamamlamıştık. Bu oturumda sözkonusu tebliğin "Akâid İlminde Vahyin Yeri" kısmına ağırlık verilmesini temenni ettiğimiz müzâkere ve katkılara devam edilecektir. Yapılacak müzâkereler sırasında cevap verilmesi gereken hususlar olacağından Sayın tebliğcimiz Prof. Dr. Yusuf Şevki Yavuz Bey'i de kürsüye davet ediyor, hayırlara vesile olması dileğiyle oturumumuzu açıyorum

Öncelikle Ankara'dan davetimize icabet ederek toplantımıza iştirak eden ve değerli katkıları olacağına inandığımız Sayın Prof. Dr. Bünyamin Erul'a söz veriyorum. Buyurunuz Sayın Erul Bey...

* * *

Prof. Dr. Bünyamin ERUL

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Sayın Başkan, teşekkür ediyorum. Doğrusu buraya bir hadisçi olarak çağırıldığımda bu konularla ilgili olarak kelâm hocalarımızı dinlemeyi tercih etmiştim. Ama Kur'ân dışı vahiy konusunda daha önce yayınladığım bir makale var. Belki o konuda bir söz düşerse konuşurum diye düşünmüştüm. Fakat birinci oturumda tebliğ sonrası sorulan sorulardan anlaşılmaktadır ki, bir defa Peygamber tavsiyesi, rivâyet algısı, hadis telakkisi ve sünnet anlayışı konusunda zihinlerimizin biraz netleşmesinde fayda var. Çünkü ortaya çıkan problemler, daha çok buraya dönüyor. İzninizle ben şununla başlayayım:

Ebû Hanîfe Hazretlerinin *el-Âlim ve'l-Müteallim* adlı değerli kitabında yer aldığına göre, İmâm'a "Lâ yezni'z-zânî hîne yezni vehüve mü'minun, velâ yeşrabü'l-hamre hîne yeşrabu vehüve mü'minun" hadisini okurlar ve derler ki: "Eğer bu hadisi sahîh bir hadis kabul edersen bu senin itikâdına uymayacak, şâyet onu kabul etmezsen, sahîh bir hadisi reddetmiş olacaksın!" Onların sordukları bu soruya İmâmızın verdiği güzel bir cevap vardır: "Benim herhangi bir rivâyeti reddim, Hz. Peygamber'e dönük bir reddiye değildir. Benim eleştirim, benim reddim râvileredir, rivâyetedir" der. Peygamber Efendimiz'in, sahâbe-i kirâmın huzurunda söylediği bir sözün kaynağı ister hikmete dayansın, ister ictihâdına dayansın, orada sahâbenin reddetme ihtimâli yoktur. Hz. Peygamber'in ictihâdlarının tashihi mes'alesinde ulemâ çok şey konuşmuştur. Lâkin biz, rivâyetlerin birkaç asır içerisinde kitaplarımıza girdikten sonra nasıl korunabildiğini, tashih edilip edilmediklerini bilmiyoruz. Dolayısıyla bizim bir defa bu rivâyetler konusunda, bize intikâl eden en güvenilir müteber kitaplarımızda da olsa, bu hadislerin Hz. Peygamber'den sahâbeye, sahâbeden sonraki nesillere nasıl geldiğini, zaman zaman nasıl anlaşıldığını, kitaplara nasıl girdiğini birçok örneklerle biliyoruz.

Meselâ, "İnne'l-meyyite yuazzebu bi-bukâi ehlihî aleyhi" hadisi sahîhtir ve kitaplarımıza girmiştir. Ancak Hz. Âişe vâlidemizin bu rivâyete itirâzı vardır. Allah Rasûlü, ölmüş bir Yahûdi'ye ailesinin ağladığını görünce, "Onlar burada ağlıyor, o ise kabrinde azâb görüyor" buyurur. Bunu yanlış anlayan bazı kimseler farklı naklediyor.

Yahut bir câriyenin mü'min olup olmadığını Hz. Peygamber'e sormaya gelmişlerdir. Peygamber Efendimiz ona, "Allah nerede?" sorusunu sormuş, o da "fi's-semâ" demiştir. Şimdi bizim Vehhâbî, Selefi dediğimiz kardeşlerimiz sırf bu rivâyete dayanarak "Eynallah?" sorusuna "fi's-semâ" demezseniz, mü'min değilsiniz diyorlar açıkça. Oysa Zâhid el-Kevserî merhûm bir kitâbında diyor ki: "Bu câriye ahras (dilsiz) idi, konuşamıyordu, Allah'ın varlığını, ancak beden diliyle, işaret diliyle böyle ifade etti. Biz bu rivâyetten hareketle "Allah semâdadır" mes'alesini itikâdın bir konusu hâline getirirsek, işte bu, tam da rivâyetlerin yanlış algılanmasından kaynaklanmış olur.

Yine İbn Abbâs'tan rivâyetler gelmiş. "Hel raâ Muhammedun Rabbeh?" "Muhammed Rabbini gördü mü?" diye. Hz. Âişe: "Hayır, "Veled kad raâhu bi'l-ufuki'l-mübîn", "Veled kad raâhu nezleten uhrâ" âyetlerindeki "hû" zamiri, Cibrîl'in aslî sûretine işaret etmektedir" diye bunu açıkça ortaya koyuyor. Dolayısıyla biz ister hadise sahîh diyelim, isterse müttefakun aleyh diyelim, burada tartıştığımız şey, Peygamber Efendimiz'in tırnak içerisinde bizzat konuştuğu şey değil, ona nispet edilen bir rivâyettir. Sahâbeden İmâm Buhârî'ye, Müslim'e ve diğer kitaplara gelinceye kadar bu rivâyetin lafızlarının ne kadar muhafaza edilebildiğini, râvîlerin ne kadar mânâ ile naklettiklerini, mânânın da ne kadar değişikliğe uğradığını, ne denli tasarruflarda bulduklarını dikkate alarak konuşmamız gerekiyor. Evet, Peygamber Efendimiz'in ictihâdlarından bir kısmı düzeltilmiştir.

Vahyin, Cibrîl'in, sahâbenin düzelttikleri var, kendisinin vazgeçtikleri var. Bunun pek çok örneğini "*Sahâbenin Sünnet Anlayışı*" adlı doktora tezimde verdim. Ama hurma aşılama mes'elesinde düzeltilmemiştir ve Peygamber Efendimiz'in o konuda hatâ ettiği, ancak o sene hurma mahsulü az olunca anlaşılmuştur. Yahut Vedâ Haccı'na geldiğinde, ihram ve kurban mes'elesinde "Şimdiki aklım olsaydı, şöyle yapardım" demiştir. Tecrübe sonrasında bunun yanlış olduğunu bizzat kendisi söylemiştir. Şimdi her şeyin düzeltildiğini söylemek durumunda değiliz, ama biz en azından rivâyetlerin, hadislerin korunduğunu, ilâhî kontrol altında olduğunu söylemede biraz aceleci davranmamız lâzım.

Peygamber Efendimiz'in bütün konularda ortaya koyduğu ictihâdlarına kaynak açısından baktığımızda "Yuallimuhümü'l-kitâbe ve'l-hikmete" âyetlerinde ifade edildiği üzere ya Kitâb'a dayanır, ya tecrübeye dayanır, ya da Kitâb ile tecrübe arasında yer alan "Hikmet"e dayanır. Kitâb, bazen Peygamber Efendimiz'in Kur'ân'dan anladığı şeylerdir. Bunu Peygamberimiz "Ûhiye ileyye" "Bana vahyedildi ki" şeklinde söyleyebilir. Bunu Kur'ân dışı vahiy olarak okumak yerine, onun birçok âyetten çıkardığı bir sonuç olarak okuyabiliriz. Meselâ, "Bana tevâzu içinde olmanız vahyedildi" ifadesini, pekâlâ, kibri, gururu yasaklayan birçok âyetten çıkarmış olabilir. Yine "Ûhiye ileyye" "Bana vahyedildi ki" şeklinde gelen rivâyetlerin bir kısmını, tamamen lâfzen terceme etmemiz mümkündür.

Nitekim hepinizin bildiği gibi Allah Rasûlü birgün Medine’de tahl satan bir adamın yanına uğruyor. Bunu anlatan rivâyette: “Ûhiye ileyhi edhl yedeke fîhi, feizâ hiye meblûlun” yani biri Peygamberimize “elini sok” diye işaret ediyor, o da elini sokuyor. Bakıyor ki, tahılın altı ıslak, üstü kuru. “Bu nedir?” diye sorunca “Yağmura yakalandım” diyor. Bunun üzerine Rasûl-i Ekrem,: “Be adam, kurusunu ayrı, ıslak olanı ayrı satsan ya! Bizi aldatan bizden değildir!” buyuruyor. Geleneğimizdeki alışkanlık sebebiyle biz, oradaki-lerden birinin yaptığı el işaretini de “vahyedildi” şeklinde okuyup anlıyoruz. Halbuki burada “Ûhiye ileyhi” ifadesinin “işaret edildi” anlamına geldiğine dâir başka rivâyetlerimiz de var.

Başta dinin en temel unsurlarını anlatan Cibrîl hadisi olmak üzere, namaz vakitlerinin ilk ve son vakitlerini öğretmesi gibi Cibrîl’in getirdiği ve öğrettiği şeyler de var. Elbette Cibrîl bunları kendi icthâdıyla ortaya koymuş değil. Zirâ Cibrîl, bir elçidir ve bu bilgilerin kaynağı Allah’dır. Ama yine de ben bu konuda “vahy-i metlûv” ve “vahy-i gayr-i metlûv” şeklinde sun’î bir ayırım yapılmasını çok sağlıklı görmüyorum. Ben, mahzâ Kur’ân vahyi olan Allah’ın âyetlerine vahiy diyorum; bunun dışında kalan, beşer tecrübesinin dışında kalan Cibrîl olabilir, kalbe ilkâ olabilir, rûhuma veya kalbime üflendi vb.” ifadeleri olabilir, gördüğü rüyâlar olabilir, bütün bunlara ben “Hikmet” diyorum. Bunlar da benim kendi kanaatim değil. Doğrusu şehîd âlimimiz Subhi Sâlih’den istifade ederek söylüyorum. Yani Hz. Peygamber’in bir Kitâba dayalı verdikleri, öğrettikleri vardır; bir tecrübeye dayalı olanlar vardır ki, çoğu böyledir, (mizac, tecrübe, kültür, kıyâs, icthâd, zan gibi) bir de arada kalan hikmet vardır. Bütün bunları dikkate aldığımızda, “Vahy” denildiğinde aklımıza Kur’ân vahyi gelmelidir. Ancak Kur’ân vahyinin de –hepinizin bildiği gibi- sübûtu kat’îdir, delâleti zannîdir, delâlet problemi vardır. İşte konuşmalarda kabir azâbı söz konusu oldu. Rivâyetlerimize baktığımızda kabir azâbıyla ilgili birçok rivâyet vardır ve sahîhtir bunlar. Ama haber-i vâhidlerin akâidde delil olduğunu söyleyenler, Ehl-i hadîs’tir, Seleflerdir, Hanbelîlerdir ve Zâhirilerin bir kısmıdır. Cumhûr-i ulemâ, Ehl-i Sünnet, mahzâ bir hadise dayanarak herhangi bir akâid ortaya koymuş değildir. Ama az önce hocam da söyledi, Peygamberimiz de akâid ile ilgili, cennet ve cehennem ile mahşerle ilgili birçok konuyu gündeme getirmiştir. Bu tür konularla ilgili bir takım detaylar verilmiş, açıklamalar yapıl-

muştır amma bu konuda akâide tespit edilmiş değildir. Nitekim 8-9 asırdır akâid kitaplarına, yalnızca hadislerle dayalı bir akâid konusu, esası girmemiştir. Bundan dolayı birçok konu, Mehdî konusu akâid kitaplarında yer almamıştır. Zâten mütevâtir ve âhad ayırımı da, hadisçilerin kitaplarına sonradan girmiştir ve doğrusu bu kavram hâdis kelâmcılardan geçmiştir. Ehl-i hadîs'e göre mütevâtir diye bir şey yoktu. Mütevâtir kavramını kelâmcılardan almışız. Şimdi burada sorsak, şu hadis mütevâtirdir ve akâid konusunda delildir diye, akâid konusunda mütevâtir olduğu söylenen konuların her birinde yine tartışmalar söz konusudur.

Meselâ, "Nüzûl-i İsâ" konusu hakkında mütevâtir denilmiş, ancak ulemânın bir kısmı kabul etmiş, bir kısmı etmemiştir. Mehdî rivâyetlerinin mütevâtir olduğunu söyleyenler vardır ve bu tamamen bir iddiadır. Hadis açısından bakıldığında her bir hadis, haber-i vâhiddir, âhad haberdir ve benim bildiğim kadarıyla cumhûr-i ulemâ sadece bu rivâyetlere dayanarak herhangi bir delil oluşturmamıştır. Burada bir parentez açmama izin verirseniz, *İslâm Ansiklopedisi'*ndeki "Haber-i Vâhid" maddesi (DİA, XIV, 351) Mustafa Ertürk'ün imzasını taşıyor. Oraya haber-i vâhidlerin de akâidde delil olacağı bilgisi ne yazık ki girdirilmiştir. Sevgili Mustafa Ertürk'e: "bunu sen mi yazdın?" diye sorduğumda inanamadı ve: "Ben öyle bir şey yazmadım" dedi. Ama maalesef ilgili maddeye bu bilgiler girilmiştir. Ben sözü fazla uzatmış olmak istemiyorum. Burada birçok örnek var ama hocalarımın zamanını harcamak istemiyorum.

Bir de Peygamber tasavvuru mes'elesi var. Başta da söyledim ya. Süleyman Toprak Hocam konuşmasında Hz. Ebû Bekir Efendimiz'in "Sıddîk" sıfatını alışı anlattı. Biz, bunu hep böyle biliriz. Oysa İbn Hişâm'ın *Sîre'*sinde o sahne şöyle anlatılıyor: Müşrikler Hz. Ebû Bekir'e geliyorlar ve "Seninki şöyle şöyle dedi" diyorlar. Bunu duyan Hz. Ebû Bekir'in ilk tepkisi: "İnneküm tekzibûna aleyhi" "siz onun adına yalan söylüyorsunuz!" şeklinde oluyor. Çünkü Hz. Ebû Bekir için bile İsrâ hâdisesi hemen inanılacak bir sahne değil. "Gel kendisine soralım" denilip de karşılaştırıldığında işte o zaman tamam diyor: "Ben, onun gökten getirdiğine inandım, bu haberine inanmaz mıyım?" diyor ve "Sıddîk" sıfatını o şekilde almış oluyor. Ama hiçbir vâizimiz İbn Hişâm'daki bu ibâreyi kullanmıyor, anlatmıyor ne yazık ki. Dolayısıyla peygamber tasavvurumuz, hadis te-lakkimiz, rivâyet algımız, bütün bunları etkilemiş oluyor.

Meselâ, Medine’de münâfıkların reisi olan Abdullah b. Übey b. Selûl’un cenâze namazı mes’elesiyile ilgili rivâyetlere baktığımızda birçok rivâyette “*İsteğfir lehum ev lâ testağfir lehum in testağfir lehum seb’îne merraten felen yağfirallâhu lehum*” “onlar için ister istiğfâr dile ister dileme yetmiş kere de istiğfâr dilesen Allah onları bağışlamayacaktır”¹ buyrulmasına rağmen, Peygamber Efendimiz’e “Hayyaranî Rabbî” veya “İnnî huyyirtu fehtartu” gibi ifadeler söylenmiştir. Artık bu denli açık bir âyetten sonra Peygamberimizin böyle bir adamın cenâze namazını kılması mümkün değildir. Ama rivâyetlerde “kıldı” diye gösterilmektedir. Tahâvî, Gazzâlî, İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî gibi bazı âlimler, bu hadisin en müteber kitaplarda da yer alsın, sahîh olamayacağı kanaatindedirler. Peygamberimiz kılmak istemiştir, ama ilâhî irâde buna müdâhale etmiştir diye izah ederler.

Peygamberimize Kur’ân dışı vahiy ile çeşitli hususların bildirildiğini ifade eden rivâyetlerle ilgili makalemde birçok verdim. Meselâ, Kûsûf hutbesini yani güneş tutulmasını anlatan uzun rivâyetlerde hem kabir azâbından bahsediliyor, hem de vahyedildiğinden söz ediliyor. Oysa rivâyetlerin isnâdlarını ve metinlerini karşılaştırdığımızda önemli bir kısmında ne kabir azâbı var, ne de vahyedildiği bilgisi var? Mânâ ile nakledildiği için biz hep işi vahye dayandırma, ilâhî bir yön tespit etme gibi temâyülümüz öne çıktığı için bunları tercih etmişiz. Oysa bir konunun vahye dayanması gibi önemli bir bilginin râvî tarafından atlanması mâkûl değildir. Onun için, hadisleri değerlendirirken hem isnâdıyla, hem metni ve muhtevâsıyla değerlendirmeliyiz diyor ve sözü uzattığım için özür diliyorum ve hepimize teşekkür ediyorum.

* * *

Doç. Dr. Cemalettin ERDEMCI

Yüziüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Prof. Dr. Yusuf Şevki Yavuz tarafından hazırlanıp sunulan **Akâid İlminde Vahyin ve Aklın Yeri** başlıklı tebliğde öncelikle vahiy, akıl ve akâid kavramlarının çerçevesi ve daha sonra vahyin ve aklın akâid’deki yeri üzerinde durulmuştur. Akâid ve kelâmın hangi yönlerden birbirlerinden ayrıldıkları ve akâidenin tam da ne olduğu

¹ et-Tevbe 9/80.

hususunda klâsik kaynaklarımızda yeterli bir bilgiye rastlanmamaktadır. Dolayısıyla akîdenin ne olduğu ve kelâmdan hangi yönlerden farklı olduğu daha çok akîde risâleleri ve kimi fırak kitaplarında mezheplerin sahip oldukları temel prensipler açıklanırken kullanılan “akîdetü Ehli’s-sünne” “ akîdetü’l-Havâric” gibi başlıklar altında anlatılan mezheplerin temel inançları göz önünde bulundurulmuş yapılmıştır. Bundan dolayı hocamız akîdenin tanımını yaparken “efrâdını câmi ağyârını mâni” ve herkes tarafından kabul edilen bir tanım yapmak yerine, kendisi bir tanım denemesinde bulunmuştur.

Akâid olarak “ulûhiyet, nübüvvet ve âhiret” olarak bilinen usûl-i selâse içinde yer alan konuları ayrıntılı bir şekilde zikreden hocamız Gâliyye dışındaki bütün İslâm fırkalarının bu konularda ittifâk ettiklerini, ancak bunların aklın ve vahyin yeri konusunda ihtilâf ettiklerini belirtmiştir.

Mu’tezile’nin, akla akîdenin belirlenmesinde etkin bir rol verdiğini belirten Sayın Yavuz, Allah’ın var olduğu, O’nun peygamber göndermesinin imkân dâhilinde olduğu akılla bilindikten sonra yorumu akla ait olmak şartıyla Kur’ân ve Sahîh Sünnet’in de inancın belirlenmesinde kaynak olduklarını kabul ettikleri tespitinde bulunur.

Sayın Yavuz “Selefiyye, Mâtürîdiyye ve Eş’ariyye’den oluşan Ehl-i Sünnet’e bağlı âlimler, akâidin belirlenmesinde vahyin esas alınması gerektiğinde müttelik olduğundan itikâdî konuların büyük çoğunluğunda görüş birliği içindedir” tespitinde bulunur ki, bize göre bu ifade problemlidir. Zirâ, her ne kadar Selef olarak ifade edilen ve esasen Ashâbü’l-hadis nasslara yaklaşım tarzını benimseyen bu ekol İmâm Eş’arî ve Mâtürîdîlikle birlikte Ehl-i Sünnet şemsiye kavramı altında yer alıyorsa da, esasen Selef diğer bir ifadeyle Ashâbü’l-hadis ile birer Kelâm ekolü olan Eş’arî ve Mâtürîdîlerin yöntemi, akla ve vahye verdikleri konum birbirinden farklıdır. Ashâbü’l-hadis akîdenin belirlenmesinde elbette vahye öncelik vermiştir, onlara göre vahiy asıl, akıl ise fer’ konumundadır. Bu yüzden “Eş’arî ve Mâtürîdîlerin akâidin belirlenmesinde önceliği vahye verdikleri” ifadesi problemlidir ve fazladan bir araştırmayı gerektirmektedir.

Elimizde bugün birçok akâid risâlesi bulunmaktadır. Bunlardan en meşhûr olanları Tahâvî’nin “*el-Akâdetü’t-Tahâviyye*”, Ömer en-

en-Nesefî'nin "*Akâidü'n-Nesefî*", Cüveynî'nin "*el-Akâidetü'n-Nizâmiyye*", Gazzâlî'nin "*Kavâidü'l-Akâid*", İcî'nin "*el-Akâidü'l-Adûdiyye*", bunlardan birkaç tanesidir. Bu akîde risâleleri incelenerek vahyin ve aklın akîdedeki yeri tespit edilebilir. Belki bunlara Ebû Hanîfe'nin *el-Fıkhü'l-ekber* adlı eseri, Eş'arî'nin *el-İbâne an usûli'di-di-yâne* ve Bâkılânî'nin *el-İnsâf fi mâ yecibu i'tikâduhu* adlı eserlerini de eklemek gerekebilir, fakat bir müzâkere metninde bütün bunları detaylı bir şekilde incelemek mümkün değildir. Bundan dolayı en-Nesefî, Cüveynî ve Gazzâlî'nin risâlelerini kısaca değerlendirmek istiyorum.

Ömer en-Nesefî'ye nisbet edilen akîde risâlesi incelendiğinde, onun delillerden mücerret olarak iman edilmesi gereken hususları zikrettiği görülür. Bu risâleden hareketle, aklın ve naklin akîdedeki yerini tespit etmek mümkün görünmemektedir. Zirâ, bu risâlede iman edilmesi gereken hususlar aklî ve naklî delillerden mücerret olarak sıralanmışlardır.²

Cüveynî'nin Nizâmülmülk'e takdim etmek üzere hazırladığı "*el-Akâidetü'n-Nizâmiyye*" adlı kitap, hem inanç hem de ibâdet esaslarını içeren bir kitap olarak hazırlanmış, fakat Ebû Bekir İbnü'l-Arabî tarafından fıkıh konuları çıkartılarak sadece i'tikâd kısmı korunarak ihtisar edilmiştir. Cüveynî bu eserinde her ne kadar haberî sıfatların te'vîle tâbî tutulmadan anlaşılması gerektiğini söyleyerek Ashâbü'l-hadis'in görüşüne yakın bir tutum sergilemişse de, kitap baştan sona kelâm konularını içermektedir. Nitekim eserde, kelâm sistemine bağlı kalarak ulûhiyyet, nübüvvet ve sem'iyât konuları sırasıyla ele alınmış, özellikle ulûhiyyet ve nübüvvet konularında aklî delillerle temellendirme yoluna gidilmiştir.

Gazzâlî'nin, *İhyâu ulûmü'd-dîn* adlı eserinde müstakil bir bölüm olarak yer alan *Kavâidü'l-akâid* adlı eserine gelince, Gazzâlî bu eserde bir yandan iman edilmesi gereken hususları sıralarken yer yer aklî ve naklî delillere başvurmuştur. Hattâ çok az naklî delil kullanmıştır da denilebilir.

Konu ile ilgili başka kitaplar incelendiğinde de durum aynıdır. Dolayısıyla "Eş'arî ve Mâtürîdî kelâmcılar, akîdenin belirlenmesinde akıldan çok vahye yer vermişlerdir" ifadesini yukarıdaki ve benzer

² Yusuf Şevki Yavuz, "*Akâidü'n-Nesefî*" *DİA*, İstanbul 1989, II, 217.

karakterdeki kelâmcıların yazdıkları eserlere bakarak te'yîd etmek mümkün değildir. Eğer bununla kastedilen akîdenin temellendirilmesi değil de, akîde risâlelerin içinde yer alan ve akâid olarak sunulan esasların belirlenmesi ise yani bu esasların belirlenmesinde her ne kadar teke tek âyet ve hadisler zikredilmese de, bunlar kaynağını âyet ve hadislerden almışlardır deniliyorsa, bize göre bu konuda Mu'tezile'yi dışarıda bırakmanın herhangi bir gerekçesi yoktur. Zirâ, onları da belli prensipleri kabul etmeye sevk eden âmilin Kur'ân ve sünnet olduğu söylenebilir.

Özetlersek yöntemlerinin gereği olarak kelâmcılar (Mu'tezile, Eş'arî ve Mâtürîdî) Kelâm İlminin bir yöntemi olarak akîdenin belirlenmesi ve temellendirilmesinde önceliği akla vermişlerdir. Nakle önceliği verenler ise Ashâbü'l- hadistir. İbn Teymiyye'nin *el-Akîdetü'l-Vâsıtıyye* adlı akîde risâlesi ile Cüveynî'nin *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye* adlı eseri karşılaştırıldığında, bu fark çok net olarak görülecektir.

* * *

Prof. Dr. Abdülhamid SİNANOĞLU

Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Sayın Prof. Dr. Yusuf Şevki Yavuz, "Akâid İlminde Vahyin ve Aklın Yeri" adını taşıyan tebliğe, öncelikle vahyin tanımını vererek başlamıştır.

Tebliğde "Yüce Allah'ın insanlara tebliğ etmeleri için peygamberlerine doğrudan doğruya veya Cibrîl vasıtasıyla ilettiği ilâhî sözlerin adı" olarak tanımlanan bu vahiy türüne, Kur'ân'da 'rûh' adının verildiği³ ifade edilmiş; insanları mecâzî anlamda bir tür ölüm olan inkârdan kurtarıp, akıl yürütmeye sevk ettiği için bedenlerin hayat kaynağını teşkil eden rûhlara benzetilmiştir. Vahiyleri peygamberlere öğreten Cibrîl'e **er-Rûhu'l-emîn** adının verilmesi, insana rûh üfleterek maddî hayatının oluşmasına aracılık ettiğinden, bunun yanında aynı zamanda mânevî hayatı inşâ eden vahiyler getirmesi arasında bir benzerlik kurulmuştur. Böyle bir tespit anlamlı olmakla birlikte, vahye rûh denilmesi ile vahyi getiren Cibrîl'e de er-Rûhu'l-emîn denilmesi bir şeyi getiren ile getirdiği şeyin aynîleşmesi anlamına da

³ Bkz. en-Nahl 16/2; el-Mü'min 40/15.

gelebileceğinden, bu ikisi arasındaki farkın da ortaya konması konunun daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır. Tebliğde bu bağlantı izah edilseydi, daha doyurucu bir sonuca ulaşmak mümkün olurdu.

Vahyin türlerinden de bahsedilen bu tebliğde, ilâhî kelâmın bu vahiyleri peygamberlerin kalbine (zihnine) kavratma olarak gerçekleştirildiği bildirilmektedir. Şüphesiz bu tanımlamalar, İslâm âlimlerinin büyük çoğunluğu tarafından kabul edilen tanımlamalardır. Ancak bildiği gibi vahyin mâhiyeti ya da onun ilâhî kelâm ile ilişkisi, kelâm târihinde birçok tartışmalara neden olmuştur. Yani bu vahiylerin bizzat biz insanlara intikal eden lafızlar mı olduğu, yoksa bu lafızların delâlet ettiği mânâlar mı olduğu hususu tartışılmış, bu konuda farklı yorumlar ortaya çıkmıştır.

Bir başka dikkat çekmek istediğim husus, Hz. Cibrîl'in Hz. Peygamber'e Kur'ân dışında vahiyler getirip getirmediği konusunda tartışmaların bulunduğu bildirilen tebliğcinin, Hz. Peygamber'in hadisleri incelendiğinde "Kur'ân dışında ona vahiyler getirildiğini söylemek gerekir" diyerek, mütekellimlerin pek kabul etmediği, genelde Ehl-i hadîsin ileri sürdüğü anlayışı tercih etmekte oluşudur. Hz. Peygamber'in hem dinî, hem dünyevî konularda icthad yaptığı ve bunların ilâhî kontrole tâbî tutulduğu hususunun bir kısım âyetlerden⁴ anlaşıldığını ileri süren tebliğ sahibi bu âyetleri yukarıdaki tercihinin dayanak olarak ileri sürmektedir. Hz. Peygamber'e Kur'ân dışında vahiy geldiğine örnek olarak, onun icthadlarının ilâhî kontrole tâbî tutulduğunun delil olarak ileri sürülmesi, dinin usûl ve fûrû ile ilgili temel hükümlerde doğru olmakla birlikte, Hz. Peygamber'in diğer bütün icthadlarının da vahiy ürünü veya vahye müstenid olacağı sonucunu doğuracağından, böyle bir anlayış her zaman tartışmaya açıktır.

Ebû Hüreyre'nin iki tür vahiy olduğunu rivâyet ettiği, bunlardan bir kısmını açıklaması durumunda boynunun vurulacağını bildirerek, Hz. Peygamber'e dayandırdığı bazı hadislerin Şî'a tarafından Hz. Ali ve Ehl-i Beyt hakkındaki vahiyler olduğunun kabul edilmesinin "isabetsiz" olduğunun bildirilmesi önemli bir tespit olmakla birlikte, bu tür hadislerin sadece 'dinde fitne ve fesât çıkaracak olan Emevîler'i işaret ettiği' hususu da tartışmaya açıktır. Zirâ bu konuda ortaya atılacak görüşler, zan mertebesinden ileriye gidemeyecektir.

⁴ Bkz., et-Tevbe 43/84.

Akâid kavramının, “İslâm dininde inanılması gereken ana ilkelere Kur’ân ve Sahîh Sünnetten hareketle belirleyen ilim” diye tanımlanması da, farklı ekollerin veya âlimlerin birbirinden farklı hattâ birbirine zıt akîde esaslarını nasıl ortaya koydukları sorusunu gündeme getirmektedir. Halbuki bize göre, akîde ile iman kavramları ayrılmalı ve her akîdenin iman esasını olmayacağı; fakat farklı akâid ilkelere birbirleriyle örtüşen ve apaçık olan Kur’ân ilkelerinin iman, diğerlerinin de ictihâd ve yorum olduğunun kabul edilmesi akâid ve iman kavramlarının daha netleşmesine neden olabilecektir. Böyle bir yaklaşım biçiminin geçmişte yapıldığı gibi tekfîre varan ithâmların ortadan kalkmasına vesile olacak bir anlayışa katkıda bulunacağını gündeme geleceği ve fıkıh ilminde olduğu gibi akâid ve Kelâm İlminde de ictihâd yapılabildiği ve farklı ictihâdların da imana konu olmayacağını ortaya çıkmasına sebep olacağından, bu alanda yeni bir başlangıca da kapı açılmış olacaktır. Bir başka husus, akîdelerde sadece vahyin temel alındığı iddiasıdır. Oysa vahyiden bağımsız, tamamen yoruma dayanan akîde esaslarının da bulunduğu bir vâkıadır. Zâten tebliğ sahibi de “akâidin ayrıntılarında akıl ve vahiylerin yeri konusunda âlimler aynı görüşte değildir.” diyerek bu durumu te’yîd etmektedir.

Mu’tezile’nin et-tevhîd, el-adl, el-Menzile, el-va’d ve el-va’id ve el-emr-i bi’l-ma’rûf ve nehy-i anî’l-münker prensiplerinden oluşan usûl-i hamsesini, bir akâide dönüştürmesinin yanında, Eş’arî ve Mâtürîdîlerin de akla dayalı olarak akîde esasını oluşturdukları bir vâkıadır; yani bu konuda aklî te’vîllere başvuranlar sadece Mu’tezile değildir. Hemen her itikâdî-kelâmî ekol, bu yöntemi çeşitli şekillerde kullanmıştır.

“Selefiyye, Mâtürîdiyye ve Eş’ariyye’den oluşan Ehl-i Sünnet’e bağlı âlimlerin, akâidin belirlenmesinde vahyin esas alınması gerektiğinde müttefik” ve “itikâdî konuların çoğunluğunda görüş birliği içinde” olduklarının tespiti, tebliğ sahibinin bu konuya yaklaşımının özetini vermektedir. Oysa Selef akâidiyle diğerleri arasında özellikle sıfâtullah anlayışı ve iman-amel ilişkisi konusunda büyük anlayış farklarının bulunduğu; hattâ bu ekollerin önemli isimlerinin zaman zaman birbirlerini dinden uzaklaşmak ve nassları anlamamakla veya nassları keyiflerince te’vîl etmek gibi iddialarla ithâm ettikleri bilinmektedir.

Kur'ân âyetlerinin vahiyle sübût bulduğu hususu mütevâtir olmakla birlikte, akâide dâir âyetlerin anlaşılması noktasında çeşitli sâiklerle (mezhep bağlılığı veya ictihâd farklılığı gibi) farklı yorumların ortaya çıktığı ve bundan sonra da ortaya çıkacağı dikkate alınarak, iman ve akâid farklılığının net çizgilerle ortaya konması büyük önem arz etmektedir. İmanın bütün İslâmî grupların üzerinde ittifâk ettikleri sübûtu ve delâleti kesin olan açık Kur'ân âyetlerine dayandırılması ve ancak işte bunların inkârı durumunda küfre girileceği, mânâyâ delâleti kesin olmayan ve yoruma dayalı hususların ise ictihâd farklılıklarından kaynaklanan fer'î-itikâdî hükümler olup; bunların sübûtu inkâr edilmediği sürece mânâyâ delâleti konusunda ortaya çıkan farklı anlayışlardan dolayı bu anlayış sahiplerinin küfür ve dalâletle ithâm edilmemesi; böylece kapsayıcı, birleştirici ve uzlaştırıcı bir İslâm akâid anlayışının yeniden belirlenmesi büyük önem arz etmektedir.

* * *

İslâm düşünce târihinde akıl ile vahiy birbirinden ayrı ve farklı iki olgu gibi algılanmakta olup, aralarındaki ilişki ekoller bazında çeşitli biçimlerde tartışılmıştır. İslâm düşünce târihinde birçok kelâmcının da ileri sürdüğü gibi tebliğ sahibi de, bu ilişkiyi teâruz değil, tesânüd şeklinde izah etse de, bu düalist (ikicil) anlayış devam etmektedir. Bana göre, burada iki farklı alandan bahsetmek yerine, konuyu vahyin ne olduğu ve muhatapları konusunda/bağlamında ele almak bizi daha doğru sonuçlara götürecektir.

İslâm düşünce târihinde akıl ile vahyin konumu konusunda çeşitli yorum ve benzetmeler yapılmıştır. Ebû Hâmid el-Gazzâlî'nin vahyi güneşe, akılı da göze benzetmesi çok güzel bir teşbîh olsa da, bu benzetmede bile iki farklı varlıktan söz edilmiş olmaktadır. Halbuki akıl-vahiy ilişkisi, bir nevi süt-yağ ilişkisine benzemektedir. Yani sütün içinde yağ ne ise, naklin veya vahyin içerisinde de akıl öyle bir şeydir. Yağ sütün her tarafına nasıl sirâyet etmişse, akıl da vahyin her yerine öyle sirâyet etmiş gibidir. Bu yağı süttten çıkardığınızda geriye posa gibi bir şey kaldığı gibi, akılı da vahyin içinden çekip alırsanız–yani nassı akıl ile ilişkilendirmezseniz- geriye anlamsız lafızlar kalacaktır. O zaman vahyi akıldan bağımsız bir olgu gibi görmek yerine, bir nevi iç içelikten bahsetmek yerinde olacaktır. Fakat dinin temel hükümlerini belirleyen vahiy, onu anlayan ve anlam-

landıran da insan aklı olmaktadır. Özellikle ğaybe dâir mes'eleleri ancak vahiy bildirmekte, insan aklı ise bunları anlamaya ve teslim olma yoluna gitmek durumundadır.

Fakat nassın akıl ile çelişmemesi ilkesi, kelâmcıların genel bir kabulü olsa da, nasslar üzerinde bu kadar farklı yorumların bulunmasını, itikâdî ve fikhî birçok mezhebin ortaya çıkmasını nasıl izah edeceğiz? Vahyin metinleşmiş biçimi demek olan nassları akıldan âzâde olarak ele alamayacağımızı kabul etmekle beraber, nassın her zaman ve her yerde akıl ile çelişmediği yaklaşımı savunmacı bir yaklaşımdır. Bu durumda biz, daha çok vahyin ne olduğu ve nasıl anlaşılması gerektiği konusuna yoğunlaşmalıyız. İslâm düşüncesinde her ne kadar vahyin ne olduğu konusunda çeşitli tanımlamalar yapılmışsa da, vahiy-elçi ilişkisi ile aynı vahyin başka insanlar tarafından ve başka zamanlarda nasıl anlaşılabilceği hususu yeterince ele alınmamış olduğundan, bu konuya yaklaşım büyük önem arz etmektedir. Zirâ vahiy dönemini idrâk etme şansına sahip olamayanların önünde, vahiy anlama konusunda büyük engeller vardır. Bu nedenle her zaman onların önüne birileri çıkıp veya çıkarılıp kendi yorumlarını sunmakta, ya da birileri birilerinin verdiği anlamı benimseyerek bu anlayışları âdetâ Yüce Allah'ın da istediği yorumlar olarak kabul etmektedir. Gerçekten de sübûtu ve mânâya delâleti konusunda üzerinde görüş birliği bulunan nasslar bağlamında bir kısım haberler, hükümler ve ilkeleri bir tarafa bırakırsak, mânâya delâleti konusunda bu kadar farklı yorumların ya da ictihâdların bulunmasını izah edebilmemiz akılların farklılığından mı, aklı kullanmanın farklılığından mı, yoksa bilgi eksikliğinden mi kaynaklanmaktadır?

Asıl itibâriyle akıl ile nakil arasında teâruz yoksa samimiyetinden şüphe duyamayacağımız bu kadar akıl sahibi İslâm düşünürü niçin en temel akâid mes'elelerinde bile ihtilâflara düşmüş ve düşmeye de devam etmektedir?

Son bir husus, İslâm kelâmının büyük düşünürlerinden İmâm Mâtürîdî'nin akla yaptığı vurgulara ve onun kelâmî mes'eleleri istidlâl yöntemine bakılırsa, Mu'tezile'nin mi daha akılcı, yoksa Mâtürîdî'nin mi daha akılcı olduğu yeniden tartışmaya açılmalıdır. Bize göre İslâm düşünce ekollerini genellemeci yaklaşımlarla şu daha akılcı, şu daha nakilci diye nitelendirmek yerine, hangisi hangi mes'eledede daha tutarlı ya da daha zayıf deliller ortaya koymuştur

diye değerlendirmek daha yerinde olacaktır. Zirâ diğer yaklaşım, fırkalaşmanın devamına ve ekollerin herhangi birindeki güzellikleri ve eksiklikleri görmezden gelmeye neden olacağından, zamana ve zemine göre birinden yana veya diğerine karşı olma sonuçlarını doğuracak, böylece özgün ve orijinal düşüncelere kapı aralanamayacaktır. Böylece şu ekolün yanında veya karşısında olmak yerine, mes'elelere nakil bağlamında ve sadece hakikatleri ortaya çıkarma niyetiyle yaklaşılması bizi daha sağlıklı ve bütünlüştürücü sonuçlara götürecektir. Teşekkür ederim.

* * *

Prof. Dr. Adil BEBEK

Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Sayın başkan, muhterem hâzırûn, sözlerime evvelâ heyetinize saygılarımı sunmakla başlıyorum. Sâniyen büyük bir emek vererek ortaya koyduğu bu başarılı ve değerli sunumuyla mes'eleyi arîz, amîk bir şekilde lütfedip önümüze getiren Prof. Dr. Yusuf Şevki Yavuz Bey'e teşekkür ediyorum. Ayrıca böylesine önemli bir konuyu böyle bir heyetin ele alıp tartışmasına vesile olan başta İslâm Araştırmaları Vakfı'na ve bu hususta emeği geçen herkese şükran ve minnet duygularımı ifade etmek istiyorum.

Akâid ve kelâm, İslâm itikâdiyâtında farklı süreç ve biçimleri ifade eden iki kavram olup bu itibârla vakıl ve vahye yer vermede birincisi nakilden yana, ikincisi ise her ikisini de gözetmekle birlikte akıldan yana bir tavır içinde olmuşlardır. Târih açısından mes'eleye baktığımızda biz Müslümanlar önce Akâid, sonra Kelâm dönemlerini yaşadık, bugün ise Yeni Kelâm sürecinde bulunuyoruz. Târih her zamanki gibi ileriye doğru akıyor. Bu arada kişi olarak bazı kimseler ve gruplar söz konusu olup bunlar zihin ve kimlik olarak ikinci ve son dönem insan ve gruplarının genelinden farklı olabilir, akâide daha yatkın bulunabilirler ki, bu bahs-i diğerdur.

Burada her şeyden önce şunu ifade etmek isterim ki, süreç olarak akâide aklın göz ardı edilmiş olması onda akla yer olmadığı anlamına gelmez. Bu bir tutum olup dönem ulemâsının ve bir kısım zevâtın bazı endişe ve yaklaşımlarının sonucudur. Aksi halde bu alanda akıl ve vahyin her ikisine de yer vermek sadece aklın değil, bizzat naklin de emredip uyguladığı bir gerekliliktir. Din her şeyden

önce nasıttır, insanı insan yapan en belirgin unsur da akıldır. Dine ihtiyacı olan ve onu anlayıp içine sindirdikten sonra uygulamakla yükümlü olan insan, Allah ve peygamberi tarafından dinle muhatap kılınırken aklına hitâb edilmiş, akli kabul ve değerleri dikkate alınmıştır. Kur'ân ve sünnet bunun pek çok örnekleriyle doludur.

İkinci tecrübeyi dahi geride bırakarak son dönemi yaşayan bizler, itikâdiyâtta akıl ve vahyin yerini belirleyip uygulama noktasında Kur'ân ve sünnetin, târihî tecrübenin verilerinden yola çıkarak târihen gerilere gitmek yerine, günün ihtiyaçlarına uygun bir anlayış içinde olmak durumundayız.

Eski köye yeni âdet getirmeye gerek yoktur. Bu mes'elede tabîidir ki, ilk söz vahyindir. Ancak son söz de yine tabîidir ki, aklın olacaktır. Başka bir ifadeyle akıl vahiyden, vahiy de akıldan olmaz. Bunlar güneş-göz gibidir. Mâlûm olduğu veçhile güneşin aydınlığı olmazsa göz yeterince bir iş göremeyeceği gibi, gözün olmaması hâlinde güneş de tek başına eşyânın görülmesini sağlayamayacaktır. Bunu gibi dinî hakikati idrâk etmek için, vahiy söz konusu olmadan akıl yeterli bir işlev görmediği gibi akıl olmadan da yalnızca vahiy etkili olamayacaktır. Bu ikisi de olmalıdır, hattâ tam olmalıdır. Akıl tam olacak, objektif, yeterince ve doğru olarak kullanılacak; vahiy sâbit ve mânâsı açık olacak, doğru anlaşılacak ki, dinî hakikat ve başta da itikâdî hakikatler idrâk edilsin.

Dinde akıl ve naklin bilhassa itikâddaki inkâr edilemez yerleri hakikatlerin yalnızca elde edilmesi noktasında değil, doğruluk ve uygunluk bakımından kontrol ve denetlenmesi, kabul ve reddi açısından da önemli bir husustur. Nitekim ilâhî ve nebevî hidâyet ve yol göstericilik de bu doğrultudadır.

Ayrıca şu hususun altını özellikle çizmek isterim: Akâidde hem aklın hem de naklin yeri vardır. Bunların birini, ötekinin hasmı ve alternatifi gibi görmek doğru değildir. Aksine bunlar, yukarıda da ifade ettiğim gibi birbirini tamamlayan, anlamlı ve uygulanabilir kılan iki unsurdur. Burada nas, inancın sübût ve doğuşu, akıl da onun ne ve nasıl olduğu noktasında rol alacaktır. Bir şartla ki, akıl daha önce belirttiğim üzere kesin, olgun ve tam, objektif ve doğru kullanılmış olmalı; nakil de kesin olarak şârî' tarafından ifade edildiği sâbit olmalı, onun anlam ve delâleti açık seçik olarak ortaya ko-

nulmalıdır. Ne nassın tespit ve delâletinde, ne de aklın kullanımında mütesâhil, keyfî ve sübjektif olunmalıdır.

* * *

Prof. Dr. Ahmet YÜCEL

Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Sayın Prof. Dr. Yusuf Şevki Yavuz Bey'in sunduğu "Akâid İlminde Vahyin ve Aklın Yeri" başlıklı tebliğin müzâkeresi:

1. Gerek tebliğde gerekse müzâkereler esnasında "sahîh hadis" kavramı kullanıldı. Bu kavram İslâmî ilimlerde en çok kullanılanlardan biridir. Burada çok kullanılmakla birlikte kavramın muhtevâsı hakkında belirli bir ittifâkın bulunmadığına işaret etmeliyim. İslâm düşünce târihinde "Ehl-i hadîs", "Ehl-i re'y", "Mu'tezile", "Şî'a", "Ehl-i Zühd ve Tasavvuf" ekolleri hadislerin sıhhatini tespit için farklı ölçüler kullanmaktaydı. Bunun sonucu olarak bir ekolün sahîh kabul ettiği hadis, başka bir ekol tarafından sahîh kabul edilmemekteydi. Hattâ aynı ekol içerisinde farklı yaklaşımlar da söz konusuydu. Dolayısıyla bu kavramı kullanırken, onun hangi ekolün anlayışına göre olduğuna dikkat çekilmesi isabetli olacaktır.

2. Hz. Peygamber'in hadislerinin dinî bir kaynak olduğunda bazı marjinal istisnâları dışında İslâm ekolleri arasında ittifâk bulunmaktadır. İslâm ekolleri arasındaki hadislerle ilgili ihtilâf, hadislerin sıhhatini, başka bir ifadeyle Hz. Peygamber'e âdiyetini tespit ile hadislerin yorumuyla ilgilidir. Daha önce de işaret edildiği gibi, hicrî ikinci asırdan itibaren özellikle "Ehl-i hadîs" ile "Ehl-i re'y" ve "Mu'tezile" arasındaki temel tartışma konularının başında hadislerin sıhhatini tespit konusu yer almaktaydı. Ehl-i re'y, hadislerin sıhhatini rivâyet edilen metni Kur'ân-ı Kerîm'e, ma'rûf sünnete, Kur'ân ve sahîh sünnetten elde edilen temel prensiplere, umûmü'l-belvâ prensibine; Mu'tezile ise bunlara ilâveten akıl, tecrübe ve târihî bilgiye arz ederek tespit etmekteydi. Görüldüğü gibi bu iki ekol, sıhhat tespit yönteminde isnâdlarından çok hadislerin metnini esas almaktadır. Ehl-i hadîs ise, rivâyetlerin sıhhatini tespit için isnâdın ittisâlini ve râvilerin güvenilirliğini merkeze almışlardı. Söz konusu yaklaşım farklılığı son derece önemliydi. Dolayısıyla "bu hadis sahihtir" ifadesi ekollere göre farklı mânâ ifade etmekteydi.

Ekoller arasındaki hadislerle ilgili önemli bir farklı yaklaşım da onların yorumlanmasıyla ilgiliydi. Ehl-i hadîs, “es-Sünnetü kâdiyetün ‘ale’l-Kitâb/Sünnet Kur’ân’ın anlamını belirleyendir” ifadesiyle özetlenen bir anlayışa sahipti. Buna göre Kur’ân’ın anlamını belirleyen sünnettir. Ehl-i re’y’e göre ise bu yaklaşım, kendisine tâbî olunması gereken başka bir ifadeyle esas olması gereken Kur’ân’ı metbû’/başkasına tâbî olan ikincil konuma düşürmekti. Bu ve benzeri açıklamaları Ehl-i re’y’in ilk usûlcüleri olan Cessâs, Ebû Zeyd ed-Debûsî ve Serahsî gibi âlimlerin eserlerinde görmek mümkündür. Kısaca ifade etmek gerekirse Ehl-i re’y Kur’ân merkezli, Ehl-i hadîs ise hadis merkezli bir İslâm yorumu ortaya koymaktaydı. Dolayısıyla özellikle hicrî üçüncü asırda te’lif edilen konu esaslı hadis kitapları sadece hadisleri toplayan eserler değildi. Bu kitaplar aynı zamanda bir taraftan işaret edildiği gibi hadislere dayalı bir İslâm anlayışı ortaya koymaya çalışan, diğer taraftan da inanç alanında Mu’tezile’yi, fıkıh alanında ise Ehl-i re’y’i eleştiren eserlerdi. Söz gelimi İmâm Buhârî’nin *el-Câmi’u’s-sahîh*’indeki “Kitâbü’l- İmân” bölümünün ilk konu (bâb) başlığı; “O (îmân) söz ve fiildir, artar ve eksilir” ifadeleriyle başlamaktaydı. Böylece İmâm Buhârî, bu bölüme imânın tanımı, muhtevâsı, artıp-eksileceği gibi döneminde tartışılan konulara kendi anlayışı çerçevesinde katkıda bulunmaktaydı. Doğru bulduğu görüşü ortaya koymakta, yanlış bulduğu görüşleri ise eleştirmekteydi.

Genel bir değerlendirmeye İmâm Buhârî *Sahîh*’inin anılan bu bölümde imanın tanımı, muhtevâsı, artıp eksilmesi, iman-amel ilişkisi, büyük günah işleyenin imandan çıkıp çıkmayacağı gibi o dönemde tartışılan güncel konuları incelemekte, bu hususta kendi görüşünü ortaya koymakta, karşı görüşleri ise eleştirmektedir. Burada dikkat edilmesi gereken en önemli husus, İmâm Buhârî’nin hadisleri kendi bağlamında değerlendirmesi ve onları ilgili konu başlıkları altına yerleştirmesidir. Ayrıca temel amaç konu olunca, hadisleri olduğu gibi değil, ele aldığı konuyla ilgili olduğu kadarıyla eserine almaktaydı. Bu durum *el-Câmi’u’s-sahîh*’de yer alan hadislerin Hz. Pey-

gamber bağlamından koparılarak İmâm Buhârî'nin bağlamında anlamlandırıldığı mânâsına gelmektedir. İster inanç ister fıkıh alanında olsun, araştırmacıların en çok dikkat etmeleri gereken hususlardan biri budur. Zirâ hadisi doğru anlamak için öncelikle Hz. Peygamber bağlamına gidilerek onun bu sözünden kasdı tespit edilmelidir. Aksi takdirde biz, hadisi İmâm Buhârî'nin bağlamında anlamış oluruz ki, bu her zaman Hz. Peygamber'in kastettiği şey olmayabilir. Burada çok bilinen bir hadisin Hz. Peygamber bağlamıyla İmâm Buhârî'nin bağlamının ne kadar farklı olduğuna dâir bir misâl vermekle yetinelim:

“Ben, insanlarla Allah'tan başka ilâh olmadığına, Muhammed'in Allah'ın elçisi olduğuna şahitlik edinceye; namaz kılincaya, zekât verinceye kadar savaşmakla emrolundum. Bunları yerine getirirlerse canlarını ve mallarını benden kurtarmış olurlar”⁵ hadisini İmâm Buhârî, hadiste yer alan “namaz kılincaya, zekât verinceye kadar” ifadelerinden hareketle, bu ibâdetlerin imana dâhil olduğunu belirtmek amacıyla eserine almıştır. Zirâ onun döneminde amelin imandan bir parça (cüz, unsur) olup olmadığı mes'elesi imanla ilgili olarak tartışılan önemli konulardandı. Böylece o, söz konusu hadisi zikrederek amel olarak ibâdetlerin imanla iç içe olduğunu ifade etmekteydi. Halbuki İmâm Buhârî'nin eserinde konu başlığı olarak zikrettiği âyetin⁶ de açıkça ifade ettiği gibi, Hz. Peygamber söz konusu hadisi iman-amel ilişkisi bağlamında değil, Mekke'nin Fethi'nden sonra teslim olmayan ve âdetâ terör havası estiren bir kısım müşrikleri tehdit ve uyarı amacıyla söylemişti. Dolayısıyla söz konusu hadis, iman-amel ilişkisiyle değil, bazı müşriklerle ilgiliydi.

Nitekim aynı hadisin Nesâî rivâyetinde: “en-Nâs/insanlarla” yerine, “el-Müşrikîne/müşriklerle” ifadesinin geçmesi de bu durumu te'yîd etmektedir. Netice itibâriyle inanç alanında delil olarak zikredilecek güvenilir rivâyetlerin de bunların musannifi bağlamında

⁵ Buhârî, “İmân”, 17.

⁶ et-Tevbe 9/5.

değil Hz. Peygamber bağlamında anlaşılıp yorumlanması daha isabetli olacaktır.

* * *

Doç. Dr. İlyas ÜZÜM

Din İşleri Yüksek Kurulu Üyesi

İSAV tarafından gerçekleştirilen “Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantıları” dizisinin bu halkasının “akıl-vahiy ilişkisini” konu edinmesi fevkalâde isabetli bir seçim olmuştur. Konu kelâm ve felsefede ilk dönemlerden itibaren tartışılan bir târihçeye sahip olmasına rağmen güncelliğini korumaya devam etmektedir. Bugün bir taraftan, global dünyada, kimilerine göre post-modern dönem yaşanıyor olsa da, rasyonalizmin etkileri devam etmekte, bir taraftan da Kur’ân onlarca âyetinde akla yaptığı vurgu ile sadece bağılılarına değil bütün insanlara aklî temellendirmelere dayalı olarak evrensel mesajlar sunmaya devam etmektedir.

İSAV bu güzel projesinde biri Akâid ilmine, diğeri onun bir tür felsefesi olan kelâma dâir iki tebliğ ile kaşımıza çıkmaktadır. Tartışmaların daha sağlıklı yapılabilmesi için, gerçekten de konunun akâid boyutunun ayrı, kelâm boyutunun ayrı ele alınmasında büyük yarar ve kolaylık vardır.

Bu müzâkerede önce Akâid İlmi ile ilgili olarak Sayın Prof. Dr. Yusuf Şevki Yavuz tarafından hazırlanan “Akâid İlminde Vahyin ve Aklın Yeri” başlıklı tebliğ ele alınacaktır.

Tebliğ sahibi değerli Yusuf Şevki Yavuz Hocamız çok hacimli olmayan (tek satır aralığı ile bibliyografya hâric 5 sayfa) tebliğinde, konuyu derli toplu ortaya koymuştur. Tebliğde önce vahyin tanımı, bu çerçevede Allah’ın kullarla konuşma biçimleri, vahyin aklî delilleri, vahyin amacı, Kur’ân dışında vahiy olup olmadığı konularında bilgiler özetlenmiştir. Tebliğde daha sonra akâid tanımı yapılarak, bu çerçevede vahiyle belirlenen temel inançlar; Mu’tezile, Şî’a, İbâziyye, Selefiyye-Mâtürîdiyye ve Eş’ariyye’den oluşan Ehl-i Sünnet kelâmcılarının tutum ve yöntemlerine işaret edilmiş ve tebliğ sonuç paragrafıyla tamamlanmıştır. Tebliğ sahibi sonuç kısmında, farklı görüşlerinin vahye ve aklî bilgilere yaklaşım tarzından kaynaklandığını, akâid esaslarının belirlenmesinde önce muhkem âyetlerden yola

çıkılması sonra da müteşâbih âyetlerin belli kriterler üzerinden te'vîl edilmesi gerektiğini ifade etmiştir. Prof. Dr. Yusuf Şevki Yavuz Bey tebliğinde şu üç somut öneride bulunmuştur:

- a) Mezhep kaygısının terk edilmesi,
- b) Bilimsel olmayan te'vîllere başvurulmaması,
- c) Zayıf ya da mevzû hadislerin delil olarak kullanılmaması.

Tebliğ, bilimsel tartışmaya zemin teşkil edecek yeterliliğe sahip olarak hazırlanmıştır. Bu vesile ile muhterem hocamızı tebrik ediyorum. Bundan sonrası müzâkrecilerin fikirleriyle konunun olgunlaşmasına kalmıştır.

Ben burada, kendi adıma dikkatimi çeken birkaç hususu katılımcıların huzurlarına getirmek istiyorum.

a) Akâidi, en yalın hâliyle “vahyin ortaya koyduğu inanç esasları” diye tanımlarsak, akıl vahiy ilişkisiyle ilgili olarak akla gelen en temel soru “vahyin akli bakımdan nasıl temellendirileceği meselesi”dir. Tebliğde buna ilişkin gerekçelerin (s. 3) zayıf kaldığı görülmektedir. Kanaatimce bugünün insanı açısından cevaplandırılması gereken en temel problem budur. Bunun için sadece akıl melekesiyle değil, topyekûn insanî özellikler dikkate alınarak bir tablo çizilmelidir.

Aklın vahye olan ihtiyacı fark etmesi, başka bir ifadeyle vahyin hakikatine kapı aralayabilmesi için fizik âlemden yola çıkılması gerekir. Fizik dünyada her şeyin çok anlamlı, çok düzenli, çok hikmetli olduğu gün gibi âşikârdır. Akıl buradaki düzeni açık olarak görüp onaylar. Aklın bu tespitinin ardından insanın diğer duyguları devreye girer. Varlığın nereden geldiği, nereye gittiği, insanların bu âlemde rol ve görevlerinin neler olduğu, hayat kadar başka bir gerçeklik olan ölümün ne olduğu, ölenlerin nereye gittiği, ne olacağı gibi uzayıp giden sorular; bu sorular karşısında insanların beklentileri, ümitleri, arzuları...

Kısacası insan aklının, fizik âlemde görüp tespit ettiği düzen ve âhenk ile insânî duyguların bu gerçeklikler karşısındaki merak, tecessüs, beklenti ve arzuları insanı metafizik bir gerçekliğin bulunmasına doğru yönlendirir. Bu gerçekliklerin izahı ve bu duyguların talepleri bağlamında felsefenin yaptığı açıklamaların tatmin edici olmadığı açıktır. Ayrıca felsefe, bu soru ve ihtiyaçlara tek bir cevap

da vermemekte, cevaplar kendi aralarında farklılaşmaktadır. Vahiy temelli dinlerin açıklamaları ise akli ve duyguları harekete geçirmekte ve belli oranda kendi üzerine yoğunlaştırmaktadır. Vahyin temellendirilmesi ya da aklın vahye kapı aralayabilmesi de tam bu noktada devreye girmektedir.

Vahiy, akıl bakımından sağlıklı biçimde temellendirildikten sonra ikinci aşamada aklın vahiy tarafından belirlenen akāid esaslarını kendine yaklaştırma fonksiyonu devreye girer, ya da girmelidir. Söz gelimi, vahyi benimseyen akıl, vahyin getirdiği temel mesajlardan biri olan "âhiret"i kabul edecektir. Ancak bu kabulde iki dayanak vardır: Birincisi, bu inancın aklen temellendiriliş olan vahiy tarafından ortaya konulmuş olması, ikincisi ise kendi içinde bu inancın –detay olarak değil, gerçekliği bakımından- temellendirilebilir olmasıdır.

Bunun vahiyde yani Kur'ân-ı Kerim'de bir çok örneği vardır. Söz gelimi, Yâsîn sûresinin son âyetlerinde öldükten sonra dirilmenin akla yakınlştırılması çerçevesinde şöyle buyrulmaktadır: *"İnsan, bizim kendisini az bir sudan (meniden) yarattığımızı görmedi mi ki, kalkmış apaçık bir düşman kesilmiştir. Bir de kendi yaratılışını unutarak bize bir örnek getirdi. Dedi ki: "Çürümüşlerken kemikleri kim diriltecek?" De ki: "Onları ilk defa var eden diriltecektir. O her yaratılmışı hakkıyla bilendir." O, sizin için yeşil ağaçtan bir ateş yaratandır. Şimdi siz ondan yakıp duruyorsunuz. Gökleri ve yeri yaratan Allah'ın, onların benzerini yaratmaya gücü yetmez mi? Evet yeter. O, hakkıyla yaratandır, hakkıyla bilendir. Bir şeyi dilediği zaman O'nun emri o şeye ancak "Ol!" demektir. O da hemen oluverir."*⁷

Nihâyet bu çerçevede son bir husus vahyin dile getirdiği inanç esaslarının akıl bakımından ispat edilemese bile inkâr edilemezliğine dikkat çekmektir. Söz gelimi meleklerin varlığı, yahut cennet ve cehennem inancı, amellerin tartılması gibi konular akıl alanının dışındadır; ancak akıl, bunların mümkün olup olmaması, başka bir deyişle akli imkân açısından söz konusu hususların imkânsız olmadığı yargısını ortaya koyabilir.

b) Tebliğde dile getirilen hususlardan biri de "akāiddeki mezhebî kaygılar" temennisidir. Tebliğ sahibi, bu temennisinde el-

⁷ Yâsîn 36/77-82.

bette haklıdır; zirâ mezhebî kaygılarla âyet ve hadislere bakarak oluşturulan akâid, genel anlamda, İslâm akâidi olmaktan çok, bir mezhep akâidi niteliği taşımaktadır.

Ancak şunu da dikkate almak gerekir ki, mezhepler hem dün hem bugünün sosyal gerçeklikleridir. Bunları yok saymak veya âlimleri mezhebî kaygulardan uzak kalarak düşünmeye sevk etmek kolay değildir. Ancak uygulanabilir bir yaklaşım olarak şu teklif'te bulunulabilir: Âlimler akâidle ilgili konularda:

- a) Kendi inançlarını akıl, vahiy, târihî realite bağlamında gözden geçirip sorgulasınlar,
- b) Her mezhep mensubu diğer mezhep mensuplarının metod ve gerçeklerini anlasın, sağlıklı bilgilere sahip olsun,
- c) Âlimler, insanların mezhep fanatizmine düşmelerine engel olmaya çalışsınlar.

* * *

Prof. Dr. Mahmut KAYA

İstanbul Üniversitesi. Edebiyat Fakültesi

Prof. Dr. Yusuf Şevki Yavuz Bey, sunduğu tebliğ metninin son bölümünde: "Zirâ halku'l-Kur'ân tartışmasının Hıristiyanların Hz. İsa'ya attettikleri ulûhiyyet niteliğini ispat etmek için Kur'ân'dan getirdikleri delillere müslüman kelâmcıların cevap vermesiyle başladığı bilinmektedir." diyor. Bu nerede biliniyor? Hiç bir kelâm metninde bu problemin Hıristiyanlardan neş'et ettiğine dâir bir bilgi yoktur. Ama bugün biz bunu böyle yorumlayabiliyoruz. Bu sebeple, tebliğinizdeki "bilinmektedir" ifadesi kanaatime göre uygun değildir.

* * *

Burada çok şeyler konuşuldu ve konuşuluyor. Tabî bu durumdan hepimiz memnun oluyoruz. Bu düzeydeki bir toplantı gerçekten beni bahtiyar ediyor.

Elbette ki gerek fıkhîta, gerek akâidde mezhepler olacaktır. Çünkü vahiy tektir. Vahyin yorumuna gelince akıl devreye giriyor. Akıl ise standart değil. Kimin akılı? Mâdem ki akıl standart değil öyleyse farklı yorumlar olacaktır. Bu farklı yorumlar giderek mezhe-

be dönüşecektir ve bu kaçınılmazdır. Zâten ulemânın mezhebi olmaz. Ulemâ mezhepler üstü bir konumdadır ve öyle olmak durumundadır. Evet, bir mezhebin mukallidi olabilir ama, yine de onun kendi yorumu vardır. Kendi iç dünyasında tatmin olmuş ve onu aşmıştır. Avâm dediğimiz halk için komprime bilgi lâzım. Ben neye inanacağım? şunlara, şunlara. O nedenini, niçinini aramaz. Avâm dediğimiz bu kesim, yüz veya ikiyüz kelime ile konuşur, anlaşır. Onların kafasındaki kavramlar da somuttur ve soyuta ait hiç bir şey yoktur. O yüzden siz ne kadar Cenâb-ı Hakk'ı tenzih ve takdis edecek ifadeler kullanacak olsanız da, o, söylenenleri kafasında canlandırır, hayâl dünyasında konuyu müşahhaslaştırır ve öyle benimser. Avâmın mantığı budur.

Bir de İslâm'ın ortaçağda geldiğini düşünün. Tarım toplumu, hayvancılık toplumu yani göçebe toplumu. Dolayısıyla bu ilâhî hakikatleri onlara anlatmak elbette çok zordur. O yüzden bütün bu mezhep mensuplarının şöyle veya böyle bunda katkıları olmuştur. Zâten mezheplerin çıkışı konjoktürel ve siyâsîdir.

Burada bir hususu hatırlatmak istiyorum. Adil Bebek Hoca: Biz kelâmcılar ne güne duruyoruz, avâmın bu seviyesini yükseltmemiz gerekmez mi? Bu temennî muhâl değil ama, bugüne kadar pek de mümkün olmadı. Her toplum için ve her din için bu geçerlidir. Kur'ân "اکثرهم لا یعقلون" demiyor mu?

Cevdet Paşa merhûmdan bir örnek vermek istiyorum. Cevdet Paşa, İstanbul'da Fatih'in Çarşamba semtinde oturuyormuş. Kendisinin şöyle bir olay yaşadığını naklediyor: Bir gün oturduğum semte doğru giderken yolda temiz giyimli, sakallı bir zât önüme geçti ve hürmetle selâm verdi. Ardından da bana: "Hocam, sana bir sorum var" dedi. Ben de: "Buyurun" dedim". "Peygamber Efendimiz Hanefî mi, yoksa Şâfiî mezhebinden mi idi? İçimden: "Buna ben ne diyeyim?" dedim. Baktım sağ tarafta bir helvacı var. Onu helvacı dükkânına dâvet ettim, ve kendisine helva ısmarladım. Helvayı yerken ona: "Bu dini bize getirenin Hz. Peygamber olduğunu ve onun getirdiği dinin yorumundan mezheplerin ortaya çıktığını" uzun uzadıya anlattım. Sohbeti bitirdik, artık kalkıyoruz. O zât bana: "Hocam, ne kadar güzel izah ettin. Allah râzı olsun, beni aydınlattın. Şimdi iyice anladım ki, Peygamber Efendimiz gerçekten Hanefî mezhebinden imiş" demez mi?

Cevdet Paşa'nın yaşadığı bu olayda olduğu gibi, sizin ne söylediğiniz değil, önemli olan karşısındaki ne anladığıdır. Burada Diyanet câmiasına, vâizlerimize, imâmlarımıza çok önemli görevler düşüyor. Halkı aydınlatacak olan onlardır. Onlar hâlâ geleneksel kültürdeki menkıbelerle işi geçiştirirlerse, bu böyle devam edecektir. Aksi halde avâmın dini, her toplumda hurâfedir. Bir takım hurâfî unsurlar katmadan onu kabul etmez. Akli olan şeyden kaçır, ondan yılar. Çünkü akıl serttir, mantık insafsızdır. Onlara gücü yetmediği için onlardan kaçır. Onun hayâl dünyasını okşayacak menkıbeler lâzımdır.

Bu menkıbeler de kültürün çok önemli bir parçasıdır. Yer yer Kur'ân-ı Kerîm'de "hikmet" diye ifâde edilen ki, o ilâhî hakikatlerin halka yansıtılması, bir demet çiçek şeklinde sunulmasıdır. O menkıbelerin akla, hayâle, hayatın gerçeklerine ve dinin özüne aykırı olmaması gerekir. Bizim vâizlerimiz bunu başaramıyor. Bizim tefsir, ahlâk, mev'ıza ve tasavvuf kitaplarımızda maalesef İslâm'ın özüne aykırı, hayatın gerçeklerine aykırı pek çok menkıbe yer alır.

Toplum bizim toplumumuz, kültür bizim kültürümüz ama, insanımızı geleneksel din anlayışından daha üst bir düzeye, hurâfelerden arındırılmış olan İslâm'ın özünü onlara anlatmak hepimizin görevi. Benim kanaatime göre eğer avâmma bir şey yaptırmak istiyorsanız kesinlikle onu eleştirmeyeceksiniz, gururunu okşayacaksınız. Onun duygu dünyasına gireceksiniz. Oraya girmeden ona bir şey veremezsiniz. Bizim vâizlerimizin bazıları çok sert oluyor, bu da bir netice getirmiyor.

Gazzâlî "vahiy, dıştan gelen akıldır; akıl ise içten gelen vahiydir" der. Burada bizim konuşmakta olduğumuz akıl, hiç bir zaman materyalistlerin, ateistlerin kassetmiş olduğu vahyi reddeden akıl değil. Biz, vahiyle aydınlanmış akıldan söz ediyoruz. Dolayısıyla bu akli günlük dilde entelektüellerin kullandığı akıl anlamında değil, vahiyle aydınlanmış akıl anlamında kullanıyoruz. Bu, içten gelen vahiy ile dıştan gelen aklın buluşmasıdır.

20 Ekim 2012 Cumartesi

ÜÇÜNCÜ OTURUM

(16.00-18.00)

Başkan: Prof. Dr. Fahrettin ATAR

Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

MÜZÂKERELER

Prof. Dr. Fahrettin ATAR (Oturum Başkanı)

Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Toplantımızın üçüncü oturumunu açıyorum. Prof. Dr. Yusuf Şevki Yavuz Bey'in tebliğinin müzâkerelerine bu oturumda da devam edeceğiz. Şimdi sözü Yard. Doç. Dr. Mahmut Çınar Bey'e veriyorum. Buyurunuz.

* * *

Yard. Doç. Dr. Mahmut ÇINAR

Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Akâid ve Kelâm İlminde vahiy ile akıl birbirlerine alternatif değil, birbirlerini tamamlayıcı olarak işlev görmektedir.

Öncelikle vahiy ve aklın yeri bağlamında akâid ile kelâmın birbirinden ayrı ayrı değerlendirilmemesi gerektiğini düşünüyorum. Zirâ akâid metinlerine baktığımız zaman en muhtasar olanından en detaylı olanına kadar, akâid açısından sağlam dayanakları bulunmayan birçok unsurun yer aldığını görmekteyiz. Hepimizin bildiği gibi Ömer en-Nesefî'nin *Akâid* metninde bile, dayanakları açısından akâid ile hiçbir ilişkisi bulunmamasına karşılık, kelâm kapsamına alınması mümkün olan hususlar da yer almaktadır. Bu durum akâid ile kelâmın tam olarak ayırt edilmesinin imkânsız değilse bile, ne kadar zor olduğunu gösteriyor. Bu nedenle müzâkeremi akâid ile kelâmı içine alacak bir şekilde yapmayı düşünüyorum.

Vahiy ile aklın Akâid ve Kelâm İlmindeki yeri ile ilgili olarak iki hususa değinmek istiyorum. Bunlardan birincisi akıl-vahiy ilişkisi, diğeri vahyin çerçeve ve mâhiyeti hakkında olacaktır. Vahiy ile akıl, akâid ve kelâm problemlerinin tesbiti ve bunların çözümü sürecinde; birbirinden bağımsız olmayan bir ilişki içerisinde işlev görmektedir. Bu ilişki ve işbirliği sürecine duyuları da eklememiz mümkündür.

Akıl ile duyu ve vahiy arasındaki ilişki çoğu zaman dâirevî bir şekilde devam etmektedir. Akıl, vahiy iddiasıyla ortaya atılan unsurları test ederek bunların doğruluğunun tesbiti ve şâyet doğru ise anlaşılması sürecinde etkindir. Bu yönüyle değerlendirildiğinde aklın vahye önceliği söz konusudur. Zirâ vahyin ontolojik varlığını kabullenme ve onun muhtevâsını anlama sürecinde akıl doğrudan rol alır. Buna karşılık vahyin muhtevâsının benimsenme ve yaşanması sürecinde, aklın sübjektif yargıların tesirinden kurtularak objektif kararlara varmasında da vahiy aynı işlevi üstlenmektedir. Bu açıdan bakıldığında da, vahyin akla göre izâfî bir önceliğinden bahsetmek mümkündür. Vahyin nisbeten ikinci planda kalması, yine bizzat vahyin tesbiti ve anlaşılması noktasında ön plana çıkarken; akıl için ise aynı durum onun içerisinde bulunduğu siyasal, sosyal, kültürel, ekonomik gibi dış tesirlerin yönlendirmesine açık olması noktasında ortaya çıkmaktadır. Bu durumda çoğu zaman geçici ve lokal alanlarla sınırlı olarak birinin diğerine göre daha çok ön plana çıkması; akâid ve kelâm alanında akıl ile vahyin birlikte dikkate alınması gerektiği ve aralarındaki ilişkinin dikey bir ilişki olduğu gerçeği ile gelişmez.

Bilindiği gibi klâsik dönem kelâm âlimleri, bilginin kaynakları (**esbâbü'l-ilm**) olarak duyular, akıl ve doğru haberi saymaktadır. Ancak yöntem ve alanları görünürde farklı olduğu için, her ne kadar bunların birbirlerinden bağımsız kaynaklar olduğu izlenimi bulunmakta ise de, aksine duyularla vahyin, aklın küllî neticelere varması için malzeme taşıdıkları ve bu itibârla aralarındaki ilişkinin yatay değil, aksine dikey olduğu, bağımsız değil iç içe olduğu görülmektedir. Buna göre akıl, vahiy ve duyulardan aldığı cüz'î bilgileri sistemleştirerek küllî sonuçlar elde etmektedir. Vahiy, bilgiye ulaştırılan bir vasıta olarak akla malzeme sağlamakta, akıl da bunun ortaya koyduğu veriler üzerinden sonuçlara varmaktadır. Vahyin sunduğu cüz'î malzemeler olmaksızın çoğu zaman kelâm ve akâid alanında akıl yürütmek ve küllî bilgilere ulaşmak mümkün olmadığı gibi; aklın tahlil ve tenkidleri olmaksızın elde edilen cüz'î verilerin, bilgiye dönüştürülmesi de mümkün değildir.

İlk dönem İslâm âlimlerinin, dinî bilgi konusunda bu şekilde akla vurgu yapmaları, dinî bilginin objektifliği ve test edilebilirliği açısından mânidârdır. Böylelikle insanlığın son dini olan İslâm dini-

ne yönelik, çoğu zaman Bâtınîlik gibi dış kaynaklı ve dini kaygan bir zemine taşıyarak tartışmaya açık hâle getirecek girişimlere karşı, bilginin test edilebilir ve objektif olması gerektiğine dikkat çekilmiştir. Bu açıdan aklın bir sigorta işlevi gördüğü söylenebilir.

Vahyin Akâid ve Kelâm İlmi için bilgi kaynağı oluşu konusunda herhangi bir tartışma bulunmamaktadır. Sonuç itibâriyle dinin menşei Allah olduğuna göre, O'nun bu alandaki herhangi bir beyânı tartışmasız bir şekilde bağlayıcıdır. Bununla beraber, vahyin çerçeve ve türlerini belirlemede farklı görüşlerin bulunduğu kuşku yoktur. Akâid ve Kelâm İlmi açısından vahiy olarak ilk akla gelen hiç şüphesiz Kur'ân'dır. Kur'ân vahyinin sübûtuna dâir bir tereddüdün bulunmaması, onun otoritesini alabildiğine kuvvetli hâle getirmektedir. Ancak sübûtü açısından herhangi bir sorun bulunmamakla beraber, ilgili âyetlerin delâleti noktasında bir hayli görüş ayrılıklarının bulunduğu hepimizin mâlûmudur. Gerçekten de İslâm düşünce târihi boyunca ortaya çıkan bütün mezhep ve fırkalar kendilerine mesned teşkil edecek âyetleri arama sürecine girmiş ve çoğu zaman da istedikleri doğrultuda yorumlayabilecekleri birçok âyet bulmuşlardır. Bu durum akâid ve kelâm söz konusu olduğunda âyetlerin tefsir ve te'vîlinde de bir kısım kriterlerin bulunması gerektiğini ortaya koymaktadır. Âyetler zaman zaman mücerred ve yoruma açık olduklarından, daha müşahhas ve çerçevesi belli bir yöntemin benimsenmesi önem arz etmektedir. Bu anlamda tartışmalı âyetlerin delâletlerinde Hz. Peygamber'in bunlar karşısında aldığı tavır belirleyici olmalıdır. Hattâ Hz. Peygamber'in herhangi bir işaretinin tesbit edilemediği durumlarda, vahyin ilk muhatabı olan nesil olmalarından kaynaklanan, vahyi anlama konusunda avantajlı nesil olmaları nedeniyle sahâbenin de görüşleri ve aldıkları tavır önemlidir. Onların tavır ve beyânları daha müşahhas ve nisbeten yoruma daha az açık olduğundan sorunun çözümüne katkı sağlayabilir.

Vahiyle ilgili olarak öne sürülen problemlerden biri de Hz. Peygamber'in Kur'ân'ın dışında herhangi bir şekilde vahiy alıp almamasıdır. Yusuf Şevki Yavuz Hocamızın tebliğinde temellendirildiği gibi, Hz. Peygamber'in zaman zaman Kur'ân'ın dışında da birtakım bilgileri aldığı bilinmektedir. Bu durumda Hz. Peygamber'e isnâdı hiçbir şüpheye yer bırakmayacak derecede kesin olan haberleri de -bunlar mütevâtir haberlerdir- bağlayıcılık açısından vahiy

derecesinde kabul etmek gerekir. Ancak burada Hz. Peygamber'in Kur'ân'ın dışında aldığı vahiy ile onun şahsî ictihâdları arasında bir ayırma gitmek her zaman mümkün değildir.

Hz. Peygamber'in din adına aldığı isabetsiz kararların Kur'ân vahyi tarafından düzeltildiği bilindiğine göre, aksine Kur'ân'dan bir âyet yoksa bunları eşit statüde kabul etmemiz gerekir. Hz. Peygamber'e isnâdı bir şekilde şüpheli duruma düşen haberleri ise, isnâdı kesin olanlar doğrultusunda yorumlayıp değerlendirmek önem arz etmektedir. Kabul etmek lâzımdır ki, akâid ve kelâm literatüründe, çoğu zaman mezhep kaygısıyla bu anlamda kayda değer bir şekilde sıkı denetimlerden geçmemiş ve büyük ölçüde tesâhül gösterilerek delil getirilen haberlerin yer aldığı bir gerçektir. Bu nedenle **haber-i vâhid** olarak da isimlendirilen söz konusu rivâyetlerin, öncelikle **ulûmü'l-hadis** kriterlerine göre bir eleme sürecinden geçirilmesi ve bu süreçten sonra elimizde kalanları da ifade edildiği gibi Kur'ân vahyi ve mütevâtir haberler doğrultusunda yorumlamak gerekmektedir.

Sahâbe ve hadislerle ilgili olarak literatürde geçen ve Yusuf Şevki Hocamızın tebliğinde değinilen Ebû Hüreyre hadisi ve benzerlerinin de dikkatlice değerlendirilmesi gerektiğini düşünüyorum. Ebû Hüreyre'ye bildirilip de onun açıklamaktan çekindiği bilgilerin Şi'îlerin yaptığı gibi Ehl-i Beyt lehinde yorumlanacak birtakım bilgiler olduğu yolundaki yorum ile Emevî ve Abbâsî yönetimlerinin icrâatları hakkında olduğu yorum arasında özü itibâriyle hiçbir fark yoktur. Bu konuda ümmetin tamamını ilgilendiren bir konuda sadece bireysel olarak bir takım insanların kendilerine verildiğini iddia ettikleri bilgilerin hiç bir hükmünün olmadığını, bu itibârla dikkate alınmaması gerektiğini düşünüyorum.

Vahiyle ilgili olarak göz ardı edilmemesi gereken hususlardan biri de peygamberlerin dışındaki kişilerin muhatap olduğu ilhâm ve rüyâlardır. Özellikle günümüzde dinî hayatın belirlenmesinde rüyânın oldukça etkili olduğu bilinen bir gerçektir. Bu durum, rüyânın gizemliliğinden kaynaklanan albenisinin yanı sıra aynı zamanda nassların da bu doğrultuda anlaşılmasının neticesidir. Gerçekten de Kur'ân'da Hz. İbrahim, Hz. Yûsuf ve Hz. Peygamber gibi bir kısım peygamber ve peygamber olmayan insanlarla bağlantılı olarak rüyânın bir çeşit bilgi kaynağı olarak sunulması, bu anlamda

önemlidir. Aynı şekilde hadis mecmualarında rüyânın bilgi değerine işaret eden büyük bir yekûn tutacak şekilde birçok hadisin bulunduğu hepimizin mâlûmudur.

Hız. Peygamber'in zaman zaman ashâbına "rüyâ gören var mı?" diyerek sorması ve bunları tâbir etmesi, bazen de kendisinin gördüğü bir rüyâyı ashâbına anlatması, hattâ ezan gibi bir kısım dinî hususları, sahâbeden birinin rüyâsı ile belirlenmesi bu anlamda mânidârdır. Ayrıca İbn Haldûn gibi bir kısım önemli şahsiyetler de rüyâyı bir çeşit vahiy olarak kabul etmektedirler. Kelâm âlimleri de eserlerinde, çok dar bir çerçevede de olsa, özellikle "Allah'ın rüyâda görülüp görülmemesi" hususu etrafında rüyâyı konu edinmişlerdir.

Günümüze bakıldığında, birçok çevre tarafından dinî tercihlerin belirlenmesinde rüyânın oldukça etkili olduğu bilinen bir gerçektir. Bütün subjektifliğine ve alabildiğine yönlendirmeye açık olmasına rağmen rüyânın bir hakikati olduğu kuşkusuzdur. Akâid için delil olması düşünülmemekle beraber, özellikle güncel dinî tercihlerin belirlenmesi çerçevesinde kelâm için, bireysel ve kişiye özel de olsa rüyânın bir kıymeti var mıdır? Varsa bunun sınırları nelerdir? Rüyâyı görenin kim olduğuna bakılmaksızın, rüyâda elde edilen bilginin dinî tercihler konusunda belirleyici olmaması gerektiğinde şüphe yoktur. Bu konunun üzerinde de durulması gerektiğini düşünüyorum.

* * *

Prof. Dr. Metin ÖZDEMİR

Cumhûriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Sayın Prof. Dr. Yusuf Şevki Yavuz Hocamızın, "Kur'ân dışında vahyin bulunduğu" tezini, sarîh akıl ve sahîh nakil bağlamında temellendirmek çok zordur. Çünkü bizzat kendileri, vahyi tanımlarken, "vahiy mutlak anlamda Allah'ın insanlara tebliğ etmeleri amacıyla peygamberlerine doğrudan doğruya Cibrîl vasıtasıyla ilettiği sözlerin adıdır" ifadesini kullanmışlardır.

Her şeyden önce vahiy ilâhî bir sözdür. Kur'ân bağlamında ele aldığımızda bu sözün en önemli özelliklerinden biri de mûcizevî olmasıdır. Yani Kur'ân yalnızca bir söz değil, aynı zamanda mûcizedir. Onun ifade ediliş biçimi, mûcizevîdir. Halbuki Kur'ân

dışındaki vahye örnek olarak gösterilen hususların hiçbirinde bu özellik yoktur. O halde Kur'ân dışındaki sözler için vahiy kavramını kullanmak doğru değildir. Ayrıca bunların sübûtu vahiy kadar kesin değildir.

Nitekim onların hiçbirisi Kur'ân vahyi gibi korunma kapsamına alınmamıştır. Bu yüzden ki, ibâdetlerin uygulanış biçimlerinde, mezhepler arasında son derece ciddî sayılabilecek farklılıklar oluşmuştur. Bu itibarla namaz ve hac gibi ibâdetlerin uygulanış biçimlerini vahiy olarak telakki etmek çok zordur. Bunun en önemli nedeni, yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, Hz. Muhammed söz konusu olduğunda vahyin karakteristik özelliğinin mûcizevî söz olmasıdır. Halbuki bu tür ibâdetler sözlü anlatımdan ziyâde fiilî uygulamaları içermektedir. Yani bunlar bir anlamda vahyin uygulanış biçimleridir. Kısacası, bu biçimleri vahiy kapsamına almak iki açıdan zordur. Birincisi, bunların sübûtunun kesinliği hiçbir zaman vahiy niteliğini kazanabilecek dereceye ulaşamamıştır. İkincisi ise bunlar mûcizevî bir karakter taşımamaktadırlar. Dolayısıyla ibâdetlerin nasıl yapılacağına ilişkin aktarımların karakterlerine uygun bir isim ya da nitelikle anılmaları daha uygun gözükmemektedir.

Kur'ân dışı vahiy nitelendirmesinin, sünnetin bağlayıcılığıyla ilgili bir endişeden kaynaklandığı görülmektedir. Gerçekte böyle bir endişe taşımaya hiç gerek yoktur. Çünkü sünnet, sonuçta Kur'ân vahyi ile sâbit olan ilâhî buyrukların Müslümanların hayatına nasıl yansıtılacağına dâir nebevî bir beyân ve uygulamadan ibârettir. Her hareketi ilâhî kontrol altında bulunan Hz. Peygamber'in bu tür beyân ve uygulamalarının bir değer ifade edebilmesi ve bağlayıcı olabilmesi için onları mutlaka doğrudan bir vahye dayandırmamız gerekmez. Zirâ bunların hepsinin temeli zâten Kur'ân vahyinde bulunmaktadır. Meselâ, namaz ibâdetinin Hz. Peygamber tarafından uygulanış biçiminin değeri ve bağlayıcılığını, "namazı dosdoğru kılınız" şeklindeki Kur'ân vahyine dayandırabiliriz. Diğer taraftan namazın, kıyâm, kırâat, rükû ve sücûd gibi en önemli parçaları zâten Kur'ân'da zikredilmektedir. Diğer detaylar ise Hz. Peygamber'in ictihâdı olarak görülebilir. Hz. Peygamber bazı durumlarda olduğu gibi namazın kılınışı ve rekâtları gibi hususlarda da bir olumsuzluk olması durumunda Allah tarafından mutlaka uyarılırdı. Dolayısıyla bu tür konularda, Hz. Peygamber'in ictihâdının değeri ve bağlayıcı-

lığını, onların hepsinin ilâhî murâkabe altında bulunmaları yönüyle bir tür ilâhî onay almış olmalarına dayandırabiliriz. Diğer ibâdetler ve uygulamalar için de benzer şeyleri düşünmemiz mümkündür.

Yusuf Şevki Yavuz Hocamın, vahiy tanımına da bir katkıda bulunmak istiyorum. Yukarıda zikrettiğimiz tanımın son kısmının, “Allah’tan geldiği kesin olarak bilinen sözlerdir” şeklinde düzeltilmesinde büyük yarar olduğunu düşünüyorum. Bu ifade, aynı zamanda “Kur’ân dışı vahiy” ifadesinin kullanımı konusundaki tartışmalara da açıklık getirmektedir. Zirâ “Kur’ân dışı vahiy olarak nitelendirilen” ve bize yalnızca rivâyetler yoluyla gelen metinlerin söz konusu niteliği alabilmeleri, ancak bize kesin bir yolla ulaşıp olmalarına bağlıdır. Halbuki bu konudaki metinlerin çoğunluğunun zan ifade ettiği konusunda, elimizde kuşku duymamızı gerektirecek çok ciddî bir veri bulunmamaktadır. Nitekim namaz gibi geleneksel olarak bize intikâl eden ibâdetlerin detaylarında bile mezhepler arasında çok ciddî farklılıkların bulunduğunu ve bunların daha çok rivâyetlere dayandığını biliyoruz.

“Mirâc gecesinde Hz. Peygamber’e perde arkasından Kur’ân dışı vahiyde bulunulduğu” şeklindeki yaygın anlayışa gelince, bu tür anlatımları içeren rivâyetlerin hiçbirinin sübûtu vahiy niteliğini kazanabilecek derecede kesin değildir. Hattâ çoğu tartışmalıdır. Diğer taraftan rivâyetlerin içeriğinde fıtrata ve akla aykırı unsurlar bulunmaktadır. Bu unsurları, fıtrata, akli ve Kur’ân vahyini insanlara hidâyet kaynakları olarak veren Allah’a nispet etmenin sarîh akıl ve sahîh nakil bağlamında temellendirilmesi oldukça güçtür.

Mu’tezile’nin Allah’ın irâdesi dışında olayların vukû’ bulduğuna inanması konusuyla ilgili olarak da kısaca şunları söylemek istiyorum. Onlar açısından bu ifade, olayların Allah’a rağmen gerçekleştiği anlamında değildir. Aksine Allah’ın şerri dilemediği ve yaratmadığı anlamındadır. Sarîh akıl ve sahîh nakil, bize Allah’ın tüm fiillerinin tamamen hayır olduğunu göstermektedir. Zirâ ilâhî fiiller görünüşleri itibâriyle kötü sayılsa da gerçekleştirilme gayeleri ve sonuçları itibâriyle sırf hayırdan ibârettirler.¹ Allah yoktan var etme anlamında her şeyi kendisine nispet ederken, varlık düzlemin-

¹ en-Neml 27/88.

de vardan başka bir varlık çıkarma anlamında yalnızca iyiliği kendisine, kötülüğü ise insana nispet etmiştir.²

Ayrıca Mu'tezile, kötülüğü ilâhî irâde ve kudretin kapsamı dışına çıkarmakla birlikte, ilâhî ilmin kapsamı içerisinde görmektedir. Onlara göre özellikle ahlâkî anlamdaki kötülük, insan fiillerine sonradan ilişen ârizî bir niteliktir. Ehl-i Sünnet açısından da Allah'ın kulun kesbine bağlı olarak yarattığı şer fiili, Allah'ın yaratma fiiline nispetle değil, kulun kesbine ya da cüz'î irâdesine nispetle kötüdür. Bu bakımdan Ehl-i Sünnet'e göre de Allah'ın şerri yarattığını söylemek doğru değildir. Zirâ onlar açısından da Allah doğrudan şerri değil, kulun kesbine uygun olan fiilin bizzat kendisini yaratmaktadır. Fiilin aldığı kötülük vasfı ise kulun kesbinden dolayı ortaya çıkan ârizî bir durumdur.

* * *

Prof. Dr. Mustafa AKÇAY

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Saygı değer başkanım, muhterem hocalarım ve değerli meslektaşlarım!

“Akâid ve Kelâm İlminde Vahyin ve Aklın Yeri” adlı tartışmalı ilmî toplantının bu ikinci gününün de bir önceki gün gibi verimli geçmesini temenni ederim. Bendeniz toplantımızda sunulan metinler üzerinden birkaç mülâhazamı, sonra da bir iki önerimi arz etmek düşüncesindeyim.

İlk olarak Sayın Yusuf Şevki Yavuz Hocamızın vahiy tanımında yer alan “...dinî ve dünyevî bilgileri içeren ilâhî sözlerdir.” şeklindeki dinî-dünyevî ayırımına dikkat çekmek istiyorum. Bu ayırım neye göre yapılmıştır? Zirâ din, bir bütün olarak Allah'ın kendi Rubûbiyet ve ulûhiyet sıfatlarının bir tezâhürü olarak hayatın tümünü kapsadığına göre dinin dışında kalan herhangi bir alanın söz konusu olmaması gerekir. Dolayısıyla vahiy tanımında böyle bir ayırımın yapılmadan sadece “muhtelif konulardaki bilgileri” denilse daha güzel olacaktır. Buna ilâveten tanımdaki “ilâhî bilgiler” sözcüğüne; din yalnızca Yüce Yaratıcının ulûhiyetinin değil, rubûbiyetinin de

² en-Nisâ 4/78-79.

bir tecellîsi olduğu ve O Müteâl Zâtı'nı insanlara önce rubûbiyet sonra ulûhiyet yönüyle tanıttığından dolayı "... muhtelif konulardaki bilgileri içeren rabbânî ve ilâhî sözlerdir" denilmesi uygun olacaktır.

İkinci olarak vahyin hakikat ve mâhiyeti biz insanlar için gaybî bir mes'ele olduğu gibi peygamberler tarafından nasıl kavranıldığı da meçhûlümüzdür. Vahyi, peygamberlerin sadece zihninde kendi irâdelerinin dışında hazır buldukları ilâhî bilgi olarak kabul etmek, vahyi zihnî bir duruma indirgemek demektir. Halbuki vahiy, sadece zihnen değil, peygamberin rûhî, kalbî, akli tüm bilişsel donanımlarıyla birlikte algılanan ferdî bir keyfiyet olmalıdır. Bu itibarla vahyin, peygamberler tarafından sırf zihnen kavranılan bir şey olarak anlaşılmasının mahzûrlu olacağı düşünülmelidir.

Üçüncü olarak tebliğ metninde (s. 6) "Kur'ân'da vahyin akli delillerine de temas edilmiştir." ifadesi bize biraz kapalı görünmektedir. Vahyin mâhiyetine ve nasıllığına dâir deliller mi, yoksa târihî gerçekliğine dâir deliller mi? Sonraki ifadelerden mâhiyetine yönelik deliller olmadığı anlaşılmaktadır. Söz konusu ifade kanaatimizce tavzihe muhtaçtır.

Son olarak muhterem hocamızın, mirâcı sadece rûhî bir tecrübe olarak kabul etmesine katılamayacağımı arz etmek isterim. Zirâ böyle kabul edildiğinde, sırf rûhî bir tecrübe olduğunda, bunun rüyâdan ne farkı kalacaktır? Rüyâ gibi rûhî bir keyfiyet olsaydı müşriklerin mirâcı yadsımamaları ve inkâr etmemeleri gerekirdi? Bedenle birlikte gerçekleşen mirâc neden imkânsız görülmektedir? Akli veya dinî gerekçelerden dolayı mı? Mirâcın bizzat kendisi mûcizedir; mûcizeler ise zâten sıra dışı olan hâdiselerdir. Zâten bu yüzden Mekkeli müşriklerce "yok artık bu kadarı da fazla" dercesine inkâr edilmiştir. Bu noktada mûcizelerin varlığını aklen ve dînen mümkün hattâ dinî bir realite olarak kabul eden, mirâcı da bir mûcize olarak kabul etmek durumunda kalacaktır. Üstelik, "Sübhanellezi esrâ biabdihi..." âyetinde geçen "kulu" ifadesi İsrâ olayının bedenle birlikte gerçekleştiğini göstermektedir.

Âyetle sâbit olan İsrâ olayı, o denli uzun mesafe çok kısa bir anda aşılarak bedenle birlikte mûcizevî bir şekilde gerçekleşiyorsa; bu sürecin devamı olan mirâcın bedenle birlikte gerçekleşmesini imkânsız kılan nedir? Mirâcı tasvir eden hadislerin sıkıntılı olduğu

ileri sürülecek olursa, bu takdirde namazın beş vakit olduğu da aynı hadislerle sâbit olduğu için, namazın beş vakit oluşunda da sıkıntılar doğabilecektir. Bir başka husus da şudur ki, ilgili âyetlerde ifade buyrulduğu üzere, Hz. İbrahim ve Lût'a insan sûretinde meleklerin görünmesi, keza meşhûr Cibrîl hadisinde Cebrâil'in insan şekline bürünmesi mümkünse, mirâc hâdisesinde Hz. Peygamber'in mûcizevî bir şekilde transformasyon geçirmesi niçin mümkün olmasın? Konuyla ilgili ifade edilebilecek hususlar olsa da, bu kadarla iktifâ etmek durumundayım.

* * *

Yard. Doç. Dr. Osman DEMİR

18 Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Öncelikle akâidde vahyin ve aklın yerini konu alan bu nitelikli tebliğden dolayı Sayın Yusuf Şevki Yavuz Hocama teşekkür ederim. Ancak maksadı ifade etmesi bakımından bazı hususların belirginleştirilmesi gerektiğini düşündüğümünden tebliğ ile ilgili bazı mülâhazalarımı arz etmek isterim.

Bunlardan ilki metnin girişinde vurgulanan vahiy algısına yönelik olacak. Burada Kur'ân'da Allah'ın insanlarla konuşma ve iletişim kurma vasıtaları ilgili âyetten hareketle³ vahyetme, perde arkasından hitâb etme ve elçi gönderip sözlerini iletme şeklinde sıralanıyor. Vahiy yoluyla konuşmada peygamberin uyanık olduğu halde ilâhî kelâmı vasıtasız bir şekilde kavradığı dile getiriliyor. Allah'ın yarattıklarıyla bu tarzda konuşmasının sadece peygamberlere münhasır olmayıp dilediği insanın kalbine attığı ilhâmın yanı sıra salih kullarına gösterdiği ve olguların te'yîd ettiği sâdık rüyâları da kapsadığının âlimlerce kabul edildiği söyleniyor. Burada zikredilen ilhâmın vahiyden farklı yönünün ne olduğunun altının çizilmesi gerektiğini düşünüyorum, yoksa bazı karışıklıkların olması muhtemel. Peygamber'e gönderilen vahiy, kaynağı dışında ilhâmdan oldukça farklıdır; ancak peygamberlere de ilhâm türünden vahiyler geldiğine işaret eden âyetler bulunmaktadır.⁴

³ eş-Şûrâ 42/51.

⁴ Meselâ bkz., el-A'râf 7/117, 160; Tâ-Hâ 20/77; Yûsuf 12/15.

Özellikle ilhâmın bağlayıcılığı ve bilgi değeri konuları üzerinde de güncel sorunlar bağlamında durmak gerekir. Perde arkasından gelen vahiy ya da sâdık rüyâ konusuna da değinmek yerinde olurdu. Nitekim Kur'ân'da bu tarz vahye dâir örnekler de bulunmaktadır. Vahiy olgusu akîdenin temelini teşkil eden bilgi konusuyla itibatı bakımından önem arz ediyor. Kur'ân'ın her satırında zikredilen düşünme olgusu ancak sağlıklı bilgi üzerinden sürdürülebilir. Bu sebeple inancın sağlıklı bir zemine oturması ve akıl tarafından kavranır hâle gelmesi için vahyin tanımı ve çeşitleri belirginleştirilmelidir. Bunun gibi vahiy sünnet bağlantısına değinmek de faydalı olurdu.

Akîdenin varlığı kadar, onun oluşum süreci ve buna tesir eden etkenler üzerinde de durulmasının faydalı olacağı kanaatindeyim. Çünkü akîdeyi anlayan, benimseyen ve davranış hâline getiren insandır. Dolayısıyla onu zaman ve mekân boyutundan bağımsız düşünmek olası değildir. Aklın yeri de aslında burada devreye giriyor. Bu sebeple akâidin oluşumunu dönemin siyâsî, sosyal ve kültürel hâdiselerine paralel olarak okumak faydalı olacaktır. Böylece beşerî aklın akîde oluşum sürecine olan katkısı da belirlenmiş olur. Kader tartışmaları, iman-küfür mes'eleleri, mihne süreci vs. kelâm târihinde buna yönelik birçok örnek vardır. Akâid ilkelerinin oluşumuna mezhebî temâyüller de dâhil edilmiştir. Şî'a'yı dikkati aldığımızda bugün dahi bir itikâdî şema üzerinde uzlaşmak söz konusu olmayacaktır; çünkü bu durum bazı mezheplerin varlık nedenlerinin kaybolması sonucunu doğurur. Bunun gibi akâid şemaları kelâmın savunma refleksini yansıtır biçimde oluşturulmuş ve bu süreçte Ehl-i Sünnet'in itibâr etmediği imâmet gibi konular da çerçeveye dâhil edilmiştir. Oysaki akîdenin oluşumu kelâmın temellendirici yönü ön planda tutularak yapılmalıdır. Bugün de kelâmın, küllî/aslî konumunu muhafaza edebilmesi için tartışmalardan mümkün olduğunca uzak, rafine bir çerçeve belirlemek gerekmektedir.

Selefiyye'nin aklî yorumlarda bulunmadığı iddiası ne kadar doğrudur? Naslarda geçen hükümleri aynen yoruma tâbî tutmadan inanmak mümkün müdür? Mezhepler, akla olan itibârları ile değil, istidlâl yöntemlerindeki yani aklı kullanmadaki farklılıkları ile ayrışabilirler. Naklî yöntemi esas aldıkları söylenen kimselerin de bir iddiaları vardır ve bunu delillendirirken tercihlerde bulunmakta, o âyet yerine bu âyeti, o hadis yerine diğerini tercih etmektedirler. Bu

sebeple akîde konularında sübûtu kat'î olan vahiy ham bilgi sağlar ve onu kullanışlı hâle getirme noktasında akıl devreye girer. Salt vahye dayalı yorum yapabilmek söz konusu değildir. Bu sebeple akıl vahiy ilişkisinden değil, akıl vahiy bütünlüğünden bahsetmek gerekir. Bununla irtibatlı olarak Kur'ân dışında sünnet akîde belirleyebilir mi sorusuna da cevap bulmak gerekir. Akîde kitaplarında hadislerde geçen birçok konu klâsik şemaya dâhil edilmiştir. Burada kastedilen kendi başına bir değer koyan felsefî akıl olsa gerektir, oysaki İslâm düşüncesinde akıl vahyin verili hakikatlerini anlamaya çalışmak dışında bir fonksiyonu bulunmamaktadır. Akâidle ilgili âyetlerin yorumunda öncelikle âyetlerin birbirini açıkladığı dikkate alınmalıdır. Ardından Kur'ân-hadis bütünlüğü içinde mes'elelere yaklaşmak ve hadislerin sübûtunu tesbit etmek gerekir. Bu irtibatın sağlanmasında Kur'ân'da pek çok âyette geçen hikmet kavramını iyi anlamak gerekir.⁵ Akıl, ihtivâ ettiği zorunlu ilkelerle hüküm koymak yerine vahyin anlaşılmasına yarayan, vahiy ile bağ kurulmasını sağlayan bir araçtır. Onun işlevi akîdenin anlaşılması ve aktarılması sürecinde aslâ sona ermemektedir.

Târih boyunca çokça ihmâl edilen "halkın akîdesi" kavramı üzerinde bugün titizlikle durulması gerekiyor. Günümüzde ilmî mânâda inanç konularıyla meşgul olan kimselerin halkın inancı üzerinde pek de tesiri yoktur. Halkın akîdesini yönlendiren/şekillendiren âmiller birbirinden oldukça farklı ve çeşitlidir. Bu durum sebep ve sonuçlarıyla bilimsel açıdan tahlil edilmelidir. Netice Akâid ilmi halka yönelik bir faaliyettir. Bu bağlamda hurâfe kavramının da iyi etüt edilmesi gerektiğini ve akîdeyle bağının kurulması gerektiğini düşünüyorum. Hurâfeleri toptan reddetmek yerine doğru anlamalı, altındaki gerekçeleri tespit etmeli ve sağlıklı bir zemine oturtmak için çaba sarfetmelidir. Hurâfe içeriği boşaltılmış, sönmüş bir inanıştır; onun asıl mecrâna döndürülmesi ve bağlamına oturtulması gerekmektedir. Günümüzde hurâfe ile etkili bir biçimde mücadele etmek muhatap kitlenin hissiyatı dikkate alınarak ve üslûba dikkat edilerek yapılacak etkili, uzun soluklu ve tahammüllü bir çalışma ile mümkündür.

* * *

⁵ bkz., el-En'âm 6/83-89.

Doç. Dr. Süleyman AKKUŞ

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Prof. Dr. Yusuf Şevki Yavuz Hocamızın tebliğinde doğru bir sonuca ulaşmanın kavramların anlam çerçevelerinin belirlenmesiyle mümkün olacağı bildirilerek **vahiy**, **akıl** ve **akâid** kavramları üzerinde durulmuş, bu bağlamda “vahiy” kavramına da akâidde en önemli unsuru oluşturması nedeniyle öncelik verilmiştir.

Vahyin sözlük anlamları olarak “süratle işaret etmek, gizlice bildirmek, birine bilgiyi kavratıp anlamasını sağlamak, ilhâm etmek ve gizli bir yolla kavratılan söz” anlamları vurgulanmış, onun: “duyu yolları ve akıl yürütülerek gerçekleştirilen bilgi üretme yolu dışındaki bir yöntemle Allah’ın peygamber olarak seçtiği insanlara iletip öğrettiği gaybî dinî ve dünyevî bilgileri içeren ilâhî sözler” olduğu ifade edilmiştir.

Vahyin peygamber için hangi anlama geldiğine ve kavramsal anlamına ise “Peygamberlerin bir tür rûhî tecrübeyle Allah’tan geldiğini zorunlu olarak bildikleri bilgileri ve sözleri zihinlerinde hazır bulmalarından ibâret olup insanların sahip olduğu bilgilerin önemli kaynağını teşkil eder” denilmek sûretiyle açıklık getirilmektedir. Vahyin hem sözlük ve hem de ıstılah anlamlarında vurgulanan en temel noktalarından biri, onun insan irâdesinin dışında Allah’ın mutlak irâdesinin bildirmesi ve peygamberin bu bildirimi rûhî bir tecrübeyle hissedip yaşamasıdır.

Bu tanımla peygamber, vahye aracılık eden melek tarafından Allah katından bildirilen ilâhî mesajın muhtevâsının hak olduğuna hazırlanmakta, böylece vahyin muhtevâsının tebliğ edilmesine zemin hazırlanmaktadır. Peygamber kazanılması gereken bir yetenek olmaksızın, irâdesi dışında tebliğ edilmesi icap eden mesaja hazırlanmakta, tebliğe konu olan iman esaslarını rûhî tecrübelerle yaşamaktadır. Bir başka ifadeyle peygamber, yaşadığı dönemin fikrî karmaşasından uzak, saf halde önce kendi peygamberliğine iman etmekte, sonra da kendisine iletilenleri tebliğ etmeye hazır hale gelmektedir.

Tebliğin ikinci unsuru, **akâid** kavramıdır. Akâidin Arapça “akd” kökünden türeyen ve “din adına inanılan şey” anlamındaki akâidenin çoğulu olduğu ifade edilmekte ve bu terimin din adına

inanılan şeyler şeklindeki mânâsı dile getirilmektedir. İnanç esaslarını konu edinen Akâid İlmi de Kur'ân ve sahîh sünnetten hareketle İslâm dininde inanılması gereken ana ilkeleri belirleyen bir ilim olarak tanıtılmaktadır. Bununla birlikte "akâidin ayrıntıları"nda aklın ve vahiylerin yeri konusunda âlimlerin aynı görüşte olmadıkları da vurgulanmaktadır. Akâid ilmiyle ilgili bu açıklamaların temel beklenti ve doğrularla birlikte ideal olanı niteleyen ifadeler olduğunu söylemek gerekir.

Genel ifadesiyle akâid metinlerinin nasslarla belirlenen inanç esaslarının özlü ifadeleri olduğu yaygın bir anlayıştır. Ancak bu metinlerin de belirli şartlar ve kültürler altında ortaya çıktığı unutulmamalıdır. Bu metinlerde yer alan bir şeyin ne olduğuna dâir kısa ifadelerin aslında karşı düşünceleri reddedici anlamları barındırdığı da gözden uzak tutulmalıdır. Alternatif inanç esaslarının zikri, aklî, zihinsel, detaylı delillendirmelerden uzak, formüle edilmiş özlü ifade biçimleridir. Bu noktada örnek olarak İmâm Azâm Ebû Hanîfe'ye ait *el-Fıkhü'l-ekber*'ini hatırlamak gerekir. Bu akâid risâlesi kısa özlü ibârelerden; "inanç esasları"ndan ibâret olsa da onun belirli bir zihniyetin ürünü olduğunda bir tereddüt yoktur. Diğer taraftan Ebû Hanîfe'nin "*el-Fıkhü'l-ekber*" tanımlaması da "kişinin hak ve sorumluluklarını bilmesi" şeklindeki "fıkıh" tanımlamasından itikâdî hükümlerin ayrıştırmasını ifade eden bir tanımlamadır. Öte yandan bu tasnîfin barındırdığı sonraları üçlü tasnifle yaygılaşan dinî hükümlerin; itikâdî, amelî, ahlâkî ya da teorik ve pratik hükümler şeklindeki taksimi de tümüyle beşerî bir çabayı içinde barındırmakta ve bir ihtiyaca dayanmaktadır. Dolayısıyla temel akîdelerde birlikteliğin yanındaki "akâidin ayrıntıları" olarak söz edilen görüş ayrılıkları belirli şartların ve anlayışların sosyal gerçekliğinin kaçınılmaz bir sonucu, nassları yorumlamada sosyal kültürel ve dış şartların da beslediği bir husustur.

Akâid ilminde akîdeyi oluşturan prensiplerin, Selef metoduna bağlı kalınarak naklin ışığı altında incelenmesiyle birlikte kelâm metodu kullanılarak aklî yorumlara da tâbî tutululması da¹ bunun ifadesidir. Temel işlevi özlü inanç esaslarını beyân etmek, halka arz etmek, sorgulamaksızın dile getirmekle birlikte "Akâid İlminin konusunun "âmentüde ifadesini bulan iman esasları" olarak belirtilme-

¹ Ahmet Saim Kılavuz, "Akâid", *DİA*, İstanbul 1989, II, 213.

si, gayesinin, iman esaslarının felsefesini yaparak kişilerin imanını taklîdden kurtararak, doğru yolu arayanları irşâd, bâtil ve bid'at ehlinin görüş ve itirazlarını aklî ve ilmî delillerle çürütmek sûretiyle iman esaslarını savunmak² olarak da zikredilmiş olması, Akâid İlmiyle Kelâm İlminin zaman zaman sınırları arasında tedâhüller gerçekleştiğinin bir yansıması olsa gerektir. Bu temelde dış şartlar ya da insanın bulunduğu, bağlı bulunduğu zeminin, bir başka ifadeyle öncelikle belirlenen zihniyetin bir yansıması olarak şekillendiğini söylemek yerinde olmalıdır.

Akâid metinleri düşüncelerle örgülüdür. Fârâbî tarafından Kelâm İlminin: “kesin deliller getirmek ve ileri sürülecek karşı fikirleri çürütmek sûretiyle dinî inançları kanıtlama gücü kazandıran bir ilim” olarak tanımlanması, bu donanıma sahip olanın yukarıda zikredilen Akâid İlminin amacına yönelik belirlemede sırf inanç esaslarından bahseden bir ilim olmanın ötesinde zihnî bir düşünceyle belirlenenin savunulmasını da barındırdığından söz etmek gerekir. Bu da bize, akâid metinlerini içinde bulundurduğu şartlarıyla dikkate almamız gerektiğini hatırlatmaktadır.

* * *

Doç. Dr. Tefvik YÜCEDOĞRU

Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Sayın Başkan, Muhterem Hâzirûn!

Ben de sözlerime başta İSAV yetkilerine ve bu ilmî toplantının düzenlenmesini üstlenerek hayırlı bir işe önderlik eden Prof. Dr. İlyas Çelebi Hocam olmak üzere hazırladığı ve sunumunu yaptığı güzel tebliğinden dolayı Prof. Dr. Yusuf Şevki Yavuz Hocama teşekkür ederek başlamak istiyorum. Gerçekten bu ilmî faaliyetin oldukça önemli bir konunun gündeme taşınması ve müzâkeresi olduğuna inanıyorum. Bu toplantıda yer almaktan ve değerli hocalarım ve meslektaşlarımla birlikte bulunmaktan son derece mutluyum. Hepinizi saygıyla selâmlıyorum. İlmî toplantıların zahmetli yönleri olmakla birlikte onları değerli kılan bu gibi tarafları düşünüldüğünde zahmet, rahmete dönüşmektedir.

² a.mlf., a.e.,s. II, 214.

Dinin insana teklîfi için aklın gerekliliği tartışmadan vârestedir. Vahyin anlaşılmasında, en azından vahyin vahiy olduğunu bilmede aklın gerekliliği de aynı şekilde tartışmadan uzak bir husustur. Buradaki **akâid** kelimesi ile ifade edilenin **inanmaya konu olan şeyler, yani mü'menün bih** olduğunu anlıyorum. Bu tespiti yaptıktan sonra, konu hakkındaki düşüncelerim şunlardır: İnanç esaslarını belirleyen vahiydir; Allah Teâlâ'dan başka hiçbir varlık veya kimse mü'menün bih tâyin etme yetkisine sahip değildir. Ancak şu da var ki, bu dinin temel iman ilkelerinden biri de Hz. Muhammed'in nübüvvetine itikâddır. Onun risâletini kabul etmemek İslâm dininden olmamayı gerektirir. Öyleyse dinin peygamberinin söz, fiil ve takrirlerinin de iman ilkesi açısından, sübût problemi bulunmuyorsa, bir değer ifade etmesi gerekmektedir.

Bilebildiğimiz kadarıyla kelâmcıların taksiminde mütevâtir, meşhûr ve âhad olmak üzere üçe ayrılan hadislerin son iki kısmı sübût açısından kat'iyet ifade etmemektedir. Mütevâtir hadislerin de lâfzî mütevâtir olanlarının ise var olup olmadığı tartışma konusudur.³ Ancak fiili mütevâtir olanların hem varlığı hem de mânâya delâleti yönünden herhangi bir problemi bulunmamaktadır.⁴ Ezân tatbikatı, beş vakit namaz, bayram namazları, haccın yapılışı vb. gibi Müslümanların günlük hayatlarında devamlı uygulayageldikleri ve **şeâ'ir** de denilen hususlar, burada örnek olarak verilebilir. Bu ve benzeri konular Hz. Peygamber'den bugüne kadar her gün, hafta, ay ve yıl kesintisiz uygulanageldiğinden, bunların doğruluğunda herhangi bir şüphe yoktur; bu hususların doğruluğu tartışma konusu da yapılmamıştır. Bu gibi hususların itikâdî bir değer taşımaması mümkün olmasa gerektir.

³ İtikâdî sahada mütevâtir hadislerin olmadığını savunanlar olduğu gibi (bkz. Yusuf Şevki Yavuz, "Kelâm-Hadis İlişkisi", *İlahiyat Fakülteleri Kelâm Anabilim Dalı Eğitim- Öğretim Mes'eleleri Koordinasyonu Toplantısı-II*, İFAV. Yay., No: 149, İstanbul 1998, s. 82.), bu sahada itikâd belirleyen hadislerin olduğunu savunan bilim adamları da vardır. (Bkz., Muhammed İtr, "Sahih Âhad Hadisin İtikâdda Delil Olması", *Sünnetin Dindeki Yeri*, İSAV Tartışmalı İlmi Toplantılar Dizisi: 25, Ensar Neşriyat, İstanbul 1998, s. 204.)

⁴ Bu konuda geniş bilgi için bkz. Tevfik Yücedoğru, *Din, İmân ve İslâm'a Dair*, Bursa 2012, s. 111 vd.

Dinin şeâ'irini tespitinde rivâyet yönünden sübût bulunmasa da fiilî olarak bu hususların hiçbirinde bir şüphe ve ihtilâf bulunmadığı için **fiilî mütevâtir** inanç esası belirlemede Hz. Peygamber'den geldiği hususunda bir ihtilâf taşımaması itibâriyle akâid esası oluşturmada Rasûl'ün (s.a.v.) rolü olduğu kanaatini taşımaktayım.⁵ Hz. Peygamber'den geldiği hiçbir şüphe taşımayan mütevâtirler, Kelâm İlminde yakîn ifade ederler.⁶

"Mütevâtir olan haber-i rasûlü inkâr eden kâfir olur. Çünkü böyle bir haberi inkâr etmek Rasûlü yalanlamaya varır ki, o da şüphesiz küfürdür. Ebû Bekir el-Cessâs (v. 371/981) mütevâtiri: "Haberin mazmûnuna ya zarûreten veya nazaran ilim ifade eden söz" diye tarif eder ve tanımına "veya nazaran" kaydını dâhil eder. Ona göre zarûreten ilim ifade eden mütevâtiri inkâr (bu kısma giren mütevâtir, Kur'ân-ı Kerîm'dir) eden kâfir olursa da, nazaran ilim ifade eden mütevâtiri inkâr eden kâfir olmaz."⁷ Fiilî mütevâtirlerin namaz vakitleri, namaz rekâtları, bayram namazları, haccın ifası gibi konuları açıklaması ve belirlemesi, Kur'ân'ın mânâyâ delâleti zannî âyetlerinin izahı olarak görülebilir. Hz. Peygamber tarafından Kur'ân'ın şerh ve izahı olmaksızın yeni bir inanç ihdâsı olup olmadığı hususundan dolayı itikâdî konularda bir ihtilâfı içerdiğini de be-

⁵ İnanç sahasında fikir beyan eden âlimlerimiz de bu kanaatimi teyid eden görüşler serdetmişlerdir. Ez cümle Ebû Hanîfe, "Şehâdet ederiz ki O, bütün işlerde Allah'ın emrine muvâfakat etmiş, hiçbir bid'at ortaya koymamıştır. Allah'ın söylemediği hiçbir şeyi de, Allah'a isnâd etmemiştir. Ayrıca kendiliğinden bir şey teklif etmemiştir. Bunun için Allah Teâlâ '*Kim Resûle itaat ederse Allah' itaat etmiş olur*' (en-Nisâ 6/80) buyurmaktadır." görüşündedir. Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-Müteallim, (İmâm-ı Azam'ın Beş Eseri içinde)*, (çev. Mustafa Öz), İstanbul 1981, s. 33; ayrıca bkz. Yusuf Şevki Yavuz, "Kelâm-Hadis İlişkisi", *İlahiyat Fakülteleri Kelâm Anabilim Dalı Eğitim- Öğretim Mes'eleleri Koordinasyonu Toplantısı-II*, İFAV. Yay., No: 149, İstanbul 1998, s. 82.

⁶ Kelâm ilminin mütevâtir haberlere bakış açısı için bkz., İmâm Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd* (nşr. Fethullah Huleyf), İstanbul 1979, s. 9; Bâkîllânî, *Kitâbü't-Temhîd* (nşr. Richard J. McCarthy), *el-Mektebetü's-Şarkıyye*, Beyrut 1957, s. 382 vd.; el-Cürçânî, *Kitâbü't-Ta'rîfât*, İstanbul ts., s. 96-97; İzmîrli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, İstanbul 1339-1341, I, 57; Yücedoğru, *a.g.e.*, s. 129.

⁷ Babanzâde Ahmed Naim. *Tecrîd-i Sarîh Tercemesi*, DİB. Yay., Ankara 1970, I,102 vd.

lırtmek gerekmektedir. Bu konuya konuşmacılardan hiç kimse değinmediği için ifade etmek istedim.

Allah Teâlâ'nın gönderdiği vahyin sübûtu ve mânâya delâleti yönünden bir iman ilkesi olup olmadığını teşhis, aklın görevidir. Akıl bunu tespit, tâyin ve teşhis ederek insana teklîf edileni bildirmekte yetki sahibidir. Bunun hâricinde yeni iman esasları ihdâs veya var olanlardan birini kaldırma veya değiştirme yetkisi olmaz. İnsana tevdi edilen akıl ne kadar geliştirilirse geliştirilsin onun nihaî mânâda kendisine gerekli olanları ihdâs etme ve insanı mutlu kılma özelliğinden uzak bir konumu vardır. Bu yüzden insanlar sık sık, "şimdiki aklım olsaydı bu işi öyle yapmazdım" şeklinde yakınır dururlar. İnsan aklının saha ve sınırları belli olduğu için bugünden yarını ne kadar düşünse de işin en son raddesinde nasıl olacağına dâir kesin bir fikri olmamaktadır. İnsanın iç dünyasının huzuru için gerekli olan iman esasları ona bu yüzden verili bir malzeme içermektedir. İlk insandan bu yana değişmez iman esasları, akâid ilkeleri onun gayb dünyasının değişmez ihtiyacı olarak kendisine takdim edilmiş ve onlara iman etmesi istenerek bu kısacık dünya hayatında yaratıcısının gönderdiğine kulak vermesi hâlinde huzur bulacağı hatırlatılmıştır: "*Yaratan bilmez mi?*"⁸

Vahyin insana katkısı, onu insan olarak muhafaza etmesi ve boş yere deneme yanılma alanlarında vakit geçirerek mutsuz ve huzursuz bir dünya hayatı yaşamasının önüne geçme arzusudur. Bu isteği de zorla değil, insan aklına hitâb tarzında gerçekleştirdiği için insan aklının bu temel iman ilkelerini teşhis ve tespit görevi üstlenmek gibi bir işlevi vardır. Bunun dışında insanın kendi istek ve arzusuyla geliştirdiği bir takım kural ve disiplinler, onun en son noktada huzurunu temin eden kesin unsurlar olmayabilir, olmayabilmektedir. Allah Teâlâ'nın kullarına rahmetinden dolayı gönderdiği ve vahiy eseri olan bu hususları ihdâsta insanın ve onun beşerî fonksiyonlarının bir dahilî olmamaktadır. Olur ise bu, insan hevâ ve hevesinden veya merak ve ilim sâikiyle yaptığı fiiller cümlesinden sayılır. Bunun insan fikir ve düşüncesi olarak saygıya lâyık bir şey olduğu kabul edilmelidir, ancak onun hiçbir zaman akâid ilkesi veya iman esasları olarak bir değeri olamaz. Teşekkür ederim.

⁸ el-Mülk 67/13.

21 Ekim 2012 Pazar

DÖRDÜNCÜ OTURUM

(10.00-12.00)

Başkan: Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

2. Tebliğ: *Kelâm İlminde Aklın ve Vahyin Yeri*

Tebliğci: Doç. Dr. Hülya ALPER

Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

2. TEBLİĞ

KELÂM İLMİNDE AKLIN ve VAHYİN YERİ

Doç. Dr. Hülya ALPER

Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

1. Giriş

İnanç esaslarını ortaya koymak, onları kesin aklî delillerle temellendirmek, önceliği akâid alanına vermekle birlikte, İslâm dinine yönelik ileri sürülebilecek her türlü olumsuz eleştiriyi çürütmek görevini üstlenen¹ Kelâm İlmi, aslında bütünüyle aklın ve vahyin ürünü olarak tanımlanabilecek bir yapı arz etmektedir. Zirâ her ne kadar problemlerin niteliğine göre akıl ya da vahiyden istifade etme oranı değişse de, kelâm mes'elelerinin her birinin kaçınılmaz bir şekilde akla, vahye ya da her ikisine birden dayanarak açıklandığı bilinen bir husustur. Bir başka ifade ile kelâmın tamamı akıl ve vahye nasıl bir konum biçildiğine göre şekillenmektedir de denilebilir. Arz edilen delillerle varılan sonuçlarda düşünce okullarına göre farklılıklar olsa da, konuların böyle bir temel üzerine bina edilerek ortaya konulmasında kelâm ekolleri arasında hiç bir fark bulunmamaktadır. Bu noktada kelâm çizgisi üzerinde bulunulduktan sonra geleneksel ya da rasyonalist, Mu'tezilî veya Sünnî oluş arasında temele yansıyan bir değişiklikten bahsedilemez.

¹ Bilindiği üzere Kelâm ilminin gayesine göre tanımı bu görevi açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Bu tanım için msl. bkz., Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *Şerhü'l-Mevâkıf*, Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1998, I, 40; Taşköprizâde, *Miftâhu's-sa'âde ve misbâhu's-siyâde fî mevzû'âti'l-ulûm*, Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1405/1985, II, 132; Tehânevî, *Keşşâfü istilâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm* (nşr. Ali Dahrûc), Beyrut: Mektebetü Lübnân Nâşîrûn 1996, I, 29.

Tabii böyle bir gerçekliğin ortaya çıkmasında, sadece Kelâm İlminin değil, İslâm medeniyetindeki tüm entelektüel geleneklerin oluşumu ve şekillenmesinde belirleyici ana motif olan Kur'ân-ı Kerîm'in etkin konumunu vurgulamak gerekir.² Vahyin düşünmeye ve bilmeye yönelik özel değerini yanında,³ inancın temeline akletmeyi yerleştirmesi, dahası akli merkeze alan güçlü bir kavramsal dünya oluşturması İslâm tarihinin erken dönemlerinde dinî ve akli bilimlerinin varlık kazanmasında temel bir rol oynamıştır.⁴

Kur'ân'ın bu yapısı sebebiyle İslâm kelâmı içerisinde, akıl-vahiy ilişkisinin farklı taraflarında bulunan, ağırlık ve öncelikleri değişen ekoller bulunmakla birlikte, hepsi akla ve vahye belirli bir yer vermiş,⁵ hiç biri ne akli ne de vahyi dışlayan bir tavır içine girmemiştir. Öyle ki akıl, gelenekçi olarak (traditionalist) tanımlanan kesim içinde dahi ya kendi inançlarını ispat eden bir enstrüman ya da polemik âleti olarak kullanılsa da, önemli bir rol oynamıştır.⁶

Tekraren işaret etmek gerekir ki bu durum, genelde kelâm yapmanın, daha özeldense İslâm dininin kelâmını yapmanın tabiatından kaynaklanmaktadır. Kelâm yapılmaya başlandığı anda zorunlu olarak akıl ve vahiy fiile dâhil olur. Zâten "tamamen akla karşı olan bir ilâhiyatçı dahi kendini rasyonel kriterler dışında tutamaz. Onun, zarûrî bir şekilde ilgilendiği husus açıklama ve savunmadır ki, bunların her ikisi de rasyonel kriterleri kullanmadan mantikî olarak

² Ahmad Zaiuddin, "A Survey of the Development of Theology in Islam", *Islamic Studies*, II (1972), s. 93. Kur'ân ve hadis İslâm düşüncesinin oluşumundaki etkisi için bkz., Seyyed Hossein Nasr, "The Qur'ân and Hadîth as Source and Inspiration of Islamic Philosophy", *History of Islamic Philosophy* (Ed. Seyyed Hossein Nasr, Oliver Leaman), London: Routledge and Kegan Paul, 1996, I, 27-39.

³ Kur'ân'da ilim ve türevleri 750'den fazla yerde geçmektedir. Bu konuda bir araştırma için bkz., Franz Rosenthal, *Knowledge Triumphant the Concept of Knowledge in Medieval Islam*, Leiden-Boston: Brill 2007, s. 19. vd.

⁴ Ömer Mahir Alper, "İslâm, Akıl ve Hakikat", *Milel ve Nihal İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, VII/3 (2010), s. 41.

⁵ Hülya Alper, *İmâm Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi*, İstanbul: İz Yayıncılık 2010, s. 18.

⁶ Binyamin Abrahamov, *Islamic Theology Traditionalism and Rationalism*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1988, s. 18.

mümkün değildir.”⁷ Aksi halde kelâm, kelâm oluş niteliğini kaybeder. Bu genel hüküm, akılcılığıyla şöhret bulan İslâm Kelâm İlmi için hepten geçerlidir.

Belki de bu sebeple bir taraftan o, son derece akli bir ilim olarak görülürken, diğer taraftan tamamen şer’î bir ilim olarak da düşünülmektedir. Nitekim ilimler tasnîfi üzerinde çalışan İslâm düşünürleri arasında kelâmı akli ilimler içinde sayanlar yanında, onu şer’î ilimler altına koyanlar da bulunmaktadır.⁸

O halde, aklın ve vahyin yerini bu ilim sınırları içinde araştırmayı hedefleyen bir çalışmada, kelâm mes’elelerinin tamamı ele alınarak her birinde aklın ve vahyin değer ölçüsünü belirtmek, buradan hareketle de bir teori oluşturmak mümkündür. Ancak böyle bir yöntem bütün bir kelâm geleneği düşünüldüğünde örnekler içinde boğulmaya yol açacaktır.

Böyle bir sorunun içine düşmemek için bu çalışmada tek tek mes’eleleri ele almak yerine, bütüncül ve üst bir bakışla kelâm âlimlerinin akla ve vahye nasıl bir konum biçtikleri tespit edilmeye çalışılmıştır. Elbette bu noktada kelâm kitaplarında temel teorilerin ortaya konulduğu bilgi bahsi öncelikli müracaat edilen kısımlar olmuştur. Mevcut verilere göre eserlere bilgi problemi ile başlama usûlünün ilk temsilcisi İmâm Mâtürîdî’dir (v. 333/944). Onun tarafından oluşturulan bu yöntem âdetâ bir gelenek hâline dönüşerek devam etmiştir. Eserlerin giriş kısımlarında yer alan bilgi edinme yolları, bir bilgi kaynağı olarak **akıl ve haber** başlıkları altındaki açıklamalar, aklın ve vahyin konumunu belirlemede önem teşkil

⁷ W. Donald Hudson “The Rational System of Beliefs”, *Contemporary Classics in Philosophy of Religion* (Ed. Ann Loades-Loyal D. Rue), Illinois: Open Court 1991, s. 45.

⁸ Meselâ Saçaklızâde (v. 1145/1732) Kelâm ilmini akli ilimler arasında sayarken, Gazzâlî ve onu takip eden Taşkoprîzâde (v. 968/1561) dinî (şer’î) ilimler arasında saymaktadır (ilimler tasnifi için bkz., Hüseyin Atay, “Bazı İslâm Filozof ve Düşünürlerine Göre İlimlerin Sayımı ve Tasnifi”, *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi* (Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi), IV (1980), s. 1-41; Hilmi Demir, “Klâsik İlim Sınıflamaları ve Kelâm İlminin Konumu: Klâsik İlim Sınıflamasının Epistemolojik Yapısı ve Sorunları”, *Kelâmın İşlevselliği ve Günümüz Kelâm Problemleri*, İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Yayınları 2000, s. 101-116.

etmektedir. Diğer taraftan nübüvvet ana başlığı altında, nübüvvetin rasyonel temelleri, peygamber göndermenin imkânı ve gerekliliği konuları, dahası kendisine ilâhî mesaj ulaşmamış kişinin sorumluluğu yani fetret ehlinin durumu ortaya konulurken de aslında vahyin anlamı ve yeri belirlenmiş olmaktadır.

Burada daha ziyâde ana kaynaklara dayanarak Mu'tezile, Mâtürîdiyye ve Eş'ariyye kelâm okullarının önde gelen sîmâlarından hareketle aklın epistemolojik ve hermenotik değeri üzerinde durulacak, vahyin karşısındaki konumu ortaya konulacak ve bir rahmet ve lütuf olarak vahiy incelenecektir. Böylece kelâm âlimlerinin akıl ve vahiy ilişkisini nasıl ele aldıkları da açıklanmış olacaktır. Bu yapılırken sadece görüşlerin nakledilmesiyle yetinilmeyecek, bir anlamda kelâmcılarla diyaloga girilerek belirli bir akıl-vahiy anlayışı da inşa edilmeye çalışılacaktır.

2. Aklın Anlamı ve Epistemolojik Değeri

Aklın, duyu ve haberin yanında insanı bilgiye götüren üç temel kaynaktan biri olduğu kelâm âlimleri tarafından kabul edilmekle birlikte, öncelikle neye akıl dendiği, daha sonra da onun bilme alanının sınırlarının nasıl çizileceği sorularına verilen cevaplarda farklı söylemler ortaya çıkmaktadır.

Aklın ne olduğuna dâir verilen cevapların tarihi sahâbe dönemine kadar götürülmekte ve onların akıl hakkında konuştukları nakledilmekte⁹ ise de, bir mes'ele olarak akıl hakkındaki tartışmalar Mu'tezilî hareket ile başlamış görünmektedir. Devam eden süreçte Mu'tezile içinde akıl, "zarûrî bilgiler, bilgi elde etme gücü, hüccet ve ilim" gibi çeşitli tanımlara konu olmuştur.¹⁰ Buna göre ilk Mu'tezile âlimlerinin bir kısmının akli âraz olarak kabul ettikleri söylenebilir.¹¹

⁹ Amr b. Âs (v. 43/664) akli "zanda isabet etmek ve olmuş vasıtasıyla olacağı bilmek" şeklinde tanımlamıştır. bkz., Elmalılı Muhammed Yazır, "Önsöz", Paul Janet-Gabriel Seay, *Tahlîl-i Târih-i Felsefe Metâlib ve Mezâhib* (çev. Elmalılı Muhammed Yazır), İstanbul: Matbaa-i Âmire 1341 içinde, s. 16; krş. Yusuf Şevki Yavuz, "Akıl", *DİA*, İstanbul 1989, II, 243.

¹⁰ Meselâ Mu'tezile mezhebinin beş temel prensibini sistematik bir şekilde düzenlemesiyle tanınan Ebü'l-Hüzeyl al-Allâf (v. 235/849) akli üç ayrı açıdan ele almıştır. Bunlardan birincisine göre akıl, insanın kendisi ile diğer varlık-

Elbette Mu'tezile ekolü dışında da akıl, düşüncenin konusu olmuştur. Hem Mu'tezile akılcılığına karşı çıkan hem de bir anlamda bu ilk kelâmcılara yakın bir yöntem takip eden Ehl-i Sünnet kelâmcıları da akıl tanımları geliştirmiş,¹² hattâ hicrî üçüncü asırdan itibaren

lar arasındaki; yine yeryüzü ile gökyüzü arasındaki farkı ayırmasını sağlayan zarûrî bilgidir. İkincisi ise bilgi elde etme gücüdür. Üçüncüsü ise duydur ki akledilenler anlamında, akıl bu şekilde isimlendirilir (Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn* (nşr. Hellmut Ritter), Wiesbaden: Franz Steiner Verlag Gmbh 1400/1980, s. 480; krş. Hüsnî Zeyne, *el-'Akl 'inde'l-Mu'tezile tasavvurü'l-'akl 'inde'l-Kādî Abdülcebbar*, Beyrut: Dârü'l-Âfâki'l-Cedîde 1978, s. 19; Osman Aydın, *İslâm Düşüncesinde Aklileşme Süreci Mu'tezilenin Oluşumu ve Ebü'l-Huzeyl Allaf*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları 2001, s. 213). Câhız ise (v. 255/869) anlama ve zararlı şeylerden kaçınmanın akıl gücü ile olduğunu belirtmekle birlikte akla eleştiri gücü de verir ve aklın "hüccet" olduğunu ifade eder (Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân* [nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn], Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî 1388/1969, I, 207; Hüsnî Zeyne, *el-'Akl 'inde'l-Mu'tezile*, s. 21). Akli olgunluğa ermeden insanın sorumlu tutulamayaacağı fikriyle bağlantılı olarak Ebû Alî Cübbâî (v. 303/916) akli ilim elde etme kuvveti değil, ilim şeklinde açıklar. Buna göre insan, akıyla mecnûnun kendisini engelleyemediği şeyden kendini alkoyar (Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 480-481). Kādî Abdülcebbar (v. 415/1024) ise akli özel bilgilerin toplamından ibaret görmekte ve onunla mükellefin nazar, istidlâl ve sorumlu olduğu şeyleri yerine getirmesinin mümkün olduğunu ifade etmektedir (Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî fi evoâbi't-teohîd ve'l-adl :el-İrade* (nşr. İbrâhim Medkûr -Tâhâ Hüseyin v. dğr.), Kahire: ed-Dârü'l-Mısıriyye 1382-85/1962-65, XI, 375.

¹¹ Pezdevî, *Usûlü'd-dîn* (nşr. Hans Peter Linss), Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs 2006, s. 212; a.mlf., *Ehl-i Sünnet Akâidi* (çev. Şerafeddin Gölcük), İstanbul: Kayihan Yayınları 1994, s. 297; İlyas Çelebi, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kādî Abdülcebbar*, İstanbul: Rağbet Yayınları 2002, s. 26.

¹² Meselâ, Hâris el-Muhâsibî (v. 243/858) aklın Allah'ın insan varlığına yerleştiği bir garîze olduğunu düşünmektedir (Muhâsibî, *Şerefü'l-akl* [nşr. Mustafa Abdülkâdir Atâ], Beyrut Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye 1406/1986, s. 17). İmâm Eş'arî (v. 324/935) ise aklın ilim olduğunu belirtmekte ancak ikisi arasında kullanım farkının bulunduğu, birinin diğerinin yerine mutlak olarak kullanılmadığına dikkat çekmektedir (İbn Fûrek, *Mücerredü makalâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî* [nşr. Daniel Gimaret], Beyrut: Dârü'l-Meşrik 1986, s. 31, 284). Yine Cüveynî aklın bir kısım zarûrî bilgiler olduğunu ifade etmektedir (Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd ilâ kavâri'i'l-edille fi usûli'l-itikâd* [nşr. Es'ad Temîm], Beyrut 1405/1985, s. 36-37). Bu görüş Eş'ariyye'nin daha sonraki önde gelenleri tarafından "akıl, idrâk âleti kemâle erdikten sonra insandan ayrılmayan

müstakil eserler kaleme alarak akıl tartışmalarına katılmışlardır.¹³ Nitekim süreç içinde İslâm düşünce târihinde akıl risâlesi yazmanın bir gelenek hâline geldiğinden bahsedilebilir.¹⁴

ve hiç bir canlının insanla paylaşması söz konusu bulunmayan zarûrî bilgilerdir” şeklinde özelleştirilerek de açıklanmıştır (bkz., Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr* [nşr. Ahmed Muhammed el-Mehdî], Kahire: Dârü'l-Kütüb ve'l-Vesâikü'l-Kavmiyye 1423/2002, I, 134).

Mâtürîdiyye geleneği içinde de çeşitli akıl tanımları yapılmıştır. İmâm Mâtürîdî aklın “birleşebilenleri bir araya getirme ve ayrılması gerekenleri de ayırabilme” özelliğinin olduğunu belirtmektedir (Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd* [nşr. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi], Ankara: TDV Yayınları 2003, s. 6; a.mlf., *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi* [çev. Bekir Topaloğlu], Ankara: TDV Yayınları 2002, s. 4 (bundan sonra, eserin tercümesindeki sayfa numaraları parantez içinde verilecektir). Ayrıca Mâtürîdî, hakikatın onunla bilindiğini de ifade etmekte böylece akla işlevi açısından bir açıklama getirmektedir (Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* [ilmî kontrol: Bekir Topaloğlu], İstanbul: Mizan Yayınevi 2006, I, 234). Benzer bir şekilde Mâtürîdî sonrasında Ebü'l-Muîn en-Nesefî (v. 508/1115), Alâeddin el-Üsmendî (v. 552/1157) ve Nüreddin es-Sâbûnî de (v. 580/1184) aklın tanımı üzerinde durmak yerine, onun bilgi edinme yolu olduğuna vurgu yapmaktadırlar (bkz., Nesefî, *Tebîrâtü'l-edille fi usûli'd-dîn* [nşr. Claude Salamé], Dimaşk: Institut Français de Damas 1990-93, I, 17; Alâeddin el-Üsmendî, *Lübâbü'l-keîâm* [nşr. M. Sait Özervarlı], İstanbul: İSAM Yayınları 2005, s. 37 vd.; Nüreddin es-Sâbûnî, *el-Bidâye fi usûli'd-dîn* [nşr. Bekir Topaloğlu], Dimaşk: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları 1399/1979, s. 17 vd.).

Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî'ye (v. 493/1099) gelince o farklı bir bakış açısı ortaya koymakta aklın insanların eşyayı tanımları için yaratılmış bir âlet olduğunu belirtmekte ve Ehl-i sünnet'e göre aklın parlak-latîf bir cisim olduğunu ifade etmektedir (Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, s. 212; a.mlf., *Ehl-i Sünnet Akâidi*, s. 297-298).

Osmanlı âlimi Beyâzîzâde (v. 1098/1687), ise eserinde aklın *nefs-i nâtika* (düşünen nefis) veya onun kuvveti olduğu şeklindeki görüşlere yer vermektedir (Beyâzîzâde Ahmed Efendi, *İşâratü'l-merâm min ibârâtü'l-İmâm* [nşr. Yûsuf Abdürrezzâk], Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1368/1949, s. 77). Kelâm âlimlerinin akıl tanımları için ayrıca bkz., Yusuf Şevki Yavuz, “Akıl”, *DİA*, İstanbul 1989, II, 242-246.

¹³ Ayhan Tekineş, “İlk Devir İslâm Dünyasında Akıl Üzerine Tartışmalar”, *Dîvân: İlmî Araştırmalar* VI/10 (2001), s. 200.

¹⁴ Hâris el-Muhâsibî'nin (v. 243/857) *Mâhiyyetü'l-akl ve ma'nâhu ve ihtilâfu'n-nâs fihi* ile İbn Ebi'd-Dünyâ'nın (v. 281/894), *Kitâbu'l-'Akl ve fadlihi* isimli eseri

Bütün bu farklı akıl tanımlarının ve onlar etrafında yapılan tartışmaların mevcûdiyeti, İslâm kelâmcılarının aklın “ne olduğu” konusunda görüş birliği içinde bulunmadıklarının en açık delilidir. Bu görüş farklılığını İmâm Gazzâlî (v. 505/1111), kelimenin birden fazla anlamı ifade etmek için kullanılmasına dayandırmaktadır. Onun açıklamalarına göre akıl dört anlama gelmektedir. Bunlardan birincisi, insanın diğer canlılardan ayrılmasını, nazarî ilimleri ve gizli sanatları öğrenmesini sağlayan niteliktir. İkincisi ise ikinin birden çok olması, mümkünün imkânı ve muhâlin imkânsızlığı gibi bir kısım zarûrî bilgilerdir. Üçüncüsü, tecrübelerden elde edilen bilgilerdir. Nitekim bu anlamda tecrübelerinden istifade edip olgunlaşan kişiye akıllı denir. Dördüncüsü ise insandaki akıl garîzesinin, işlerin sonucunu anlayacak ve şehveti yenecek bir seviyeye gelmesidir. Bu durumda insan, şehvetin hükmüne göre değil de nazarın gerektirdiğine uyduğu için akıllı olarak nitelenir. Aklın ilk iki kısmına yaratılıştaki bulunduğu için “garîzî akıl”, son iki kısmına, sonradan kazanıldığı için, “mükteseb akıl” adı da verilmektedir.¹⁵ Gazzâlî’ye göre aklın farklı şekilde tanımlanması kelimenin bu anlamların her biri için kullanılmasından kaynaklanmaktadır.¹⁶

Aklın anlamına yönelik bu yorumlar, mevcûdiyetleri sebebiyle başlı başına bir önem taşımakla birlikte, burada asıl üzerinde durulması gereken aklın işlevi ve yükümlülüklerini ortaya koymaktır. Zâten Kur’ân-ı Kerîm’deki pek çok âyette akıl, mâhiyeti açısından değil fonksiyonları açısından konu edilmiştir.¹⁷ Aslında bir bakıma aklın ne olduğunu tanımanın da ancak onun fiillerinden hareketle mümkün olduğu söylenebilir. Nitekim aklın Allah tarafından verilen bir tabiat (garîze) olduğunu belirten¹⁸ Hâris el-Muhâsibî (v. 243/857) onun ancak kalp ve diğer organlardaki fiilleriyle bilinebileceğini, bu

bu alanda Ehl-i sünnet âlimlerince yazılan risâlelerin ilk örnekleri arasında sayılır.

¹⁵ Gazzâlî’ninkine benzer bir açıklama biçimini daha önce Mâverdî’de de bulmak mümkündür. bkz., Mâverdî, *Edebü’l-dünyâ ve’l-dîn* (nşr. Mustafa es-Sekkâ), Beyrut: Dâru İhyâi’l-Ulûm 1408/1988, s. 35 vd.

¹⁶ Gazzâlî, *İhyâü ulûmi’l-dîn*, Beyrut: Dâru Sâdir 2000, I, 119 vd.

¹⁷ Kur’ân-ı Kerîm’de işlevsel aklın yeri ve önemi hakkında detaylı açıklama için bkz., Ramazan Altıntaş, *İslâm Düşüncesinde İşlevsel Akıl*, İstanbul: Pinar Yayınları 2003, s. 37, 75 vd.

¹⁸ Gazzâlî, *İhyâü ulûmi’l-dîn*, I, 119.

fiiller bulunmadığında hiçbir kimsenin ne kendisini ne de başkasını akılla niteleyemeyeceğini ifade etmektedir.¹⁹

Dahası İslâm düşünürleri aklın mâhiyeti ve anlamı konusunda görüş farklılığı içinde bulunsalar da nazarın (fikretmenin, bir şeyin hâlini teemmül etmenin²⁰ ya da düşünme ve faaliyet içinde olma durumunun) bilgi edinme yollarından biri olduğunu ve doğru kullanılan bir nazarın insana hakikat bilgisini verdiğini ittifâkla vurgulamış, bu konuda yapılan itirazları ele alarak cevaplamışlardır.²¹ Buna göre önermeleri doğru bir şekilde düzenlendiği takdirde nazar ve istidlâl ile insanın doğru bilgiye ulaşmaması söz konusu değildir.

Burada akli yöntemle hakikate ulaşılacağı düşüncesi ile hakikatin tek olduğu fikri bağlantılıdır. İslâm kelâmcılarına göre, postmodern dönemde iddia edildiği gibi, birden fazla hakikat yoktur. Tek bir hakikat vardır ve bu hakikate düşünerek ulaşılabilir. Hattâ bu husus İmâm Mâtürîdî'ye göre, ictihâd konusu olan fikhî hükümler için de geçerlidir. Bu sebeple Mâtürîdî, "her müçtehid isabet etmiştir" şeklindeki görüşe karşı çıkar. Ona göre Allah katında hak tektir ve O, insanları bu hakkı bulmakla yükümlü tutmuştur. Eğer kişi ictihâdî ile bu gerçeğe ulaşamazsa, o takdirde yaptığı bu ictihâdının başında da sonunda da hatâlıdır.²² Bu sebeple Mâtürîdî, farklı düşünce ve alternatiflerin bulunduğu durumlarda tercih yapılabilmesi için araştırmaya ihtiyaç duyulduğunu temel bir prensip olarak belirtmektedir.²³ Dolayısıyla bilginin varlığını inkâr eden sofistlere yapılan reddiyeler bağlamında kelâm eselerinde akli bilginin imkânı konu edinilse de, aslında kelâm âlimleri nezdinde bir bilgi edinme yolu olarak nazar ve istidlâlin sadece mümkün görülmediği, bilakis bir gereklilik olarak kabul edildiği vurgulanmalıdır.

¹⁹ Hâris el-Muhâsibî, *Şerefü'l-akl*, s. 19.

²⁰ Kādî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XII, 4.

²¹ Msl. bkz., Kādî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XII, 77 vd.; krş. Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, İstanbul: İSAM Yayınları 2011, s. 142 vd.

²² Semerkandî, *Mîzânü'l-usûl fi netâici'l-ukûl* (nşr. Abdülmelik Abdurrahmân es-Sa'dî), Bağdad: Vezâretü'l-Evkâf ve'ş-Şuûnü'd-Dîniyye 1987/1407, II, 1051; Aron Zysow, "Mu'tazilism and Maturidism in Hanafi Legal Theory", *Studies in Islamic Legal Theory* (Ed. Bernard G. Weiss), Leiden, Boston, Köln: Brill 2002, s. 242.

²³ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, I, 349-350.

Peki, ama insan, başlangıçta akılla bilgi edinebileceğini ve bunun gerekli olduğunu nereden bilmektedir? Açıkçası İmâm Mâtürîdî'nin de ifade ettiği üzere düşünme, insan tabiatında vardır ve insandan onu kullanmamasını istemek, asıl ve kendine mahsus tabiatını terk etmesini istemek demektir.²⁴ Nitekim Ebü'l-Muîn en-Nesefî (ö. 508/1115) de, aklın bilgi edinme yolu olduğunun "akıl" ile zarûrî bir şekilde bilindiğini belirtmektedir.²⁵ Yani akıl hem bir bilgi edinme yoludur, hem de kendisinin bilgi edinme yolu olduğunu bilir. Üstelik de aklın, bir bilgi edinme yolu olduğu bilgisi, herhangi bir tefekkür ve düşünmeye ihtiyaç duymadan gerçekleşen zarûrî bir bilgidir. Yani insanoğlu pek çok şey hakkında şüpheye düşebilir, araştırma ihtiyacı duyabilir. Ancak o, aklının kendisini bilgiye ulaştırdığının şuûründadır. Bu anlamda akıl, kendisinin nasıl bir fonksiyonu olduğu bilgisine sahiptir.

Esasen insanın yapısında hem akıl yürütmesine temel olacak, hem de onu akıl yürütmeye sevk edecek çeşitli fizyolojik ve psikolojik özellikler mevcuttur. İnsanoğlu bir taraftan varlığını devam ettirme arzusu duyarken diğer taraftan, başına gelebilecek acı ve sıkıntılardan korkar ve yok olma endişesi de taşır. Burada yaşama arzusunun gücü oranında, ölüm korkusunun da duyulacağı söylenebilir. Bu durumda insan, kendisine zevk veren, arzu ettiklerini temin eden şeyleri tespit etmeye, nesne ve olayların kendine faydalı veya zararlı olanlarını da bilmeye ihtiyaç duyar. Ancak Mâtürîdî'nin ifade ettiği gibi, bunları tek tek tecrübe ederek tespit etmeye aklı izin vermez. Burada kendine bunları bildirecek birine gereksinim duyar. İşte böyle birini arayıp bulmada istidlâl yoluna başvurması kaçınılmazdır.²⁶

Bir başka husus insan zaman zaman kendisine acı ve ıstırap veren haller yaşamaktadır. Bu durum onu kendi varlığı hakkında düşünmeye sevkeder: O nasıl bu hale gelmiştir? Her zaman böyle miydi? Zihnine ansızın gelen bu ve benzeri düşüncelerden (**hâvâtır**²⁷)

²⁴ J. Meric Pessagno, "Akıl ve Dinî Tasdik Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Görüşü" (çev. A. Bülent Baloğlu- Adil Çiftçi), *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, VIII (1994), s. 445.

²⁵ Nesefî, *Tebssiratü'l-edille*, I, 17.

²⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 207-208 (171-172).

²⁷ Mâtürîdî "hâvâtır" terimini insanın kendi irâdesi olmaksızın ansızın zihniye gelen olumlu ve olumsuz düşünceler için kullanır. Bu düşüncelerin iyi

uzak kalmaz. İşte bu hallerin hepsi düşünme ve araştırma yapmanın zarûretini gösterir.²⁸

Zâten insan düşünme ve araştırma yoluna girmezse birbirine zıt görüşlerden hangisinin doğru olduğunu nasıl bilecektir? Bu durumda gittiği yolun sonunun cehennem olduğu, dolayısıyla büyük bir zarara uğrayacağı kendisine söylenip korkutulduğunda ne yapacaktır. İşte bu noktada Kādî Abdülcebbar'ın (v. 415/1024) ifade ettiği gibi şüphesiz kişi korkar ve aklıyla korktuğundan sakınmasının gerekli olduğunu bilir.²⁹ Yine insanın düşünmeyi terk ettiğinde zarara uğramasından korkulur. Halbuki kendisine gelebilecek herhangi bir zararı uzaklaştırması insana vâcibtir. Bu da nazarın gerekliliğinin delilidir.³⁰ İnsanın nazarı terk ettiğinde zarara uğrayacağına dâir korkusu istidlâlî değildir. Kişi bunu zarûrî olarak bilir.³¹

Mu'tezilî düşünce sistemi içinde nazara yönelten etkenler arasında zarara uğramaktan veya yanlışta olmaktan korkma, zihne gelen düşünceler ve motiflere özel bir vurgu yapıldığını belirtmek gerekir.³² Tabî Seyyid Şerîf el-Cürçânî'nin (v. 816/1413) işaret ettiği üzere düşünmeyen kimselerde böyle bir farkındalığın oluşmadığı ve onların kendi durumları hakkında herhangi bir endişe taşımadıkları itirâzı Mu'tezile'ye karşı ileri sürülebilir.³³ O sebeple öncelikle önemli olan, insan aklını tembih ve hatırlatmalarla âtil durumdan kurtarıp işlevsel hâle getirmeye çalışmaktır.

olanlarının kaynağı ilâhî iken, kötü olanların kaynağı şeytânîdir. Hâvâtur terimi Mâtürîdî'den önce de bilinmekte ve kaynaklarda yer almaktadır. Bu konuda detaylı bilgi için bkz., Tehânevî, *Keşşâfü istilâhâtî'l-fünûn ve'l-ülûm* "hatra" md., I, 752-53. ; Y. Şevki Yavuz, "Hâvâtur", *DİA*, İstanbul 1997, XVI, 523-526; Mu'tezile'nin bu kavram hakkındaki yaklaşımı için bkz., Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâüler'in Kelâm Sistemi*, s. 170-189.

²⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 208 (172).

²⁹ Kādî Abdülcebbar, *el-Muhtasar fi usûli'd-dîn (Resâilü'l-'adl ve't-tevhîd* içinde) (nşr. Muhammed Umâre), Kahire: Dârü'l-Hilâl 1971, I, 172.

³⁰ msl. bkz., Kādî Abdülcebbar, *el-Muğni*, XII, 274, 291, 352; Kıvâmüddîn Mânkdîm, *Ta'lik 'alâ Şerhi'l-Usûli'l-hamse* (Bu eser *Şerhu'l-Usûli'l-hamse* adıyla Kādî Abdülcebbar'a izâfe edilerek neşredilmiştir (nşr. Abdülkerîm Osman), Kahire: Mektebetü Vehbe, 1416/1996, s. 68.

³¹ Kıvâmüddîn Mânkdîm, *Ta'lik 'alâ Şerhi'l-Usûli'l-hamse*, s. 72.

³² msl. bkz., 30 nolu dipnottaki kaynaklar.

³³ Cürçânî, *Şerhü'l-Mevâkif*, I, 277.

Kur'ân-ı Kerîm'de kendinden öncekilerin yolunu takip etmenin bir doğruluk kriteri olamayacağı vurgusu³⁴ böyle bir tembih olarak düşünülebilir. Aslında insan seçenekler arasında tercihte bulunmayla karşı karşıya kaldığında, doğruya ulaşabilmek için düşünüp araştırmaktan başka bir yolu yoktur. Öyle ki Mâtürîdî'ye göre insan yakînî bir şekilde, kendisini nazar etmekten alıkoyan düşüncenin Şeytan'dan geldiğini bilir.³⁵ Bu sebeple kişi bilfiil doğru yolda olsa dahi, bunun farkına varmadığı ve bu yolda oluşu bir tercihe dayanmadığı durumda âhiretteki konumu kelâmcılar arasında tartışmalıdır.³⁶

Üstelik istidlâlin bir bilgi edinme yolu olduğunu reddeden kişinin elinde istidlâlden başka bir dayanak yoktur. Bu da iddia edilenin aksine bir delil olur.³⁷ Çünkü akıl yolunu kullanarak akli yöntemi reddetmede, Ebü'l-Mu'în en-Nesefî'nin de açıkça belirttiği gibi tefekkür metodunun olumsuzlanması değil, ispat edilmesi söz konusudur.³⁸ Fahreddin er-Râzî'nin (v. 606/1209) bir şeyin kendisiyle iptal edilmesinin imkânsız olduğunu ifade etmesi³⁹ de aynı anlama gelmektedir. Daha da önemlisi Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet kelâmcılarının tamamı, sübût yolu hakkında farklı düşünmekle birlikte⁴⁰ mârifetullahı ulaşmak için yapılan nazarın vâcib olduğu konusunda

³⁴ msl.bkz., el-Bakara 2/ 170; el-Mâide 5/104

³⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 208 (172).

³⁶ Mukallidin imanının geçerliliği konusunda farklı görüşler bulunmakla birlikte genelde taklîd olumsuz görülmektedir. Bu konuda İslâm âlimlerinin görüşleri için bkz., Abdülkâhir Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn* (nşr. Ahmed Şemsuddîn), Beyrut: Dâr'ül-Kütübî'l-İlmiyye 1423/2002, s. 280 vd; Nesefî, *Tebsiratü'l-edille*, I, 28 vd. İbn Hazm, Taberî (v. 310/822) ve Eş'ariyye'nin istidlâl etmeksizin Müslüman olunmayacağını düşündüklerini nakletmektedir. Hattâ onların, bülûğ çağına geldiği halde Allah'ın bütün isim ve sıfatlarını istidlâl yoluyla bilmeyenin birinin kâfir olduğunu düşündüklerini söylemektedir (bkz., İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-mîlel ve'l-ehvâ ve'n-nihal* [nşr. Muhammed İbrâhim Nasr-Abdurrahmân Umeyre], Beyrut: Dârü'l-Cil ts, IV, 66).

³⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 17 (14).

³⁸ Nesefî, *Tebsiratü'l-edille*, I, 18; a. mlf., *Tevhîdin Esasları kitâbü't-temhîd li kavâidi't-tevhîd* (çev. Hülya Alper), İstanbul: İz Yayıncılık 2007, s. 24.

³⁹ Fahreddin er-Râzî, *Me'âlimü usûli'd-dîn* (nşr. Ahmed Abdürrahim es-Siyâh-Sâmî Affî Hicâzî), Kahire: Merkezü'l-Kitâb li'n-Neşr 1421/2000, s. 9.

⁴⁰ Bilindiği üzere Mu'tezile'ye ve Mâtürîdiyye'ye göre Allah'a iman aklen vâcib iken Eş'ariyye'ye göre sem'a dayalı olarak vâcibtir.

icmâ etmiştir.⁴¹ Nitekim Seyyid Şerîf el-Cürcânî Allah'ı bilmenin vâcib oluşu hakkında ümmetin icmâ'ı olduğunu açıkça belirtmektedir.⁴² Bu çerçevede mükellefe ilk vâcib olan şeyin Allah'ı bilmek mi yoksa nazar mı olduğu konusu dahi tartışılmıştır.⁴³ Ancak buradaki tartışmanın lâfzî bir tartışma olduğu söylenebilir.⁴⁴ Çünkü ileri sürüldüğü gibi ister nazara yönelme olsun,⁴⁵ ister nazar olsun sonuçta bunlarla amaçlanan mârifetullaha ulaşmaktır. Düşünme ve tefekkür insanı mârifetullaha ulaştıran bir yol olması sebebiyle vâcib kılınmıştır.⁴⁶ Bunu ifade eder bir biçimde insana ilk vâcib olanın mârifetullaha götüren nazar olduğu da zikredilmiştir.⁴⁷

Nazarı gerçeğe ulaşmada bir yöntem olarak kabul etmeyip Mârifetullaha, nazar ve tefekkür yöntemi dışında ilhâm, eğitim ve nefsi arındırma (tasfiye) gibi yollarla vardığını, hattâ asıl doğru metodun bu olduğunu söyleyenlere karşı ne denebilir? Elbette burada gerek ilhâmın gerekse alınan eğitimin doğru ve yanlışlığı konusunda yine düşünmeye ihtiyaç duyulacağı açıktır. İmâm Eş'arî (v. 324/935)

⁴¹ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, I, 155. Allah'ı bilmenin aklen mi şer'an mi vâcib olduğu hakkında detaylı bir tartışma için bkz., Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, I, 155-170; Recep Ardoğan, "Kelâmıcılara Göre Allah'a İmanda Akıl Yürütmenin Değeri", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, VIII/1 (2004), s. 133-157.

⁴² Bu konunun delillendirilmesi ve açıklaması için bkz., Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 257 vd.

⁴³ Farklı görüşler için bkz., Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, I, 170 vd.

⁴⁴ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 283.

⁴⁵ Meselâ, Cüveynî, âkil bâliğ olan kişiye ilk gerekli olanın nazara yönelmek (*el-kasdu ile'n-nazar*) olduğunu düşünmektedir (bkz., Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, s. 25).

⁴⁶ İnsana ilk gerekli olanın *mârifetullah* ve kendini bilmek olduğu da ileri sürülmüştür. Her ne kadar gerekli kılınan bu iki husus ilk bakışta çelişkili görünse de aralarında zıtlık yoktur. Râğıb el-İsfahânî bu gerçeği, mantikî açıdan insanın kendini bilmesi öncelikli olduğu için ilk önce onun gerekli görüldüğünü, ancak şeref ve üstünlüğü sebebiyle de Allah'ı bilmenin öne alındığını belirterek açıklamakta; insan nefsi bütün mevcûdâtın toplamı (microcosmos) olduğundan dolayı kendini bilenin mevcûdâtı da bilmiş olduğunu vurgulamaktadır (Râğıb el-İsfahânî, *Tafsîlü'n-neş'eteyn ve tahsîlü's-se'âdeteyn* (nşr. Abdülmecîd en-Neccâr) Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1408/1988, s. 61-62).

⁴⁷ Kādî Abdülcebbar, *el-Muhtasar fi usûli'dîn*, I, 170; Kıvâmüddîn Mânkdîm, *Ta'lik 'alâ Şerhi'l-Usûli'l-hamse*, s. 45.

gibi nazar ve istidlâl olmaksızın Allah'ı bilmenin gerçekleşmesinin sahîh olmayacağını⁴⁸ ifade eden kelâmcılar, muhtemelen bu gibi usûlleri reddedecektir. Ancak burada biraz daha ihtiyatlı bir yaklaşım tercih edilebilir ki, Cürçânî'nin açıklamalarında bu görülmektedir. Buna göre Allah'ı bilme konusunda nazarın vâcibliği, Allah'ı bilme konusunda nazardan başka bir yol bulamayan kimselere hasır. Zâten insanların çoğu bu durumdadır. Ancak nâdir olan başka yollarla bu bilgiye ulaşana nazar vâcib değildir.⁴⁹ Bu ifadelerle Cürçânî, öyle görünüyor ki, kendisi akıl yolunu tercih etmekle birlikte bunun dışındaki yola girenlere de kabul edilebilir bir alan açmış olmaktadır.

Bununla birlikte kelâm geleneği içinde, özellikle metafizik alana yönelik bilgi edinme yolu şüphesiz akılla gerçekleşmektedir. Burada akıl, duyu verilerinin ulaşamadığı bir alanda bilgi üretim hakkına sahiptir. Dolayısıyla iman konuları da metafizik alana dâhil olmaları sebebiyle tecrübî bilginin dışında kalmakla birlikte, rasyonel bilginin sınırları içindedir. O halde imanun bilgiyi aştığı ifadelerini sadece duyulardan elde edilen bilgiyle sınırlamak gerekir. Yani metafizik âlem duyu bilgisi dışında oluşu ifade etmekle birlikte, akıl bilgisi dışında oluşu ifade etmemektedir.

Esasen duyulur âlemde elde edilen veriler, akla daha ötesi hakkında bilgi üretebilmesi için yardımcı olmakta, akıl, algılanan ve anlaşılabilen müşâhede âleminde edinilen verileri kullanarak, idrâk ve ihâtada âciz kaldığı konularda istidlâl etmektedir. Meselâ, âhîret hayatı dünya hayatıyla karşılaştırılarak akıl için anlaşılır hâle gelmektedir. Bir bakıma fizik âlem, fizik ötesi hakkında bir delil görevi görür. Nitekim kelâmcılar bütün duyulur olanların teemmül ve nazar yoluyla gayba ulaştırılan bir delil olduğunu belirtmişlerdir.⁵⁰

Akıl, duyulur ötesi âlem hakkında istidlâl yoluyla söz sahibi olduğuna göre, duyulur âlemde de haydi haydi otorite konumunda-

⁴⁸ İbn Fûrek, *Mücerredü makalât*, s. 250.

⁴⁹ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 265.

⁵⁰ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, VIII, 174; Özellikle mütekaddimîn dönemi kelâmcılarının en önemli akıl yürütme yöntemlerinden birisi "*istidlâl bi'ş-şâhid ale'l-gâib*" şeklinde ifade edilen metottur (bkz., Ramazan Altıntaş, *İslâm Düşüncesinde İşlevsel Akıl*, İstanbul: Pınar Yayınları 2003, s. 281).

dır. Her şeyden önce akıl, duyulardan elde ettiği verilerle kavramları oluşturur. Dahası duyu ve haberin verilerini kontrol vazifesi üstlenir. Verilen bir haberin doğru veya yanlış olduğu nasıl bilinecektir? Burada akıl dışında hüküm verebilecek başka bir merci yoktur.⁵¹ Çünkü bir şeyin yalan veya doğru olup olmadığı herhangi bir delile ihtiyaç duyulmaksızın bedîhî olarak bilinemez. Onun hakkında değerlendirme yapabilmek için nazar, tefekkür ve tedebbür gerekir.⁵² O zaman istidlâlin hem duyu hem de haberle elde edilen bilgilerde vazgeçilemez bir temel teşkil ettiği görülür. Kādî Abdülcebbar'ın aklın, duyularla idrâk edilene temyîz ettiğini belirtmesi de aynı düşüncüyü yansıtmaktadır.⁵³

Açıkçası verilere iyi ya da kötü değer hükmünü veren akıldır. Meselâ, göz bir nesneyi görür. Akıl daha önceki gördüklerini de hatırlayarak görüleni tanır. Sonra da görülenin iyi veya kötü olduğuna akıl karar verir. Bu bağlamda Câhiz (v. 255/869), bir konuda iki çeşit hükmün olduğunu ifade etmekte; bunlardan zâhir hükmün duyularla, bâtın olanın ise akıl ile verildiğini belirterek insana gözün gösterdiğini değil de aklın gösterdiğini izlemesini önermektedir.⁵⁴

Mâtürîdî'nin de açıkça ifade ettiği üzere duyuların, bir şeyin iyi veya kötü oluşuna hükmetmesi söz konusu değildir. Burada sadece akıl, düşünme ve araştırma ile bir değerlendirme yapabilir. Aklın dış dünyadaki eşyâ ve olayların değeri üzerinde bedîhî olarak değil ama, tefekkür yolunu kullanarak hakikate erişme imkânı mevcuttur.⁵⁵ Şems Sûresi'nde insana fücûrun ve takvânın ilhâm edildiğini bildiren âyette de insan aklının bu ikisinin arasını ayırma yeteneğine sahip kılınmış olduğu kastedilmiştir.⁵⁶

Nitekim aklın belirli bilgilerin toplamından (el-'ulûmü'l-mahsûsâ) olduğunu ve mükellefin ona ihtiyaç duyduğunu ifade eden Kādî Abdülcebbar, bu ihtiyacı akılla emânetin iâdesi, nimet

⁵¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 20 (17); ayrıca bkz., s. 15 (13).

⁵² Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, VII, 56.

⁵³ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XII, 161.

⁵⁴ Câhiz, *Kitâbü'l-Hayevân*, I, 207.

⁵⁵ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, XVII, 222.

⁵⁶ Mâtürîdî, *a.g.e.*, a.y.

verene şükretme, zulmün kötülüğü, ihsânın iyiliği gibi teklîf kapsamına giren hususların bilgisine ulaşılmasıyla izah etmektedir.⁵⁷

Her ne kadar Mu'tezile ve Mâtürîdiyye mensupları iyinin ve kötünün akıl ile bilinebileceğini kabul etse de, mâlûm olduğu üzere Eş'ârîler bu konuda onlardan farklı düşünmekte, iyi ve kötü oluş hükmünün vahiy ile belirlendiğini ifade etmektedirler.⁵⁸ Buna bağlı olarak vahye muhatap olmamış insanın sorumluluğu hakkındaki düşünce de akli bilgiye verilen alana göre değişmektedir. Aslında İmâm Mâtürîdî, övülen ve yerilen olması açısından aklın iyi ve kötü-yü bilebileceğini kabul etmekle birlikte kendisine ilâhî mesaj ulaşmamış ehl-i fetretin sadece Allah'a iman ile mükellef olduğunu düşünmekle Mu'tezile'den ayrılmaktadır.⁵⁹

Bununla birlikte hüsün ve kubuh konusundaki görüşleri sebebiyle Eş'ârîlerin aklın değerini düşüren bir yaklaşım içinde oldukları şeklinde bir çıkarıma gitmek isabetli değildir. Zirâ onlar övgü ve sevap ile kınama ve cezayı hak etme, yani âhiretteki mesuliyet açısından aklın yetkisini sınırlandırmışlardır. Yoksa kemâl ve noksanlık ya da maslahat ve mefsetet anlamındaki iyi ve kötünün akılla bilinebileceğini elbette kabul etmektedirler. Yine onlar yukarıda da ifade edildiği üzere akıl yürütme yoluyla Allah'ın varlığı bilgisine ulaşabileceğini savunmakta, ancak sorumluluğu vahiyle temellendirmektedirler.

Nitekim pek çok Eş'ârî düşünür, Mu'tezile ve Mâtürîdiyye gibi nazar ve istidlâl yöntemine bilgiye ulaşmada özel bir pâyeye vermekte, nelerin istidlâl ile bilinebileceğini de belirtmektedir. Meselâ, Abdülkâhir el-Bağdâdî (v. 429/1037) âlemin yaratılmışlığı, yaratıcının kıdemi ve birliği, sıfatları, adâleti ve hikmeti yine kullarını sorumlu tutmasının imkânı, peygamberlerin nübüvvetinin doğruluğu gibi konuların bilgisine nazar ve istidlâl ile ulaşılacağını ifade etmekte,⁶⁰

⁵⁷ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XI, 375, 379.

⁵⁸ Bu konuda Bâkullânî örneğinde Eş'ârî düşüncesinin ayrıntılı bir açıklaması için bkz., Şerafeddin Gölcük, *Bâkullânî ve İnsanın Fiilleri*, Ankara: TDV Yayınları 1997, s. 265-278.

⁵⁹ Fetret ehli ve sorumluluğu konusunda detaylı bir araştırma için bkz., Metin Yurdağür, *İslâm Düşüncesinde Fetret Kavramı*, İstanbul: Marifet Yayınları 1998.

⁶⁰ Benzer bir açıklama için bkz., Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 460 (368).

üstelik bütün bunların bilgisine ulaşmanın akılla mümkün görülmesi sebebiyle bunlara nazarî ya da istidlâlî ilim de denebileceğini belirtmektedir.⁶¹

3. Vahyi Onaylayan ve Yorumlayan Akıl

İnsanoğlunun akli sebebiyle iman etmekle yükümlü kılındığı,⁶² tekîfin, dolayısıyla imtihanın kaynağının akıl olduğu⁶³ yani bütün kelâm düşünürlerin ittifâkla belirttikleri üzere, insanın vahye muhatap oluşunun ve yaptıklarından sorumlu kılınışının temel nedeninin akıl olduğu⁶⁴ göz önüne alındığında dine giriş bakımından aklın, vahyin karşısında bir önceliğinin bulunduğu açığa çıkar. Yukarıda ifade edildiği üzere, Allah'ın varlığı ve birliği ile nübüvvetin imkânı ve doğruluğu konularına dâir bilginin nazar ve istidlâl ile gerçekleştirildiğini beyân etmek, bir bakıma bu önceliği ortaya koymak demektir.

Açıkcası kelâm ilim geleneğinde taklîd ve ilhâm hakikate ulaşma yolu olarak kabul edilmediği için, hangi dinî görüşün ve akımın haklı olduğunu tespit etmede nazar ve istidlâl yolunu kullanmaktan başka seçenek de kalmamaktadır.⁶⁵ İmâm Mâtürîdî'nin de ifade ettiği üzere burada hangi görüş akli kabule mecbur bırakacak bir delil getirirse o onaylanır.⁶⁶

⁶¹ Abdülkâhir Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, s. 29, 233-234; krş. Bâkîllânî, *Kitâbü Temhîdi'l-evâ'il ve telhîsü'd-delâ'il* (nşr. İmâdüddîn Ahmed Haydar), Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye 1414/1993, s. 33.

⁶² Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 608 (493); krş. Cemalettin Erdemci, "Kelâm İlminde Akıl ve Naklin etkinliği Problemi", *Kelâm İlmi'nin Yeniden İnşasında Geleneğin Yeri Koordinasyon Toplantısı ve Sempozyum Bildirileri*, Elazığ: Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 2004, s. 336.

⁶³ Fahreddin er-Râzî, *Muhassalü efkâri'l-mütekaddimîn ve'l-müte'ahhirîn mine'l-hükemâ* (nşr. Hüseyin Atay), Kahire: Mektebetü Dârü't-Türâs 1411/1991, s. 250; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VI, 49.

⁶⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, XV, 242; krş. IX, 206; *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 608 (493); "el-'Aklu menatü't-teklîfi icmâ'en" (bkz., Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VI, 49; krş. Tehânevî, *Keşşâfü istilâhâti'l-fünûn ve'l-'ulûm*, "el-akl" md., II, 1200).

⁶⁵ Abdülkâhir Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, s. 22.

⁶⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, II, 247.

Dahası bir kısım kelâm âlimleri tarafından vurgulandığı üzere peygamberlerin elinde ortaya çıkan mucizeler dahi, onları gösterenin doğruluğunu bildirme bakımından istidlâl ilim ifade etmektedir.⁶⁷ Mucizeler de ilk önce duyulara hitâb etmekle birlikte onların sihir ya da göz bağcılık mı yoksa gerçekten mucize mi olduğuna karar verecek olan yine akıldır. Yani mucize denilen şeyin mucize oluşunu da akıl tespit etmektedir.⁶⁸ Açıkçası bir mucizenin mucize oluşunun kabulü; üzerinde düşünülmesi, beşer kuvvetlerinin incelenerek mucizenin onların dışında olduğuna karar verilmesi, onları gösterenlerin genel davranışlarının göz önünde bulundurulmasıyla gerçekleşir. Bütün bu aşamaların hepsinde akıl söz sahibidir.⁶⁹

Her hâlükârda başlangıçta aklın vahiy karşısında bir önceliğinin bulunduğu kaçınılmaz bir hükümdür. Fahreddin er-Râzî'nin (v. 606/1209) "sırf sem'î delilin varlığının muhâl olduğu, çünkü bir başkasının haberinin doğruluğu bilinmedikçe bir anlam ifade etmeyeceği"⁷⁰ şeklindeki açıklaması da bu hükme bağlı olarak ortaya çıkmıştır. Yani nazar epistemolojik olarak naklin temeli konumdadır.⁷¹

Bu o kadar açık bir husustur ki, Mu'tezile âlimleri deliller hiyerarşisinde akla birinci sırayı vermeyi gerekli görmüşlerdir.⁷² Kādî

⁶⁷ Bilindiği gibi İslâm kelâmcıları arasında mucizeyle oluşan bilgi çeşidi ve değeri tartışmalı bir konudur. Bu konudaki görüşler için bkz., Halil İbrahim Bulut, *Kur'ân Işığında Mucize ve Peygamber*, İstanbul: Rağbet Yayınları 2002, s. 104-112.

⁶⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, XIII, 67.

⁶⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 16 (13).

⁷⁰ Fahreddin er-Râzî, *Muhassal*, s. 142.

⁷¹ Vahiy karşısında aklın öncelikli konumu hakkında örnekler ve açıklama için bkz., Nicholas Heer, "The Priority of Reason in the Interpretation of Scripture: Ibn Taymiyyah and The Mutakallimün", *Literary Heritage of Classical Islam Arabic and Islamic Studies in Honor of James A. Bellamy* (Ed. Mustansir Mir), Princeton: The Darwin Press 1993, s. 181-195; Hülya Alper, "İmâm Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi: Aklın Önceliği ve Vahyin Gerekliliği" *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, VII/2 (2010), s. 7-29.

⁷² Mu'tezile'de delillerin sıralanması aklın hücceti, Kitap, Sünnet ve icmâ şeklindedir (bkz., Kıvâmüddîn Mânkdîm, *Ta'lik 'alâ Şerhi'l-Usûli'l-hamse*, s. 88). Kādî Abdülcebâr bu konuda şöyle demektedir: "Birincisi aklın delâletidir. Çünkü onun sayesinde hüsün ve kubuh birbirinden ayır edilir. Kitâbın hüccet olduğu da onunla bilinir. Aynı şekilde sünnetin ve icmânın delil olu-

Abdülcebbar'ın açıkladığı üzere, Allah kelâmının tevhid ve adâlet olarak aklın bilgi alanı içinde bulunan konulara (akliyyâta) delâleti yoktur. Çünkü ilâhî hitâbın delâletinin doğruluğu akla bağlıdır. Zirâ nakil, haberden ibârettir. Haber ise doğru ya da yanlış olabilir. Haberinin doğruluğu söyleyenin doğru olduğu, aslâ yalan söylemeyeceği kesinleştikten sonra açığa çıkar. Yani sem', ancak akılla bilinir. Dolayısıyla Allah'ın varlığı, hakîm olduğu ve kabîh bir fiil işlemeyeceği akılla ortaya konulduktan sonra Kur'ân'ın Allah kelâmı olduğu kabul ettirilebilir.⁷³ Bu da akıl ile nakil arasındaki bağlantıya işaret eder. Ancak Kur'ân'ın vahiy olduğuna inanıldıktan sonra delil getirirken oradaki nasslardan istifade edilebilir. Bu sebeple, "vahiy akliyyâta delâlet etmez" denmiştir.⁷⁴ O halde bunun aksine ilâhî hitâbın akliyyâta delâletinin olduğunun kabul edilmesi bir şeyin fer'inden aslına delâlette bulunma anlamına gelir. Halbuki fer'in asl'a delâletinden bahsedilemez.⁷⁵

Peki, ama akıl vahyin vahiy olduğunu onayladıktan sonra vahye teslim olarak görevini tamamlamış mı olmaktadır? Yoksa aklın bir başka alanda görevi devam mı etmektedir? Elbette dini kabulden sonra da akıl faal durumdadır. Bir anlamda, vahiy kapısından içeri girdikten sonra, tek tek her bir vahiy metninin anlaşılması ve yorumlanmasında akıl söz sahibidir. Burada aklın biri vahyin dışından diğeri içinden gerçekleşmek üzere ikili bir fonksiyonunu bulunmaktadır. Aslında her ikisinde de akıl hâkim konumdadır. Zirâ bilindiği üzere kelâm düşüncesi içinde sarîh akıl ile sahîh naklin çelişmeyeceği prensip olarak kabul edilmekte; buna göre nassın zâhirî aklın temel ilkeleriyle çeliştiğinde nas aklın ışığında te'vîl edilmekte-

şu da akılla bilinir. Belki bazıları bu sıralamaya şaşırmıştır. Onlar, delillerin sadece Kitap, Sünnet ve icmâ olduğunu veya aklın bunlardan sonra olduğunu zannetmişlerdir. Halbuki durum böyle değildir. Zirâ Allah Teâlâ, sadece akıl sahiplerine hitâb etmiştir. Çünkü kitabın, sünnetin ve icmânın hüccet oluşu onunla bilinir. Akıl asıldır..." (Kâdî Abdülcebbar, *Fazlül-l-i'tizâl ve tabakâtü'l-Mu'tezile* [nşr. Fuâd Seyyid], Tunus: Dârü'l Tunisiyye 1393/1974, s. 139)

⁷³ Kıvâmüddîn Mânkdîm, *Ta'lik 'alâ Şerhi'l-Usûli'l-hamse*, s. 88; Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIV, 151-152; krş. Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, s. 301.

⁷⁴ İlyas Çelebi, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kâdî Abdülcebbar*, s. 230.

⁷⁵ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XVI, 354.

dir.⁷⁶ Zirâ lâfzî bir delilin kesin bilgi ifade etmesi şartları arasında akli delile karşı olmaması hükmü vardır. Eğer burada Fahreddin er-Râzî'nin açıkladığı gibi lâfzın zâhiri akla tercih edilirse o zaman bir şey kendi varlığını temellendiren şeye muhâlif olmuş demektir. Bu da kendisinin de yok sayılması anlamına gelir.⁷⁷ Bununla birlikte vahyin vahiy oluşu akıl tarafından kabul edildikten sonra artık sem' ile bilinen akılla bilinmiş gibidir.⁷⁸

4. İmkân ve Gereklilik Bağlamında Vahiy

Bütün kelâm âlimleri Allah'ın insanlara yönelik mesajı anlamındaki vahyin varlığını kesin bir gerçek olarak kabul etmektedirler. Yani kelâmcılar nezdinde vahiy, teorik imkân sınırında kalmayarak ontolojik bir gerçekliğe dönüşmüş demektir. Bu durumda kelâm düşünürlerine göre vahyin imkânının kendileri açısından sorgulanması gereken bir mes'ele olarak görülmediği açıktır. Zirâ bir şey artık yokluktan varlığa çıkmışsa, onun varlığı kabul ediliyorsa, başka herhangi bir delile ihtiyaç duyulmaksızın, onun bizzat vücûdu, inananlar için var olup olmadığı tartışmalarına giden yolu kapatır.

Bununla birlikte yaşadıkları dönemde "Berâhime" ismi altında toplanan nübüvveti inkâr eden akımlara karşı, entelektüel olma sorumluluğunu üstlenen her bir aydın gibi, Müslüman mütefekkirler de çağının problemlerine karşı kayıtsız kalmayarak⁷⁹ nübüvvetin varlığını akli yöntem ile ispatlama çabası içine girmiş ve bu bağlamda öncelikle nübüvvetin imkânını, sonra da gerekliliğini konu edinmişlerdir.⁸⁰

⁷⁶ Kelâm âlimlerinin bu yöntemine İbn Teymiyye'nin (v. 728/1328) ciddi tenkitleri bulunmaktadır. Bu eleştiriler ve değerlendirmesi için bkz., M. Sait Özervarlı, *İbn Teymiyye'in Düşünce Metodolojisi ve Kelâmcılara Eleştirisi*, İstanbul: İSAM Yayınları 2008, s. 82 vd.

⁷⁷ Fahreddin er-Râzî, *Muhassal*, s. 142; a.mlf., *Esâsü't-takdîs* (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ), Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye 1406/1986, s. 221.

⁷⁸ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XVI, 69.

⁷⁹ İlhan Kutluer, *Akıl ve İtikâd Kelâm-Felsefe İlişkileri Üzerine Araştırmalar*, İstanbul 1996, s. 87.

⁸⁰ Bu konuda detaylı bilgi için bkz., Mustafa Akçay, "Bir Kelâm Problemi Olarak Nübüvvetin İmkânı " *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, III (2001), s. 217-246.

Mantikî olarak elbette Allah'ın emir ve yasaklarını bildirmek üzere insanlara mesaj gönderdiğinin ispatından önce Allah'ın varlığını ispatlamak gereklidir. Aslında vahyin imkânı ve temellendirilmesi Tanrı'nın varlığından bağımsız olarak ele alınabilecek bir konu değildir.⁸¹ Zirâ Allah inancının bulunmadığı bir durumda O'nun elçisine inanmak söz konusu olamayacaktır. O halde vahyin imkânı ve gerekliliğinin tartışma zemini, ancak onu gönderenin varlığı kabul edildiğinde söz konusu olabilir.⁸²

Bu durumda rasyonel olarak vahyin imkânını temellendirme sürecinin ilk basamağı Allah'ın varlığını kanıtlamaktır. Ancak bir yaratıcının varlığını kabul etmek vahyin varlığına inanmanın ön şartı olmakla birlikte yeter şartı değildir. Nitekim nübüvvet müessesesini inkâr edenler arasında Allah'ın varlığını kabul edenler de bulunmaktadır.⁸³O zaman vahyin imkânı sadece Tanrı'nın varlığıyla değil aynı zamanda Tanrı'nın nasıllığıyla da bağlantılıdır. Meselâ, deist bir Tanrı anlayışında vahiy fikrine yer yoktur. Yine Tanrı-âlem ikiliğini kaldıran **panteist** bir Tanrı düşüncesinde ya da âlemi, bir anlamda "Tanrı'nın bedeni" şeklinde düşünen **panenteist** bir Tanrı inancında vahiy fikrine yer bulunamaz.⁸⁴

O halde vahyin imkânının ancak teistik bir Tanrı anlayışıyla mümkün olabileceğini söylemek yanlış bir çıkarım değildir. Batılı çağdaş teologlardan Richard Swinburne (1934-), vahyin gerekliliğine yönelik yaptığı açıklamalarda, "mutlak kudret" (all powerful) ve "mutlak iyilik" (all good) şeklinde iki Tanrısal niteliğe vurgu yapmaktadır.

⁸¹ Recep Kılıç, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*, İstanbul: Ötüken Yayınları 2004, s. 158.

⁸² Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 271 (221); krş. Nesefî, *Tebziratü'l-edille*, I, 448.

⁸³ İmâm Mâtürîdî nübüvveti inkâr edenleri şu şekilde sıralamıştır: (1) Yaratıcıyı tanımayanlar; (2) O'nun varlığını ikrar etmekle birlikte emir ve nehyinin varlığını kabul etmeyenler, (3) emir ve nehyin varlığını kabul etmekle beraber bunun için aklın yeterli olduğunu zannedenler, (4) mucizeleri kâhinlerin, sihirbaz ve gözbağcılarının fiillerine benzetenler, (5) insanların mucizeler konusunda âciz kalışlarını bu konuda herhangi bir çabalarının bulunmamasıyla izah edenler (Bkz., *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 271 (221)). Nübüvveti reddedenlerin görüşleri hakkında bkz., Nesefî, *Tebziratü'l-edille*, I, 443-452).

⁸⁴ Recep Kılıç, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*, s. 159.

Swinburne'e göre kâdir-i mutlak ve iyi olan Tanrı'nın, vahiy yoluyla târihe müdâhale ettiğini kabul etmek mâkûldür.⁸⁵

Bir başka açıdan Ebü'i-Muîn en-Nesefî'nin de vurguladığı üzere yarattığı varlıklar üzerinde "yönetim sahibi olan bir Tanrı'nın" emir ve yasaklarını içeren hükümlerini bildirmek üzere peygamber göndermesini akıl reddetmez. Zirâ istediği şekilde tasarrufta bulunmak O'nun hakkıdır.⁸⁶ Üstelik Tanrı'nın sahip olduğu öyle nitelikleri vardır ki, buradan hareketle O'nun elçi göndermesi aklen mümkün oluştan gereklilik seviyesine çıkar.

İslâm kelâm ekollerine baktığımızda her birinin kendi düşünce sistemlerine göre nübüvveti temellendirirken öne çıkardıkları belirli Tanrısal nitelikler olduğunu görürüz. Meselâ, adâleti Tanrı tasavvurlarının merkezine yerleştiren, "Allah âdildir" demekle O'nun fiillerinin hepsinin iyi olduğunu, kötülük yapmayacağını ve kendisine vâcib olanı ihlâl etmeyeceğini kasteden Mu'tezile⁸⁷ peygamber göndermeyi de adâlet prensibi altında düşünmekte ve bunu Allah için yapılması vâcib fiiller içine yerleştirmektedir.⁸⁸

İmâm Mâtürîdî ise nübüvveti, felsefî sisteminin merkezi kavramları arasında yer alan hikmetle bağlantılı bir şekilde ele almakta, hakîm bir Yaraticının peygamber göndermesini hikmetinin sonucu olarak değerlendirmektedir. Özetle, İmâm Mâtürîdî'ye göre insanoğlu, âlem-i şehâdete baktığında, onun bir yaratıcısının olduğu ve bu yaratıcının hikmet niteliğine sahip bulunduğu sonucuna ulaşır. Hakîm bir Tanrı düşüncesi ise insanı nübüvvetin gerekliliği fikrine götürür. Çünkü aksi halde insanlar arasında çatışma ve fesâd kaçınılmaz olacağından, âlem yokluk için yaratılmış demektir. Halbuki bir şeyi yok etmek için yaratmak abestir.⁸⁹ O halde peygamber gönde-

⁸⁵ Richard, Swinburne, *Revelation From Metaphor to Analogy*, Oxford: Clarendon Press 1992, s. 69-70.

⁸⁶ Nesefî, *Tebsiratü'l-edille*, I, 448; a.mlf., *Tevhîdin Esasları*, s. 67; krş. Nûreddin es-Sâbûnî, *el-Bidâye fi usûli'd-dîn*, s. 45.

⁸⁷ Kıvâmüddîn Mânkdîm, *Ta'lik 'alâ Şerhi'l-Usûli'l-hamse*, s. 132.

⁸⁸ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muhtasar fi usûli'd-dîn*, I, 236; Kıvâmüddîn Mânkdîm, *Ta'lik 'alâ Şerhi'l-Usûli'l-hamse*, s. 563.

⁸⁹ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, XII, 76.

rilmediği bir durumda âlemin yaratılmasının da bir hikmeti kalmamış olurdu.

Böyle düşünmesine karşın İmâm Mâtürîdî, yine de Mu'tezile'nin aksine, Allah üzerine herhangi bir şeyi vâcib kılmamaktadır. O, emir ve nehyin hikmet içinde yer aldığını,⁹⁰ Allah'ın peygamber göndermesinde hakîm olduğunu⁹¹ belirtmekle birlikte, emir ve nehy ile nübüvvet için "hikmetin gereği" şeklinde bir ifade kullanmamaktadır. Bununla birlikte Mâtürîdiyye ekolünün güçlü temsilcilerinden biri olan Ebü'l-Muîn en-Nesefî, kelâmcıların ekseriyetinin peygamber göndermeyi imkân alanı içinde kabul etmelerine rağmen, muhakkik âlimler nezdinde Allah'ın peygamber göndermesinin hikmetin gereği (muktediyâtü'l-hikme) şeklinde değerlendirildiğini açıkça ifade etmektedir.⁹² Tabîî Mâtürîdîlere göre nübüvvetin vâcib oluşu, bunu Allah'ın kendine veya bir başkasının O'na gerekli kılması anlamında değildir. Burada kastedilen varlığının kesin bir şekilde vukû' bulmasıdır. Zirâ Allah'ın hikmetinin gereği olan bir şeyin var olmaması düşünülemez.⁹³

Eş'âriyye ise nübüvvetin imkânı konusunda Allah'ın mülkünde dilediği gibi tasarrufta bulunacağı (mâlikü'l-mülk) ana fikrine dayanmakta; her ne kadar peygamber göndermeyi aklın temel ilkeleleriyle çelişmediğinden mümkün görmekte⁹⁴ ise de, hiçbir şeyin Allah üzerine vâcib kılınamayacağını ve yine hiçbir şeyi yapmanın O'na gerekli olduğunun söylenemeyeceğini vurgulamaktadır. Dolayısıyla onlara göre Allah'ın peygamber göndermesi lütuf olmakla birlikte, göndermediğinde bu durum ne sefeh ne de zulüm olarak nitelenebilir.⁹⁵

⁹⁰ "İnne fi'l-hikmeti el-emru ve'n-nehyu." bkz., Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 274 (223).

⁹¹ "el-hakîmu fi ba'si'r-rüsuli" bkz., Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, VII, 458.

⁹² Nesefî, *Tevhîdin Esasları*, s. 70; krş. a.mlf., *Tebziratü'l-edille*, I, 453.

⁹³ Nesefî, *Tebziratü'l-edille*, I, 453; krş. Adile Tahirova, *Kâdî Abdülcebbar ve Ebü'l-Muîn en-Nesefî'ye Göre Nübüvvetin Gerekliği*, İstanbul: M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, basılmamış doktora tezi, İstanbul 2004, s. 138.

⁹⁴ Bâkîllânî, *el-İnsâf fi mâ yecübü itikâdüh velâ yecüzü'l-cehli bih* (nşr. İmâdüddîn Ahmed Haydar), Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb 1407/1986, s. 92-93; krş. Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, s. 259-260.

⁹⁵ İbn Fûrek, *Mücerredü makalât*, s. 174-175.

Görüldüğü gibi kelâm âlimleri peygamber göndermenin mümkün ya da gerekli oluşunu Tanrı'nın belirli niteliklerine öncelik vererek açıklamaktadırlar. Her ne kadar burada vurgular değişse de, elbette hepsinin düşüncesi içinde bir diğerinde zikredilen ilâhî sıfatın da belirli bir yeri bulunmaktadır. Meselâ, nübüvvetin gerekliliğini değil de, imkânını tartıştıkları bağlamda Mâtürîdiyye ekolüne mensup âlimler de Allah'ın mâlikü'l-mülk olduğu fikrinden hareket etmişlerdir.⁹⁶

Kelâmcılar, vahyin gerekliliğini tartışırken nübüvveti reddedenlerin itirazlarını tek tek ele alarak cevap vermeyi de ihmâl etmişlerdir.⁹⁷ Ayrıca vahyin gerekliliğine dâir çeşitli akli deliller ortaya koymuşlardır. Burada bütün ilimlerin sonuçta vahye dayandığı, insanoğlunun bugünkü gelişiminin kaynağında vahiy olduğu vurgusunu hatırlatmak gerekir. Kelâm âlimlerine göre peygamberler dinî ve dünyevî konularda her açıdan insanlara rehberlik etmişlerdir. Hattâ insanlar, bu dünyada hayatlarını devam ettirmelerine ve ilmî gelişmeler yapmalarına imkân veren bütün temel bilgileri peygamberlerden öğrenmişlerdir. İnsanlar peygamberlerden faydalı ve zararlı yiyecek türlerini öğrendikleri gibi, onları nasıl kullanacaklarını, verdikleri zararları nasıl giderebileceklerini de öğrenmişlerdir.⁹⁸ Yine çeşitli sanat ve mesleklerin temel bilgilerini meselâ, hayvanları nasıl ehlileştireceklerini, ticâret usûllerini öğretenler peygamberlerdir. Ayrıca insan varlığının fonksiyoner olmasında temel bir unsur olan dillerin ve nesnelere verilen isimlerin bilgisi de nübüvmete dayandırılmaktadır. İmâm Mâtürîdî'ye göre bu bilgi bulunmasaydı, hiçbir ihtiyacın anlaşılması ve giderilmesi söz konusu olamazdı.⁹⁹

⁹⁶ msl bkz., Neseî, *Tebsiratü'l-edille*, I, 558.

⁹⁷ msl. bkz., Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 286-313 (232-253); Bâkılânî, *et-Temhîd*, s. 126-156.

⁹⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 275-276 (225); krş. Semerkandî, *Şerhu Te'vîlâtî'l-Mâtürîdî*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hamidiye, nr. 176, vr. 51a; Nûreddin es-Sâbûnî, *el-Bidâye fi usûli'd-dîn*, s. 45.

⁹⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 276-277 (225-226); krş. Musa Koçar, "Mâtürîdî'ye Göre Nübüvvetin Gerekliliği ve Hz. Peygamber'in Nübüvveti", *Tabula Rasa Felsefe & Teoloji*, IV/1-10 (Isparta Ocak-Nisan 2004), s. 136-137; İbn Hazm da dünyanın çeşitli bölgelerinde ilim ve sanattan habersiz yaşayan topluluklarda süreç içinde gelişme bulunmamasından hareket ederek bu

Açıkçası insanoğlunun sahip olduğu bütün bilgilerin temel il-kelerini peygamberler vermiştir. Bunlar içine üreme yöntemleri, kü-çüklerin eğitim bilgisi, gıdaların elde edilme yolu yanında yukarıda açıklanan diller, isimler, meslek, tıp ve sanat bilgilerinin bütünü, şehir ve ülkelerin yol bilgisi, hayvanların eğitim metodları da dâhildir.¹⁰⁰ Hattâ denizde yüzen gemilerin yapım bilgisi de nebevî öğreti-ler arasındadır. Çünkü geminin yapılışını ve sağladığı faydaları bil-mek insanın planlayabileceği bir şey değildir.¹⁰¹ Pek çok İslâm düşü-nürü ilimlerin kaynağının peygamberler olduğu düşüncesini çeşitli örneklerden hareketle tekrarlamışlardır.¹⁰²

Daha da önemlisi vahiy, insanlar arasında adâletli bir toplum-sal hayatın temini için gereklidir. Her ne kadar insanoğlunun kendi başına kaldığında da toplumsal kurallar oluşturması ve bir sistem kurması mümkün ise de bu sistemin adâlete dayalı olarak tesis edil-mesinde her zaman vahye ihtiyaç vardır.¹⁰³ İmâm Mâtürîdî'nin açık-

ilimleri baştan öğreten bir peygamberin olduğunu delillendirir (Bkz., İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal*, I, 140-141).

¹⁰⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 277 (226); Neseî, *Tebîrâtü'l-edille*, I, 474; krş. Bâkîllânî, *et-Temhîd*, s. 153.

¹⁰¹ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, I, 299.

¹⁰² Meselâ, Ebü'l-Muîn en-Neseî, bütün ilimlerin tevkîfî olduğunu ifade etmekte, hattâ astronomi ilminin kaynağının Hermes'e dayandırıldığını, Hermes'in ise İdris Peygamber ile özdeşleştirildiğini belirtmektedir (Neseî, *Tebîrâtü'l-edille*, I, 473-474); Gazzâlî ise özellikle tıp ve astronomi ilminin akılla elde edilmesinin düşünülemeyeceğinden hareketle nübüvvetin varlığını ortaya koymaktadır (bkz., Gazzâlî, *el-Münkız mine'd-dalâl* (nşr. Semih Dugaym), Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-Lübnanî 1993, s. 86). Aynı açıklamalar İbn Kemmûne'de yer almaktadır (bkz., Ömer Mahir Alper, *Aklın Hazzı İbn Kemmûne'de Bilgi Teorisi*, İstanbul: Ayışığı Kitapları 2004, s. 167-168).

¹⁰³ Vahyin sosyal hayat için gerekli olduğu tezinin ilk unsurlarını Câhız'ın (v. 255/869) nübüvvetin insanların maslahatları açısından gerekli olduğu, insan-ların nebevî eğitime ihtiyaç duyduğu şeklindeki ifadelerinde bulmak müm-kündür. Daha sonra da Fârâbî'nin (v. 339/950) "erdemli şehir" anlayışında bu düşünce ortaya konulmaktadır. Ancak insanın toplumsal hayatta vahye olan ihtiyacının vurgulayan ve burada insanlar "kendi haline bırakılmaları halinde kaos doğacağını açıkça ifade eden ilk düşünür, tespit edebildiğimiz kadarıyla, İmâm Mâtürîdî'dir. Öyle görünüyor ki onun bu yaklaşımı kendi-sinden sonra pek çok kişiyi etkilemiştir. Meselâ, İbn Sînâ'da (v. 428/1037) hemen hemen aynı yaklaşım mevcuttur (bkz., İbn Sînâ, *eş-Şifâ el-İlâhiyyât* (1),

ladığı gibi insanın kendi aklıyla geliştirdiği bir sistem ürkütücü olacaktır.¹⁰⁴ Zirâ burada insan kendi dışındakilerin iyiliğini değil de kendisine faydalı olanı elde etme, zararlı olandan kaçınma yönünde uygulamalara gidecek, açıkçası kendi menfaatlerini önceleyecektir. İşte bu sebeple insanın kendi dışından ve üstünden gelen kurallara ihtiyacı bulunmaktadır. Zâten dinin de anlamı bu değil midir?

Burada konunun kısıtlı bir metin çerçevesinde ele alınmasından dolayı verilen özet bilgilerden anlaşılacağı üzere kelâm âlimleri için vahiy, hayattan soyutlanmış bir inancı var kılmaktan ziyâde, hayatı şekillendirmek için gereklidir.

5. Vahiy: Rahmetin Eseri ve Aklın İşığı

Hakikati arama serüveninde, kendi içinden ve dışarıdan gelebilecek çeldiriciler karşısında insanoğlunu aklıyla tek başına bırakmayıp doğruya, iyiye ve güzele ulaşabilmesi için ilâhî buyruklarını bildirmesi Allah'ın mutlak güç ve kudret sahibi, hakîm ve âdil oluşunun bir sonucu olduğu gibi aynı zamanda O'nun rahmet ve merhametinin de sonucudur.

Esasen peygamber göndermenin Allah'ın belirli sıfatlarıyla bağlantılı olarak izah edilmesi, onun rahmet oluşuyla çelişen bir durum değildir. Böyle bir düşünce ile peygamber göndermeyi Allah'ın lütüfkârlığı (fazl) ve rahmetine dayandıran¹⁰⁵ İmâm Mâtürîdî, bunu aynı zamanda hikmet olarak da nitelemektedir. Zirâ lütuf ve rahmet olan bir fiil, hikmet kavramı altında yer alabilir. Ancak hikmetin bir kısmı hikmet olma niteliğiyle birlikte adâlete karşılık gelirken, diğer bir kısmı lütuf ve rahmete karşılık gelir.¹⁰⁶ O halde Allah'ın peygamber göndermesi hikmet olduğu gibi aynı zamanda lütuf ve rahmettir. Mu'tezile'de de benzer bir mantık ile düşünülmüş olmalı ki, peygamber göndermek lütuf olarak görüldüğü gibi adâlet ilkesiyle de izah edilmektedir. Dolayısıyla peygamber göndermek Mu'tezile'ye

[nşr. el-Eb Anawati-Saîd Zâyid], yy, ts., s. 441; a. mlf., *Kitâbü'n-Necât* [nşr. Mâcid Fahrî], Beyrut 1405/1985; s. 339; krş. a. mlf., *el-İşârât ve't-tenbihât* [nşr. Süleyman Dünyâ], Beyrut 1993, IV, 60).

¹⁰⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 441 (353).

¹⁰⁵ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, IX, 417; III, 183.

¹⁰⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 192.

göre “vâcib olan bir ilâhî lütuf” şeklinde açıklanmaktadır.¹⁰⁷ Zâten Kur’ân kendisini “yol gösterici ve rahmet olarak” tanımlamaktadır.¹⁰⁸ Allah’ın fiillerinde kayıtsız bir irâdesinin bulunduğunu, her hâl ü kârda ilâhî fiillerin doğru ve iyi olduğunu düşünen Eş’ârlere göre ise O’nun elçi göndermesi tabiatıyla ilâhî bir lütuftur.

Her ne kadar Allah Teâlâ insana doğruyu ve yanlışı, iyiyi ve kötüyü ayırt edebilmesi için akılı vermiş ise de, bir taraftan insanın akıyla ulaştığı sonuçları desteklemek, diğer taraftan aklın sınırını aşan konularda insanı bilgilendirmek üzere vahyini göndermiştir. İslâm kelâm ekolleri akla verdikleri yetki ve bilme alanı bakımından farklılaşsalar da, hiç biri aklın vahiyden müstağnî olabileceği sonucuna varmamış, hepsi insanın vahye olan ihtiyacını vurgulamıştır.

Bu noktada akla verdikleri üst değer ile temâyüz eden ve İslâm rasyonalistleri olarak şöhret bulan Mu’tezile dahi insanın kaçınılmaz bir şekilde vahye gereksinimi bulunduğunu ifade etmiştir. Her şeyden önce belirtmek gerekir ki, insan sadece akıldan ibâret bir varlık değildir. Onun aklının yanında kendine has bir doğası vardır. İmâm Mâtürîdî’nin de ifade ettiği gibi akıl insanı doğru ve iyiye yöneltirken, insanın doğası, menfaatine ve rahatına uygun olana meyletmekte üstelik kendisine zarar ve ızdırap veren şeylerden de kaçınmaktadır.¹⁰⁹ “Cennet hoş görülmeyenlerle, cehennem ise şehvetler ve hoş görülenlerle kuşatıldı” meâlindeki hadisin¹¹⁰ anlamı da elbette aklın değil “tab’ın hoş görmediği” demektir. Yine “hoşunuza gitmese de savaşı size farz kıldı”¹¹¹ meâlindeki âyette de tab’ın hoşuna gitmemesi kastedilmiştir.¹¹²

İmâm Mâtürîdî tarafından akıl ve doğa ya da **tab’** şeklinde ortaya koyulan karşıtlığın bazı âlimler tarafından akıl ve hevâ şeklinde açıklandığını belirtmek gerekir. Meselâ, Râgıb el-İsfahânî (v. 502/1108) aklın her zaman, başlangıçta insana ağır ve meşakkatli gelse de, sonuç itibâriyle en faziletli ve en uygun olanı tercih ettiğini;

¹⁰⁷ Kıvâmüddîn Mânkdîm, *Ta’lik ‘alâ Şerhi’l-Usûli’l-hamse*, s. 563, 573.

¹⁰⁸ en-Neml 27/77.

¹⁰⁹ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, II, 255.

¹¹⁰ Ahmed b. Hanbel, II, 260; Müslim, “Cennet”, 1.

¹¹¹ el-Bakara 2/216.

¹¹² Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, II, 255.

halbuki hevânın, ardından zarar gelecek dahi olsa, o anda kendisine eziyet verene mâni olmayı tercih ettiğini belirtmekte;¹¹³ dolayısıyla aklın önüne onu haktan saptıracak çeldiriciler çıkacağını ifade etmiş olmaktadır.

Bir taraftan nefsânî duygular, diğer taraftan acı ve ızdıraplar ayrıca kin ve kıskançlık gibi olumsuz duygular¹¹⁴ insan aklının sağlıklı bir şekilde çalışması ve doğru bilgiye ulaşması önünde bir engel teşkil etmektedir.¹¹⁵ Bu olumsuz etki, dünyevî emel ve lezzetler çoğaldığında da söz konusudur.¹¹⁶ Açıkçası dünyaya dalmak, hevâya uymak, âhireti tefekkür ve nazar etme yolunda insana mâni olur.¹¹⁷ Böyle bir durumda akıl yürütmede hatâlar olabilir ancak bunun sebebi akıl değildir.¹¹⁸ Câhiz, bu hatâları daha ziyâde, psikolojik etkenlere bağlayarak açıklamıştır. Buna göre, insanın psikolojik tabiatı aklına karşı kuvvetlendiğinde aklını zayıflatıp değiştirebilir. Buna mârûz kalan akıl, insan zihnindeki mânâları değiştirir ve o mânâlar olmadıkları gibi görünmeye başlarlar.¹¹⁹

¹¹³ Râgıb el-İsfahânî, *Kitâbü'z-Zerî'a ilâ mekârimi's-şerî'â* (nşr. Ebû Yezîd el-Acemî), Kahire: Dârü's-Sahve 1405/1985, s. 106.

¹¹⁴ Meselâ, Haris el-Muhâsibî, aşırı sevgi ve düşmanlığın itidâli bozacağını ve aklı ifsâd edeceğini ifade etmiştir. Bu durumda insan bâtili hak, hakkı bâtil şeklinde tasavvur edebilir. Muhâsibî, *el-Akl ve fehmi'l-Kur'ân* (nşr. Hüseyin Kuvvetli), İrbid: Dârü'l-Kindi/Dârü'l-Fikr, 1402/1982, s. 233.

¹¹⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, IV, 262. Bu noktada Mâtürîdî'nin orijinal tespitleri bulunmaktadır. İnsanoğlu bu gibi durumlarda değil kendi başına hakikati bulmak, muhkem âyetlerin bile mânasını anlayamaz. Mâtürîdî'ye göre bunun sebepleri: (1) Kişinin fitrî karakterinin zevk alınacak şeylere düşkünlüğü; (2) Alışkanlık hâline gelmiş inançları (3) Güvenilen birini taklîd etmesi; (4) Araştırma isteğindeki eksikliği; (5) Kendi aklına güvendiği için ilâhî hikmeti onun üzerine kurmayı tercih ederek aklını kendisine ulaşan nakle tâbî kılmaması ve böylece aslında muhkem olanın onun telakkisinde müteşâbih durumuna düşmesi; (6) Araştırmayı yetersiz yapmasıdır. Aslında bu hususlar bütün her şeyin tanıklık etmesine rağmen tevhîd inancından yüz çevirenleri de etkileyen faktörlerdir (Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 354 (284).

¹¹⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 280 (228).

¹¹⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, VII, 19.

¹¹⁸ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XII, 151.

¹¹⁹ Câhiz, "el-Mesâil ve'l-cevâbât fi'l-ma'rife", *Resâilü'l-Câhiz* (nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn), Kahire: Mektebetü'l-Hânci 1399/1979, IV,

Pek çok İslâm âlimi bu fikri destekler mâhiyette hevânın hayra mâni olduğunu ve aklın zıttı konumunda bulunduğunu belirtmiştir¹²⁰ ki, aslında bu, Kur'ân-ı Kerîm'de anlatılan insan karakterini ifade etmektedir. Bilindiği üzere Kur'ân'da hevâyâ uyulmaması emredilmiş ve ona uyanlar kınanmıştır.¹²¹ Çeşitli âyetlerde de insanoğlu düşünmeye sevk edilmiş¹²², aklını kullanmamak cehenneme gitme sebebi,¹²³ hevâyâ uymamak ise cennet ehlinin niteliği olarak zikredilmiştir.¹²⁴ İşte akıl ve insan doğası arasındaki bu çatışmada vahiy, akla yardımcı ve destek olmakta, bazen de ona yol göstererek yanlışla gitmesini engellemektedir.

Bu durumda peygamberlerin konumu sadece hatırlatma, uyarma ve yanlış yola dikkati çekmeye indirgense dahi kendinde yüksek bir değer ifade etmektedir. O halde elçi göndermek, sırf bu sebeple bile Allah Teâlâ'nın insanlara özel bir lütfu şeklinde değerlendirilebilir.¹²⁵

Üstelik pek çok İslâm âliminin ifade ettiği gibi, her ne kadar sorumluluğun kaynağı olan akıl bütün insanlarda aynı ise de, akli kullanma bakımından insanlar arasında fark olduğu açıktır.¹²⁶ Bu

58, 59; krş. Ayhan Tekineş, "İlk Devir İslâm Dünyasında Akıl Üzerine Tartışmalar", s. 212.

¹²⁰ Mâverîdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, s. 51; Râgıb el-İsfahânî, *ez-Zerî'a*, s. 106; a.mlf., *Tafsîlü'n-neş'eteyn ve tahsilü'se'âdeteyn*, s. 80-81.

¹²¹ M. Fuâd Abdülbâki, *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, İstanbul: Çağrı Yayınları 1408/1987, "hvy" md.

¹²² bkz., M. Fuâd Abdülbâki, a.g.e., "akl" md.

¹²³ el-Mülk 67/10.

¹²⁴ en-Nâziât 79/40.

¹²⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 283-284 (231); Neseî, *Tebsiratü'l-edille*, I, 463; Nüreddin es-Sâbûnî, *el-Bidâye fi usûli'd-dîn*, s. 46.

¹²⁶ Mâtürîdî, bu açıdan insanları üç sınıfa ayırmaktadır: (1) Bazı insanlar akıyla vahdâniyyet ve rubûbiyyet delillerini anlar ve burada sem'in yardımına ihtiyaç duyulmaz. Onlar eşyâyı bedihî olarak idrâk eden hükemâ ve ulemâdır. (2) Bazı insanlar ise ancak sem'in yardımı ve uyarması ile idrâk ederler. Onlar da çocuklar gibidir. (3) Bir kısım insanlar ise ne akıl ne de sem ile idrâk edebilir (bkz., Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, V, 431-432). Gazzâlî de insanları kendi başına anlayanlar; bir uyarı ve öğretimle anlayanlar; ne öğretimin ne de uyarının fayda vermediği insanlar şeklinde mertebelere ayırmaktadır. Gazzâlî bu gerçeği toprak temsiliyle de izah eder. Toprak kendisi su

gerçek de insanı vahye muhtaç kılan bir başka husustur. İyi ve kötünün kaynağını vahye dayandıran Eş'arî'ye göre aklın vahye olan gereksinimi tartışmasız açıktır. Onlar husûn ve kubhun akılla bilinemeyeceği; mübâhın mübâhlığının, harâmın harâmlığının, bir şeyin zulüm ve isyân oluşunun akılla değil, peygamber vasıtasıyla ulaşan nasslarla sâbit bulunduğu anlayışını savunmakta;¹²⁷ aklın iyi ve kötüyü bilmekte yetersiz kaldığını, harâm ve helâl kılmanın vahiyle gerçekleştiğini, bunların belirlenmesinde vahye ihtiyaç olduğunu ısrarla vurgulamaktadırlar.¹²⁸ Onlara göre bütün akılların bu konularda aynı görüşe sahip olmaması da aklın burada hakemlik yapamayacağını ortaya koymaktadır.¹²⁹ Dolayısıyla doğru ve iyi olanı beyân etmek üzere vahye ihtiyaç duyulmaktadır.

Mu'tezile ve Mâtürîdiyye âlimleri ise istidlâl yöntemiyle iyi ve kötünün bilgisine ulaşılabilse dahi her konuda böyle bir bilginin edinilmesinin mümkün olmadığını ifade etmektedirler. Zâten Mu'tezile'ye göre dahi fiillerin vâcib oluş yönleri¹³⁰ akılda genel olarak bulunmakla birlikte onların tafsili için akî istidlâle veya sem'a

veren, bir kazı sonucu su veren ve hiçbir kazı işleminin fayda vermediği kupkuru çeşitlerine ayrıldığı gibi insanlar da böyledir (bkz., Gazzâlî, *İhyâü ulûmi'd-dîn*, I, 123).

¹²⁷ a. mlf., *Kitâbü'l-Beyân 'ani'l-fark beyne'l-mu'cizât ve'l-kerâmât ve'l-hiyel ve'l-kehâne ve'-sihr ve'n-nârencât* (nşr. R. J. McCarthy), Beirut 1958, s. 41; krş. a. mlf., *Olağanüstü Olaylar ve Aralarındaki Farklar [Mûcize, Keramet, Sihir]* (çev. Adil Bebek), İstanbul 1998, s. 74.

¹²⁸ Mâtürîdiler hüsün ve kubhun ölçüsü hakkında Eş'arîlerle tam mutabakat halinde olmasalar da, emir ve yasakların ancak Allah'ın vahyi ile belirlenebileceğini ve bunun ilâhî hikmetin gereği olduğunu düşünmektedirler. (bkz., Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 274 (223). Bir başka husus insanoğlu Allah'ın verdiği nimetlere karşı şükrünü ancak yine O'nun yardımı ve kolaylaştırmasıyla yerine getirebilir. Bu noktada da peygamberlerin öğretisine ihtiyaç bulunmaktadır (bkz., Neseî, *Tebsiratü'l-edille*, I, 460).

¹²⁹ Bâkîllânî, *et-Temhîd*, s. 145.

¹³⁰ Mu'tezile'ye göre bir fiil mutlak olarak değil belirli şekilde gerçekleştiğinde hasen veya kabîh niteliğini kazanır. Bu sebeple fiilin hasen veya kabîh olarak nitelenmesini gerektiren yönler vardır. Bu konu hakkında detaylı açıklama için bkz., Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, s. 333.

gereksinim vardır.¹³¹ Çünkü her konuda tek tek fiillerin iyi veya kötü oluşunu belirlemek aklın gücü dâhilinde değildir.¹³²

İmâm Mâtürîdî'ye göre ise akıl, bu dünya hayatında imtihanın gerekli olduğu sonucuna ulaşabilir. Ancak bu imtihanın keyfiyetini bilme yolu vahiydir.¹³³ Başta ibâdetlerin yerine getiriliş biçimi olmak üzere, bütün hukukî hükümlerin kaynağı, helâl ve harâmlar,¹³⁴ yine had ve cezaların tâyini gibi konular da vahye dayanılmaktadır.¹³⁵ Meselâ, namazların rekâtları, hac ve diğer ibâdetlerin faydaları hakkında her zaman vahyi belirlemeye ihtiyaç bulunduğu bütün kelâm âlimleri tarafından kabul edilmektedir. Pek çok konuda akli yeterli görmelerine rağmen ibâdetler konusunda vahyî belirlemeye ihtiyaç bulunduğunu, bunların ancak nasslarla bilineceğini Mu'tezile âlimleri de özellikle belirtmişlerdir.¹³⁶ Bu yaklaşım tarzı çağdaş İslâm düşüncesinde de savunulmaktadır.¹³⁷

Böylece aslında dinin sadece teorik prensiplerde kalmayarak bir hayat tarzına dönüşmesi ve insan hayatına yön vermesi vahyî bilgiyle mümkün olmaktadır. İmâm Mâtürîdî, peygamberlerin, insanların Allah'a karşı bir bahaneleri (hüccet) olmaması için gönderildiğini bildiren âyetin¹³⁸ yorumunda bu düşünceye işaret etmektedir. Ona göre şâyet peygamberler gönderilmeseydi insanlar ibâdetleri ve hukukî hükümleri yerine getiremediklerinden dolayı mâzur sayılırlardı. Çünkü bu bilgiler ancak vahiy yoluyla edinilebilir.¹³⁹ Bütün

¹³¹ Kādî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XV, 43 vd.

¹³² Kivâmüddîn Mânkdîm, *Ta'lik 'alâ Şerhi'l-Uşûli'l-hamse*, 564 vd.; İlyas Çelebi, "Klasik Bir Kelâm Problemi: Hüsün-Kubuh", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 16-17 (1998-1999), s. 74.

¹³³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, II, 511.

¹³⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, IV, 292.

¹³⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, IV, 112; VI, 76 vd.

¹³⁶ msl. bkz., Kādî Abdülcebâr, *Müteşâbihü'l-Kur'ân* (nşr. Adnan Muhammed Zerzûr), Kahire: Dârü't-Türâs 1969, I, 35.

¹³⁷ msl. bkz., Muhammed Abduh, *Risâletü't-Tevhîd* (nşr. Muhammed Umâre), Beyrut: Dârü'ş-Şurûk 1414/1994, s. 136.

¹³⁸ en-Nisâ 4/165.

¹³⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, IV, 112; Semerkandî, *Şerhu Te'vilâti'l-Mâtürîdî*, vr. 203b.

ibâdetlerin ve emirlerin ölçüsünü, vaktini ve keyfiyetini bize bildiren kaynak vahiydir.¹⁴⁰

Aslında ancak ilâhî beyânların yönlendirmesiyle insanoglu dünyada var kılınma sebebine uygun bir biçimde yaşama, dolayısıyla şerefli bir hayat sürme imkânına kavuşmakta, sadece ibâdetleri nasıl yerine getireceği konusunda değil, diğer insanlarla ilişkisi, hattâ tabiata karşı sorumlulukları hakkında da yeterli ve doğru bilgi sahibi olmaktadır.

6. Akıl-Vahiy İlişkisi: Teâruz Değil Tesânüd

Kelâm ilminde akliyyât ve sem'iyât şeklinde iki farklı bilgi alanı ayırımı yapılmakla¹⁴¹ bir bakıma akıl ile vahiy arasında herhangi bir çatışma zemininin bulunmadığına da işaret edilmektedir. Her ikisinin de kendine has alanları mevcuttur, ancak böyle bir alan ayırımının yapılması, akıl ile vahyin birbirinden kopuk bir ilişki içinde olduğu anlamına da gelmez. Zirâ her ikisinin ortak alanları da bulunmakta sonra aklın ulaştıkları, vahyin iman etmeye çağırıldığı hususlar arasında yer almaktadır. Üstelik nakille tespit edilenler hiçbir zaman aklın muhâl ve imkân dışı gördüğü konular olmadığı gibi, tam aksine bir kısmı hem aklın hem de sem'in alanına girmektedir.

Daha önemlisi giriş kısmında da belirtildiği üzere, başlangıçta aklın ve vahyin ayrı ayrı bir bilgi edinme yolu olarak kabul edilmesidir. Bu da ikisi arasında temelde bir kampaşma olmadığının en açık delilidir. Zâten İslâm kelâmı içinde akıl ile vahiy arasındaki ilişki, çatışma veya zıtlık şeklinde yorumlanacak bir yapı arz etmemektedir. Nitekim tüm kelâm birikiminin, aklın çıkarımları ile vahyin verilerinin birlikteliğinin bir ürünü olduğu da söylenebilir. Bu sebeple kelâm âlimlerinin hiçbir konuda bunların birini diğerine tercih edip, dışlayıcı bir tutum içine girdikleri mevzû bahis değildir.

¹⁴⁰ Semerkandî, *a.g.e.*, vr. 203b.

¹⁴¹ Bu ayırım için msl. bkz., Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, s. 301. Kelâm ilminde aklın ve vahyin alanı ve etkinliğine dâir ayrıntılı bir araştırma için bkz., Cemalettin Erdemci, "Kelâm İlminde Akıl ve Naklin etkinliği Problemi", *Kelâm İlmi'nin Yeniden İnşasında Geleneğin Yeri Koordinasyon Toplantısı ve Sempozyum Bildirileri*, Elazığ: Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 2004, s. 329-344.

Esasen İslâm kelâmında akıl ile vahiy arasındaki ilişki “**uyum ve dayanışma**” şeklinde açıklanabileceği gibi, çift yönlü bir ilişki olarak da tanımlanabilir. Zirâ başlangıçta akıldan vahye giden bir onaylama söz konusu iken, daha sonra vahiyden akla giden bir onaylama vardır. Yani başlangıçta akıl, vahyin vahiy oluşunu onaylayıp kabul etmekte ve vahye teslim olmakta, böylece onun otoritesi altına girmektedir. Vahiy de akla onay vermekte; ona kendi içinde meşrûiyet alanı açmakta ve âdetâ onun değerini tescillemektedir.

Daha doğru ve belirgin bir ifadeyle vahiy, kendisini hakikat olarak kabul eden akli âtil bırakmayarak düşünme ve tefekküre yaptığı özel vurgularda görüleceği üzere, akla bir eylem alanı açmanın ötesinde bunu zorunlu da kılmaktadır. Dahası vahiy, akli kullanmayı ve *istidlâl*de bulunmayı emrettiği gibi, belirli konuları ispat için istidlâl metodunu bizzat kendisi kullanmaktadır.¹⁴²

Bir bakıma akıl ve vahyin karşılaşmasıyla, akılla önce vahyin vücûd buluşu ispat edilmekte, ondan sonra da vahiy akla vücûd vermektedir. Râgıb el-İsfahânî bu gerçeği temel ve bina benzetmesiyle izah etmektedir. Ona göre “akıl, ilâhî kanun (eş-şer’) olmadan doğru yolu bulamaz ve ilâhî kanun ancak akılla açıklığa kavuşur. Akıl temel, ilâhî kanun bina gibidir. Bina olmadan temel fayda vermez, temel olmadan da bina sâbit kalmaz.”¹⁴³ Daha sonra Gazzâlî de aynı örnekten hareket ederek akıl ile vahiy arasında herhangi bir problem bulunmadığına dikkat çekmiştir. Ayrıca Gazzâlî ışık ve göz benzetmesiyle de bu konudaki fikirlerini izah etmiştir. Buna göre akıl göz, vahiy ise ışık mesâbesindedir. Işık olmadan göz, işlevini yapamayacağı gibi, göz olmadan da ışığın bir anlamı kalmayacaktır. Bu benzetmeden anlaşıldığı üzere, akıl ile vahiy gerçek anlamda birbirine muhtaç olmakta, öyle ki, biri diğerine tercih edilememektedir. Nitekim Gazzâlî, hem aklın hem de vahyin bir “asıl” olduğunu da vurgulamaktadır. Ne akıl adına vahye karşı çıkılabilir, ne de vahiy adına akıl reddedilebilir. Aklı inkâr etmek aslında, dini de inkâr etmek

¹⁴² msl. bkz., Fussilet 41/53-54; el-Gâşiye 88/ 17-20; el-Bakara 2/164; ez-Zâriyât 51/20-21.

¹⁴³ Râgıb el-İsfahânî, *Tafsîlü'n-neş'eteyn*, s. 140-141.

demektir. Çünkü dinî bilginin doğruluğu ancak akılla bilindiğine göre dine dayanarak akıl inkâr edilemez.¹⁴⁴

Dolayısıyla burada akıldan vahye, vahiyden akla giden çift yönlü bir ilişkinin var olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Üstelik bu ilişkide her birinin diğerini ezip yok ettiğinden değil bilakis yeniden inşâ ettiğinden bahsedilebilir. Zirâ vahiy, akla yeni veriler sunmakla onun gelişimine katkı yaparken, akıl da anlama ve yorumlama faaliyeti ile vahyi yeniden anlaşılır kılmakta; böylece vahyin sadece tilâvet edilen kutsal bir kitap olmanın ötesinde, yaşanan bir kitâba dönüşmesini sağlama bakımından içinde bulunduğu topluma katkı yapmaktadır.

Böyle bir durumda tekrar belirtmek gerekir ki, kelâm ekolleri arasında takip edilen yönetime bağlı olarak her ne kadar farklı sonuçlara ulaşılsa da, akıl ve vahiy arasında herhangi bir çatışma veya zıtlığın olduğunu iddia etme imkânı yoktur. Vahyin getirdikleri, aklın karşı çıktığı şeyler değil, bilakis ulaşmak istedikleridir. Bu sebeple kelâmında, akıl ve vahiy ilişkisi hiçbir zaman “teâruz” ile ifade edilemediği gibi, uzlaşmayla da tanımlanamaz. Çünkü uzlaşma, ancak çekişme veya karşıtlığı var sayan bir düşüncenin ürünüdür. Halbuki akıl ile vahiy arasında bir “çatışma” ve “çekişme” olabileceği fikri kelâmcılara tamamen yabancıdır. Aksine insanın kurtuluşu için, Kur’ân’da zikredildiği gibi “Eğer dinleseydik veya akletseydik bu ateş halkı içinde olmazdık.”¹⁴⁵ dememek için her ikisinin de peşinden gitmek gerekmektedir.

7. Sonuç

İslâm târihi boyunca zuhûr eden kelâm ekollerinin her biri, akıl ve vahyin ikisine birden dayanan bir yöntem geliştirmeleri bakımından aynılaşırlar da, yine bu ikisine verdikleri öncelik ve korum bakımından farklılaşırlar. Öyle ki, târih boyunca İslâm topraklarında ortaya çıkan farklı kelâm okullarını bu noktada birleştirmek mümkün iken, “akıl ile vahiy arasında nasıl bir ilişki kurulmalı?”

¹⁴⁴ Gazzâlî, *Meâricü'l-kuds fi medârici ma'rifeti'n-nefs*, Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye 1988, s. 73-74.

¹⁴⁵ el-Mülk 67/10.

sorusuna verdikleri cevaba göre ayrıştırarak tanımlamak da mümkündür. Zirâ bu soru aslında sınırlı bir alanı hedefleyen özel bir soru değil, sonuçları her bir kelâm mes'alesine yansıyan yönleme yönelik temel bir sorudur. Dolayısıyla bu konunun çeşitli uzanımlarıyla birlikte her zaman yeniden irdelenmesi gereken boyutları bulunmaktadır.

Bu bağlamda vahyi anlayan olarak aklın konumu, muhkem ve müteşâbih problemiyle birlikte düşünülebilir. Yine Kur'ân'ın lafızlarının ilâhîliği, târîhî veya evrensel okunuşu gibi mes'eleler de vahyin anlamı ve değeri tartışmalarına dâhil edilebilir. Dahası kelâm düşüncülerinin akıl-vahiy ilişkisini anlama biçimlerine getirilen eski ve yeni eleştirilerle birlikte bunlara yönelik cevaplar da aklın ve vahyin yeri başlığı altında işlenebilir.

Bu ve benzeri uzanımların ve anlayışların farkında olmakla birlikte, burada daha ziyâde teorik bir bakışla, ortak temel yaklaşımları öne çıkaran bir çalışma yapılmıştır. Görüldüğü gibi kelâm âlimlerinin insanı doğruya ve iyiye götüren, hakikat arayışında faal olan akli ile postmodern eleştirilerle değeri yeniden sorgulanan modernitenin araçsallaştırılmış akli birbirinden tamamen farklıdır. Bu akıl hiçbir zaman vahyin karşı kutbuna konulmamış ya da vahye karşıt olarak düşünülmemiştir. Bununla birlikte dini, bireyin vicdanına hapsederek sosyal hayattan dışlayan anlayışların aksine, toplumsal hayatta adâletin ikâmesi için yine de akıl tek başına yeterli görülmemiş, aşkın olandan gelen vahyin gerekliliği sürekli vurgulanmıştır.

Aslında akıl ve vahye verilen bu konum, aynı zamanda İslâm kelâmcılarının nasıl bir dünya görüşüne sahip oldukları sorusuna kısmen de olsa cevap vermektedir ki, bugün içinde yaşadığımız toplumda Müslümanların yüzleşmek zorunda kaldıkları bir takım sorunların kaynağında bu dünya görüşünün yitirilmesi vardır. Belki de bu sebeple âdetâ şîrâzesi kopmuş dağınık fikirlerle karşı karşıya kalınmakta, mâlûm olduğu üzere hemen her konuda bir düşünce karışıklığı yaşanmaktadır.

Bütün bunlar göz önüne alındığında akıl ve vahyin yerini belirlemeye yönelik bir çalışma aynı zamanda mevcut karışıklığı gidermeye yardımcı olabileceği gibi, daha önemlisi günümüzde kelâm

yöntemine dâir cereyan eden yeni arayışlara da katkı sağlayabilir. Zirâ, düşünmek düşünülen olmaksızın gerçekleşmez. Dolayısıyla yaşanan dünyada, insanoglunun sorunlarına çözüm getirebilecek yeni düşünceler üretmenin yolu da başlangıçta düşünüleni düşünmektir. O halde akıl-vahiy ilişkisini geçmişte İslâm kelâmcılarının nasıl anladığını beraberce düşünmek, Müslüman aklın dünya görüşünü ortaya çıkarmayı ve bugünün tefekkür dünyasını ihyâ etmeyi mümkün kılabilir.

Kaynaklar

Abrahamov, Binyamin, *Islamic Theology Traditionalism and Rationalism*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1988.

Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, İstanbul: Çağrı Yayınları 1413/1992.

Akçay, Mustafa, "Bir Kelâm Problemi Olarak Nübüvvetin İmkânı" *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, III (2001), s. 217-246.

Alper, Hülya, "İmâm Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi: Aklın Önceliği ve Vahyin Gerekliliği" *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, VII/2 (2010), s. 7-29.

-----, *İmâm Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi*, İstanbul: İz Yayıncılık 2010.

Alper, Ömer Mahir, "İslâm, Akıl ve Hakikat", *Milel ve Nihal İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, VII/3 (2010), s. 39-72.

-----, *Aklın Hazzı İbn Kemmûne'de Bilgi Teorisi*, İstanbul: Ayışığı Kitapları 2004.

Altıntaş, Ramazan, *İslâm Düşüncesinde İşlevsel Akıl*, İstanbul: Pınar Yayınları 2003.

Âmidî, Seyfüddîn, *Ebkârü'l-efkâr* (nşr. Ahmed Muhammed el-Mehdî), Kahire: Dârü'l-Kütüb ve'l-Vesâikü'l-Kavmiyye 1423/2002.

Ardoğan, Recep, "Kelâmcılara Göre Allah'a İmanda Akıl Yürütmenin Değeri", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, VIII/1 (2004), s. 133-157.

Atay, Hüseyin, "Bazı İslâm Filozof ve Düşünürlerine Göre İlimlerin Sayımı ve Tasnifi", *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi* (Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi), IV (1980), s. 1-41.

Aydın, Osman, *İslâm Düşüncesinde Aklileşme Süreci Mu'tezile'nin Oluşumu ve Ebü'l-Huzeyl Allaf*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları 2001.

Bağdâdî, Abdülkâhir, *Usûlü'd-dîn* (nşr. Ahmed Şemsuddîn), Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye 1423/2002.

Bâkîllânî, *el-İnsâf fî mâ yecibü itikâdüh velâ yecüzü'l-cehli bih* (nşr. İmâdüddîn Ahmed Haydar), Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb 1407/1986.

-----, *Kitâbü Temhîdî'l-evâ'il ve telhîsü'd-delâ'il* (nşr. İmâdüddîn Ahmed Haydar), Beyrut: Müessesetü'l-Kütübü's-Sekâfiyye 1414/1993.

-----, *Kitâbü'l-Beyân 'anî'l-fark beyne'l-mu'cizât ve'l-kerâmât ve'l-hiyel ve'l-kehâne ve'l-sihr ve'n-nârencât* (nşr. R. J. McCarthy), Beyrut 1958.

-----, *Olağanüstü Olaylar ve Aralarındaki Farklar* [Mûcize, Keramet, Sihir] (çev. Adil Bebek), İstanbul: Rağbet Yayınları 1998.

Beyâzîzâde Ahmed Efendi, *İşârâtü'l-merâm min ibârâti'l-İmâm* (nşr. Yûsuf Abdürrezzâk), Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1368/1949.

Bulut, Halil İbrahim, *Kur'ân Işığında Mûcize ve Peygamber*, İstanbul: Rağbet Yayınları 2002.

Câhiz, Amr b. Bahr, "el-Mesâil ve'l-cevâbât fi'l-ma'rife", *Resâilü'l-Câhiz* (nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn), Kahire: Mektebetü'l-Hânci 1399/1979.

-----, *Kitâbü'l-Hayevân* (nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn), Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî 1388/1969.

Cürcânî, es-Seyyid eş-Şerîf, *Şerhü'l-Mevâkıf*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1998.

Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn, *Kitâbü'l-İrşâd ilâ kavâti'l-edille fi usûli'l-itikâd* (nşr. Es'ad Temîm), Beyrut 1405/1985.

Çelebi, İlyas, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kâdî Abdülcebbar*, İstanbul: Rağbet Yayınları 2002.

-----, "Klâsik Bir Kelâm Problemi: Hüsün-Kubuh", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16-17 (1998-1999), s. 55-90.

Demir, Hilmi, "Klâsik İlim Sınıflamaları ve Kelâm İlminin Konumu: Klâsik İlim Sınıflamasının Epistemolojik Yapısı ve Sorunları", *Kelâmın İşlevselliği ve Günümüz Kelâm Problemleri*, İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Yayınları 2000, s. 101-116.

Erdemci, Cemâlettin, "Kelâm İlminde Akıl ve Naklin etkinliği Problemi", *Kelâm İlminin Yeniden İnşasında Geleneğin Yeri Koordinasyon Toplantısı ve Sempozyum Bildirileri*, Elazığ: Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 2004, s. 329-344.

Eş'arî, Ebü'l-Hasan, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn* (nşr. Hellmut Ritter), Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GmbH 1400/1980.

Fahreddin er-Râzî, *Esâsü't-takdîs* (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ), Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye 1406/1986.

-----, *Me'âlimü usûli'd-dîn* (nşr. Ahmed Abdürrahim es-Siyah-Sâmî Afîfî Hicâzî), Kahire: Merkezü'l-Kitâb li'n-Neşr 1421/2000.

-----, *Muhassalü efkâri'l-mütekaddimîn ve'l-müte'ahhirîn mine'l-hükemâ'i* (nşr. Hüseyin Atay), Kahire: Mektebetü Dârü't-Türâs 1411/1991.

Gazzâlî, *İhyâü ulûmi'd-dîn*, Beyrut: Dâru Sâdır 2000.

-----, *el-Müknız mine'd-dalâl* (nşr. Semih Dugaym), Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-Lübnanî 1993.

-----, *Meâricü'l-kuds fi medârici ma'rifeti'n-nefs*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye 1988.

Gölcük, Şerafeddin, *Bâkallânî ve İnsanın Fiilleri*, Ankara: TDV Yayınları 1997.

Heer, Nicholas, "The Priority of Reason in the Interpretation of Scripture: Ibn Taymiyyah and The Mutakallimün", *Literary Heritage of Classical Islam Arabic and Islamic Studies in Honor of James A. Bellamy* (Ed. Mustansir Mir), Princeton: The Darwin Press 1993.

Hudson, W. Donald "The Rational System of Beliefs", *Contemporary Classics in Philosophy of Religion* (Ed. Ann Loades-Loyal D. Rue), Illinois: Open Court 1991.

Hüsni Zeyne, *el-'Akl 'inde'l-Mu'tezile tasavvurü'l-'akl 'inde'l-Kâdî Abdülcebâr*, Beyrut: Dârü'l-Âfâki'l-Cedîde 1978.

İbn Fûrek, *Mücerredü makalâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî* (nşr. Daniel Gimaret), Beyrut: Dârü'l-Maşrık 1986.

İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-mîlel ve'l-ehvâ ve'n-nihal* (nşr. Muhammed İbrâhim Nasr-Abdurrahmân Umeyre), Beyrut: Dârü'l-Cil ts.

İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbihât* (nşr. Süleyman Dünya), Beyrut 1993.

-----, *eş-Şifâ el-İlâhiyyât* (1), (nşr. el-Eb Anawati-Saîd Zâhid), yy, ts.

-----, *Kitâbü'n-Necât* (nşr. Mâcid Fahrî), Beyrut 1405/1985.

Kâdî Abdülcebâr, *Fazlü'l-i'tizâl ve tabakâtü'l-Mu'tezile* (nşr. Fuâd Seyyid), Tunus: Dârü'l Tunisiyye 1393/1974.

-----, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl* (nşr. İbrâhim Medkûr -Tâhâ Hüseyin v. dğr.), Kahire: ed-Dârü'l-Mısıriyye 1382-85/1962-65.

-----, *el-Muhtasar fi usûli'd-dîn* (Resâilü'l-'adl ve't-tevhîd içinde) (nşr. Muhammed Umâre), Kahire: Dârü'l-Hilâl 1971.

-----, *Müteşâbihü'l-Kur'ân* (nşr. Adnan Muhammed Zerzûr), Kahire: Dârü't-Türas 1969.

Kılıç, Recep, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*, İstanbul: Ötüken Yayınları 2004.

Kivâmüddîn Mânkdîm, *Ta'lik 'alâ Şerhi'l-Usûli'l-hamse* (Bu eser Şerhu'l-Usûli'l-hamse adıyla Kâdî Abdülcebâr'a izâfe edilerek neşredilmiş tir (nşr. Abdülkerîm Osman), Kahire: Mektebetü Vehbe, 1416/1996.

Koçar, Musa, "Mâtürîdî'ye Göre Nübüvvetin Gerekliği ve Hz. Peygamber'in Nübüvveti", *Tabula Rasa Felsefe & Teoloji*, IV/1-10 (Isparta Ocak-Nisan 2004), s. 131-142.

Koloğlu, Orhan Şener, *Cübbâtiler'in Kelâm Sistemi*, İstanbul: İSAM Yayınları 2011.

Kutluer, İlhan, *Akl ve İtikâd Kelâm-Felsefe İlişkileri Üzerine Araştırmalar*, İstanbul 1996.

İmâm Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd* (nşr. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi), Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları 2003.

-----, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi* (çev. Bekir Topaloğlu), Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları 2002.

-----, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* (ilmi kontrol: Bekir Topaloğlu), İstanbul: Mizan Yayınevi 2005-2010.

Mâverdî, Ebü'l-Hasan, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn* (nşr. Mustafa es-Sekkâ), Beyrut: Dâru İhyâi'l-Ulûm 1408/1988.

Muhammed Abduh, *Risâletü't-Tevhîd* (nşr. Muhammed Umâre), Beyrut: Dârü's-Şurûk 1414/1994.

Muhammed Fuâd Abdülbâki, *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzi'l-Kur'ânî'l-Kerîm*, İstanbul: Çağrı Yayınları 1408/1987.

Muhâsibî, Hâris b. Esed, *el-Akl ve fehmi'l-Kur'ân* (nşr. Hüseyin Kuvvetli), İrbid: Dârü'l-Kindî/Dârü'l-Fikr, 1402/1982.

-----, *Şerefü'l-akl* (nşr. Mustafa Abdülkâdir Atâ), Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye 1406/1986.

Müslim, *el-Câmi'u's-sahîh*, İstanbul Çağrı Yayınları 1413/1992.

Nasr, Seyyed Hossein, "The Qur'an and Hadith as Source and Inspiration of Islamic Philosophy", *History of Islamic Philosophy* (Ed. Seyyed Hossein Nasr - Oliver Leaman), London: Routledge and Kegan Paul, 1996, I, 27-39.

Nesefî, Ebü'l-Muîn, *Tebsiratü'l-edille fi usûli'd-dîn* (nşr. Claude Salamé), Dımaşk: Institut Français de Damas 1990-93.

-----, *Tevhîdin Esasları kitâbü't-temhîd li kavâidi't-tevhîd* (çev. Hülya Alper), İstanbul: İz Yayıncılık 2007, s. 24.

Özerverarlı, M. Sait, *İbn Teymiyye'in Düşünce Metodolojisi ve Kelâmcılara Eleştirisi*, İstanbul: İSAM Yayınları 2008.

Pessagno, J. Meric, "Akl ve Dinî Tasdik Ebü Mansûr el-Mâtürîdî'nin Görüşü" (çev. A. Bülent Baloğlu- Adil Çiftçi), *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, VIII (1994), s. 441-453.

Pezdevî, Ebü'l-Yüsr, *Ehl-i Sünnet Akâidi* (çev. Şerafeddin Gölçük), İstanbul: Kayıhan Yayınları 1994.

-----, *Usûlü'd-dîn* (nşr. Hans Peter Linss), Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs 2006

Râgıb el-İşfahânî, *Kitâbü'z-Zer'â ilâ mekârimi's-şerî'â* (nşr. Ebü Yezîd el-Acemî), Kahire: Dârü's-Sahve 1405/1985.

-----, *Tafsîlü'n-neş'eteyn ve tahsîlü's-se'âdeteyn* (nşr. Abdülmecîd en-Neccâr) Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1408/1988.

Rosenthal, Franz, *Knowledge Triumphant the Concept of Knowledge in Medieval Islam*, Leiden-Boston: Brill 2007.

Sâbûnî, Nûreddin, *el-Bidâye fi usûli'd-dîn* (nşr. Bekir Topaloğlu), Dımaşk: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları 1399/1979.

Semerkindî, Alâeddin, *Mîzânü'l-usûl fi netâici'l-ukûl* (nşr. Abdülmelik Abdurrahmân es-Sa'dî), Bağdad: Vezaretü'l-Evkaf ve'ş-Şuûnü'd-Dîniyye 1987/1407.

-----, *Şerhu Te'vîlâti'l-Mâtürîdî*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hamidiye, nr. 176.

Swinburne, Richard, *Revelation From Metaphor to Analogy*, Oxford: Clarendon Press 1992.

Tahirova, Âdile, *Kādî Abdülcebbâr ve Ebü'l-Muîn en-Nesefî'ye Göre Nübüvvetin Gerekliliği*, İstanbul: M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, basılmamış doktora tezi, İstanbul 2004.

Taşköprizâde, İsâmüddin Ahmed Efendi, *Miftâhu's-sa'âde ve misbâhu's-siyâde fî mevzû'âti'l-ulûm*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1405/1985.

Tehânevî, *Keşşâfî ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm* (nşr. Ali Dahrûc), Beyrut: Mektebetü Lübnân Nâşirûn I-II, 1996.

Tekines, Ayhan, "İlk Devir İslâm Dünyasında Akıl Üzerine Tartışmalar", *Divân: İlmî Araştırmalar* VI/10 (2001), s. 199-214.

Üsmendî, Alâeddin, *Lübâbü'l-keîâm* (nşr. M. Sait Özerverli), İstanbul: İSAM Yayınları 2005.

Yavuz, Yusuf Şevki, "Akıl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1989, II, 243-246.

-----, "Hâvâtır", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1997, XVI, 523-526.

Yazır, Elmalılı Muhammed "Önsöz", Paul Janet-Gabriel Seay, *Tahlil-i Târih-i Felsefe Metâlib ve Mezâhib* (çev. Elmalılı Muhammed Yazır), İstanbul: Matbaa-i Âmire 1341 içinde, s. 2-40.

Yurdagür, Metin, *İslâm Düşüncesinde Fetret Kavramı*, İstanbul: Mârifet Yayınları 1998.

Zaiuddin, Ahmad, "A Survey of the Development of Theology in Islam", *Islamic Studies*, II (1972), s. 93- 111.

Zysow, Aron, "Mu'tazilism and Matürîdîsm in Hanafi Legal Theory", *Studies in Islamic Legal Theory* (Ed. Bernard G. Weiss), Leiden, Boston, Köln: Brill 2002.

21 Ekim 2012 Pazar

BEŞİNCİ OTURUM
(13.30-15.00)

Başkan: Prof. Dr. Mahmut KAYA
İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi

MÜZÂKERELER

Prof. Dr. Mahmut KAYA (Oturum Başkanı)

İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi

Muhterem Hâzirûn! Toplantımızın bu oturumunda Doç. Dr. Hülya Alper Hanım'ın sunduğu "Kelâm İlminde Vahyin ve Aklın Yeri" başlıklı tebliğin müzâkerelerine gelmiş bulunuyoruz. Bu oturumda sözkonusu tebliğin serbest müzâkereleri yapılacaktır. Müzâkereler sırasında cevap verilmesi gereken hususlar olacağından Sayın tebliğcimiz Doç. Dr. Hülya Alper Hanımı da kürsüye davet ediyor, beşinci oturumu açıyor ve sözü Sayın Prof. Dr. Bünyamin Erul Bey'e veriyorum. Buyurunuz Bünyamin Bey.

* * *

Prof. Dr. Bünyamin ERUL

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Doç. Dr. Hülya Alper Hanım'ın tebliğini okudum. Dolu dolu bir tebliğ. Kendisine teşekkür ediyorum. Tabîî başlıkta aklı öncelemiş. Arkadaşlarımızın bir kısmı akla çok fazla vurgu yapmış dediler. Doğrusu ben, başlıktaki önceliği, sonuçta da bekleyerek tebliği okudum. Özellikle bu teâruz kısmında Hülya Alper Hanım'ın aklı önceleyeceğini bekliyordum. Ancak kendileri, bizim hadisçilerin çok baş vurdukları, cem etme, uzlaştırma yöntemlerini kullanarak, akıl ile nakli uzlaştırarak kucaklaştırıp sonuçlandırmış.

Ben de, akıl ile naklin teâruzu ile ilgili birkaç hususa işaret etmek istiyorum. Herhangi bir konuda asıl belirleyici olan akıl mıdır yoksa vahiy midir? Söz gelimi, zinâ ile nikâh kavramlarını ele aldığımızda, akıl zâviyesinden bakılırsa her ikisi de aynı eylemdir. Oysa vahiy, ilkini harâm kılarken, diğeri meşrû görmektedir.

Yahut fâiz ile bey' arasında âyet-i kerîmede "*inneme'l-bey'u mislu'r-ribâ*"¹ diyenler aslında akıllarını kullanarak söylüyorlar. Bugün zengin Müslümanların bir kısmı, "yâhu fâiz de bir çeşit ticarettir" diyorlar. Ama vahiy bunu reddediyor. Nasslar bey'a müsâade

¹ el-Bakara 2/275.

ederken ribâya kesinlikle karşı çıkıyor. Yahut kadının şahitliği mes'alesi diyelimki asırlarca bizim akl-ı selîm sahibi Müslümanlar tarafından hiç problem olarak görülmezken, modern dönemde problem olarak görülüyor. Bunu, modernitenin bir dayatması olarak mı okuyacağız, yoksa hakikaten bugünün akli vahiy konusunda bir takım şeyler mi görüyor ve farklı yorumlara kaçıyor? Dolayısıyla burada bir kısmı vahyin yapısından kaynaklanıyor.

İlâhî irâde âyet-i kerîmeyi öylesine kurgulamış ki, öylesine harfler ve kelimeler kullanmış ki, o âyetten Mu'tezile de kendi delini çıkartıyor, Ehl-i Sünnet de kendi delilini çıkartıyor. İnsan akli da o kadar hareketli ki, bir kısmı bu âyet-i kerîmeyi aynen anlarken, diğer kısmı da "hayır bu benim aklıma yatmıyor!" diyor. O zaman biz "Akli mi tercih edeceğiz, nakli mi tercih edeceğiz?" değil de, "Önceliği, ağırlığı hangisine, nerede ve ne zaman vereceğiz? Hangi akıl, hangi nakil?" sorularını tekrar sormamız gerekiyor. Te'vîl ederiz diyoruz, aynen hadisçilerin yaptığı gibi. İyi de te'vîlin sınırı ne? Ölçüsü ne? Benim yaptığım te'vîl ne kadar tutarlı? Ne kadar iknâ edici? Beni iknâ eder, belki bizim ilâhiyat talebelerimizi de iknâ edebilir. Ama medresedeki meslektaşlarımızı iknâ etmeyecektir. O zaman te'vîlin ölçüsü nedir? Bu noktada da düşünmemiz gerekiyor. Ben, dışarıdan bir okuyucu olarak, talebe olarak söyleyeyim, kelâm konusunda hakikaten fazla okumalarım yok.

Şunu sormak istiyorum: Şimdi bir klâsik kelâm kitaplarımız var. Bazı risâleler var. Bir de bu asrın başında te'lîf edilen yeni ilm-i kelâm çalışmaları var. İsmail Hakkı İzmirli'yi burada rahmetle yâd ediyoruz. Yine bu konuda sevgili meslektaşımız M.Sait Özervarlı'nın çalışmaları var. Bir de aradan 80-90 sene geçtikten sonra şu anda kelâmcılar, modern ilahiyatçılar tartışma yapıyor. Bu gelişen süreç içerisinde kelâmî konuların içeriği, bu konulara yaklaşım, yöntem, yenilikler açısından bir gelişme var mı? Yoksa retorik mi yapıyoruz? Tekrarlıyor muyuz bu konuları? Bu hususta şahsen beni bilgilendirirseniz ben çok memnun olurum. Çok teşekkür ederim.

* * *

Af edersiniz hocam, çok af edersiniz. Bir şeyi daha unuttum. Bu tebliğde ben doğrusu İbn Teymiyye'nin *Der'u teârudi'l-akli ve'n-Nakl* adlı meşhûr bir eseri var, tam da bu konuda, dipnotlarda bunu

göremedim. Bir zühûl mü, atlama mı? Yani bu kitâbın en azından içeriğine bu tebliğde biraz temas etseydiniz sanki uygun olurdu diye düşünüyorum, teşekkür ederim.

* * *

Hocama bir dakikalık cevap verebilir miyim?

Hocam, ben verdiğim örneklerin arkasındayım. Diyelim ki, avcı av hayvanını vurdu, bir kilometre ileride o hayvan ölürse, onu yiyebiliriz. Şâri' buna müsâade ediyor. Ama bahçede yularına dolanıp ölen bir ineği yiyemeyiz. Dolayısıyla "Bismillah" diyerek şer'î usûllere göre kesersek bu hayvan temiz olur ve yiyebiliriz. Kesmezsek murdar olur, yiyemeyiz. Buna karar veren dindir, akıl değildir. Yoksa benim bahçemde beslediğim hayvan ölürse, din bunu harâm kılmasaydı aklen o et pekâlâ yenebilirdi.

* * *

Bir cümle değil hocam. Hep hadis konuşuldu, dolayısıyla onlara biraz değinmem lâzım. Ben de Kâmil Güneş Hoca'yı hadise transfer edelim diyeceğim ama, bizim hadisçiler Kâmil Güneş Hoca'yı hadise kabul etmezler.

Ben, önce organizasyona çok teşekkür ediyorum. Bir hadisçi olarak aranızda bulunmaktan ve sizlerden istifade etmekten son derece memnunum. Dolu dolu iki gün geçti. Birkaç hususa işaret etmek istiyorum. Bir tanesi, öyle anlaşılıyor ki, iki günlük bu tartışmalardan sonra aklın ve vahyin neliği üzerine daha uzun ve müstakil oturumlar gerekiyor. Vahiy derken neyi kastediyoruz, akıl derken neyi kastediyoruz? İkincisi, herhangi bir rivâyetin zâtî değeri ile o rivâyetin şu veya bu kitapta olmasının değerini birbirine karıştırmamak lâzım.

Dün Mahmut Ay Hoca, Buhârî ve Müslim hadisleri felan dedi. Bu, Buhârî ve Müslim'in otoritelerine, onların müteber kaynaklar oluşuna yöneltilmiş bir eleştiri değildi. Bir hadis, isnâdıyla, metniyle değerlendirilir, o rivâyetin kendi değeri ne ise isnâd ve metin bakımından o verilir. Onun Buhârî'de ve Müslim'de olması, müttefakun aleyh olması bizi sevindirir. Ama neticede o da Hz. Peygamber'e nispet edilen bir rivâyettir. Ve bu rivâyet üzerinde geçmişte nasıl tartışmalar yapılmışsa, bugün de pekâlâ yapılabilir. Şimdi hadislerin delil olması mes'alesi, elbette bu konularla uğraşan ilim adamları

olarak siz daha iyi biliyorsunuz ama bu konuda bendeki bilgi, herhangi bir haber-i vâhidin akâidde müstakil olarak delil olamayacağı şeklindedir. Olur diyenler, Zâhirîler, Hanbelîler ve Ehl-i hadîstir. Cumhûra göre tek bir rivâyete, haber-i vâhide dayanarak bir akîde oluşturulamaz.

Meselâ, Mehdîlik ile ilgili bir sürü rivâyet var. Geçen biz, Diyanet'te bu konuda bir çalıştay yaptık. İlyas Üzüm Hoca da oradaydı. Bazı hadisçiler Mehdîlik ile ilgili hadisleri toplamışlar. Ebû Davûd'da "Kitâbü'l-Mehdî" bölümü var. Ahmed b. Hanbel'de birçok rivâyet var. Bu rivâyetlere bir taraftan bakıyorsunuz, Mehdî'nin burunun şekline, ismine, babasının ismine kadar veriyor. Bir taraftan bakıyorsunuz, bütün rivâyetleri topladığınızda konu fulûlaşıyor. Böyle bir Mehdî fotoğrafı çizmeniz zorlaşıyor. Mezhepler târihi hocalarımız ve sizler, Mehdîliliğin, İslâm öncesi arkaplanını, Şî'likle ilişkisini Yahûdilikle, Hıristiyanlıkla ilgisini kuruyorsunuz. Bütün bunlardan sonra Şî'a'dan bize intikâl eden bir rivâyetler manzûmesinden hareketle Mehdîlik konusu karşımıza çıkıyor. Biz Mehdî'nin geleceğini bildiren bir rivâyetten hareketle, hadisler de bu konuda delil olur fikrinden hareketle Mehdîliğin akâidde bir konu olduğunu söylersek işte her asırda, her yerde, her dönemde yerden mantar biter gibi Mehdîler biter.

Dün "eynallah?" mes'elesini örnek vermiştim. Nüzûl-i İsâ da bu konuda bir örnektir. Dolayısıyla problem, elbette rivâyetlerimizden çıkıyor. Bu rivâyetleri değerlendirirken şüphesiz şunda müttetikiz: Akâidle ilgili pek çok konuda hadislerimiz detayları izah ediyor, âyetlerde yer alan belli durumları hadislerimiz açıklıyor. Cennet, cehennem vb. gaybî konularda elbette hadislerden yararlanıyoruz. Ama eğer, sahîh hadis, haber-i vâhid akâidde delil olur dersek, birçok probleme yol açmış oluruz diye düşünüyorum.

Yorumda problem diyor Kâmil Hocam. Evet, âyetlerin de hadislerin de geçmişte yorumu yapılmıştır. Ama bu yorumların ne kadar doğru ve tutarlı olduğu konusu her zaman tartışılır. Bunu bir örnekle açacağım ve konuşmamı bitireceğim. En müteber kitaplarımızda var: "Uğuruzluk üç şeydedir" diyor. "Kadında, atta ve evde." Hz. Âişe bunu düzeltiyor ve diyor ki: Ebû Hüreyre bunu yanlış duymuş. Allah kahretsin Yahudileri, onlar şöyle derlerdi." Yahut "Allah câhiliyye halkını kahretsin, onlar şöyle derlerdi..." Hz. Âişe

bunu düzeltilmiş, düzelten bu rivâyetler kitaplarımıza da girmiş ama ilerleyen asırlarda ne yazık ki, bu hadis, düzeltilmiş şekliyle değil de hatalısıyla şöhret bulmuştur.

Hicrî II. asır âlimlerinden Ma'mer b. Râşid (v. 1770) kitâbında diyor ki: "Ben bu hadisi şöyle tefsir eden birini işittim: "Kadının uğursuzluğu doğurmamasındadır." Bursa'da sunduğum "Yorumun Sınırları" diye bir tebliğim var, orada baştan sona bütün şerhleri taredim. Hattâbî de tekrarlamış, sonraki şârihler de tekrarlamış "Kadının uğursuzluğu doğurmamasındadır" diye. Hiçbirinin aklına Kur'ân'daki âyetler gelmiyor. Hiçbirinin aklına bu hatâlı rivâyeti düzelten Hz. Âişe annemizin de doğurmadığı, ancak onun uğursuz bir kadın olmadığı gelmiyor. Onun için yorumlar beni doyurmaz, sizi doyurabilir. Yorumlar bu kadar şâfi ve kâfi olsaydı bu kadar yorum yazılmazdı.

Hocam, son bir önerim var: Eğer akîde ile ilgili yeni çalışmalar yapılacaksa –şahsî kanaatim- bir defa baştan itibâren kronolojik bir okuma gerekiyor. O kitaplarda yer alan sübûtu ve sıhhati kat'î olan esaslar, müttefakun aleyh olanlar öncelenmelidir. Sonra muhtelifün fih olanlar verilmelidir. Ardından, siyâsî, mezhebî, itirazî ve reddiye tarzı olan hususlar tespit edilmeli ve bunlar ayrı bir tarafa konulmalıdır. Burada son olarak şâyet mümkünse ileriye dönük bir teklifte bulunmak istiyorum: Bütün mezhepleri kuşatan "Ehl-i Kible"nin temel akâid esasları belirlenebilir mi? Bizi aranızda kattığınız için çok teşekkür ediyorum.

* * *

Hocam, bu konularda çalışmalar yapıldı. "Muâtabâtü'r-Rasûl" yani Peygamberimizle ilgili itâb âyetleri konusunda. Bunlarla ilgili hiçbir problemimiz yok. Burada tartışılan Peygamber Efendimiz'in ictihâdlarının tashihi konusu ayrı bir şey; Peygamberimiz'den sonra nakledilen hadislerin aynı lafızlarla, aynı sıhhat içerisinde korunup korunmadığı konusu ise ayrı bir şey.

Biz Peygamber Efendimiz'in zamanında olsaydık işimiz çok kolaydı. Ancak biz, ilk asırda tamamen şifâhî olarak nakledilen ve ancak ikinci ve üçüncü asırlarda tedvîn ve tasnîf edilerek sonraki kuşaklara intikâl eden ve daha sonra, kelâmî, siyâsî ve fikhî tartışmaların gölgesi altında dallanan budaklanan rivâyetlerle konuşuyoruz.

Bu rivâyetlerimiz, siyâsî, itikâdî tartışmalardan ne kadar etkilendi? Biz şu andaki akâid kitaplarına bakıyoruz, bırakın zayıf rivâyetleri – hocamız da ifade etti- en uydurma rivâyetler bile var. Öbür taraftan en sahîh hadislere de bir başka mezhep kendi usûlüne ve itikâdına uymadığı için itiraz ediyor. Dolayısıyla yapılan hiçbir tartışmada hiçbir Müslüman, Peygamber Efendimiz'e karşı bir şey söylemez. Konuştuğumuz şey, bu rivâyetin Peygamberimiz'den ne ölçüde konularak geldiğidir. Bütün bunları dikkate alarak tartışmamız gerekiyor. Ben tekrar teşekkür ediyorum.

* * *

Hocam, bu “umirtu” ile ilgili bir-iki cümle söylemek istiyorum izninizle. Versiyonlardan bir tanesinde “Ühye ileyye en ukâtilê'n-nâse hattâ yeşhedû...” ifadesi vardır. Oysa hadisin sebab-i vürûdu, bağlamı, “fe kâtilû eimmete'l-küfri...”² “ve kâtilû'l-müşrikîne...”³ şeklinde âyetler inmiştir. Bu inen âyetler üzerine Peygamberimiz “Umirtu en ukatîle'n-nâse” buyurmuştur. “Umirtu” lâfzından hareketle, acaba “kim emretti” sorusu akla gelmektedir. “Umirtu” lâfzını gören kimileri bunun Kur'ân dışı vahiy ile emredildiğini zannetmektedir. Oysa kanaatimizce Hz. Peygamber, inen bu âyetlerden hareketle bunu söylemiştir. Buhârî de söz konusu rivâyeti, ilgisini çeken bir yere yerleştirmiştir.

* * *

Şimdi ben en azından bu örneklerin bir kısmının Kur'ân âyetlerinin toplamından çıkartılan bir sonuç olduğunu düşünüyorum. Çünkü hadislerde de benzer bir durum var. “Allah şöyle buyuruyor” diyor. Söz gelimi “Yâ ibâdî innî harramtu'z-zulme alâ nefsi fe lâ tazlimû” hadisini Peygamberimiz, zulümle ilgili, haksızlıkla ilgili birçok âyetten çıkardığı bir sonuçla “قال الله عز و جل” “Allah şöyle buyuruyor” diyor. Bu “Ühye ileyye”lerde de bunların bir kısmını çok rahatlıkla tespit edebiliyoruz. Ben, burada böyle bir akâid toplantısında bulunduğum için daha çok itikâdî konularla ilgili örnekler vermeye çalıştım. Ama öyle hadisler var ki, onların âyetlerle ilişkisini kurmak zor olabiliyor. Bunların, âyetlerin bir yorumu mu, yoksa

² et-Tevbe 9/12.

³ et-Tevbe 9/36, 29.

bazen Kur'ân'dan herhangi bir âyetle irtibatlı mı olduğunu tespit etmek zorlaşabilir. O zaman bütün rivâyetleri toplayıp, her birinde "Ühye ileyye" deniliyor mu? Buna bakmamız gerekiyor.

Meselâ, zinâ eden kadın ve erkeğin cezası ile ilgili olarak: "*Bir yol buluncaya kadar onları evlerinde hapsedin!*"⁴ âyeti var. Sonra Rasûlullah: "*huzû annî huzû annî kad cealallâhu lehunne sebîla*" diyor, işte bekâr ile bekâr zinâ ederse yüz celde ve bir yıl sürgün diyor, evlilik geçiren biri ile evli biri zinâ ederse recim diyor. Bu konuda Ubâde b. Sâmit'ten gelen on iki versiyon var. Bunlar ortak isnâd ile gelmelerine rağmen birçoğunda "Ühye ileyye" denilmiyor. Sekiz tanesinde vahiy ile hiç irtibat yok, Peygamberimiz kendisi söylüyor. Sadece beş tanesinde vahiy ile irtibat söz konusu. Bizim bu tür metinleri, muhtevâlarını daha titiz çalışmalar yaparak sonuçlandırmamız lâzım. Cımbızla seçip, "sünnet vahye dayanıyor" demek yanlış. Nitekim kimileri "*Vemâ yentiku ani'l-hevâ in hüve illâ vahyun yûhâ*"⁵ âyetinden hareketle ve İbn Hazm'dan iktibas ederek "sünnet de vahiydir" der. Bu, insanların hoşuna gider. Oysa burada "in hüve" deki "hüve" Kur'ân'dır başka bir şey değildir.

* * *

Hocam mantıken bir engel yok zâten ben "vahy-i metlûv" "vahy-i gayr-i metlûv" demek yerine, işte ben iki tane makale yazdım ve bu iki makale beni bağladı, en son "Hikmet" kavramına sığındım. Hikmet, ilâhî olanla beşerî olan arasında bir katmandır. Cibrîl boyutu var, ilkâ ve ilhâm boyutları var. Ben buna "Hikmet" dedim. Çünkü ister buna metlûv deyin, isterseniz gayr-i metlûv deyin, "vahiy" denildiği zaman insanlar bunu karıştırıyorlar. Az önce Mahmut Kaya Hocam da buna işaret etti. Biz sünnete vahiy demekle, aslında Kur'ân'a bir iyilik yapmış olmuyoruz. O biricik vahyi, Allah'tan gelen vahyi, hiç tartışmasız olan o bilgiyi, diğerinin derecesine indirmekle onu tartışılır kılıyoruz. Bunun başka örnekleri var ama, ben sözü fazla uzatmamak için sükût ettim. Yeri geldikçe örnekler vermeye devam ederim inşaallah.

* * *

⁴ en-Nisâ 4/15.

⁵ en-Necm 53/3-4.

Hocam, özür dilerim ben bunu kasd etmedim. İster Eş'ârî deyin, ister Mâtürîdî deyin klâsik akâid kitaplarımızda bana deyin ki, şu konu itikâd konusudur ve bunun dayanağı sahîh hadistir. Bunu dersenez ben sizden örnek isterim.

* * *

M. Saim Yeprem Hocam bana "Mütekellim muhaddis" der, biraz kelâmcılığım var efendim.

* * *

Hocam, teşekkür ediyorum. Önce üzerimde bir emânet var. Prof. Dr. Şerafettin Gölcük Hocamızın heyetinize selâmı var. Havaalanında karşılaştık. Bu oturum başkanlığını Mahmut Kaya Hocamızın yerine kendileri yapacaktı. TDV kurban ekibinin başında Nijer'e gitti. Çok selâmları var, mâzeretlerini beyân ettiler. "Akilla nakli fazla tokuşturmayın!" dediler.

* * *

Doç. Dr. Cemalettin ERDEMCI

Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Sayın Doç. Dr. Hülya Alper tarafından hazırlanan "Kelâm İlminde Aklın ve Vahyin Yeri" başlıklı tebliği, doktora çalışmamda yer verdiğim aklın ve naklin etkinlik alanlarından hareketle değerlendirmek istiyorum.

Kelâmcılar, Kelâm İlminin temel problemlerinin çözümünde hem aklî hem de naklî delillere başvurmuşlardır.⁶ Fakat onların han-

⁶ Eş'ârî, Kelâm ilminin alanını, dinin temel esaslarını inceleme, metodunu da, hareket, sükûn, cisim, araz, renkler, cüz, tafra gibi hususları kullanarak dinin temel ilkelerini, akıl yolu ile tespit etme, şeklinde belirlemektedir. Bkz., Eş'ârî, Ebü'l-Hasan, *İstihsânü'l-havd fi ilmi'l-keîâm*, s. 7. Ancak Kelâm ilmi ile ilgili kitaplar incelendiğinde, Kelâm ilminin bazı konularının tamamen aklın etkinlik alanı içinde, bazılarının tamamen naklin etkinlik alanı içinde, diğer bir kısmının ise, hem aklın hem naklin etkinlik alanları içinde ele alındığı görülmektedir. Bkz., Cüveynî, Ebü'l-Meâlî Abdülmelik, *Kitâbü'l-İrşâd* (nşr., Es'ad Temîm), Beyrut 1985, 301; Ebü'l-Huseyn el-Basrî, *el-Mu'temed fi usûli'l-fikh* (nşr., Muhammed Hamidullah), Şam 1984, II, 886.

gi alanlarda akla, hangi alanlarda nakle başvurdukları konusu incelenmeyi gerektirmektedir.

Kelâm ekolleri, kelâmî problemlerin çözümünde aklın alanı (mecâlü'l-akl) ve naklin alanı (mecâlü'n-nakl) şeklinde bir ayırma başvurmuşlardır.⁷ Bu ayırımın amacı, aklın ve naklin etkin olduğu alanları birbirinden ayırmak ve akılla tespit edilmesi gereken bir hususa nakli, nakille tespit edilmesi gereken bir hususa da akli karıştırmama arzusudur. Bu anlayış, kelâmcıların her iki kaynağın kendilerine has yetkinlik alanlarının olduğu şeklindeki düşüncelerine dayanmaktadır. Bu anlamda naklin aklın alanına, aklın da naklin etkin olduğu alana müdâhil olmaması ve konuların buna göre ayırma tâbî tutulup, her bir konunun ilgili olduğu alanda ele alınıp incelenmesi bir zorunluluk olarak görülmüştür.⁸

Mu'tezile ekolü aklın ve naklin alanını şu şekilde belirlemiştir. Allah'ın varlığı, birliği, Allah için câiz olan ve câiz olmayan sıfatların bilinmesi gibi konular, tevhîd ilkesi ile ilgili konulardır. İnsanların fiillerinin yaratılması, fiillerini gerçekleştirmede ihtiyaç duydukları güç, bunu kendi hür irâdeleriyle yapıp yapmadıkları da adâlet ilkesi ile ilgili hususlardır. Bu konular, aklın etkinlik alanı içinde yer alırlar. Bu alanda sadece aklın hükümleri geçerlidir.⁹ Naklin bu alanda kullanılması doğru değildir. Bunun gerekçesi, naklin kendisinin akılla tespit edilmeye ihtiyaç duymasıdır. Mu'tezile'ye göre, naklî bilginin etkin olduğu alan ise şer'î hükümler ve ibâdetler alanıdır ki, bu alanda da aklın etkinliğinden söz edilemez.¹⁰ Hem aklın hem de naklin birlikte söz sahibi olduğu alanlara da değinen Mu'tezile, buna rü'yetullah mes'elesini örnek olarak verir.¹¹ Konuyu bu şekilde ortaya koyduktan sonra Mu'tezile ekolünün bu konuyu nasıl temellendirdiğine daha yakından bakmak gerekir.

⁷ Bkz., Kādî Abdülcebâr, *Müteşâbihü'l-Kur'ân* (nşr. Dr. Adnan Muhammed Zerzûr), Kahire 1185, I, 7; Eş'arî, *İstihsânü'l-havd*, s. 10; Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Kitâbu Usûlü'd-dîn*, İstanbul 1928, s. 24; Cüveynî, *el-Burhân fi usûli'l-fikh*, I, 110; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 4

⁸ Eş'arî, *İstihsânü'l-havd*, 10

⁹ Kādî Abdülcebâr, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, I, 35

¹⁰ Aynı yer.

¹¹ Kādî Abdülcebâr, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, I, 36

Akıl ve naklin bu ilişkisine Mu'tezile ekolünün öncüleri işaret etmişlerdir. Kādî Abdülcebbar bu durumu, mantıksal bir formla ortaya koyar. Ona göre, 'fâilin durumu tespit edilmedikçe, fiile dayanarak istidlâlde bulunulamaz.¹² Kur'ân, Allah'ın fiilidir, Allah'a dâir bilgimiz oluşmadıkça, onun fiili olan Kur'ân hakkındaki bilgimiz sahîh olmaz. Zirâ haberin doğru ya da yalan olduğu, ancak fâilin durumu bilindikten sonra, tespit edilebilir. Dolayısıyla Kur'ân'la istidlâlde bulunmak için, öncelikle Kur'ân'ın yalan söylemeyen ve çirkin (kabîh) şeyler işlemeyen bir zâtın sözü olduğu ortaya konulmalıdır'.¹³ Diğer bir ifadeyle, Kur'ân'ın sahîh olduğunun bilinmesi, sâdir olduğu zâtın çirkin fiiller ihtiyar etmeyeceğinin bilinmesini gerektirir. Allah'ın hiçbir çirkin fiil işlemeyeceği ise, hitâbın sâdir olduğu zâtın, zâtî ve fiilî sıfatlarını bilmeye ve bunları birbirinden ayırt etmeye bağlıdır. Öyleyse, Allah'ın varlığı, birliği, zâtî ve fiilî sıfatları, yine insanların kendi fiillerinin yaratıcısı olup olmadıkları, fiillerini gerçekleştirmede ihtiyaç duydukları güç ve irâde, Kur'ân'la tespit edilebilecek hususlar değildir. Naklin bu konulara dâir içerdiği bilgiler, insanı sadece düşünüşe sevk eder ve bu da, sadece akılla onları tespit etmemize yardımcı olur.¹⁴

Kādî'ye göre, naklin etkin olduğu alan, şer'î hükümler ve ibâdetler alanıdır.¹⁵ Bu alanda aklın müdâhalesine izin yoktur. Mese-lâ akıl, farz olan namazları, şartlarını, vakitlerini ve şer'î at tarafından bildirilen diğer ibâdetleri tespit edemez.¹⁶ Kādî Abdülcebbar bu durumu şu şekilde ifade etmiştir:

Akıl, Allah'a şükür ve ibâdet edilmesi gerektiğine delâlet eder. Ancak ibâdet kapsamına giren fiillerin ne olduğu, şartlarının neler olabileceği, mekân ve zamanlarının belirlenmesi hususunda, bize hiçbir şey göstermez.¹⁷

Mu'tezile kelâmcılarından Ebü'l-Hüseyn el-Basrî de, bazı hususların yalnızca akılla bilinebileceğini, bazı hususların yalnızca

¹² Kādî Abdülcebbar, *a.g.e*, I, 1.

¹³ Kādî Abdülcebbar, *a.g.e*, I, 3.

¹⁴ Kādî Abdülcebbar, *a.g.e*, I, 4.

¹⁵ Kādî Abdülcebbar, *a.g.e*, I, 35.

¹⁶ Kādî Abdülcebbar, *a.g.e*, I, 37.

¹⁷Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl* (nşr. Mahmûd el-Hudayrî-Mahmûd Kâsım) Kahire 1965, XV, 28.

sem'î delille bilinebileceğini, bazı şeylerin de hem akıl hem de nakille bilinebileceğini ifade etmiştir. Ona göre, Allah'ın zâtı, sıfatları, hiçbir şeye ihtiyaç duymadığı, çirkin işler işlemeyeceği vb. hususlar aklın etkinlik alanı içinde yer alır. Buna karşılık şer'î iyilik ve kötülük, şer'î emirler ve yasaklar yalnızca sem' ile bilinirler. Allah'ın birliği ve ortağının olmadığı ise hem akıl, hem de nakille bilinebilecek hususlardır.¹⁸

Hem şer'î delili, hem de aklî delili vaz'eden Allah'tır. Kaynakları bir olduğundan, bunların birbirleriyle çelişmeleri imkânsızdır. Görünürde bir çelişki var ise, bu çelişkiyi âyetleri te'vîl etmek sûretiyle gidermek zorunludur. Çünkü akıl asıl, sem'î delil ise fer' konumundadır.¹⁹

Aklî delil asıl, naklî delil ise fer' olarak kabul edildiğinden, nakille istidlâlde bulunurken, akla müracaat etmek zorunludur. Buna karşılık, akılla istidlâlde bulunurken, nakle müracaat etmek gerekmez. Bundan dolayı akıl, müstakil bir delil olarak kabul edildiği halde, nakil müstakil bir delil olarak kabul edilmemiştir. İleriki bölümlerde detaylı bir şekilde açıklayacağımız gibi, âyetlerin yorumunda uyulması gereken kuralların göz ardı edilerek, aşırı yoruma gidilmesinin temel nedenlerinden biri budur.

Mu'tezile ekolüne göre istidlâlde kullanılacak deliller dörttür. Bunlar; akıl, kitap, sünnet ve icmâ'dır.²⁰ Fakat aklın diğer delillere nisbetle önceliği vardır; Allah'ın varlığı, birliği ve adâleti, akılla tespit

¹⁸ Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu'temed*, II, 886-887.

¹⁹ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîdi ve'l-adl* (nşr., Ebü'l-Alâ Affî) 1962, XIII, 280.

²⁰ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse* (nşr., Abdülkerîm Osmân) Kahire 1966, s. 88; Bu konuda Kâsım er-Ressî de şöyle demektedir. İbadetler üçe ayrılır. 1. Allah'ı bilmek 2. Allah'ın râzı olduğu ve râzı olmadığı hususları bilmek. 3. Allah'ın râzı olduğu ve râzı olmadığı şeylerin nasıl yapılacağına bilgisine ulaşmak. Birincisine akılla, ikincisine kitapla, üçüncüsüne de, peygamberin sünnetiyle ulaşılır. Buna göre deliller üçtür. Akıl, kitap ve sünnet. Ancak akıl, diğer iki delilin temelidir. Zirâ Allah bilgisine sahip olmadan, Ona ibâdet olarak neyin yapılacağı ve nasıl yapılacağı bilinmez. İcmâ' ise akıl, kitap ve sünnetin dışında bir delildir ve bunlara bağlıdır. (Bkz., Kâsım er-Ressî, *Kitâbu Usûli'l-adl ve't-tevhîd (Resâilü'l-Adli ve't-Tevhîd* içinde) (nşr., Muhammed Ammâra), Kahire 1988, I, 124-125

edilebilecek hususlardır. Bu konularda nakle (Kur'ân ve sünnete) başvurmak, fer'e dayanarak asıl'ı tespit etmeye benzer ki, bu câiz değildir.²¹ Akliyat olarak isimlendirilen alanda kullanılacak delillerin de, akla dayanması gerekir. Bu, hem metod, hem de bu alanda kullanılacak kıyâs türlerinde öncüllerin aklın verilerine dayanması, kıyâsın öncüllerinde nakle yer verilmemesi anlamına gelir.²² 'Naklin akla sunulması' şeklinde ifade edilen bu durum, kelâmcıların nassa yaklaşımlarında etkili olmuştur.²³ Bu etki, öncelikle muhkem-müteşâbih ayırımında kendini gösterir.²⁴ Muhkem-müteşâbih ayırımı, Kur'ân kaynaklı olmasına rağmen,²⁵ hangi âyetlerin muhkem, hangilerinin müteşâbih olduğu Kur'ân'da belirtilmemiştir. Bu belirsizlik nedeniyle, bir fırkanın muhkem dediğine başka fırka müteşâbih, müteşâbih dediğine de başkası muhkem diyebilmiştir.²⁶

Mu'tezile, muhkem ve müteşâbihin belirlenmesinde ölçü olarak akli kabul emiştir.²⁷ Aklın ilkeleri ile uyum içinde olan âyetleri muhkem, aklın ilkelerine aykırı olan âyetleri de müteşâbih olarak isimlendirmiştir.²⁸ Diğer bir ifade ile aklın, Allah'ın varlığına, birliğine, zâtî ve fiilî sıfatları ile adâletine ilişkin belirlediği hususlarla uyum içinde olan âyetler muhkem; bunlarla uyum içinde olmayan, aklın tespit ettiği Allah tasavvuruna aykırı olan âyetler de müteşâbih olarak nitelenmeli ve muhkem olarak kabul edilen âyetler esas alınarak müteşâbih âyetler yorumlanmalıdır.

Mu'tezile ekolü, Kelâm İlminin temel mes'elelerini, aklın etkinlik alanı içinde değerlendirdiklerinden, bu alanlarda âyetlere baş-

²¹ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 88

²² Mihrî Hasan Ebû Sa'de, *el-İtticâhü'l-aklî fi müşkileti'l-ma'rifeti inde'l-Mu'tezile*, Kahire 1993, s. 29.

²³ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâti'l-Eş'arî*, Beyrut 1986, s. 190; Kādî Abdülcebbar, *Müteşâbihü'l-Kur'ân I*, 32.

²⁴ Kelâmcıların ibareleri açık anlamlarının dışına taşımada başvurdukları en önemli mekanizmalardan birini, muhkem-müteşâbih ayırımı oluşturur. Kelâm ilminde bir âyetin müteşâbih olarak belirlenmesi, o âyetin zâhirî/lâfzî anlamıyla anlaşılamayacağı ve yorumlanması gerektiği anlamına gelir.

²⁵ Â-i İmrân 3/7.

²⁶ ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'ân* (nşr., Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim) Beyrut 1972, II, 76.

²⁷ Kādî Abdülcebbar, *Müteşâbihü'l-Kur'ân I*, 7.

²⁸ Kādî Abdülcebbar, *a.g.e*, I, 27.

vurduklarında çoğu kere âyetleri, târihî ve Kur'ân içi bağlam (âyet çerçevesi, siyâk-sibâk, Kur'ân'ın bütünlüğü gibi) ilişkilerinden kopararak kullanmışlardır. Çünkü âyetleri bu alanda kullanmaları, konuyu, âyetlere dayanarak tespit etme amacından ziyâde, akılla belirlenmiş ilkeleri, te'yîd etmeye yöneliktir.

Eş'arîler'in akıl ve naklin konumuna dâir görüşleri, Mu'tezile'nin görüşlerinden pek farklı değildir.²⁹ İmâm Eş'arî, Bâkallânî, Cüveynî, Abdülkâhir el-Bağdâdî gibi önemli temsilcilerinin naklin ve aklın sınırları ve işleyiş alanlarına ilişkin değerlendirmeleri incelendiğinde, Eş'arî'nin de Allah'ın varlığı, birliği, zâtî ve fiilî sıfatlarının tespiti, insanların fiillerinin yaratılıp yaratılmadığı ile ilgili konuları aklın etkinlik alanı olarak belirledikleri, bu alanda nakle, akli tekit etmekten başka bir rol vermedikleri görülmektedir. Akıl ve naklin etkinlik alanlarına İmâm Eş'arî, *İstihâsânü'l-havd fî ilmi'l-kelâm* adlı eserinde işaret etmiştir. İmâm Eş'arî, Kelâm İlmine yöneltilen eleştirileri cevapladığı bu eserde, akıl-nakil ayırımını şu şekilde ifade etmiştir:

“... bu mes'elelerin her biri için, Peygamberden gelen bir nass olmamasına rağmen, onlar (fıkıhçılar) bu mes'eleleri Allah'ın kitâbında, peygamberin sünnetinde hakkında nass bulunan mes'elelere hamledip, kıyâs ettiler. Dolayısıyla fakihler, yeni meydana gelen fer'î olayların hükümlerini, kendileri de fer' olan ve ancak sem' ve peygamber vasıtasıyla algılanabilen şer'âtın hükümlerine sunarak ictihâdda bulundular. Ancak usûlde bazı konuların tespitinde meydana gelen sorunlarda, Müslüman ve akıl sahibi her bir ferdin bunların hükümlerini akıl, duyu ve bedîhî bilgilerle üzerinde ittifâk edilen ilkelere (usûl) sunmaları gerekir. Zirâ, öğrenme yolu sem' olan şer'î mes'elelerin hükümlerini, yine öğrenme yolu sem' olan şer'î ilkelere sunmak gerekir. Akliyât ve mahsûsât ile ilgili mes'elelerin hükümlerini de ilgili oldukları bilgi kaynaklarına (akıl ve duyular) sunmak gerekir. Bu konuda ne sem'iyâtın akliyâta, ne de akliyâtın sem'iyâyâta karıştırılmaması gerekir.”³⁰

²⁹ Hasan Mahmûd eş-Şâfiî, *el-Medhal ilâ dirâseti ilmi'l-kelâm*, Kahire 1991, s. 157.

³⁰ Eş'arî, *İstihâsânü'l-havd*, s. 10

İmâm Eş'arî'nin, kitap ve sünnette yer almayan; fakat itikâdî konuların tespit edilmesinde kullanılan terimlere ve istidlâl yöntemine yer verdiği için, kendisini eleştirenlere cevap vermek amacıyla ifade ettiği bu sözleri irdelendiğinde, onun akıl ve naklin yetkinlik alanlarının olduğunu kabullenen bir anlayışa sahip olduğu görülmektedir. Ancak İmâm Eş'arî'nin, akıl, duyu ve bedîhî bilgilerle tespit edilen esasların (usûl) neler olduğuna, bunun içine nelerin girdiğine ilişkin bir açıklamasına rastlanmamaktadır. Ona göre, kelâmcıların sonradan gündemlerine aldıkları mes'elelerin tümünün asılları bir şekilde Kur'ân ve Sünnette mevcuttur.³¹ Hz. Peygamber hareket-sükûn, birleşme (ictimâ'), ayrılma (iftirâk) gibi konulardan bahsetmemiştir. Ancak, dikkat edildiğinde bunların temellerinin Kur'ân'da olduğu görülecektir. Meselâ, Hz. İbrahim kıssasında yıldızların ve ayın kayıp gitmeleri (ufûl) onların ilâh olamayacaklarına delil olarak kullanılmıştır. Bunun nedeni; onların değişmesi, batması, intikâl etmeleridir. İmâm Eş'arî, "Kelâmcılar, âlemin değişken olduğuna dayanarak, onun muhdes olduğu sonucuna varırken, aslında bu Kur'ânî ilkeden hareket etmişlerdir" der.³² İki zıttın bir araya toplanmayacağına dâir akli ilkenin temelinin de **temânû' delili**³³ olduğunu söyleyen İmâm Eş'arî, akılla tespit ettiği sonuçları, nassa onaylatma gereği duymuştur.

Akli istidlâl alanına ayrılmış konularda İmâm Eş'arî'nin bu şekilde nassdan dayanaklar bulmaya çalışması, bir yanıltmaya yol açmamalıdır. Her ne kadar İmâm Eş'arî, Kelâm İlmine ait delillerin dayanağının Kur'ân olduğunu söylese de, bedîhî, duyuusal ve akli bilgilere dayanan alanla, sem'iyât'a dayanması gereken alanın birbirine karıştırılmaması gerektiği hususunda uyarılarda bulunmuştur. Ona göre, şerî'atın esaslarını bilmenin yolu *sem'*/ nakildir, usûle dâir

³¹ Eş'arî, *a.g.e.*, s. 7

³² Eş'arî, *İstihsânü'l-havd*, s. 4.

³³ Eş'arî'ye göre temânû' delilinin kaynağını, "*Şâyet yerde ve gökte Allah'tan başka tanrılar olsaydı yer ve gök, (bunların nizâmı) bozulurdu... ilh.*" (el-Enbiya 21/22) âyeti oluşturmaktadır. Bir mekânda iki zıttın toplanamayacağı, ancak bunların iki farklı mekânda yan yana bulunabilecekleri ilkesinin de "*Yeşil ağaçtan sizin için ateş çıkaran O'dur. İşte siz, ateşi onunla yakıyorsunuz*" (Yâsîn 36/80) âyetinde mevcuttur. bk.Eş'arî, *İstihsânü'l-havd*, s. 6.

konuları bilmenin yolu da akliyât ve mahsûsâtıdır. Bu alanların her birinin ilgili oldukları ilkelere sunulmaları gerekir.³⁴

İmâm Eş'arî'nin aklın ve naklin sınırlarının nerede başlayıp nerede bittiğine dâir net bir görüşüne *el-İbâne* ve *el-Luma'* adlı eserlerinde rastlanmaz. *İstihşânü'l-havd* adlı eserinde ise, kendini ve Kelâm İlmini savunma bağlamında bu konuya değinir. Ancak *el-Luma'* incelendiğinde İmâm Eş'arî'nin, Allah'ın varlığı, sıfatları, birliği, gibi konuları Kelâm İlminin istidlâl yöntemi olan **kıyâsü'l-ğâib ale's-şâhid** yöntemine dayanarak temellendirmeye çalıştığı, delillendirmelerinde âraz, cevher ayırımını gözetmediği, naklî delillere çok az yer verdiği, naklî delil kullandığında da bununla yetinmediği, akli delillere başvurduğu görülür.³⁵

İmâm Eş'arî, Allah'a dâir bilgimizin zarûrî değil, istidlâlî olduğu konusunda Mu'tezile ile hem fikirdir. Ona göre Allah'ı bilmenin yolu kesb, O'nun âyetleri üzerinde düşünüş ve fiillerine dayanarak istidlâlde bulunmaktır.³⁶ Peygamberlerin doğruluğunu bilmek de, istidlâlde dayanır. Öyle görünüyor ki, İmâm Eş'arî, Allah'ın varlığı ve peygamberlerin gönderilmesinin imkânını, aklın etkinlik alanı içerisinde değerlendirmektedir.

İmâm Eş'arî ekolünün önemli temsilcilerinden biri de Bâkılânî'dir. O da, sadece akılla bilinen, sadece nakille bilinen hem akıl hem de nakille bilinebilen hususlar şeklinde bir ayırımı başvurmuştur. Ona göre, âlemin hudûsu, bir yaratıcısının olması; kudret, irâde ve ilim gibi sıfatları ile peygamberlerin Allah'ın elçileri olmaları, akılla bilinebilecek hususlardır.³⁷ Nakille bilinebilecek hususları da farz, harâm ve mübâhlara dâir hükümler şeklinde belirleyen Bâkılânî, Allah'ın iştîme (sem') ve kelâm gibi sıfatları ile Allah'ın günahkârları bağışlama kudreti gibi hususları ise, hem aklın hem de naklin, birlikte etkin oldukları alan olarak belirlemiştir.³⁸ Ona göre, aklın bu alanda nakille birlikte etkin olmasının nedeni, aklın bu ko-

³⁴ Eş'arî, *a.g.e.*, s. 10

³⁵ Bkz., Eş'arî, *el-Luma'*, s. 6, 17-18.

³⁶ İbn Fûrek, *Mücerredü'l-makâlât*, s. 14.

³⁷ Tritton, *İslâm Kelâmı*, s. 177.

³⁸ Tritton, *a.g.e.*, s. 177; Bâkılânî üç tür delilden bahseder. Ona göre bunlar akli delil, sem'î delil ve dilsel delildir. Bkz., *el-İnsâf*, s. 15

nulardaki tanıklığının zayıflığıdır. Delilleri akıl, kitap, sünnet, icmâ' ve bunlara dayanan kıyâs³⁹ şeklinde bir tasnîfe tâbî tutan Bâkılânî, kitap, sünnet, icmâ' ve bunlara dayanan kıyâsı, şer'î-sem'î delilin içinde değerlendirir. Ona göre akli delilin sem'î delile önceliği vardır, çünkü sem'î delil, akli delile oranla fer' konumundadır.⁴⁰

Bâkılânî, Kur'ân'ın mûciz olduğuna dayanarak, Allah'ın birliğinin tespitinde nakli delilin de kullanılabileceğini ifade eder.⁴¹ Ancak, Allah'ın varlığının, birliğinin tespitinde naklin delil olarak kullanılması, onun tek başına müstakil bir delil olduğu anlamına gelmez. Bâkılânî'nin "Allah'a dâir bilgimiz zarûrî değil, istidlâlîdir"⁴² şeklindeki ifadesi de, Allah'ın varlığına ve sıfatlarına ilişkin bilginin akla dayandığını göstermektedir.⁴³

İmâm Eş'arî ekolünün önde gelen kelâmcılarından Abdülkâhir el-Bağdâdî'de de akliyât ve nakliyât şeklindeki alan ayırımı net bir şekilde görülmektedir. O, hangi konuların akliyât içerisinde değerlendirileceğini, aklın bu alandaki rolünü, yine nakliyât olarak ifade edilen alanın içine nelerin girdiğini ve naklin buradaki rolünü kesin çizgilerle şöyle belirtmektedir:

"Evrenin muhdes olduğu, yaratınının ise kadîm olduğu, Allah'ın birliği, sıfatları, adâlet ve hikmeti, kullarına teklîfte bulunmasının imkânı, mûcizelerine dayanarak peygamberlerin nübüvvetinin sıhhati gibi bilgilere, nazar ve istidlâl ile ulaşılır. Aynı şekilde tecrübeler ve matematik ilimleri de buna girer... Şeriatle bilinenlere gelince; helâl-harâm, vâcib, sünnet, mekrûh vb. fikhî hükümlerdir".⁴⁴

Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin bu ifadeleri incelendiğinde, akıl ve naklin etkinlik alanlarına ilişkin ayırımında, Mu'tezile ekolüne oldukça yaklaştığı görülür. Meselâ, Bağdâdî de, Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf gibi, akliyât olarak belirlenen alanda, şer'î at vârid olmadan da aklın doğ-

³⁹ Bâkılânî, *et-Temhîd*, s. 33.

⁴⁰ Bâkılânî, *a.g.e.*, s. 39

⁴¹ Bâkılânî, *İ'câzü'l-Kur'ân*, Beyrut 1988, s. 32.

⁴² Bâkılânî, *el-İnsâf fimâ yecibu itikâduhu ve lâ yecüzü'l-cehlu bihî* (nşr., İmâduddîn Ahmed Haydar) Beyrut 1986, s. 33.

⁴³ Hasan Mahmûd, *el-Medhal*, s. 155.

⁴⁴ Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, s. 15.

ruharı tespit edebileceğini söyler.⁴⁵ Bu bağlamda akıl, sahîhin sıhhati- ni, imkânsız olan şeylerin imkânsızlığını, âlemin hudûsü ve sonlulu- ğunu, yok olmasının mümkün olduğunu, genel ve ayrıntılı bir şekil- de tespit edebilir. Aynı şekilde evrenin bir yaratıcısının olduğuna, O'nun birliğine, sıfatlarına, peygamber göndermesinin zorunlu değil, câiz olduğuna, insanların mükellef kılınmalarının mümkün olduğuna akıl delâlet eder.⁴⁶ Hattâ şerî'at vârid olmadan, insanlar akıllarıyla şerî'atın bildirdiği birçok hususu tespit edip gereğini yapabilir, ya da tam tersi, bunların gereğini yerine getirmekten kaçınabilir. Her iki durumda da insanlar, sevap ve cezayı hak etmezler. Ancak, Allah dilerse, isabet edeni lütfunun bir gereği olarak mükâfatlandırabilir, yanlış yapanı da hak ettiği için değil; fakat Allah, '*dilediğini yapan*' olduğu için cezalandırabilir.⁴⁷ Abdülkâhir el-Bağdâdî, isabet edeni Allah'ın cezalandırıp cezalandırmayacağı ya da yanlış yapanı mükâ- fatlandırıp mükâfatlandırmayacağı hususunda, susmayı tercih et- mektedir.

Abdülkâhir el-Bağdâdî, şer'î ilimlerin nazarî/istidlâlî bilgilere dayandığını söyler. Bundan dolayı da şer'î ilimleri, nazarî ilimler içerisinde değerlendirmiştir. Bunun gerekçesini de şu şekilde izah etmektedir:

Şeriatın sıhhati, nübüvvetin sıhhatine, nübüvvetin sıhhati ise nazar ve istidlâl'e dayanır. İnsanlar bu hususları, bedîhî ya da duyu- sal bilgi gibi, zarûrî bir bilgi ile bilselerdi, ihtilâflar meydana gelmez- di.⁴⁸

Naklin etkin olduğu alanda aklın rolünün olamayacağını, na- kil tarafından bildirilen hususların akıl tarafından bilinemeyeceğini söyleyen Abdülkâhir el-Bağdâdî, *şer'î hükümler, yasaklar, mübâh ve vâcib olan hususlar, ancak yüce Allah'ın emir veya haber şeklindeki hitâbı ya da mûcizenin kendisini doğruladığı delâlet ettiği bir peygamberin bildir- mesi ile bilinebilir*, der.⁴⁹ Cennet ehline verilecek nimetler, cehennem

⁴⁵ Abdülkâhir el-Bağdâdî, *a.g.e.*, s. 205; Ebü'l-Hüzeyl'in görüşü için Bkz., Şehristânî, *el-Milel*, I, I, 65.

⁴⁶ Abdülkâhir el-Bağdâdî, *a.g.e.*, s. 15.

⁴⁷ Abdülkâhir el-Bağdâdî, *a.g.e.*, s. 14.

⁴⁸ Abdülkâhir el-Bağdâdî, *a.g.e.*, s. 18.

⁴⁹ Abdülkâhir el-Bağdâdî, *a.g.e.*, s. 17.

ehlinin dûçâr olacağı azap, Allah için kullanılması câiz olan isimleri bilmenin yolu da, akıl değil, nakildir. Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin akıl ve naklin etkinlik alanlarına dâir tespit ettiği hususların, Kâdî Abdülcebâr'ın tespit ettiklerinden pek farklı olmadığı gözden kaçmamaktadır.

Cüveynî'de de, sadece akılla bilinebilen hususlar, sadece nakille bilinebilecek hususlar, hem akıl hem de nakille bilinebilecek hususlar, şeklinde üçlü bir alan ayırımına gidildiği görülür.⁵⁰ Cüveynî *el-İrşâd* adlı eserinde bunları şu şekilde birbirinden ayırır: "Sadece akılla idrâk edilen hususlara gelince; Allah'ın kelâmından ve O'nun doğrulukla muttasıf olmasının gerekliliğini bilmekten önce gelen dindeki her bir kâide, sadece akılla bilinir. Çünkü sem'iyât, Allah'ın kelâmına dayanır. Dolayısıyla, tertip bakımından Allah'ın kelâmından önce tespit edilmesi vâcib olan şeyin, sem' ile bilinmesi, câiz değildir. Yalnızca sem' ile idrâk edilen hususlara gelince, meydana gelmesi aklen imkânsız olmayan; fakat yalnızca sem' ile tespit edilmesi câiz olan hususlardır. Bütün teklîfi hükümler bu kısma girer, hüsün- kubuh, îcâb, hazr, nedb, ibâha gibi. Hem akıl, hem de sem' ile tespit edilmesi câiz olan hususlara gelince; Aklî delillerin delâlet ettiği; fakat Allah'ın kelâmının kendisini öncelediği tasavvur edilen hususlardır. Rü'yetin cevâzı, Allah'ın eşyâyı yoktan var etmesi gibi hususlar buna girer...⁵¹

Cüveynî *el-Burhân* adlı eserinde ise, akıl ve naklin etkinlik alanlarını yukarıdaki ifadelerinden daha açık bir biçimde ortaya koymuştur. Ona göre, eşyânın hakikatini, imkânsızların imkânsızlığını, mümkün hususların imkânını, zorunlu hususların zorunluluğunu -teklîfi durumlarını değil- yalnızca akılla kavrayabiliriz. Yüce Allah'ın varlığı, hayatı, doğru bir kelâmının olduğu (kelâm-ı sıdk) sem' ile tespit edilemez.⁵² Sem' ile bilinebilecek hususları ise şer'î hükümler, âhîret ahvâli ve ibâdetler şeklinde belirlemektedir. Bu konularda aklın herhangi bir etkinliğinden söz edilemez. Akıl ve naklin birlikte etkin olduğu alan ise, Allah'ın varlığı ve doğru söze sahip olduğu akılla tespit edildikten sonra, naklin içinde yer alan

⁵⁰ Cüveynî, *el-Burhân I*, 110; a. mlf., *el-İrşâd*, s. 305.

⁵¹ Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 305.

⁵² Cüveynî, *el-Burhân I*, 110.

Allah'ın âhirette görülüp görülemeyeceği, fiillerin yaratılması, fiile ilişkin güç gibi hususlardır.⁵³

Cüveynî'ye göre aklın ve naklin birlikte etkin olduğu bu alanda naklin verileri, istidlâlde birer öncül olarak kullanılabilirler, akliyât alanında ise, naklî delil kullanılamaz. Çünkü naklî delil, te'vîle mârûz kalması dolayısıyla kesinlik ifade etmez. Bu anlamda nassın kesinlik ifade edebilmesi için, âyetin te'vîle mârûz kalmadığı, zâhiriyle anlaşılabilirdiği hususunda ümmetin icmâ' etmiş olması gerekir. Akliyât alanı, kesinlik isteyen bir alan olduğundan, bu alanda sem' ile istidlâlde bulunulamaz.⁵⁴ Dolayısıyla sem' ile tespit edilmiş bir husus, aklın ilkeleriyle çelişiyor ise, bunu kesinlikle reddetmek gerekir. Zirâ, şerî'at, akla muhâlefet etmez.⁵⁵

Müteahhirîn dönemi kelâmçılarından olan Fahreddin er-Râzî ile Adudüddîn el-Îcî'de de akıl-nakil ayırımının yapıldığı görülmektedir. Râzî, aklî delilin kesinlik ifade ettiğini belirttikten sonra, naklî delilin kesinlik ifade edebilmesi için kendisinde on hususun kesinliğe kavuşturulması gerektiğini söyler.⁵⁶ Naklî delil, akılla çatışırsa, aklî delilin tercih edilmesi gerekir. Zirâ, naklin akla tercih edilmesi, aklın yerilmesini gerektirir. Nakil, akla muhtaç olduğundan bu durum naklin de yerilmesine yol açar.⁵⁷

Adudüddîn el-Îcî ise, akıl-nakil ayırımını deliller bazında ele alır. Ona göre deliller aklî delil ve naklî delil olmak üzere iki kısma ayrılır. Aklî delil, bütün öncülleri akla dayanan delildir. Naklî delil

⁵³ Cüveynî, *el-Burhân*, I, 111.

⁵⁴ Cüveynî, *eş-Şâmil fi usûli'd-dîn* (nşr., Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer) Beyrut 1999, s. 21.

⁵⁵ Cüveynî, *el-Îrşâd*, s. 302.

⁵⁶ Râzî'ye göre, naklî delilin kesinlik ifade edebilmesi için, kesinliğe kavuşturulması gereken on husus şunlardır: 1.Teker teker lafızların tespiti 2. Cümle içindeki konumlarının (irâblarının) tespiti 3. Çekimlerinin doğru yapıldığının tespit edilmesi. 4. Müşterek lafızlar olmamaları 5. Mecaz olmamaları. 6. Zaman ve şahıslara tahsis edilmemiş olmaları 7. Zamir kullanılmaması 8. Te'hîr-takdim olmaması 9. Nesh olmaması 10. Akli bir itirâzın olmaması. Bkz., Fahreddin er-Râzî, *Kelâm'a Giriş (el-Muhassal)*, (Çev. Hüseyin Atay), Ankara 1978, s. 45-46.

⁵⁷ Râzî, *Kelâm'a Giriş*, s. 46.

de, bütün öncülleri nakle dayanan delildir.⁵⁸ Ancak İcî'ye göre, bütün öncülleri nakle dayanan bir delil yoktur. Zirâ, naklî delili aktaranın kendisi (peygamber), akılla ispatlanmaya muhtaçtır. Bu da, bütün öncülleri nakle dayanan bir delilin olamayacağını gösterir. Öyleyse, naklî delil, akıl tarafından tespit edildikten sonra öncüllerinde nakil ile tespit edilmiş bilgiler kullanılan delildir. Ona göre Allah'ın varlığı, Hz. Muhammed'in nübüvveti gibi hususlar nakille değil, akılla tespit edilebilirler.⁵⁹

İcî'ye göre, akllî delil kullandığı öncüllerin türüne göre yakîn ve zan ifade edebilir. Fakat naklî delil, kesinlik ifade etmez. Zirâ, naklî delilin kesinlik ifade etmesi, naklî delilin ilk konuluşunu ve onun konuluş irâdesini (maksad) bilmeyi gerektirir. Bunu tespit etmek ise kolay değildir. Zirâ bu, dilin (luğa); gramer, sarf ve usûllerinin nakledilmesi ile tespit edilebilmektedir. Kaldı ki, bunların kesinlik ifade edebilmeleri için de ifadelerde iştirâk, mecâz, idmâr, tahsîs, takdîm ve te'hîrin olmaması gerekir.⁶⁰ Bütün bu şartlara ek olarak, daha önce Râzî'nin de ifade ettiği gibi, naklî delilin akılla çelişmemesi bir zorunluluktur. Çatışma var ise, akllî delilin kesin olarak öne alınması gerekir. Zirâ naklin aklın önüne alınması, fer'e dayanarak aslı iptal etmeye benzer. Öyleyse, naklî delilin kesinlik ifade edebilmesi için, ihtimâllere imkân vermeyecek mütevâtir haberlere ve müşâhede edilen hâl karînelerine dayanması gerekir. Naklî delilin akliyât alanında kesinlik ifade etmesi, söz konusu değildir. Zirâ naklin kesinlik ifade etmesi, başta akıl ile çelişmiyor olmasına dayanır.⁶¹

Ehl-i Sünnet ekolünün ikinci kolunu Mâtürîdîler oluşturur. İmâm Mâtürîdî, dinin kendisiyle tanındığı iki temelden bahseder. Ona göre bu iki temel akıl ve nakildir.⁶² O eserlerinde yer yer: "bu konu sadece akılla bilinir", "bunu bilmek ancak haberle mümkündür", şeklinde bu alan ayırımına işaret etmiştir. İmâm Mâtürîdî, bilgi kaynaklarını duyu bilgisi (ıyân), doğru haber (tevâtür yolu ile bize ulaşan târihî haber, peygamberlerin verdiği haberler) ve akıl şeklinde

⁵⁸ İcî, *el-Mevâkıf*, s. 39.

⁵⁹ İcî, *a.e.*, s. 39.

⁶⁰ İcî, *a.e.*, s. 40.

⁶¹ İcî, *a.e.*, s. 40.

⁶² Mâtürîdî, *Tevhîd*, s. 4.

sıralamaktadır.⁶³ O, bunların her birinin kendine özgü, yetkinlik alanlarının olduğu görüşündedir. Ancak, İmâm Mâtürîdî'nin eserleri incelendiğinde, onun bazı konuların izahında her üç bilgi kaynağından da istifade ettiği görülür. Bununla birlikte İmâm Eş'arî ve Mu'tezile kelâmcılarında olduğu gibi, İmâm Mâtürîdî de akla öncelik vermiştir.⁶⁴ Bunun nedeni, aklın, duyu ve haberin doğruluğunu test etme gibi bir fonksiyonun olmasıdır. Ona göre akıl, dış dünyayı duyu vasıtasıyla kavradığı için, vahiy aklın öğrettiklerine aykırı olmaz. Çünkü akıl, vahyin temelidir.⁶⁵

Öyle görünüyor ki, kelâm ekolleri, kelâmî problemlerin önemli bir kısmının çözümünde önceliği akla vermişlerdir. Bunun nedenleri genel olarak şu şekilde izah edilmektedir: Akıl, şer'î atın aslıdır. Öyleyse Allah'ın varlığı ve sıfatları ile ilgili kelâmî mes'eleler ile nübüvvetin sıhhatinin bağlı olduğu hususlarda naklî delile dayanmak doğru değildir. Şer'î metinlerin kendi anlamlarına delâlet etmesi, dilin yapısı gereği genellikle zannîdir. Akıl konularında nakle dayanmak, döngü oluşturur. Çünkü nübüvvet tespit edilmeden, Kur'ân'la istidlâlde bulunmak, bir tür çelişkidir. Akıl ile çeliştiğinde naklî delili kabul etmek, fer'î, aslın önüne geçirmek anlamına gelir ki, fer'in aslâ takdim edilmesi uygun değildir.⁶⁶

* * *

Prof. Dr. Ahmet YÜCEL

Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Müzâkereler esnasında akıl-nakil çatışması söz konusu edildi. Bu konuyla ilgili bazı hususlara işaret etmek istiyorum. Kur'ân ile sahîh sünnetin, sahîh nakil ile aklın çelişmeyeceği temel bir prensip olarak kabul edilebilir. Bu noktada iki mes'ele söz konusudur. Birincisi, Kur'ân ve sahîh sünnetin delâletinin doğru tespit edilmesi husu-

⁶³ Mâtürîdî, *a.e.*, s. 7-8; Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratü'l-edille fi usûli'd-dîn* (nşr., Hüseyin Atay), Ankara 1993, s. I, 24; Nûreddin es-Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akâidi (el-Bidâye fi usûli'd-dîn)* (nşr. ve trc., Bekir Topaloğlu), Ankara 1991, s. 56.

⁶⁴ Hanifi Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, s. 60.

⁶⁵ Hanifi Özcan, *a.g.e.*, s. 160.

⁶⁶ Hasan Mahmûd, *el-Medhal*, s. 159.

sudur. Zirâ bazen bahsedilen çelişki bu metinlerin kendisinden değil, yanlış anlaşılmalardan kaynaklanabilmektedir. Nitekim ihtilâfû'l-hadis ilminin ortaya çıkması hadisler arası ve hadislerle diğer deliller arasındaki çelişki iddiaları üzerine geliştirilmiştir. Ancak çelişkileri gidermede iki temel yaklaşım söz konusudur. İmâm Şâfiî'nin temsil ettiği Ehl-i hadîs yaklaşımına göre temel prensip çelişkili olduğu ileri sürülen hadislerin arasındaki ihtilâfı gidererek hepsi ile amel edebilmektir. Bu prensip "el-î'mâlû evlâ mine'l-ihmâl/çelişki iddia edilen hadislerin her ikisiyle de amel etmek onlardan birini terk etmekten daha doğrudur" şeklinde ifade edilmiştir.

Hadisler arasındaki ihtilâfı çözmeye sistem bu temel prensip çerçevesinde geliştirilmiştir. Buna göre çelişki giderme yöntemlerinin ilki cem' ve te'lîftir. Bu kısaca, konuyla ilgili tüm rivâyetleri dikkate alarak her bir hadisin farklı bağlamla ilgisini tespit sûretiyle çelişkiyi gidermek anlamına gelmektedir. Ehl-i re'y'in yaklaşımında ise çelişkili rivâyetlerden birini devre dışı bırakan nesh yöntemi ilk sıradadır. Ancak Mu'tezile bazı rivâyetlerin özellikle akıl ile çeliştiğini ileri sürerek onları reddetmiştir. Bu hususta Câhiz'in eleştirileri oldukça dikkat çekicidir. Mu'tezile'nin bu konudaki eleştirilerini, İbn Kuteybe'nin *Te'vilü muhtelifi'l-hadîs'i* ile Osmân b. Saîd ed-Dârimî'nin *Bişr el-Merîsî'ye yazdığı eleştirilerde* görmek mümkündür. Dolayısıyla hicrî ikinci ve üçüncü asırlarda özellikle Mu'tezile, Ehl-i hadîs'i çelişkili rivâyetlerde bulunmakla eleştirmekteydi. Sonuç olarak akıl-nakil çatışmasının Kur'ân ve Hz. Peygamber'e ait olduğu tespit edilmiş hadislerle değil, Hz. Peygamber'e âdiyeti tartışmalı rivâyetlerle ilgili olduğunu söylemek gerekmektedir. Bir başka ifadeyle çelişki hadislerle değil, Hz. Peygamber'e âdiyeti tartışmalı olan rivâyetlerle ilgili olmalıdır.

Doç. Dr. İlyas ÜZÜM

Din işleri Yüksek Kurulu Üyesi

Sayın Doç. Dr. Hülya Alper tarafından hazırlanan tebliğ Girişten sonra,

- "a) aklın anlamı ve epistemolojik değeri,
- b) Vahyi onaylayan ve yorumlayan akıl,

- c) İmkân ve gereklilik bağlamında akıl,
- d) Vahiy: Rahmetin eseri ve aklın mürşidi,
- e) Akıl-vahiy ilişkisi: Teâruz değil tesânüd” başlıklarından oluşmaktadır.

İtiraf etmek gerekir ki, kelâm gibi temel İslâm bilimlerinden biri olan ve uzun geçmişe, ekollere ve geniş literatüre sahip olan bir ilimde akıl-vahiy ilişkisini bir tebliğ çerçevesinde ortaya koymak kolay değildir. Ancak tebliğ sahibi bu zorluğu aşmış, konuyu derinlemesine tartışabilmek için bir sağlıklı bir zemin ortaya koymuştur.

Ben, tebliğ ve tebliğin konusu vesilesiyle, bir katkı olmak üzere ilkin bir âyet-i kerîmeyi gündeme getirmek istiyorum. Mülk sûresinin 10. âyetinde, Yüce Allah âhirette azap ehlinin ifade ve itiraflarından bahsederken onların şöyle söyleyeceğini belirtmektedir: *“Eğer dinlemiş olsaydık veya aklımızı kullanmış olsaydık şu alevli ateştekilerden olmazdık”*⁶⁷

Bu âyet açık olarak insanları âhirette azâba dûcâr olmaktan alıkoyan iki unsurdan söz etmektedir: Kulak verilecek olan vahiy, işletilecek olan akıl. Müfessirler tarafından değişik biçimlerde açıklanan bu âyette akletmenin de vahye kulak vermenin de insanları doğruya kılavuzlayacağına işaret edilmektedir. Ancak hemen şunu belirtmek gerekir ki, akıl olmadan vahiy, vahiy olmadan da aklın tek başına yeterliliğinden söz edilemez. O halde temel konu akıl ile vahiy dengeli biçimde kullanabilmektir. Ben, burada soru olarak şunu gündeme getirmek istiyorum: Acaba genel anlamda Kelâm İlminin bu dengeyi sağladığını ileri sürebilir miyiz? Bu soru etrafında akla gelen alt soruları da şöyle sıralamak gerekir: Akıl-vahiy dengesini sağlamak nedir? Bunun ölçüleri, sınırları, detayları nelerdir? Kelâmî ekolleri bu açıdan değerlendirirsek hangi ekol nerede durmaktadır? Ya da kelâm târihini dikkate alırsak felsefenin kelâma belli ölçüde nüfûz ettiği dönemde nasıl durum oluşmuştur? Günümüz kelâmcıları bu konuda nasıl bir anlayışa sahiptir?

Tebliğde bu sorulara ışık tutacak göndermeler varsa da, bunların sistematik şekilde irdelenmiş olduğunu ifade edemeyiz. Oysa kanaatimce kelâmın kendisini sorgulamada ve daha fonksiyonel bir

⁶⁷ el-Mülk 67/10.

nitelik kazanmasında bu soruların cevaplarının önemli olduğunda şüphe yoktur.

Bu bağlamda, tebliğde ele alınan hususlarla ilişkili diğer bir konu ise, Ehl-i Sünnet kelâmının temel konularda vahyi esas almakla birlikte, vahyi bir bütün hâlinde ne kadar kullandığı mes'elesidir. Meselâ, Kur'ân-ı Kerîm fizik dünyaya bakışla ilgili muhteşem bir perspektif vermektedir. Yeryüzünü ırmaklarıyla, denizleriyle, bitkileriyle ve nihâyet hayvanlar dünyası ile önümüze getirip bizlere türlü pencereler açmaktadır. Kelâm, vahyin bu yaklaşımını yeterince işlemiş midir? Tabiat kanunları olarak anılan fizik dünyadaki kanunları anlamaya, incelemeye, buradan dünyevî ve uhrevî hayatımızla ilgili sağlıklı sonuçlar çıkarmaya dönük teşebbüsler ortaya koymuş mudur?

Yine kelâm, vahyin farklı bağlamlarda işaretlerde bulunduğu insan gerçeğini bu verileri sağlıklı şekilde yorumlayarak işleyebilmiş midir? Özellikle insanı duygu dünyası ile tanımaya çalışan, buradan yola çıkarak hem inanca hem ilişkili diğer konulara ışık tutacak tespit ve değerlendirmelerde bulunmuş mudur?

Yine kelâm, vahyiden yola çıkarak (özellikle peygamber kıssalarından) ama aynı zamanda akli teemmül mekanizmalarını kullanarak sosyal hayata ilişkin tespitler ortaya koymuş mudur?

Tebliğde, bu sorulara işaret edilip bunlara cevap arama denemelerinde bulunulmalıydı diye düşünüyorum. Zirâ kelâm, belli bir dönemden sonra kendisini tekrarlamış, bunun sonucu bu ilmin işlevselliği büyük ölçüde daralmış ve bugün yeni inşâ arayışlarına girilmiş ise bu sorular üzerinde yoğunlaşmakta hiç şüphesiz büyük faydalar vardır.

Burada müzâkere notlarıma son vermeden tebliğdeki bir-iki küçük zühûle işaret edeceğim. Bunlardan ilki tebliğin ilk cümlesinde, kelâmın görevine işaret edilirken, "...İslâm dinine yönelik ileri sürülebilecek her türlü olumsuz eleştiriyi çürütmek görevi üstlenen kelâm..." denilmiştir. Oysa, temelde kelâmın görevi İslâm'ın inanç konularına ilişkin eleştirileri cevaplandırmaktır. Söz gelimi Kur'ân'daki had cezaları yahut kadınların statüsü gibi modern dönemdeki sorulara cevap veren yeterli sayıda kelâmî çalışmalar var mıdır?

Yine tebliğin başında, ikinci paragrafta "...Vahyin düşünme ve bilmeye yönelik özel değinişi" tâbirine yer verilmektedir. Oysa Kur'ân-ı Kerîm'de akıl ve düşünme konusunda bir değinişi değil, onlarca açık âyet bulunduğu herkesçe mâlûmdur.

Yine tebliğinin ikinci sayfasında Sayın Alper, bu sunumda aklın epistemolojik ve hermenotik değeri üzerinde duracağından söz ettiği halde aklın hermenotik değeri üzerinde durmamıştır.

Son olarak burada şu hususu bir kere daha vurgulamak istiyorum: İnsan ve din iki önemli gerçekliktir. Eğer sırf dinden bahsediyorsak kaçınılmaz olarak devreye "vahiy"; eğer mükellefiyet merkezli insandan bahsediyorsak devreye "akıl" girecektir. Ancak insan, sadece akıldan ibâret bir varlık değil; kalbi, irâdesi ve duygusu olan bir varlıktır. Bu açıdan vahye bakıldığında, vahyin sadece akla değil, insanı bir bütün halinde ele alan ve insanın bütün özelliklerine seslenen bir nitelik taşıdığı görülür.

* * *

Prof. Dr. Metin ÖZDEMİR

Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Sayın Doç. Dr. Hülya Alper Hanımefendi'nin tebliğinde eksik kalan birkaç noktaya temas etmenin yararlı olacağını düşünüyorum. Hülya Hanım'ın metninde, akıl-vahiy ilişkisi ayrıntılı olarak ele alınmakla birlikte, vahyin kaynağıyla ilgili tartışmalara pek yer verilmemiştir. Halbuki bizzat Kur'ân bu tartışmaları gündeme getirmekte, müşriklerin ve kâfirlerin, "And olsun ki: 'Ona elbette bir insan öğretiyor'", "Hayır; bunlar karışık rüyâlardır", "Hayır; onu uydurmuştur", "Hayır; o şâirdir", "Haydi önceki peygamberler gibi o da bize bir mûcize getirsin"⁶⁸, "Bu Kur'ân uydurmadır, ona başka bir topluluk yardım etmiştir", "Kur'ân öncekilerin masallarındır; başkalarına yazdırıp sabah akşam kendisine okunmaktadır"⁶⁹ şeklindeki itirazlarını dile getirmekte ve onları cevaplamaktadır.

Hız. Peygamber, kendisine yöneltilen sihirbaz, şâir, mecnûn, kâhin vb. nitelemelerin asılsız olduğunu hem tecrübî hem de aklî delillerle görmüştür. en-Necm sûresinin ilk on sekiz âyeti, Hz. Pey-

⁶⁸ el-Enbiyâ 22/5.

⁶⁹ el-Furkân 25/4-5.

gamber'in Cebrâil'den vahiy alırken yaşadığı tecrübeyi açıkça gözler önüne sermektedir. Hz. Peygamber'in kendisi açısından, gönlüne ilkâ edilen sözlerin Allah katından geldiğiyle ilgili en somut kanıt budur.

Kur'ân'ın bu konuya ilişkin olarak kullandığı diğer kanıt ise, hem Hz. Peygamber'in kendisi hem de akıl ve insâf sahibi tüm insanlar için geçerlidir. Bu kanıtı göre, Kur'ân yalnızca bir söz değil aynı zamanda bir mucizedir. Kur'ân'ın hem Hz. Peygamber'e yöneltilen itirazları hem de bu itirazlara verilen cevabı bir arada zikrettiği şu âyetlere baktığımızda söz konusu durumu açıkça görmemiz mümkündür:

“Öğüt ver; Rabbinin nimetiyle sen, ne kâhinsin ne de delisin. Yoksa senin için şöyle mi derler: ‘Şâirdir, zamanın onun aleyhine dönmesini gözlüyoruz.’ De ki: ‘Gözleyin, doğrusu ben de sizinle beraber gözlemekteyim.’ Bunu onlara akılları mı buyuruyor? Yoksa onlar azgın bir millet midirler? Yahut: ‘Onu kendi uydurdu’ diyorlar öyle mi? Hayır, inanmıyorlar. Eğer iddialarında samimi iseler Kur'ân'ın benzeri bir söz meydana getirsinler.”⁷⁰

Kur'ân'ın bu meydan okuyuşu başka âyetlerde⁷¹ çok daha ileri düzeylere taşınmış ve inkârcılardan yalnızca onun bir sûresinin benzerini getirmeleri istenmiştir. Bununla da kalınmamış, onların, bütün ortaklarıyla bir araya gelseler bile bunu kıyâmete kadar aslâ başaramayacakları kesin bir dille vurgulanmıştır. Şüphesiz bu meydan okuyuş, Hz. Mûsâ'nın asâsından ve Hz. İsâ'nın ölüleri diriltmesinden çok daha etkileyici ve inandırıcı bir karaktere sahiptir.

* * *

Prof. Dr. Mustafa AKÇAY

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Değerli meslektaşım Doç. Dr. Hülya Alper Hanımefendinin tebliğiyle ilgili bir iki hususa temas ederek katkıda bulunmak istiyorum. Birincisi, “Kelâm İlminde Aklın ve Vahyin Yeri” adlı tebliğ başlığının ifade ettiği üzere konu, önemli kelâm ekollerini içerdiği

⁷⁰ et-Tûr 52/29-34.

⁷¹ el-Bakara 2/23; Yunus 10/38; Hûd 11/13.

halde, kendilerinin mes'eleyi ağırlıklı olarak Mâtürîdîlik açısından ele alması kanaatimce konuyu sınırlandırmıştır. Bu kapsamlı başlık altında genel bilgiler yerine göre detaylandırılmalı ve müşahhas bazı örnekler verilmeliydi. İkinci olarak akı, vahyin karşısında hâkim konuma yükseltme gibi bir mahzûrdan kurtulmak için tebliğde yer alan "Vahyi onaylayan ve yorumlayan akıl" başlığının, "Vahyi anlayan ve yorumlayan akı" olarak değiştirilmesinin uygun olacağı kanaatindeyim.

Müsaade buyrulursa "Akıl-Vahiy Münasebeti" konulu ilmî toplantımızın geneli hakkında bazı hususları da arz etmek isterim. Vahiy-akıl ilişki akâid ve Kelâm İlmi açısından kısmen ele alınmakla birlikte bu toplantıda veya daha sonra yapılacak olanlarda, Kur'ân'da akletme, fehmetme, düşünme, tefekkür ve tezekkür gibi kavramlar ve bunların birbiriyle ilişkisi üzerinde durulmalı; Kur'ân'ın akla mı yoksa akletme/fehmetme işine mi dikkat çektiği ve nasıl dikkat çektiği araştırılmalıdır. Bundan sonra kelâmcıların akla yaklaşımının Kur'ân'ın öngördüğü kalbin bir fiili gibi görünen akletme arasında benzer ve farklılıklar gösterilmeli; böylece kelâmcıların akıl konusundaki yaklaşımlarının ne denli Kur'ânî olup olmadığı hususu gösterilmeye çalışılmalıydı. Öte yandan akletme, irâdî ve düşünsel bir eylem olduğu için akıl-irâde ilişkisinin de ayrıca incelenmesi gerekir.

Konu ele alınırken usûl-i fıkıh ile kelâm ilişkisi ve bunların müşterek konularına (hâkim, hüsün-kubuh gibi) değinilmemiş; böylece kelâmcıların aynı zamanda usûlcü oldukları, onların bu özelliğinin kelâm ve fıkıh konularını ele alma konusunda başat rol oynadıkları gözden kaçırılmıştır. Bu hususun ayrı olarak ele alınması mümkünse de yapılacak çalışmalarda ikisinin birlikte yürütülmesinin daha yararlı olacağı kanaatindeyim.

Konuya katkıda bulunma imkânı sunduğu için sayın oturma başkanımıza şükranlarımı arz eder, bizi dinleme lütfunda bulunan tüm katılımcı hocalarıma teşekkürlerimi sunarım.

Yard. Doç. Dr. Osman DEMİR

18 Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Öncelikle kelâmda vahyin ve aklın yerini konu alan bu nitelikli tebliğden dolayı Sayın Doç. Dr. Hülya Alper Hocama teşekkür ederim. Ancak maksadı ifade etmesi bakımından bazı hususların belirginleştirilmesi gerektiğini düşündüğümünden tebliğiyle ilgili bazı mü-lâhazalarımı arz etmek isterim.

Kelâmın akıl vurgusunun ve akıl-vahiy arasında kurduğu münasebetin doğru tesis edilememesinin bu disiplinin kuru akılcı bir forma dönüşmesine ve dolayısıyla hem halktan hem de vahyin mânevî soluğundan uzaklaşmasına sebep olduğu düşüncesindeyim. Böylece kelâm, târih içinde uygulanan yanlış politikalar sonucu olumsuz bakılan bir yöntem haline gelmiş ve bu durum günümüze kadar devam etmiştir. Bu disiplinin işlevini gerektiği kadar etkili yapamamasının sonuçlarından sadece kelâm âlemi değil tüm Müslümanlar etkilenmiştir. Oysa kelâm, amelî konulara yön veren itikâdla ilgilenir ve onun sağlıklı bir temele oturması ve olumsuzluklardan uzak tutulması için çaba sarfeder. Târihî süreç içinde kelâmın araçları/delilleri bir vesile olmaktan çıkıp amaç hâline gelmiş, bu da akıl-vahiy bütünlüğünü bozmuştur. Nitekim son dönem kelâmında yenilik arayışlarında tartışmalı konulara, mezhepsel ayrılıklara girilmediği, araçlar kısmı üzerinde pek de durulmadığı görülür. Oysa ki kelâm akıllı, varlığını ve hakikatini vahiyden alan bir akıl olmalıdır. Çünkü birçok âyette Cenâb-ı Hak; “akletmez misiniz; düşünmez misiniz, tefekkür ve tedebbür etmez misiniz” diye buyurmaktadır. Aslında akıl-vahiy ayırımı yapmaktan ziyâde, bu ikisini bir bütünlük içinde anlamak daha sağlıklı olacak ve bu durum kelâmı aynı zamanda insanların çoğunluğunu oluşturan halka da yaklaştıracaktır.

Kelâm İlmi, iman esaslarını izah eden ve savunan bir disiplindir. Günümüzde bunu çeşitli yöntemlerle ve güncel usûllere riâyet ederek yerine getirmek durumundadır. Kelâmın güncelliği sağlanmadığında anlamını yitirecek ve işlevsiz bir hâle gelecektir. Bugün İslâm akîdesini tehdit eden yerli yabancı birçok akım olmasına rağmen, bunların çoğu hakkında bilgimiz yoktur ve kelâm akademisi geneli itibâriyle târih çalışmalarına yönelmiş durumdadır. Hayat bir

mecrâda, kelâm ise başka bir mecrâda akmaktadır. Bunun sonucunda halk sorunlarının çözümünü farklı kaynaklarda aramakta, itikâdî ihtiyaçlarını da sağlıksız koşullarda karşılamaktadır. Bu boşluktan sızan Bâtılı ve Uzak Doğulu birçok akım toplumda yayılma alanı bulmuştur. Tüm semâvî dinler insanı dünyevî ve uhrevî saâdete çağırırken bugün insanlar çeşitli terapi, gelişim ya da rûhsal şifâ biçimleriyle huzura ermeye çalışmaktadırlar. Oysaki Kelâm İlmi, insanın temel ilgi alanlarına ve ihtiyaçlarına yönelik bir disiplindir. Dolayısıyla mümkün olduğunca günün sorunlarıyla ilgilenmeli ve buna çözüm üreten bir dinamizme kavuşmalıdır. Bunun önündeki en büyük engellerden biri bugün kullanılan ve akademik olduğu iddia edilen dildir; diğeri ise kelâmı entelektüel bir disiplin olarak inşa etme çabalarıdır. Öyle ki durum halkın inançlarını eğilmek yerine bilim için bilim yapan bir zihniyete dönüşmüş ve kullanılan bu dil çok az kimse tarafından anlaşılır hâle gelmiştir.

Kelâmın konuları avâm-havas ayırımı yapılmaksızın detay mes'elelerdeki tartışmalar bir yana bırakılırsa umûmu ilgilendirir ve böyle değerlendirilmesi gerekir. Kelâmın asıl hedeflerinden biri de, insanların vahyin kuşatıcı ve huzur verici iklimiyle buluşturmak olmalıdır. Bu amaçla yüzyıllardır bir çözüme varılamayan zât-sıfât tartışmaları yerine esmâ-i hüsnâ konusunun işlenmesi yerinde olacaktır. Esmâ-i hüsnânın birçok fonksiyonu yerinde kulun mânevî hayatı üzerinde ciddî etkileri vardır. Bu mânâların doğru anlaşılması ayrıca insanı Kur'ân iklimine yakınlaştıracak ve tedeyyün etmesini sağlayacaktır. İnsanların özellikle günümüzde vahyin sıcak nefesini taşıyan Kelâm İlmine çok ihtiyacı vardır. Mevcut eserlerde âyetler ve hadisler metin olarak değil muhtevâ olarak esere yansıtılmakta ya da dipnotlarda işaret edilmektedir.

Vahiy-akıl bütünlüğü doğrultusunda nübüvvet kurumunun da doğru anlaşılması ve konumlandırılması gerekiyor. Peygamber akli, vahyi şüphesiz en iyi anlayan ve tatbik eden bir akıldır. Bu açıdan peygamberin beşer olmasında önemli hikmetler olduğunu düşünüyorum. İnsan olmayan bir varlık örnek de alınamayacaktır. Bu sebeple müşrikler, "Melek olmalı değil miydi?" diyorlar ve melek misâl bir varlığı peygamber olarak tahayyül ediyorlar.⁷² Peygamber

⁷² Bkz., el-Furkân 25/7-8; el-İsrâ 17/94-95.

de bunun karşılığında ısrarla kendisinin bir insan olduğunu vurguluyor. Akâid ve kelâmın konularını mutlak kesinlik içinde aktarmak zorundayız. Bu bakımdan sadece hadislere dayalı bir akîde anlayışını gözden geçirmek ve mes'eleleri Kur'ân-sünnet bütünlüğü içinde ele almak gerekir. Peygamber'in dindeki konumu netleştirilmeli, sahâbenin anlayışı iyi değerlendirilmelidir. Bunun gibi kelâm aklının, modernitenin/ aydınlanmanın ve felsefenin aklı karşısındaki durumu ve ayırt edici özellikleri daha belirgin bir şekilde ortaya konulmalıdır.

Gelenekte avâmın taklîd ile inandığı belirtilmekte ve hattâ kimilerince bu durum övülecek bir durum olarak vurgulanmaktadır. Kur'ân'daki akıl vurgusu, herkesi kapsama alanı içine almaktadır. Taklîdî iman bir başlangıç noktasıdır, herkes geleneksel bir yapı içinde imanını inşâ eder ve bundan kaçış yoktur. Bu aşamadan sonra ise düşüncenin devreye girmesi ve bir tahkîk sürecinin başlaması zorunludur. Ancak bu şekilde inanmanın güzellikleri çok boyutlu olarak yaşanabilir. İslâm târihini, aklın ihmâl târihi olarak okumak da mümkündür. Bu ikisi arasındaki dengenin, akıl-vahiy bütünlüğünün kurulduğu dönemlerde madden ve mânen çok önemli sıçramalar yaşanmıştır.

* * *

Doç. Dr. Tefik YÜCEDOĞRU

Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Değerli Hocalarım ve Meslektaşlarım,

Doç. Dr. Hülya Alper Hanımefendiye hazırladığı "Kelâm İlminde Aklın ve Vahyin Yeri" adlı tebliğinden dolayı teşekkür ediyorum. Gayet güzel ve yerinde bir sunum olduğu için de teşekkürü hak ediyor.

Benim anlayışına göre Kelâm İlmi, Müslümanların dünya görüşüdür. Çeşitli konular hakkında olduğu gibi dinin, dünya ve içindikleri, yaşanan hayatın anlamını belirleyen, değer katan veya değersiz addeden, sosyal ve bireysel ilişkileri, ticaret ve devletler hukuku gibi konuları kurallara bağlayan, bu dünyadaki her şey hakkında, aynı zamanda bakış açısını da belirten bir dünya görüşü vardır.

Bu dünyanın içinde yapılan her şeyin bir şekilde kayıt altına alındığı, kimler ve nelerle birlikte yaşandığı, kime ve neye tâbî olmak gerektiği, insanın kendi başına bir yalnızlık içinde olup olmadığı ve bu dünyadan sonra bir başka hayatın olup olmadığı gibi konularda mevcut nass, verili bilgilerin olduğu ve bu verili bilgilerin vahiyle tespit edildiği Kelâm İlmi zâviyesinden kabul edilen bir husustur. Bunların tamamı sübût ve delâlet yönünden kesinlik içeriyorsa bunlar, inanç (akâid) esaslarını oluşturmaktadır. Bu hususların dahi bilinmesi ve kabulü için aklın şart olduğu tartışmaya açık olmayan bir konudur. Çünkü bu esaslar mü'minin, mü'menin bih konularını oluşturur. Diğer taraftan sübûtunda zan olmamasına rağmen mânâya delâletinde zan olanların izahı tamamen akıl sahasına kalmış konulardır. İşte bu iki alanın izahı ve insanlara mâkûl bir şekilde anlatılması, Kelâm İlminin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bu sahada görüş ve izah sahibi İslâm âlimi, mevcut nassı, verili malzemeyi dikkate alarak insanla ilgili her şey hakkında görüş beyân etmek durumundadır. Onu sınırlayan bir tek yön mevcut olan nass'dır. Hiçbir şeye bağlı kalmaksızın inanç sahasında yorum yapması, kelâm değil, dinî konulara tamamen bağlı kalmaksızın bir fikir beyândır denilebilirse din felsefesi yapmak olur. Kelâm yapmak demek, her şeyden bağımsız, aklına geleni söylemek demek, değildir. Çünkü kelâmın üzerine oturduğu temel, mevcut nassa dayanan ve zandan uzak vahiydir. O, bakış açısının yönünü belirtmekte ve bir hedef göstermektedir.

Müslümanların inançla ilgili fikriyyât alanındaki birikimleri, aklın ürettiği bilgidен ibâret ontoloji elde etmek değildir. Aksine ontolojiden epistemoloji üretmek ve bu şekilde bir tefekkür dünyası meydana getirmek onların dünyasının vazgeçilmez ilkeleridir. Bunu yaparken de "alâ kanûni'l-İslâm" bir bakış açısı sergilemek, Müslüman ilim adamının olmazsa olmazıdır. Her konuda, hiçbir kayda bağlı kalmaksızın bilgi üretimi de bu gelenek içinde yadırganan bir husus olmamakla birlikte, itikâdla ilgili hususların yani Kelâm İlminin bu durumdan uzak olduğu mâlûmdur. Özellikle inanç konularının ortaya konuluşunda sadece akılla üretilen bilginin dinî gibi takdimi söz konusu olmasa gerektir. Öyle olması durumunda bu aklı kutsamak olurdu.

İnanç esaslarının verili malzemesinin, inanan ve inanmaya izahında yorum yapma hakkı her İslâm âliminin yetkisindedir. Ama bunun, hem âlimin kendi çağında, hem de kendisinden sonraki çağlar içinde taraftar bulup bulmamasına göre ortaya çıkacak ekolleşmesi makûliyet ölçüsünde olacağı için, sübûtunda problem olmayan ve mânâya delâleti zannî olan nassın izahı kelâm birikimi olarak târihteki yerini almıştır, alacaktır. Burada hiç kimse, bir başkasının yorumunu kendi yorumundan değersiz kabul etme yetkisine sahip değildir. Zâten kelâm târihi boyunca da bu husus böyle olmuştur. Ama tutulan ve taraftar bulan te'vîller olduğu gibi, sadece te'vîl eden ulemâyı bağlayan ve hiç taraftar bulmayan yorumlar da olmuştur ki bunlar, itikâdî bir mezhep olarak târihte yer alamamak gibi bir durumu yaşamışlardır. Yine de bu gibi itikâdî yorumlar, kelâm ve mezhepler târihi kitaplarını doldurmaktadır.

“Kelâm İlminde aklın yeri” dendiğinde bu çerçevenin içinde hareket etmek gerektiği kanaatini taşıyorum. Ancak ma'kûlât sahasında aklı sınırlayan hiçbir hususun olmadığını da belirtmek istiyorum. Aklın saha ve sınırları içinde kalan bütün hususlarda onun yegâne hâkim olduğu tartışmadan vârestedir. Burada konumuz gaybla ilgili hususların açıklanması ise orası ma'kûlât sahası değildir. Aklın söyleyecekleri, mevcut nassı dikkate almak kaydıyla olmalıdır, diye düşünüyorum. Kâinâtın var oluşundan bu yana mevcûdâtın hallerinden bahseden bir ilmin kânûn-i İslâm'a riâyeti de gerekmektedir.

Vakit ilerledi ama ben aklın mevcut nass üzerindeki izahlarını; İslâm bilginlerinin itikâd sahasındaki görüş ve düşüncelerini, Müslümanların dünya görüşlerini, Kelâm İlminin günümüze kadar gelen birikimlerini açık büfe takdim edilen yemekler gibi kabul ediyorum. Hiç sevmediğim yemek/lerden ibâret bir lokantada, tezgâhın önündeki yemeklere baktıktan sonra oradan aç ayrılıp gitmek yerine, akla gelebilecek her türlü çeşidin bulunduğu bir tezgâh önünde bulunmak, mönüde hiçbir eksik olmamak, bir zenginliğin işaretidir.

Kelâm târihi boyunca bu zenginlik sergilenmiş ve iştahlısı veya aç hattâ toku için üretilen fikirler ve mâkûl düşünceler kelâm târihini oluşturmuştur. Bütün kelâm âlimleri, inanç konularının anlaşılması ve kabulü için aklı kullanmıştır. Akli kendi başına bırakmadan, yalnızlaştırmadan, anlayamadığı konularda yetkin kabul etme-

den, aklın söz söylemesine yetki tanımıştır. Nassın tamamını akla göre dizayn da ettirmek istememişlerdir.

Aklın eşyâ hakkında verdiği kararları gözden kaçırma imkânı olduğunu, bunu vahyin hatırlattığını bilerek ve farkında olarak aklın yetkinliğini onaylamıştır.⁷³ Dolayısıyla Kelâm İlminde aklın yeri dediğimizde mutlaka olması gereken bir husustan bahsederiz. Vahyi onaylayan da akıl olduğu için Kādî Abdülcebbâr'ın (v. 415/1024): "Biz, peygamberlerin ortaya çıkıp Ben Peygamberim demelerini hemen kabul etmiş bir topluluk değiliz. Onların peygamberliklerinin doğruluğuna akli delil istemiş bir topluluğuz" dediğini de burada hatırlatmak isterim.

Bir hususu da huzurunuzda getirdikten sonra müzâkeremi bitireceğim. "Bugün, gerek bilimsel ve gerekse toplumsal olaylarla ilgili Kelâm İlminin söyleyecekleri aklın neresinde duruyor?" diye soracak olursanız, Big Bang, yaratılış vs.den başlayarak, hayatın her alanıyla ilgili üretilmiş bilgilerin tamamını **vesâil** olarak kullanmanın önünde bir engel bulunmamaktadır. Bu konularda da Kelâm İlminin mevcut nasslardan kaynaklanan bakış açısını kaçırmadan, verili malzemenin temin ettiği bakış açısından hareketle fikir beyân etmek durumundadır.

Hiçbir alt yapıya dayanmadan bugün çeşitli sâiklerle üretilen bilgiye mal bulmuş Mağribî gibi yaslanmadan, gerekirse reddederek, Müslümanların dünya görüşü bu değildir denebilmelidir. Dinin ve peygamberlerin gönderiliş amacının sadece aklın verilerini doğrulamak olmadığını, peygamberlerin makbûl olanı getirdiğini, mâkûl olanların nihâî mutluluk için yetersiz olduğunu ve insanların bildikleri yanında bilmediklerinin daha çok olduğunu her zaman akılda tutmak gerektiğini de belirtmek istiyorum. "*Allah bilir, siz bilmezsiniz.*"⁷⁴ Allah, doğruya ulaştırandır. Sabrınız için teşekkürler.

⁷³ Yer ve göklerin, taşların ve cansız varlıkların Allah Teâlâ'yı zikrettiğini, ölülerin yaşayan ve rızıklanan kimseler olduğunu, zekât ve sadaka gibi yollarla bir başkasına verilen ve akla göre eksilen malların aksine çoğaldığını, bazı günahların lanetlenerek insanı bir başka varlığa çevirdiğini vb. bize âyetler haber vermektedir.

⁷⁴ el-Bakara 2/216, 232; Âl-i İmrân 3/66.

GENEL MÜZAKERE METİNLERİ

Yrd. Doç. Dr. Arif AYTEKİN

Yalova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Prof. Dr. Yusuf Şevki Yavuz'a ait "Akâid İlminde Vahyin ve Aklın Yeri" konulu tebliğ ile Doç. Dr. Hülya Alper'e ait "Kelâm İlminde Vahyin ve Aklın Yeri" konulu tebliğe ait müzâkere metni aşağıdadır:

Öncelikle her iki müzâkereciye bu başarılı çalışmalarından ve sunumlarından dolayı teşekkür ediyorum. Zirâ bu tebliğler, gelecekte akâid ve Kelâm İlmine dâir bazı mes'elelerde ne gibi yenilik ve iyileştirmeler yapılabileceği konusunda bizlere ışık tutmuştur. Bu konularda bazı ilâve tekliflerim şu şekilde sıralanabilir:

İkinci tebliğin başlığı "Kelâm İlminde Aklın ve Vahyin Yeri" şeklinde olabilirdi. Tebliğlere içerik açısından bakıldığında, aklın da konusunu teşkil eden vahyi tanımlarken bu tanımın yanında "Vahy-i gayr-i metlûv" denen hadisi de, dinin ikinci kaynağı olması bakımından hesaba katmanın gerektiği kanaatindeyim. Kur'ânî nasların açıklanmasında ve doğru anlaşılmasında Sünnet-Vahiy ilişkisi ihmâl edilemeyecek çok önemli bir husustur.

Akîde ve akâid terimlerinin literatürdeki tam karşılığı biraz daha geniş şekilde açıklanabilirdi. Zirâ, bazen "akîde" ile bir şahsa ait inanç esaslarının ifadesi anlaşılmaktadır. "Akîdetü't-Tahâvî" örneğinde olduğu gibi. Birden fazla kişiye ait akîdelerin toplamına da "Akâid" denilmektedir. "Akâidüs'-Selef" tâbiri buna örnek olarak zikredilebilir.

Vahiyden anlaşılması gereken hususa gelince burada akıl, Vahy-i metlûv ile Vahy-i gayr-i metlûv arasındaki irtibatı kurup bunun izahını da doğru olarak yapacak olan bir meleke ve bir kuvve olarak görülebilir. Akâid ve kelâm konusunda aklın vazgeçilmez malzemesi olan vahyin kapsamı ise doğru olarak belirlenmelidir. Yani vahiy, vahy-i gayr-i metlûv ve vahy-i metlûv kavramı ile birlikte düşünölmelidir. Aksi takdirde zûvücûh olan Kur'ân âyetleri, bir-

takım aşırı te'vîllerle maksadı aşan mânâlara hamledilebilmektedir. Meselâ, Mu'tezile de âyetleri daha çok kendi prensipleri doğrultusunda te'vîl ederek akîdesini, nassa dayandırmıştır. Bunu yaparken de nassların zâhirine muhâlif duruma gelebilmiştir. Aslında Mu'tezile'yi bu hususta frenleyecek olan şey, vahy-i gayr-i metlûv olabilir. Fakat onlar işlerine gelmediği yerde akîl delilleri ilke olarak kabul edip, hadisleri nass olarak kabul etmemektedirler. Bu durum, bir anlamda vahyin kontrolünden çıkmayı ifade eder. Mu'tezile'ye ait bu tavrın başka bir örneği de Şî'a'da görülmektedir. Onların hadis anlayışı da, âyetleri kendi prensiplerine uygun düşecek tarzda yorumlamalarına imkân vermiştir denebilir. Zirâ, onların âyetlerin doğru anlaşılmasına yardımcı olan hadisleri kabul etmemelerinin, kendilerini vahyin anlaşılması konusunda birtakım yanlış sonuçlara sevkettiği söylenebilir.

Ehl-i Sünnet'in ise, hem vahiy-akıl ilişkisindeki dengeyi kurmada, hem de İslâm akîdesinin belirlenip ifade edilmesinde, onların sünnet anlayışının önemli rol oynadığı söylenebilir. Ehl-i Sünnet mezhepleri olarak Selefiyye, Mâtürîdiyye ve Eş'ariyye gibi itikâdî mezheplerin kendi aralarında ihtilâf ettikleri hususların daha çok itikâdla ilgili tâlî mes'eleler olduğu görülmektedir.

Meselâ, imanın artma ve eksilme kabul edip etmeyeceği hususunda Hanefî-Mâtürîdî ekol mensuplarının bile aynı görüşte olmadıkları bilinmektedir. Bu konuda bir Hanefî fakihî olan *Akîdetüt-Tahâvî* şârihi Ali b. Ebü'l-İz, âyetlerin ve hadislerin açık delâleti ile imanın artıp eksilme kabul ettiğini ispat eder. Gerçekte imanın artıp eksildiği konusuyla ilgili âyet ve hadisler birbirini destekler ve açıklar mâhiyette olmasına rağmen, Hanefî ekolü içerisinde imanın artma ve eksilme kabul etmeyeceği görüşü, lügavî ve şer'î iman tasnîfi gözetilmediği için, âyet ve hadislerin önüne geçtiği söylenebilir. Halbuki itikâdî görüşün esasını akıl değil nakil oluşturmaktadır. Mâdemki Ehl-i Sünnet kelâmı nasslara dayanan akâidi koruyacak ve savunacaktır o halde Kelâm İlminin üstlendiği misyonun kırılma noktaları araştırılmalıdır. Bu hususta kelâmın sünnete bakışının yeniden ele alınması gerekebilir. Aksi takdirde hadisleri delil kabul edip etmeme hususunda Ehl-i Sünnet ile Mu'tezile ve Şî'a'nın arasında herhangi bir fark kalmaz. Mu'tezile ve Şî'a gibi mezhepler hadislere vahiy nazarı ile baksaydı, itikâdî konularda akîl vahyin önüne

geçirmezler ve kelâm konusunda da hadisleri dışlamaz ve akıl-vahiy ilişkisini, vahiy temelli bir düşünce sistemine oturtabilirlerdi.

Günümüzde bazı kelâmcılar, akâid-kelâm ilişkisindeki dengeyi bozup kelâmın bu husustaki misyonunu bir kenara atınca, akâidi korumak üzere kurulmuş olan kelâmı artık bazı akâid kavramlarını inkârda kullanır hâle gelmişlerdir. Kader inancının inkârı bu hususa örnek verilebilir. Bu konuda kullanılan esas deliller daha çok akfî delillerdir. Aklın ve bu yetinin bilgi edinmedeki değerinin ne olduğu gibi hususlar bilimsel olarak her zaman tartışılabilir. Ancak akıl-vahiy ilişkisi ile akâid-kelâm ilişkisinin anlaşılır bir paralellik dâhilinde sürdürülmesi kaçınılmazdır. Zirâ din ve inanç sistemi bu dörtlü kavramın âhenginde yatmaktadır. Bu konuda aklın sınırını çizen, mûcize kavramıdır. Buna göre kısaca söylenecek olan şey şudur: Aklın duracağı son nokta, vahiy olacaktır. Fakat itikâdî konuya girmeden önce akıl önde, inandıktan sonra önünü aydınlatan vahyin gerisindedir. Bu da, aklın kontrolü anlamına gelmektedir.

Meselâ, hangi akıl Kur'ân'daki anlatılan şekliyle ve Hz. Peygamber'in uyguladığı gibi miras konusunu insanlara önerebilirdi? Görülüyor ki, Allah'ın ve peygamberinin emir, nehiy ve tavsiyeleri insan aklının üstündedir. İnsanların en akıllısı olan Hz. Peygamber, insan olarak vahiy ile en üst düzeyde uyum sağlayan kimsedir. Başka hiçbir insan söz konusu uyum hususunda bu derece başarılı olmayacağına göre bu durum, akıl yanında vahye uymanın Peygamber'e itaatten geçmesi gerektiğini ortaya koyar. Akıl ve vahiy uyumu, hikmetli iş yapma sonucunu doğurur. Akıl, vahiyden önce tabiatımıza yüklenmiş ilâhî bir programdır. Vahiy ise, hayatımıza ışık tutup yön veren ve onu koruyan akıl gibidir. Yaratılmışlar arasında sadece insana yüklenen "Emânet" programı, akıl şifresi ile açılıp çalıştırılabilmektedir.

Akıl-Vahiy ilişkisini kuran günümüz kelâmcıları, sahip olduğumuz itikâdî ve ilmî değerler hazinesinden de istifade etmek sûretiyle yeni bir "Akâid Risâlesi" yazabilirler. Belki de bu husus, günümüzde bir zarûrettir. Böyle bir çalışma yaparken kelâmcılarımız bin yıllık akâid esaslarından hiç birini inkâr etmeden, kısmen târîhîlik yaklaşımı ile akâidimize yeni kavram ve değerler katabilirler. Bugüne kadar ulaşılmış olan bazı kavramları da, geçmiş zamanın târîh hazinesine tevdi edebilirler. Bu çalışmalar yapılırken elbette

sünneti ihmâl etmeden Kur'ânî nasrlara dayanmak gerekmektedir. Asrımızda yaşanan olayların etkisinde kalarak bunlara uygun izah tarzı geliştirmek yerine, yanlış giden asrî fikir ve inanç akımlarını nasrlarla karşılayıp bunları akıl labaratuvarında rafine ederek insanlara sunmalıdır. Bu takdirde Vahiy-Akıl ilişkisinin, Akâid-Kelâm tesânüdü olarak tecelli edeceğine inanmaktayız.

* * *

Prof. Dr. Çağfer KARADAŞ

Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

İslâm İnancının Belirlenmesinde Vahyin / Naklin Önemi

Sahâbeyi takip eden tâbiîn neslinden Yahyâ b. Ya'mer anlatıyor: "Ben ve yol arkadaşım Humeyd b. Abdurrahmân el-Hımyerî ile birlikte hac (veya umre) niyetiyle yola çıktık. Allah elçisinin dostlarından biriyle karşılaşsak da, bazı insanların kader hususunda ortaya attıkları bu yeni görüş hakkında bir şeyler sorsak diye aramızda henüz konuşmuşken tam o sırada Mescid-i Harâm'a girmek üzere olan Abdullah b. Ömer b. el-Hattâb'a rastladık. Birimiz sağına diğerimiz soluna geçtik. Arkadaşımın soru sormak için beni vekil kıldığını düşünerek söze girdim:

"Ey Ebû Abdurrahmân! Bizim tarafta yani Basra'da Kur'ân okuyan ve ilim peşinde koşan bazı insanlar peydâ oldu." Yahyâ b. Ya'mer onların durumlarını ayrıntılı bir şekilde anlattı ve ardından şunu ekledi: "Bu kişiler, kaderin olmadığını, insandan sâdır olan fiilin o anda gerçekleştiğini veya iş meydana geldiğinde ancak mâhiyetinin bilinme imkânına sahip olduğunu iddia ediyorlar." Abdullah b. Ömer'in buna cevabı şöyle oldu: "Onlarla karşılaşırın benim onlardan uzak olduğumu, kendilerinin de benden uzak durmalarını söyle! Allah'a yemin ederim ki, bu bahsettiğiniz kişilerden birinin Uhud dağı kadar altını olsa ve onu Allah yolunda harcasa, kadere inanmadıkça Allah onun bu hayrını kabul etmez."

Sonra sözlerini şöyle sürdürdü: "Babam Ömer b. el-Hattâb bildirdi: "Bir gün Allah'ın Rasûlü ile otururken elbisesi bembeyaz, saçları simsiyah, üzerinde hiç bir yolculuk emâresi bulunmayan, hiç kimsenin de tanımadığı bir zât çıkageldi. Hz. Peygamber'in yanına

kadar sokuldu, dizleri dizlerine degecek şekilde bir öğrenci edâsıyla ellerini dizlerine koyarak oturdu ve “Bana bilgi verir misin, Ey Muhammed! İslâm nedir?” dedi. Allah’ın Elçisi şöyle buyurdu:

“İslâm, Allah’tan başka Tanrı olmadığına ve Muhammed’in O’nun elçisi olduğuna şahadet etmen, namazı kılman, zekâtı vermen, orucu tutman, eğer imkânın varsa Kâbe’ye gidip haccı etmendir.” Bu cevabın ardından o zât: “Doğru söyledin” dedi. Hz. Ömer: “Biz buna çok şaşırdık, adam hem soruyor hem de tasdik ediyor” dedi. Sonra o zât: “Bana söyler misin, iman nedir?” Peygamberimiz bu soruya: “Allah’a, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine ve âhîret gününe inanmandır. Ayrıca hayrı ve şerri ile kadere inanmandır” diye cevap verdi. O zât yine: “Doğru söyledin!” dedi. Ardından: “Söyler misin ihsân nedir?” diye sordu. Peygamberimiz buna da: “Sanki görüyor-muşsun gibi Allah’a ibâdet etmendir. Sen O’nu görmesen de, O seni görmektedir” cevabını verdi.

Son olarak: “Bana bildirir misin kıyâmet ne zaman?” diye sordu. Peygamberimiz de: “Sorulan sorandan bunu daha iyi bilmiyor” diye mukabelede bulundu. Bunun üzerine o zât: “O halde bana kıyâmetin âlâmetlerinin neler olduğunu söyler misin?” dedi. Peygamberimiz “O zaman geldiğinde bir cârîyenin evin hanımını doğurduğunu yalın ayak ve başı açık bir takım insanların yüksek binalar yapma hevesine düştüğünü göreceksin” diye cevapladı ve o zât kalktı gitti. Ben uzun süre bekledim ardından Allah Rasûlü bana dönüp: “Ey Ömer! Bilir misin, soru soran kimdi?” Ben, “Allah ve Elçisi en doğruyu bilir” dedim. Yüce Peygamber, “Bu soru soran kişi Cebrâil idi ve size dininizi öğretmek üzere gelmişti” dedi.¹

Bu hadis Yahyâ b. Ya’mer’in başından geçen olay ile birlikte hem Müslim’in *Sahîh*’inde hem de Tirmizî’nin *Sünen*’inde geçmektedir. İki kitap arasında anlamı etkilemeyecek küçük farklılıklar bulunmaktadır. Hadis ve hadisin hikâyesi, İslâm dininin yapısı ve zihniyet arka planı ile ilgili çok önemli bilgiler vermektedir. Konumuz açısından önemi Yahyâ b. Ya’mer’in anlattığı olaydır. Çünkü olayda ciddî târîhî bilgilerin yanı sıra Hz. Ömer’den gelen hadisin neye, nasıl delil olarak kullanıldığı, bir diğer deyişle daha birinci yüzyılda ortaya çıkan bazı itikâdî tartışmalara nasıl cevap arandığı ve özellikle

¹ Müslim, “Îmân” 1; Tirmizî, “Îmân” 4.

sahâbenin bu tartışmalar karşısında ne şekilde bir tavır sergilediği burada birinci elden öğrenilmektedir. Öte yandan kader gibi itikâdî hususlarda sahâbe tarafından hadisin delil getirildiği gerçeği karşımıza çıkmaktadır. Yukarıdaki hadisin hikâyesinden anlaşılan başka bir husus ise kader gibi temel inanç esaslarının Hz. Peygamber döneminde olduğu, daha sonra ortaya çıkan tartışmalarda söz konusu oluşan inancı pekiştirmek veya hasımların iddialarını bertaraf etmek için Kur'ân'a ve hadislerle başvurulduğudur.

Sahâbenin ve onu takip eden neslin bu anlayışı sonraki âlimleri de etkilemiş ve İslâm ilkelerinin tespit ve korunmasında temel başvuru kaynaklarının Kur'ân ve sünnet olduğu bütün mezheplerce kabul edilmiştir. Farklılık, aklın bu ilkelerin tespiti ve korunmasındaki rolünde ortaya çıkmıştır.

Mu'tezile inanç ilkelerinin belirlenmesinde nasları hiçbir zaman geri plana atmamış, onları temel kaynak olarak görmüş ve korumuştur. Ancak hüküm vermede aklın da yerinin olduğunu benimsemiştir. Aslında bu durum Hanefîler dâhil bütün Ehl-i re'y grubunun yaklaşımıdır. Sözgelimi Mu'tezilî/Zeydî âlimlerden Kâsım er-Ressî (v. 246/861) *Kitâbü Usûli'l-adl ve't-tevhîd* adlı eserinde dinde hüccetin akıl, kitap ve rasûl şeklinde olduğunu vurgular. Bunları açıklarken aklın esas olduğunu çünkü kitap ve rasûlün ancak onunla bilindiğini ileri sürer. Bununla birlikte Kitâb'ın ve sünnetin dinde asıl olmasının yanında icmâ'ın da yine asıl olduğuna vurgu yapar.

Akıl ile ilgili yani aklın mûcize yoluyla rasûlün rasûllüğünü bilmede önceliğinin olduğunu İmâm Eş'arî âlimlerinin önde gelenlerinden Abdülkâhir el-Bağdâdî de belirtmektedir. Ancak o, dinî hükümlerin ancak şer'attan elde edileceğini de açıkça vurgulamaktadır. Kâsım er-Ressî, akıl, kitap, sünnet ve icmâ' konusunda farklılığın/ihtilâfın aslında "nazar" dediği düşünme biçiminden ve "temyîz" dediği ayırt etme ve tespit gücünden kaynaklandığını ileri sürmektedir. Benzer bir yaklaşımı Mâtürîdî âlimlerinden Nûreddin es-Sâbûnî'de görmekteyiz. Ona göre aklın verdiği hükümlerde farklılığın ortaya çıkması ya akılda bulunan bir kusurdan ya da düşünce/düşünme şartlarında oluşan bir kusurundan kaynaklanmaktadır.

Anlaşıyor ki, her durumda akıl kusurdan hâli değildir. Öyleyse aklın nassın kılavuzluğuna ihtiyacı açıktır.²

Bu durumun tespitinde en açık örnek hüsün-kubuh mes'elesidir. Ehl-i re'y, hüsün ve kubhun belirlenmesinde aklın rolünü öne çıkarmışlardır. Ancak Hanefî-Mâtürîdî âlimler "her ne kadar hüsün ve kubuh konusunda genel ilkelerin tespitinde aklın rolü var ise de, tek tek şeyler (aynlar) söz konusu olduğunda nassın belirleyiciliği esastır"³ sonucuna varmışlardır. Aslında inanç ilkelerine bakıldığında bütün mezheplerin temel inanç konusunda birbirine yakın olduğu açıkça görülür. Farklılık daha çok ayrıntı ve tâlî noktalarda ortaya çıkmaktadır. Bu da aklın rolünü en az düzeye indirgemeye çalışan Ehl-i hadîs âlimlerinin yaklaşımından kaynaklanmaktadır. Onlar nasslarda geçen hususların tamamını bir inanç ilkesi sayarken Ehl-i re'y âlimleri akli kullanarak bazı tasnîflere ve te'vîllere gitmenin mümkün olduğunu ileri sürmüşlerdir.

Sözgelimi Ehl-i hadîs âlimleri, nasslarda geçen Allah'ın bütün isimlerini aynı zamanda sıfat kabul ederek her birinin ayrı ayrı isim ve sıfat olduğu sonucuna varmışlardır. Bunun sonucunda selbî, sübûtî ve, fiilî şeklinde bir sıfat ayırımını reddetmişlerdir. Ehl-i re'y âlimleri ise sıfatları hem sübûtî, selbî ve fiilî şeklinde bir tasnîfe tâbî tutmuşlar, hem de müterâdif ve yakın anlamlı isim ve sıfatları birbirine ircâ' ederek yeni bir düzenlemeye gitmişlerdir. Müteşâbih isimler konusunda ise te'vîl yoluna başvurmuşlardır. Böylelikle farklı bir sıfat tasnîf ve tespiti söz konusu olmuştur. İlâhî sıfatların varlığını kabul etme noktasında Mu'tezile dâhil bütün mezhepler müttefik iken, sıfatların sayısı, mâhiyeti ve fonksiyonları hususunda ayrılıklar bulunmaktadır. Bu ayrılıklar da aklın konuya müdâhil olmasından kaynaklanmaktadır. Aslında müdâhil olma hususu, aralarında dozaj farkı bulunmakla birlikte bütün mezhepler için geçerlidir. Dolayısıyla ister Ehl-i re'y isterse Ehl-i hadîs söz konusu olsun, akıl her iki kesimde de tâlî noktalarda belirleyicidir. Ancak metod ve dozaj farkı

² bkz., Kâsım er-Ressî, *Kitâbü Usûli'l-adl ve't-tevhîd (Resâilü'l-adl ve't-tevhîd* içinde, nşr. Muhammed Ammara), I, 96-98; Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, İstanbul 1346/1928, s. 202-205; Nûreddin es-Sâbûnî, *el-Bidâye fi usûli'd-dîn* (nşr. Bekir Topaloğlu), s. 18.

³ Ebû'l-Mu'în en-Nesefî, *et-Temhîd fi usûli'd-dîn* (nşr. Abdülhay Kâbil), Kahire 1407/1987, s. 44.

aralarındaki ayrılık için belirleyici olmaktadır. Bu da her bir mezhebin veya eğilimin özgülüğünü ortaya çıkarmaktadır.

Aklın ve Naklin Ayrılmazlığı

Akıl ile nakli ayrı düşünmek ve aralarına kesin ve keskin bir hat koymak aslâ mümkün değildir. Bu ikisi arasındaki ilişkiyi sosyologların kültür ile insan arasında tespit ettikleri ilişkiye benzetmek mümkündür. Onlara göre etkin ve etkili bir varlık olması hasebiyle insan, kültürü inşâ ederken oluşmuş olan kültür de, içinde doğduğu insanı inşâ eder. Kültürün insanı inşâ etmesi, onun duyuş, davranış ve yaklaşım kodlarını belirlemesidir. Her insan teki, belli bir kültür ortamında doğar. Doğduğu kültür ortamında hazır bulduğu duyuş, düşünüş ve davranış kalıplarını alır ve kullanır. Bu kendiliğinden olan bir hâdisedir. Ama aynı insan kendi becerileri ve zekâsını kullanarak içinde doğduğu kültüre yeni eklemelerde bulunduğu gibi var olan bazı kültür unsurlarını reddetmesi veya yok etmesi/sayması da mümkündür. Bu durum da yine aynı şekilde doğal bir süreç içinde gerçekleşir.

Buna göre akli ve nakli değerlendirdiğimizde, her ne kadar vahiy yoluyla gelen nakil, insan hayatına müdâhale ediyor ve onu belli bir yöne yönlendiriyorsa da, insan, akli ile bu yönlendirmeyi reddetme veya kabul etme imkân ve ihtimâline her zaman sahiptir. Reddeden insan için artık vahyin yönlendirmesinden bahsetmek mümkün değildir. Ancak kabul eden kişi noktasından baktığımızda da, bu yönlendirmeyi olduğu gibi, belli bir yoruma tâbî tutarak anlaması/anlamlandırması da mümkündür. Gelen vahyi olduğu gibi kabul eden ile yorumlayanların her ikisi de aklını kullanmaktadır. Bu noktada tartışılacak bir durum yoktur. Ancak yorum yaparak nassı kabul eden ve hayatına uygulayan kişilerin yorumlarında her zaman bir farklılığın bulunması kaçınılmazdır. Nitekim bu farklılıklar Hz. Peygamber sonrasında mezhepler olarak karşımıza çıkmıştır. Mezhebin bulunduğu yerde aklın etkinliğini kesin olarak kabul etmek gerekir. Hattâ burada şöyle demek bile mümkündür:

Din, nassa göre şekillenirken; mezhep akla göre şekillenmektedir. Bunun açılımı dinin peygamber zamanında nas doğrultusunda veya ilâhî koruma (ismet/ma'sûmiyet) altında hayata tatbikinin söz

konusu olmasıdır. Ancak peygamberin olmadığı sonraki dönemde artık vahiy ve ma'sûmiyetten bahsetmek imkânı kalmamıştır. Bu durumda dinî yorumlama ameliyesi bütünüyle akla kalmaktadır. Diğer bir ifade ile nasslar etrafında gelişen yorumlar âlimlerin icthâdı, tercihi, tahrîci, istinbâtı, istidlâli ve nazarî gibi bir takım ameliyeler sonucunda ortaya çıkmakta ve şekillenmektedir. İşte mezhepler böyle bir ortamda ortaya çıkmıştır. Bir diğer ifade ile aklın dini yorumlaması ile insanlar veya gruplar arasında farklılıklar oluşmuş, bu farklılıkların etrafında insan kitlelerinin buluşması ile mezhepler teşekkül etmiştir.

Bu durumda denilebilir ki, vahiy insanı inşâ ederken insan da yorumları ile âdetâ nassa her dönemde yeni bir anlam çerçevesi kazandırmıştır. Bu nassın kendisini inşâ'ı değil, nassın yorumunun inşâsıdır. Nitekim Kur'ân'ın mütevâtirliği tartışılırken, mütevâtir olanın sadece Kur'ân lâfzı (mantûk) olduğu, mânâsının/yorumunun (mefhûm/mazmûn) ise mütevâtir olmadığı bazı kaynaklarımızda geçmektedir.⁴ Yorumu ancak üzerinde icmâ' edildiği takdirde kesinlik hükmü kazanmaktadır. Nassın yorumunu/mânâsını mütevâtir kabul edersek, Kur'ân'ın nâzil olduğu dönem ve şartlar çerçevesinde kazandığı anlamının dondurulmasını kabul etmemiz gerekir. Halbuki her dönemde Kur'ân'ın yüzlerce tefsiri yapılmıştır. Sahâbe döneminden itibaren yapılan tefsirlere ve te'vîllere kimse itiraz etmemiştir. İtirazlar tefsir ve te'vîl müessesesine değil, yapılan yorumların içeriklerine yönelik olmuştur ki, bu da doğal bir gelişmedir. Çünkü fikir canlılığı ve zenginliği böyle oluşur. Öte yandan daha Hz. Peygamber döneminde **Muvâfakât-ı Ömer**'i göz önünde bulundurduğumuzda, insan aklı ile Kur'ân arasında belli bir etkileşimin olduğunu söylemek bile mümkündür. Hz. Ömer'in bu hassasiyetinin ve çabasının sonraki dönemlerde âlimlerin icthâd ve yorumları şeklinde tezâhür ettiğini söylemek akla ve nakle aykırı olmasa gerektir.

⁴ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid* (nşr. Mahmûd Adnan Derviş), y.y. ts, s. 66-67; Çağfer Karadaş, "Yakin ve İtikâd", *U. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, X. 1 (2001), Bursa, s. 113-126.

Akıl ve Nakil Tartışmasının Nedeni ve Sonuçları

İlk dönemde ister Ehl-i hadîs isterse Mu'tezilî anlayışta olsun Müslümanlar, İslâm sınırlarının genişlemesine paralel olarak Kur'ân'ın dili olan Arapça'nın sadece Araplar değil diğer milletlerin de dâhil olduğu geniş bir kesim tarafından kullanılması problemi ile karşı karşıya gelmişlerdir. Ünlü İngiliz şâir ve düşünürü Eliot'un ifadesiyle "...bir dilin birçok sayıda ayrı millet tarafından kullanılması onu ciddî tehlikelere açık hâle getirebilir..."⁵

Dil, kültürün ifadesi olduğuna göre insanlar sahip oldukları kültürü ifade için dile, ya lafız olarak ya da anlam olarak bir takım eklemelerde bulunurlar. Bu da, dilin eski sahiplerine yabancılaşması veya aynı zamanda inançlarının ifade aracı olan dildeki anlam kaymalarına paralel olarak inançların da bozulma (tahrîf) tehlikesine mârûz kalması problemini meydana getirmiştir. Bundan dolayı Ehl-i hadîs ve Selefî anlayışta olanlar, muhafazakâr bir tutum takınarak dilin esnekleştirilmesine ve kutsal metinlerin dilinin yoruma açık hâle getirilmesine şiddetle tepki göstermişlerdir. Ancak yine Eliot'un "*Daha az sayıda insan tarafından kullanılan bir dilin etki sahası da sınırlıdır*"⁶ sözündeki gerçekten hareket edildiğinde cihânsümûl olma iddiasında olan bir dinin, sınırlı sayıda insanın konuştuğu Hicaz kültürünün dili ile ifadesi, kaçınılmaz olarak yerel kalmasına yol açacaktı.

Esasen Ehl-i hadîste bulunan Kur'ân dilinin tahrîfi endişesi, kelâmcılarda da bulunmaktadır. Ancak onlar, diğerlerinin aksine İslâm'ı Yahudiliğin mârûz kaldığı hem yerellik ve ulusallıktan hem de tahrîften koruyacak statik önlemlerin yerine aklî bir yorum olan te'vîl gibi dinamik önlemlere başvurmuşlardır. Zirâ insanoğlunun ürünü olan kültür ve onun ifade aracı olan dil değişken ve dinamik bir yapıya sahiptir. Bir kültür ve inancın tahrîfini statik önlemlerle engellemek mümkün olmadığı gibi, kalın duvarlarla sınırlandırılması hâlinde de, onun kabuğuna çekilerek kendiliğinden tükenmesi kaçınılmazdır. Evrensel bir özellik kazanmış olan bir inancın korunması, kutsal metnin indiği dilin kurallarını zorlamaksızın aklın temel

⁵ T. S. Eliot, *Kültür Üzerine Düşünceler* (trc. Sevim Kantarcıoğlu), Ankara 1987, s. 54.

⁶ a.e., aynı yer.

ilkeleri doğrultusunda onu mâkûl bir çerçeveye kavuşturmakla mümkün olur. Kelâmcıların Kur'ân'daki müteşâbih ifadeleri yorumlayıp (te'vîl), aklî izaha kavuşturma çabalarını, bu anlayış doğrultusunda, yanlış yorumların ve anlam tahrîfinin önüne geçmek, gayreti olarak değerlendirmek mümkündür.

Hem kelâmcıları hem de Ehl-i hadîsi anılan bu tahrîf endişesine iten, İslâm'ın yayıldığı bölgede bulunan Yahudi ve Hıristiyan Kutsal metinleri olan Tevrat ve İncil'in mârûz kaldığı aslından uzaklaşmadır. Hıristiyanlar ilâhî kelâmı, İsa'nın şahsıyla özdeşleştirmek veya onun bedenine hulûl (enkarne) ettiğini iddia etmek sûretiyle ilâhî olanla olmayanı birbirine karıştırmışlar ve ellerindeki İncil'in "İnsan olup aralarında dolaşan Söz"ün⁷ bir esini olduğu inancını benimsemişlerdir. Yahudiler ise Kur'ân'ın ifadesiyle: "çıkar karşılığında kutsal metni bir takım isteklere âlet ederek"⁸ tahrîf edilmesine sebebiyet vermişlerdir. Fakat Mu'tezile ve Ehl-i hadîs arasındaki bu amaç birliği hiçbir zaman öne çıkarılıp bir hoşgörü ortamı oluşturulamamış, aksine tartışma lâfzî boyuta taşınmış ve kutsal metnin korunmasının bir aracı olan te'vîl ve tefvîzin amaç hâline dönüştürülmesine yol açmıştır. Mu'tezile mezhebinin, ilkelerini resmî yoldan topluma empoze etme faaliyeti olan **mihne olayı** ile iki taraf arasındaki gerilim körüklenmiş ve devlet gücünün kullanılması neticesinde ortaya çıkan fiilî baskılar ve bunun neticesinde düşmanlıkların zuhûruna zemin hazırlanmıştır.

İşte tam bu noktada Mu'tezile ve Ehl-i hadîs yaklaşımı arasında, üçüncü çözüm diyebileceğimiz arayışlar ortaya çıkmaya başla-

⁷ Yuhanna 1: 14.

⁸ "O halde yazıklar olsun onlara ki, kendi elleriyle ilâhî kelâmdan olduğunu iddia ettikleri hususları kaydettikten sonra, az bir kazanç elde etmek için "Bu Allah'ındır" derler. Kendi elleriyle kaydettiklerinden ötürü yazıklar olsun onlara! Ve bütün kazandıklarından ötürü yazıklar olsun böylelerine!" (el-Bakara 2/79). Bu âyetin açıklaması için bkz., Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîrû'l-Kebîr (Mefâtîhü'l-gayb)*, Beyrut ts. Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, III, 140-141; Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, İstanbul ts., Eser Neşriyat, I, 394; Muhammed Esed, *Kur'ân Mesajı* (trc. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk), İstanbul 1997, s. 23. Ayrıca bu konudaki diğer âyetler için bkz., Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-mufehres li'l-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, İstanbul 1990, "semenen kalilen" md.

muştur. “Sünnî kelâm” diye isimlendirdiğimiz bu anlayış, aklî yorumları öne çıkartan Mu'tezile ile sıfatları aklî değerlendirme arenasına çekme çabasına şiddetle karşı çıkan Ehl-i hadîs anlayışı arasında bir orta noktayı temsil ediyordu. İbn Küllâb ile birlikte Hâris el-Muhâsibî, Ahmed b. Hanbel'in bütün muhâlefetine rağmen bu fikrin taraftarıydı.⁹

Akıl-nakil çerçevesinde o gün yaşanmış bu tartışmalar bir târihî zenginlik olarak kültür hâfızamızdaki yerini almıştır. Ancak tartışmanın bugüne taşınan ve yaşayan bir tarafı her zaman var olmuştur. Artık şartlar ve imkânlar bir hayli değiştiğinden tartışmayı, belki bugünün ortamı içinde ele almak gerekecektir. Ancak günümüzde özellikle Müslüman câmia henüz XIX. yüzyıl sömürge kalıntılarını/zararlarını üzerinden atamadığından ve sömürgecinin bir parçası olan oryantalist bakışın baskısından henüz tam olarak kurtulamadığından rahat bir psikoloji içinde mes'eleyi ele alamamaktadır. Yapacağımız değerlendirmeler bu iki husus dikkate alınarak sonuca bağlanmalıdır ve mümkün olduğunca bu etkiden bağımsız bir tartışma ortamı oluşturulmalıdır. Aksi takdirde tartışmanın anlaşmayla sonuçlanması zor görünmektedir.

Kelâm İstilahlarını Kollamak ve Korumak

Her ilim kendi ıstılahı (terim) ile ifade edilir ve yine o ilmin varlığı açan bu ıstılahlar vasıtasıyla korunur. İstılah bir ilmin dili, ifadesi ve gelecek nesillere aktarma aracıdır. İstılahın kaybolması veya tahrîfi, doğrudan ilmin kaybolmasını ve tahrîfini beraberinde getirir. Başka ilimlerden ve dillerden alınan ıstılahların ise, o ilmin mantığı ve zihniyeti ile örtüştüğü oranda bünyeye uyum sağlaması mümkün olur, aksi takdirde ana bünye onu dışlar ve işlevsiz hâle getirir. Sözelimi Farsça'dan alınma “cevher” kelimesinin kelâm içinde uyum sağlaması buna iyi bir örnektir. Ancak felsefeden alınan vâcib ve mümkün/câiz gibi bazı kavramlar, zaman içinde belli ölçüde uyum sağlasa bile, hâlâ sorun oluşturmaya devam etmektedir. Nedeni ise, “mümkün” kavramının bir felsefe ıstılahı olarak sonsuzluğu ifade etmesi, vâcib kavramının ise bir mümkün varlıkla sözelimi

⁹ Çağfer Karadaş, *Bâkılânî'ye Göre Allah ve Âlem Tasavvuru*, Bursa 2003, s. 133-135.

heyûlâ ve sûret ile birlikte bulunuyor olmasının zorunluluğudur. Bu yüzden felsefede vâcib varlığın işlevi yaratmak değil, tercihte bulunmaktır. Yine onun mümkününe yönelik temel niteliği/işlevi müreccih olmaktır. Ancak bu kavram, zaman içinde belli işlevler/nitelikler yüklenerek kelâm bünyesine bünyeye uygun hâle getirilmeye çalışılmıştır. Bu çerçeveden olmak üzere vâcib kavramı, kelâmın temel ıstılahlarından olan kadîm ile, mümkün/câiz ise hâdis/muhdes ile eşitlenmek sûretiyle bir kelâm ıstılahına dönüştürülmesi söz konusu olabilmektedir.

Günümüzde ise hem felsefeden hem de din bilimlerinden kavram aktarımları söz konusu olmaktadır. Bu aktarımlar, zenginlik veya ilimler arası iletişim kurmak adına olumlu bir gelişme olarak görülse bile, eğer iç bünyede tahrîfe veya yabancılaşmaya yol açıyorsa sakıncalıdır. Hele bir de zamanın rûhu gereği yükselen dallar olan bu yeni ilimlerden bilgi ve kavram aktarımı psikolojik ezikliğin bir sonucu olarak yapılıyorsa ortada daha vahim bir durum var demektir.

Bu çerçeveden olmak üzere günümüzde kelâmcıların da dâhil olduğu birçok çevre fizik-metafizik kavramlarını sık sık kullanmaktadır. Bunların birçoğu fiziğin nerede başlayıp nerede bittiğini, metafiziğin nasıl bir târihî geçmişe sahip olduğu bilgisinden mahrûmdurlar. Bazıları ise bu kavramın az çok târihî geçmişini ve kavramsal boyutlarını bilmesine rağmen, yukarıda belirttiğim zamanın rûhu gereği kullanmaktadır. Halbuki metafizik, evreni fizik ve metafizik şeklinde ikili yapı içinde öngören felsefecilerin ortaya attıkları bir terimdir. Özellikle eski felsefecilere göre ay, bölü çizgisi olmak üzere evren, ay üstü ve ay altı şeklinde ikiye ayrılır. Ay altı oluş ve bozuluşun (kevn-fesâd) olduğu fizik âlemi; ay üstü ise oluş ve bozuluşa yer olmayan sonsuzluğu barındıran metafizik âlemi oluşturur. Bunlara karşılık ünlü kelâmcı Bâkîllânî “ayın altında hangi kanunlar geçerli ise üstünde de aynı kanunlar geçerlidir”¹⁰ tezini ileri sürer. O, bu tezini “Göklerde ve yerde olanlar O’na aittir”, “Gökte,

¹⁰ Bâkîllânî, *et-Temhîd* (nşr. İmâdüddîn Ahmed Haydar), Beyrut 1987, s. 66-67, 72; Çağfer Karadaş, *Kelâm Düşüncesinde Evren ve İnsan*, Bursa 2012, s. 91-92.

yerde ve ikisi arasında bulunanların mülkü Allah'a aittir."¹¹ gibi âyetlere dayandırır. Buradan anlaşılan kelâm ıstılahlarının Kur'ân ve sünnetin çizdiği geniş zihniyet çerçevesi ile örtüşmesinin gerekliliği- dir. Çünkü Kur'ân ve sünnet, temel dayanaktır. Akıl ancak onların çizdiği çerçeve içinde faaliyette bulunma yetkisine sahiptir.

Bir felsefe terimi olan "metafizik" kavramını, kelâmdaki gâib ıstılahı ile özdeşleştirmek ve öylece kullanmak, ıstılahların dayandığı târihî kökleri ve üzerlerinde oluşan derin târihî birikimi göz ardı etmek demektir. Çünkü kelâmda gâib kavramı fiziki olanı da içinde alan bir genişlikte kullanılmaktadır. Gâib kavramının karşılığı, bir varlığın beş duyu ile kavranamaması demektir. Sözelimi melek, cin, şeytan ve âhiret hâlleri gâib hususlardır. Ama bunlar fizik varlıklardır. Nitekim âhiret hâllerinin cismânî/cisimsel olup olmadığı kelâm ile felsefe arasındaki eski bir tartışmadır. Başta Gazzâlî olmak üzere¹² bütün kelâmcılara göre gâib olan âhiret âlemi cismânîdir. Rûhlarla beden birleşmesi gerçekleşecek ve orada bedensel maddî bir hayat söz konusu olacaktır. Daha öncesinde Mâtürîdîlerin imâmı kabul edilen Ebû Mansûr el-Mâtürîdî tefsirinde açıkça gâib varlıklardan olan meleklerin cisim olduklarını belirtir.¹³

Biz, sadece Allah'ın varlığının mâhiyeti konusunda bir tartışmaya giremeyiz, çünkü o konuda hiçbir bilgimiz yoktur. "Allah'ın nimetlerini düşünün ama, Allah'ın zâtı/mâhiyeti hakkında fikir yürütmeyin"¹⁴ hadîs-i şerîfi bu konuda bizi sınırlandırmaktadır. Zâten Kur'ân'da da Yüce Allah bize isimlerini ve sıfatlarını bildirmiş, mâhiyeti hakkında bilgi vermemiştir. Bize düşen nassların çizdiği bu sınırdır durmaktır. Durmadığımız takdirde bir bilgi üretmemiz veya soruya/soruna bir bir çözüm getirmemiz söz konusu değildir. Çünkü

¹¹ Ör. bkz., el-Bakara 2/255; el-Mâide 5/120.

¹² bkz., Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*.

¹³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne* (nşr. Fâtıma Yûsuf el-Hıyemî), Dımaşk, IV, 560.

¹⁴ Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, Beyrut 1405/1985, I, 311; Eş'arî, *el-İbâne an usûli'd-diyâne*, Medine 1409, s. 126-127; Bâkılânî, *el-İnsâf*, s. 26; Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, Beyrut 1987, VI, 68; Gazzâlî, *İlcâmü'l-avâm an ilmi'l-kelâm*, Beyrut 1406/1985, s. 89-90; Subkî, *es-Seyfü'l-meşhûr fi akîdeti Ebî Mansûr* (nşr. M. Saim Yeprem, *Mâtürîdî'nin Akîde Risâlesi ve Şerhi* içinde), İstanbul 2000, s. 50.

bu alan gâib olması hasebiyle bize tamamıyla kapalıdır. Melek, cin, şeytan, âhîret hâlleri gibi gâib varlıklar hakkındaki bilgimiz de nasların bize bildirdiği kadardır. Kur'ân'daki açık ifade de bunu âmirdir: "Sana herhangi bir mâlûmât/ipucu verilmeyen hususların peşine düşme! Çünkü kulak, göz ve gönül ondan sorguya çekilir."¹⁵

Sonuç

Sonuç olarak nakil de akıl da bizim için önemlidir. Çünkü nakil, Yüce Allah'ın peygamber vasıtasıyla gönderdiği ilâhî bir mesajdır ve bir hidâyet rehberidir. Akıl ise, yine Yüce Allah'ın insana bağışladığı bilme ve hüküm verme aracıdır. Bu iki imkânı da Yüce Allah, birlikte kullanılsın diye vermiştir. Kur'ân'da sık sık geçen "Onlar akıllarını kullanmıyorlar mı?" gibi âyetler, aklın önemine vurgu yapmaktadır. Ancak vurgunun yapıldığı yer, bir nakil olan Kur'ân âyetidir. Buradan çıkaracağımız sonuç, her ikisini de bir diğerine kıyâs etmeksizin ve önem sırasına koymaksızın gerektiği kadar ve gerektiği yerde kullanmaktır. "Akıl mı, nakil mi?" diye başlayan kıyaslamalar ve değerlendirmeler, bizi her zaman bir ikileme veya bir tarafı tercihe zorlamaya götürür/götürmektedir.

Sahâbe döneminden bugüne kadar inanç alanında yapılan tartışmalara bakıldığında, aslında bu ayırımdan kaynaklanan bazı ihtilâfların olduğunu kolayca fark edebiliriz. Bu birlikteliği aslında **Selef** dediğimiz sahâbe, tâbiîn ve tebeü't-tâbiîn büyük ölçüde başarmıştır. Mu'tezile-Ehl-i hadîs çatışmasında duygusallığın ve öfkenin doğal sonucu olarak hep bir taraf, yani ya akıl veya nakil öncelenmiştir. Daha sonra bu iki kesimin tartışmasından/ çatışmasından ders çıkarılan Ehl-i Sünnet kelâmcıları, büyük ölçüde akıl-nakil birlikteliğini gerçekleştirecek adımlar atmışlar ve bunun uzlaşmacı sonucunu da görmüşlerdir. Ancak zaman zaman târih içinde bu uzlaşmacı ve birlikteliği öngören ve önceleyen anlayışın kayborduğu durumlar olmuştur. Bunun en somut örneği, sömürge döneminde Batıda yükselen akılçılık ve pozitivizmin baskısı altında psikolojik ezikliğin etkisiyle aklın İslâm dünyasında neredeyse kutsanması durumudur. Bugün bu etkenler büyük ölçüde etkisizleştiğine göre, artık normale dönme zamanı gelmiş olmalıdır.

¹⁵ el-İsrâ 17/36.

Aynı husus, ıstılahların (terim) kullanımı için de söz konusudur. Felsefeden ve yeni gelişen din bilimlerinden alınan/aktarılan terimler ile naslar çerçevesinde veya onlara dayanarak şekillenen kelâm zihniyetini korumak mümkün olmaz. Çünkü her ilim, o ilmin dili ve ifade aracı olan klasikleşmiş ıstılahlarıyla yaşar ve söz konusu ilmin bu terminolojiyle gelecek nesillere intikâl ettirilmesi söz konusu olur.

* * *

Yard. Doç. Dr. Fadıl AYĞAN

Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Müzâkeremin eksenini akıl ve vahiy bağlamında Akâid-Kelâm ayırımına ilişkin bir değerlendirme teşkil edecektir. Zirâ toplantının başından itibâren akâid-kelâm ayırımına vurgu yapıldı. Geleneksel ayırıma göre Akâid İlmi temel olarak vahiyden hareket ederek inanılması gereken şeyleri belirler. Aklî-kelâmî tartışmalara yer vermez. Kelâm ise, akâid esaslarının aklî olarak temellendirilmesiyle ilgilenir. Bu düşünce, zımnen akâidin, vahiy merkezli ve tartışılmaz ortak kabullerden ibâret olduğu sonucuna varır. Nitekim geleneğe bakıldığında bu ayırımın gözetildiği görülür. Bu çerçevede kelâm kitaplarının dışında akâid (akîde) eserleri yazılmıştır.

Meselâ, Cüveynî, *eş-Şâmil* adlı kelâm eserinin yanında inanılması gereken şeyleri aktarmak üzere *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye*'yi de kaleme almıştır. Bunun yanı sıra akîde konularını ele alan pek çok risâlenin yazıldığı görülmektedir. Bu şekildeki bir kelâm-akâid ayırımı yaygın olmakla birlikte, kelâm târihi açısından bunların çerçevesini tam olarak belirleyebilmek mümkün gözükmemektedir. Zirâ inanılması gereken akîde olarak ortaya konulan mes'eleler, kelâm faaliyetinden bağımsız değildir. Bu bağlamda kelâm faaliyetinden bağımsız bir akâidin varlığı târihî olarak sorunlu gözükmemektedir. Târihî süreçte kelâm ekollerinin görüşleri ve kelâma ilişkin birçok ayrıntı sayılabilecek konu akîdeleşmiştir.

Meselâ, târihî şartların olgunlaştırdığı ve daha ziyâde konjoktürel bir problem olarak değerlendirilebilecek **halku'l-Kur'ân** mes'elesinde her bir kanaat, inanılması zorunlu bir akîde şeklinde

sunulmuş ve mezhepler karşıt görüş sahiplerini tekfîr etmişlerdir. İmâmete ilişkin bahisler küçük akâid risâlelerine dahi girmiştir. Manzûm bir akâid risâlesi olan *Emâlî*'de müellif, o günün târihî şartlarının getirmiş olduğu bir problem olmakla birlikte Hz. Âişe'nin Hz. Fâtıma'dan üstünlüğünü bir inanç esası olarak sunmaktadır. Yine Tahâvî akâidinde "mestler üzerine mesh" bir inanç mes'elesi olarak değerlendirilmiştir. Halbuki tümüyle vahiyden hareket ederek inşa edildiği iddia edilen bir akîdede bu tür hususların olması düşünülemez. Öyle anlaşılıyor ki, kelâm târihinde "akâid", kelâm faaliyeti sonucunda elde edilen sonuçların özet bir şekilde halka sunulması şeklinde varlık göstermiştir. O halde kelâm-akâid ayırımına ilişkin hususların yeniden değerlendirilmesi gerektiği âşikâr bir durumdur. Öncelikle târihî süreçte akâid olarak sunulmuş mes'elelerin bir kısmının, nassların yanı sıra aklî ve tecrübî bilgilerden hareketle ortaya konulmuş bir kelâm faaliyeti olduğu kabul edilmelidir. Şâyet bir akâid (credo) inşa edilecekse, bunun muhkem nasslardan hareketle inanılması zorunlu ortak kabullerden oluşması gerekmektedir. Böylelikle kelâm, inanç esaslarının temellendirilmesi ve savunusu şeklinde fikrî bir tartışma alanı olurken; akîde bir ortak kabuller manzûmesi hâline gelecektir.

* * *

Doç. Dr. Hatice K. ARPAGUŞ

Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Dinî Düşüncenin İnşasında Naklin Şekillendiricisi Olarak Hadis

Akıl ve naklin konu edildiği bir çalıştayda şüphesiz kelâm perspektifinden hareketle naklin sınırlarını dikkate almak ve oluşumunu incelemek kaçınılmazdır. Bu amaçla bugün elimizdeki mevcut literatürün ve düşünce şeklinin oluşmasında nasıl bir yol takip ettiğine bakmak akıl ve naklin sınırlarını anlamak açısından önemlidir. Nakil deyince şüphesiz Kur'ân ve sünnet şeklindeki iki ana kaynağın varlığı bilinmekte ve kabul edilmektedir. Ancak bunlardan birincil kaynak olan Kur'ân, tefsir edilmek sûretiyle delil olduğundan onun yorumlanması sürecinde sünnetin ve aklın devreye girmesi kaçınıl-

mazdır. Dolayısıyla Kur'ân'ın yorumunda hadis ve akıl gibi kaynaklar dikkate alındığında akıl ve nakil şeklindeki bağlantı ve tartışmada sünnetin hayâtî rol oynadığı ortaya çıkmaktadır. Kelâm konularında ve özellikle ulûhiyete tekabül eden mes'elelerde kat'î delil kullanılması gerekli görüldüğünden Kur'ân-ı Kerîm ana kaynak olarak alındıktan sonra hadislerde de tevâtür gerekli görülmüştür.

Haber-i vâhîde gelince onun zan ifade etmesinden hareketle belli şartlar çerçevesinde ve dolaylı bir kaynak olacağı ileri sürülmüştür. Ancak böyle bir yaklaşım, hadisi dinin inşâsında gerekli tek kaynak olarak gören Ehl-i hadîs ile re'y ehli veya kelâmcılar arasında bir takım ihtilâfların oluşmasına sebebiyet vermiştir. Diğer yandan eldeki rivâyetlerin hemen her birinin Hz. Peygamber'den sâdır olduğu varsayımından hareket eden Ehl-i hadîse göre dinin inşâsında hadis ve ashâbın uygulaması belirleyici role sahiptir. Hattâ olmazsa olmaz biricik kaynaktır. Bu oluşum, bugün özellikle Ehl-i Sünnet inanç esaslarının belirlenmesinde hadislerin belirleyici olduğunu ortaya koymaktadır.

Nitekim hadislerin tedvîninden önceki hicrî ikinci ve üçüncü asırda durum daha farklı şekilde cereyan etmiş olsa da tedvînden sonra hadislerle belirlenen esasların dinin inşâsında temel teşkil ettiği anlaşılmaktadır. Dönemin kelâmcıları da hadislerle tespit edilen esaslardan hareketle inanç esaslarını temellendirmeye çalışmışlardır. Normal şartlarda bu durum herhangi bir sıkıntı oluşturmamaktadır. Kur'ân'ı beyân etme vasfına sahip olan ve yine Kur'ân'ın bizzat kendisinin yeryüzüne inmesinde anahtar rol oynayan Hz. Peygamber'in dindeki rolünün tartışma konusu olma ihtimâli bulunmamaktadır. Ancak başta İmâm Mâtürîdî ve hemen tüm kelâmcıların endişesi elimizdeki rivâyetlerin Hz. Peygamber'e âdiyeti noktasında düğümlenmektedir.¹⁶

¹⁶ İmâm Mâtürîdî özelinde kelâmcıların hemen her biri hem mûcize ile desteklenmesi hem de ismet sıfatına sahip olması nedeniyle peygamberin verdiği haberi en doğru haber olarak kabul etmektedir. Ancak böyle bir haberi bize nakleden râvîlerin eksikliklerden korunduklarına dâir herhangi bir delil bulunmadığından; onların yanılmaları ve yalan söylemeleri ihtimâl dâhilindedir. Bundan ötürü haberin araştırılması gerekmektedir. Bu durum, itikâd konularında haber-i vâhidin delil olmayacağını göstermektedir. Hz. Peygamber'den sâdır olan bir hadis, sahâbeden itibâren her nesilde bir şüpheye

Nitekim hadislerin tedvîn çağında hadis ulemâsının büyük çoğunluğunun öncelikli yaklaşımları nakledilen rivâyetleri toplamak gibi bir amaçlarının olduğu bilinen ve kabul edilen bir gerçektir. Bu durum elde mevcut rivâyetin Hz. Peygamber'e âdiyeti yanında râvîlerin naklettiklerini doğru anlayıp anlamadıkları, doğru anladıktan sonra da doğru bir şekilde nakledip nakletmediklerinin tespiti gerekmektedir. Dolayısıyla bu süreç kaçınılmaz olarak haber-i vâhidin delil olup olmayacağı ve delil olmasının şartlarının incelemeye alınmasını gerekli kılmıştır. Bununla birlikte bugün târihe doğru yapılan yolculukta başlangıçta inanç esaslarının belirlenmesi ve tespitinde Ehl-i hadîsin naklettikleri rivâyetlerin belirleyici rol üstlendikleri anlaşılmaktadır.

Yani büyük oranda naklin sınırlarının Kur'ân'ın yorumunu yapan rivâyetler tarafından belirlendiği ortaya çıkmaktadır. Ancak bu sırada onların kendileri gibi düşünmeyenlere ve özellikle re'y ehli ile kelâmcılara karşı oldukça sert tavır takındıkları ve haklılıklarını ispatlamak amacıyla hadisten istifade ettikleri, zaman zaman da hadisi kendi düşüncelerini desteklemek amacıyla silâh olarak kullandıkları dikkati çekmektedir.¹⁷ Bu durum, hadisin siyasal talepler için bir zemin oluşturduğunu göstermektedir. Nitekim, erken dönem okumaları bu durumu destekleyecek bir manzara sergilemektedir. Bu amaçla kendilerini hadis veya sünnet ehli olarak isimlendiren önemli sîmâların konuya dâir yaklaşımlarına bakmak uygun olacaktır. Bu durum Ehl-i hadîsin hadis konusundaki yaklaşımı yanında naklin sınırlarının çizilmesinde ortaya koydukları gayreti de göstermektedir. Yine onların bu gayretlerinden hareketle konum olarak diğer İslâm fırkalar ve âlimler karşısında çok özel misyona sahip bulduklarını ortaya koymaktadır.

mahal bırakmayacak kadar çok râvî tarafından nakledilirse mütevâtir olur ve bu tür rivâyet de zarûrî ilim gerektirir; hiçbir şüpheye mahal bırakmadan delil kabul edilir (Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd* [trc. Bekir Topaloğlu], Ankara 2002, s. 11-12).

¹⁷ Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm*, Kahire 1998, II, 127. Mes'elenin birçok açıdan örneklendirilmesi mümkün olmakla birlikte aşağıda temas edilecek makâm-ı mahmûd konusuyla ilgili rivâyetlerinde Taberî'nin tutumu ve Kurtubî'nin onu eleştirisinde bu husus çok açık bir şekilde ortaya çıkacaktır.

Allah, şerî'atın koruyucusu ve bid'atin yıkıcısı olarak onları seçmiştir. Yine onlar Allah'ın dinini kendilerine emânet ettiği, Peygamber ile ümmet arasına vasıta kıldıği kimselerden oluşmaktadır. Bunlar bu tür ayırıcı vasıflarından hareketle re'ye ve akli istidlâle karşı çıkmışlardır. Re'ye müracaat edenleri de sünnet düşmanı olarak yansıtmışlardır. Bunun belli başlı sebepleri arasında dinin kaynağının kitap ve sünnetten ibâret olup re'y olmaması esası bulunmaktadır. Re'y kişisel zanna dayanıp hakikî bilgi ifade etmediğinden re'yle hüküm vermek bid'ate düşmekten başka bir şey değildir. Re'y bid'atçilerin silâhıdır ve onlar buna sıkça müracaat ettiklerinden ötürü te'vile gidip dalâlete düşmüşlerdir. Bundan ötürü Ehl-i hadîsin bir kısmı te'vile gidip dalâlete düşen Hâricî, Kaderî ve Şî'ilerden hadis rivâyetini yasaklamışlardır. Bundan başka re'y değişken olduğundan dinin anlaşılması da değişken hâle gelir. Fakat din, Hz. Peygamber ve ashâbı tarafından en güzel şekilde anlaşılmuş ve yorumlanmıştır. Bundan ötürü sonraki nesillere düşen Selefe itibâdır. Dinde ise değişme yok Selefe uymak vardır. İmâm Mâlik de (v. 179/795) re'yin sadece fıkihta kullanılacağını, itikâdî konularda ise kullanılmayacağını ifade etmektedir.¹⁸

Araştırmalar Ehl-i Sünnet ve Ehl-i hadîs şeklindeki tâbirin, Hz. Peygamber'in vefâtından hemen sonra kullanılmaya başladığına dâir işaretler vermiş olsa da, aslında Mâlik b. Enes'in Iraklı âlimleri tenkit ederken Ehl-i Sünnet tâbirini kullanmaya başlamasından sonra, kullanımın seyrinin değiştiği anlaşılmaktadır. İmâm Mâlik'in "Ehl-i re'yden sakının, çünkü onlar, Ehl-i Sünnet düşmanıdır"¹⁹ şeklindeki ifadeleriyle Ehl-i hadîsin Ehl-i Re'ye karşı vücûd bulmaya başlayan bir oluşum şeklinde ortaya çıktığını göstermektedir. Aynı düşüncenin bir uzantısı olarak Süfyân es-Sevrî (v. 161/777) ve Abdullah b. Dâvûd da (v. 213/828) "din, âsârdan ibârettir" şeklinde görüş beyân etmektedirler. Bu durumda hadis rivâyet etmek, dinin korunması mânâsına gelmektedir. Bu düşünce sahipleri bu anlayışlarından hareketle sünnet, hadis ve âsâra tâbî olmanın faziletiyle ilgili eserler ve

¹⁸ Geniş bilgi için bkz., Sönmez Kutlu, *İslâm Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, Ankara 2002, s. 58-60.

¹⁹ Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, Kahire 1996: Dârü'l-fikr, VI, 326-327 (Konuyla ilgili geniş bilgi için bkz., Kamil Çakın, "Ashâbü'l-Hadis Perspektifinden Ehl-i Sünnet", *Dinî Araştırmalar*, 2006, VIII, sy. 24, s. 13-26).

kitaplarında bölümler oluşturmuşlardır. Âsâr-tevhîd, va'd-vaîd, Allah'ın sıfatları, cennet-cehennem, melekler ve vazifeleri, nebîlerin ve geçmiş ümmetlerin kıssaları, Rasûlullah'ın sîreti, savaşları, hanımları, çocukları, mucizeleri, Kur'ân tefsiri, sahâbenin ahkâmla ilgili görüşleri gibi mes'eleleri içermektedir. Âsârın bir takım akli temellendirmeler ve şahsî yorumlar içerdiği bilinmekle birlikte bu yorumlar, Hz. Peygamber, sahâbe ve tâbiûna ait olup, belli bir dönemden sonraki insanların yorumları, değer itibâriyle onların yorumundan sonra gelir. Çünkü ilk nesillerin fikirlerinin, bilginin değeri açısından önceliği vardır.²⁰

Bu durumun, özellikle dinin inşâsında Ehl-i hadîs ile kelâmcılar arasındaki ihtilâfın nakle dayanıp dayanmama noktasında odaklandığı söylenebilir. Diğer bir ifadeyle naklin sınırlarının çizilmesinde iki farklı düşünce arasında derin bir ihtilâfın ortaya çıktığı anlaşılmaktadır. Ehl-i hadîse göre nakil Kur'ân, sünnet ve öncekilerin amelinden meydana gelmektedir. Bu anlayışa göre esas olan rivâyetle hareket etmektir, dolayısıyla dini inşâ eden de nakildir ve zayıf da olsa rivâyetin bulunduğu bir konuda akla müracaat etmek doğru değildir. Kelâmcılara göre ise, dinin inşâsında kaynağın sahîh ve tevâtür derecesine ulaşması gerekmektedir, bu da Kur'ân ve tevâtür derecesine ulaşmış hadislerdir. Nitekim Ahmed b. Hanbel'in (v. 241/855) konuyla ilgili görüşleri de mes'eleyi anlaşılır kılacak tarzda bilgi vermektedir.

Meselâ o, sünnetin Kur'ân'dan sonra başvurulacak ikinci kaynak olmaktan ziyâde dinin inşâsında nasıl bir fonksiyonu bulunduğunu şu şekilde izah etmektedir: "Bize göre sünnet Rasûlullah'ın naklettikleridir. Sünnet, Kur'ân'ı tefsir eder ve onun anlaşılmasında yol göstericidir; Sünnette kıyâsa yer yoktur ve onun için delil ve örnek olmaz, çünkü Kur'ân'ın delâletleri akıl ve hevâ ile anlaşılmaz, bilakis hevâdan uzaklaşmak sûretiyle sünnete uyulur".²¹

Yine sünnet kendinden bir niteliği terk eden kimsenin onu kabul etmediğini ve inanmadığını, kendi ehlinde olmadığını ortaya koymaktadır. Ahmed b. Hanbel'e göre sünnet içinde yer alan hususlar da şöyledir: hayrı ve şerriyle kadere iman etmek, bu konudaki

²⁰ Kutlu, *a.g.e.*, s. 57-58.

²¹ Ahmed b. Hanbel, *Usûlü Ehlî's-sünne*, s. 17-18.

hadisleri niçin ve nasıl şeklinde soru sormaksızın yalnızca tasdik ve iman etmek; kıyâmet günü Allah'ın görülmesine (ru'yetullah) inanmak; başta kader ve ru'yet olmak üzere inançlarla ilgili hususlarda konuşmamak ve fikrini beyân etmemektir. Çünkü bu konularda fikrini beyân etmek mekrûh ve nehyedilmiştir. Her ne kadar kişi görüşüyle isabet etmiş olsa da Ehl-i Sünnet'ten olmaz. Çünkü Ehl-i Sünnet, cedeli terk edip bu konudaki rivâyetlere teslim olup iman edenlerden oluşmaktadır. Sünnetin ortaya koyduğu diğer bir husus, Kur'ân'ın Allah kelâmı olup, mahlûk olmamasıdır ki, diğer inançlardaki gibi Kur'ân'ın mahlûk olduğunu söyleyen kimseyle tartışmak yasaklanmıştır. Kur'ân'ın mahlûk olup olmadığını bilmeyen ya da lâfzen mahlûk diyenler bu konuda sakınılması gereken kimseler arasında yer almaktadır. Sünnetin inanılmasını gerekli gördükleri arasında kıyâmet günü amellerin tartılacağı, Allah'ın kullarıyla kendi arasında tercüman olmaksızın konuşacağı, Rasûlullah'ın havzı, kabir azâbı, insan kabre konduğunda ona münker ve nekirin gelip: "Rabbin ve Peygamberin kimdir?" diye soru soracağı, Hz. Peygamber'in şefâatine ve şefâatle cehennemlik bir topluluğun cehennemden çıkıp cennete gireceğine, Mesîh ve Deccâl'in çıkacağına inanmak gibi hususlar yer almaktadır.

Nitekim bu konuda Deccâl'in iki kaşı arasında "kâfir" ifadesinin yazılı olduğuna dâir rivâyetler bulunmaktadır. Bu husus, kıyâmet alâmetleri arasında sayılmaktadır. Daha sonra da Îsâ aleyhisselâm yeryüzüne inip Lüd kapısında Deccâl'i öldürecektir, bu da inanılacak esaslardandır. Sünnetin ortaya koyduğu diğer inanç esasları da imanun söz ve amelden oluştuğu, bundan ötürü artıp eksileceği, namazı terk edenin kâfir olacağı, Hz. Peygamber'den sonra ümmetin fazilet sıralaması, Ebû Bekir, Ömer, Osman, Ali, Talha, Zübeyr, Abdurrahmân b. Avf ve Sa'd şeklindedir, Hz. Peygamber'in ashâbından birini küçümseyen veya onlardan birine buğzedenin mübtedi olduğuna, cennet ve cehennemın yaratıldığına, yaratılmadığını düşünen kimsenin Kur'ân'ı tekzib ettiğine, Ehl-i kiblede muvahhid bir kimse vefât ettiğinde cenâze namazının kılınacağına inanmak şeklindedir.²²

²² Ahmed b. Hanbel, *a.g.e.* s. 19-63.

Burada Ahmed b. Hanbel'in dinin inşâsında özellikle hadislerin ve ashâbın uygulamalarını esas aldığı ve nassın zâhirinin aynen kabullenilip iman edilmesini salık verdiği dikkati çekmektedir. Bid'at olarak nitelendirdikleri ise dinin inşâsında Kur'ân ve akli tercih eden kimselerden oluşmaktadır ki, onlar da re'y ehli veya kelâmcılar olarak karşımıza çıkmaktadır.

Ahmed b. Hanbel'in yolundan ilerleyen İbn Kuteybe'ye baktığımızda, onun da re'y ve kelâm ehlinin akla başvurmak sûretiyle, Allah'ın sıfatları, kudreti, cennetliklerin nimetleri, cehennem ve berzah âleminin azâbı, levh-i mahfûz gibi Peygamber'in ancak vahiyyle bilebileceği konularda ihtilâf ettiklerini haber verdiği görülmektedir. Ona göre bu tür konular istihsân, nazar ve kıyâsla bilinebilecek hususlardan değildir. Dolayısıyla söz konusu mes'elelerde akıl, nazar ve re'y gibi yollara başvurmak ihtilâftan başka bir şey yapmaz, ihtilâfın ortadan kalkmasını temin eden şey ise, öncekilerin uygulamalarını taklîd etmektir. Çünkü taklîd daha kazançlı, Rasûlullah'ın izinden gitmek de daha uygundur.

Nitekim akla müracaat eden kelâmcılar topluluktan ayrılığa, nizâmdan dağınıklığa, ittifaktan ihtilâfa düşmüşlerdir. Hadisçiler ise Allah neyi dilerse onun olacağı, neyi dilemezse onun olmayacağı hususunda ittifâk etmişlerdir. Yine onlar, Allah'ın hayrın da şerrin de yaratıcısı olduğunu, Kur'ân'ın Allah kelâmı olup mahlûk olmadığını, Allah'ın kıyâmet günü görüleceğini, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in diğer ashâbdan üstün olduğunu, kabir azâbına iman edilmesi gerektiğini ittifâkla kabul etmişlerdir. O, bu hususlarda Ehl-i hadîsin ittifâk edip hiç birinde ihtilâf etmediklerini, bu konularda kim kendilerinden ayrılırsa ona muhâlefet edip buğzedilmesini, onun bid'atçı sayılmasını ve terk edilmesini gerekli görmüştür. O, bu esaslardan sadece Kur'ân'ın telâffuz edilmesinde ihtilâf olduğunu, bunun da konunun muğlâklığından ve kapalılığından kaynaklandığını ifade etmektedir.²³ Fakat Ehl-i hadîsin tamamı okunan, yazılan, din-

²³ Ehl-i hadis içinde tilâvet edilen Kur'ân'ın mahlûk olduğunu söyleyen isimlerin arasında İmâm Buhârî'nin (v. 256/869) yer aldığı bilinmektedir. Nisabur'da Ahmed b. Hanbel'in yakın dostu Ehl-i hadis ulemâsı arasında ez-Zühli (v. 258/871) ile oğlu Yahyâ ez-Zühli'nin (v. 267/880) bulunduğu ve bunların bölgede çok etkin oldukları kabul edilmektedir. Ancak Ahmed b. Hanbel, Nisâbûr'un Buhârî gibi birisini çıkarmadığını söylemekle birlikte,

lenen ve ezberlenen Kur'ân'ın mahlûk olmadığına birleştiklerinden bu konuda icmâ'ın bulunduğunu ifade etmektedir. Ona göre bir şeyin hak olmasının âlâmetlerinden biri de, insanların onu kabul etmede fikir birliği edip birleşmeleridir. Dolayısıyla bir kimse mecliste ve çarşılarda hadisçilerin ittifâk ettikleri hususları anlatsa, onun bu görüşüne karşı çıkılmaz. Ancak söz konusu kimse kelâmcıların inandıkları şeylerden bahsetse göz açıp kapamasına fırsat vermeden öldürülmesi gerekir.²⁴ Çünkü onun savunduğu anlayışa göre, akla müracaat etmek veya kıyâsı kullanmak harâmı helâl, helâli de harâm yapmak demektir.²⁵ Hadis ve sünnetin bir kısmını inkâr eden de tamamını inkâr eden gibi kabul edilmektedir.²⁶

araştırmalar başta Zühli ve onun gibi düşünenlerin Buhârî'yi Nisabur'dan kovanlar arasında yer aldığı bilgisini vermektedir. Bu duruma sebebiyet veren şey de, Kur'ân'ın mahlûk olup olmamasıyla ilgilidir. Nitekim Nisabur'a gelişinde İmâm Buhârî'nin tilâvet olunan Kur'ân'ın mahlûk olduğu görüşünü ileri sürmesinden ötürü çok zor durumda bırakıldığı bilinmektedir. Zühli, onun Kur'ân'ın mahlûk olduğunu söylemesinden ötürü küfre düştüğünü, karısının boş olduğunu, tövbeye dâvet edilmesi gerektiğini, tövbe etmezse boynunun vurulacağını, mal ve mülkünün Müslümanlar arasında ganimet olarak dağıtılacağı, cenazesinin Müslüman mezarlığına gömülmeyeceğini ileri sürmüştür. Ayrıca Buhârî'nin yanına gidenin de töhmet altına gireceğini düşünmüş ve bunu cemâatine açıkça ifade etmiştir. Bütün bunlardan ötürü yine onun Nisabur'u terk etmesi istenmiştir. Hattâ Zühli, diğer bölgelere de mektuplar yazarak Buhârî'nin Buhara ve Semerkant gibi bölgelere gitmesini engellemiştir. Bu durumlara mârûz kalan âlim, Semerkand'ı terk ederken yolda hastalanarak vefât etmiştir (geniş bilgi için bkz., M. Emin Özafşar, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arka Planı*, Ankara 1999, s. 76-78.)

²⁴ İbn Kuteybe, *Hadis Müdafası* (trc. Hayri Kırbasoğlu), İstanbul 1989, s. 80-83.

²⁵ İbn Kuteybe, *a.e.*, s. 133.

²⁶ İbn Kuteybe, *a.e.*, s. 354. Aslında hadis taraftarlarıyla re'y taraftarları arasındaki farklı düşüncenin daha birinci asırdan itibaren ortaya çıkan etnik gruplaşmayla, ikinci asırda psikolojik bir takım sâiklerle cepheleşmeye dönüştüğü; bu arada yaşanan siyasi, sosyal ve fikri gelişmelerle cepheleşmenin derinleştiği; üçüncü asırda tamamen bir klik anlayışıyla boy saldı, kültür târihimizin saklanamaz bir gerçeği durumundadır. Burada bilhassa, hadisçilerin muhâliflerine karşı takındıkları tavrın dinî bir temele oturtmaları mes'alesi oldukça manidardır. Bu muhâlifler içerisinde, hattâ odağında İbrahim en-Nehaî'nin halkasını devam ettiren, Hammad b. Ebî Süleyman; Ebû

Bundan başka İbn Kuteybe'ye göre hadisçiler hakikati bulabilecekleri yerde arayanlardır, bundan ötürü onlar Hz. Peygamber'in hadislerini, eserlerini aramaları ve sünnete uymaları sebebiyle Allah'a yaklaşmışlardır. Dolayısıyla onların faaliyeti neticesinde hak gizli iken ortaya çıkmış, kaybolmuşken yayılmış, dağınık parça parçayken bir araya toplanmıştır. Onların söz konusu faaliyetleri neticesinde sünnetten yüz çevirenler yeniden sünnete dönmüştür. Hadislerin toplanmasından önce falan kimsenin re'yiyle hüküm verilirken, hadislerin toplanmasından sonra Rasûlullah'ın hadisleriyle hüküm verilmeye başlanmıştır.²⁷

Böylece o, hadislerden önce re'ye başvurup ihtilâf ortaya çıkmış olsa da hadisin toplanmasından sonra ayrılık değil hadisler etrafında birleşme meydana geldiğini ifade etmektedir. Ancak bu noktada kaçınılmaz olarak nakledilen hadislerin hepsinin aynı seviyede olmaması durumu ortaya çıkmaktadır ki, bu husus zayıf ve garîb hadis nakletmelerinden ötürü hadisçilerin eleştirilmesine sebebiyet vermektedir. İbn Kuteybe, hadisçilerle ilgili gerekli övgülere yer verdikten sonra bu mes'eleyi de gündeme almaktadır. Ancak o, bu hususta kendilerine yöneltilen itirazlara da işarette bulunduktan sonra

Hanîfe, Ebû Yusuf, Şeybânî, Züfer b. Huzeyl, Hasan b. Ziyad, Muhammed b. Şucâ gibi isimlerin bulunması ilginçtir. İlmî, dini hattâ her şeyi 'eser', yani rivâyetten ibaret gören anlayış, böyle düşünmeyenleri 'sünnet ve eser düşmanlığı' ile ithâm etmiş ve onlara karşı, hırçın bir tavır takınmıştır. Kendilerini, selef ve eser olarak nitelemenin verdiği güvenle, dinin hem hâmilliğini, hem de temsil ve müdafasını uhdelerinde görerek, kendileri dışındaki bütün fikrî yaklaşımları sapkın ilan eden zihniyetin, İslâm kültürüne neler miras bıraktığı, üzerinde düşünülmesi gereken bir konudur (geniş bilgi için bkz., M. Emin Özafşar, "Kültür Tarihimizde Re'y-Eser Çatışması", *AÜİFD*, 2000, XLI, 270).

²⁷ İbn Kuteybe, *a.g.e.*, s. 155. Aslında araştırmalar hadise müracaat etme durumunun İbn Kuteybe'nin bahsettiği şekilde olmadığı bilgisini vermektedir. Yani dinin inşâsında hadis ehlinin karşı çıktığı Hâriciyye, Ş'a, Kaderiyye, Cebriyye ve Mu'tezile olmak üzere, hemen her bir grubun kendi tezlerini delillendirmede hadise müracaat ettikleri anlaşılmaktadır. Ancak Ehl-i sünnet ulemâsı Ehl-i hadîsin tedvîn ettiği hadislerin sıhhatine veya metin açısından durumunu incelemeksizin konuyla ilgili buldukları tüm rivâyetleri naklettikleri anlaşılmaktadır (geniş bilgi için bkz., H. Musa Bağcı, *İnsanın Kaderi: Hadislerin Telkin Ettiği Kader Anlayışı*, Ankara 2009, s. 161-191).

bunun açıklamasını da hadisçilerin zayıf rivâyetleri doğru kabul ettiklerinden değil, aksine zayıf ile sahîhi birbirinden ayırmak için naklettiklerinden bahsetmektedir.²⁸

Yine o bir taraftan hadisçilerin insanların diğer bir sınıfından farklı olmadığını söylemekle birlikte diğer taraftan da yanlış yapmış olmakla birlikte onların yanlışlarının hadisle uyarılmadığını gündeme getirerek re'y ve kelâmcılardan ayırdıklarını ifade etmektedir. Yani onlara göre kelâm ehli akla müracaat ettiklerinden ötürü İslâm dâiresine giren gruplar arasında yer almamaktadır.

Meselâ o, naklettikleri hadislerden ötürü hadisçilere Haşeviyye, Nâbite, Mücbire ve Cebriye yanında "sel atığı" anlamında "gusâ" ve insanların en rezilleri mânâsına "gusr" gibi isimler verilmiş olsa da, bu tür ifadelerin her birinin lakab olup hiçbiriyle ilgili Kaderiyye'de olduğu üzere herhangi bir hadis zikredilmediğini dile getirmektedir. Kendileriyle ilgili söylenenleri naklettikten sonra o, Kaderiyye ile ilgili olarak onların ümmetin Mecûsîleri olduğu, hastalandıkları zaman ziyaretlerine gidilmemesi, öldüklerinde de cenâzelerine katılmaması şeklindeki bir rivâyetin bulunduğunu belirtmektedir. Böylece o, akli kullananların hiçbir zaman yanlış yapan Ehl-i hadîs seviyesinde olamayacaklarını hadisle de desteklemektedir. Fakat Ahmed b. Hanbel'de de geçen bu rivâyetin sahîh olmadığı bilinmektedir. Aslında Ehl-i hadîsten olan bir kimsenin kendi haklılığını veya hasmının yanlışlığını hadisten hareketle ortaya koyması, özellikle hasmını bu şekilde ilzâm etmesi, bu konuda hadislerin kendi mecrâları dışında kullanıldığını göstermektedir. Nitekim söz konusu rivâyetin sahîh olmaması da, bu durumu desteklemektedir.

Yukarıda konuyla ilgili nakledilenler, naklin sınırlarının çizilmesinde hadislerin ve Ehl-i hadîsin belirleyici olduğunu ve akla müracaat edenleri ise muhâlif gruplar şeklinde tanımladıklarını göstermektedir. Hattâ onlar, akla müracaat etmelerinden ötürü İslâm dâiresi dışına çıkartılmışlardır. Ehl-i hadîsin ise bu sırada temelde katılmadıkları görüşün sebebinin hâdise başvurmamaktan kaynaklandığı ana tezini ısrarla gündemde tuttıkları dikkati çekmektedir. Bu tavırlarıyla onlar İslâm'ın sahiplerinin kendileri olduğunu, hattâ

²⁸ İbn Kuteybe, *a.g.e.*, s. 155.

İslâm'ın kendi tekellerinde bulduklarını gündemde tutarken akla müracaat eden muhâliflerin İslâm içindeki etki ve konumlarını da tamamen ortadan kaldırmayı hedefledikleri anlaşılmaktadır. Bu durumu teminde onların sıkça başvurdukları şey, muhâliflerin dinî yaşantılarının İslâm'la bağdaşmadığı şeklindeki temayı devreye soktukları dikkati çekmektedir. Meselâ, İbn Kuteybe'nin bu konuyla alâkalı naklettiklerinden bir kısmı şu şekildedir:

Nazzâm'la (v. 231/845) ilgili olarak: “kelâmcıların mezheplerinden bir şeyler öğrenmek ve inançlarından bir şeyler kabul etmek istedik, fakat Nazzâm'ın ahlâksız olduğunu, gece gündüz içki içtiğini, günahlarıyla gecelediğini, pisliklere girip fuhuş ve haysiyetsizlik işlediğini gördük” demektedir.²⁹ Câhiz'la (v. 255/869) alâkalı olarak da, onun kitâbında gülünç ve abes şeyler bulunduğu ve bununla gençleri ve nebîz içenleri kendine çektiğinden, hadislerle alay ettiğinden, bu ümmetin en yalancısı, en çok hadis uydurunu ve bâtla en çok yardım edeni olduğundan bahsetmektedir.³⁰ Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf'la (v. 235/849) ilgili olarak ise, herhangi bir neden göstermeksizin onun yalancı ve iftiracı olduğunu ifade etmektedir.³¹ Aynı paralelde “kelâmcılardan uzak durmayı gerektiren sebepler” başlığı altında, onların fikirlerini değersizleştirmek amacıyla genel geçer hüküm verme yoluna gittikleri görülmektedir.

Bu çerçeveden olmak üzere kelâmcılardan bazılarının şarabın harâm olmadığını veya yasaklamasının te'dîb amaçlı olduğunu söylediklerini, Hz. Peygamber vefât ettiğinde dokuz hanımı olduğundan ilgili âyette geçen ikişer, üçer, dörder alınız şeklindeki beyândaki sayıları toplayarak dokuza çıkardıklarını belirtmektedir. Diğer bazılarının da domuzun yağ ve derisinin helâl olup yalnızca etinin harâm kılındığı görüşünde olduklarını ifade etmektedir.³²

Re'y ehliyle ilgili olarak da Şa'bî'nin (v. 104/722) yorumlarını nakleden İbn Kuteybe şunları aktarmaktadır: Şa'bî'ye göre kıyâstan sakınılması gerekmektedir, çünkü kıyâs harâmı helâl, helâli de harâm yapan şeydir. Yine o, re'yle alâkalı olarak: “Bunlar

²⁹ İbn Kuteybe, *a.g.e.*, s. 84.

³⁰ İbn Kuteybe, *a. e.*, s. 136.

³¹ İbn Kuteybe, *a. e.*, s.116.

³² İbn Kuteybe, *a. e.*, s. 138.

Rasûlullah'ın ashâbından ne rivâyet ederlerse onu kabul et, fakat kendi re'yleriyle söylediklerini helaya fırlat..!" demektedir. Başka bir yerde de Şa'bî'ye: "bu kıyâsa uymuyor" denildiğinde onun, (erkeğin tenâsül uzvunu zikrederek) kıyâsa sövdüğü bildirilmektedir.³³

Bundan başka naklin anlaşılması ve sınırlarının çizilmesinde Ehl-i hadîsin tavırlarını anlamak açısından, onların kelâm konularıyla ilgili yukarıda nakledilen esaslardan bazılarıyla ilgili yaklaşımlarını incelemek uygun olacaktır. Meselâ, mûcize konusunda Kur'ân-ı Kerîm'in açıklamaları yanında hadislerdeki mâlûmâtın ele alınması gerekmektedir. Nitekim araştırmalar da özellikle Hz. Peygamber'den sudûr eden hissî mûcizeler konusunda hadislerin tedvîninden önce ve sonrası dönemin birbirinden oldukça farklı seyirde geliştiğine işarette bulunmaktadır. Bu konudaki hissî mûcize örneklerinin her birini inceleme fırsatı bulunmamakla birlikte, yalnızca birinden hareket etmek konunun anlaşılması açısından yeterli olacaktır. Bunların en önemlisi **inşikâk-ı kamer** hâdisesidir ki, söz konusu anlatımın hadislerin tedvîninden önce ve sonra farklı şekillerde anlaşıldığı ortaya çıkmaktadır. Diğer bir ifadeyle hadislerin tedvîninden önce hüküm koymada mes'eleler geniş perspektiften tartışma zemini bulduğundan tüm veçheleriyle ele alınabildiği halde tedvîn sonrasında durumun şekil değiştirdiği ortaya çıkmaktadır.

Tedvîn sonrasında bazı mes'elelerin konuyla alâkalı hadislerden hareketle aydınlatıldığı bir realite olmakla birlikte, zayıf da olsa bir konuda hadis bulunduğunda farklı yol ve metodlara başvurmaya yasaklayan ve farklı yolu bid'at olarak gören tutum, bu konudaki ihtilâfın nasıl çözüldüğünü mânidâr bir şekilde anlatmaktadır. Sürecin bu çerçevede gelişmesi de naklin belirlenmesinde hadislerin ve Ehl-i hadîsin belirleyici rollerinin bulunduğunu göstermektedir. Bu amaçla araştırmaya gidildiğinde **inşikâk-ı kamer** olayıyla ilgili anlatıma erken dönem eserlerinde rastlanmadığı halde hadislerin tedvîninden sonra bunun yaygınlık kazanıp hemen tüm eserlere girmeye başladığı bilgisine ulaşılmaktadır. Başta Ehl-i Sünnet kelâm ulemâsı olmak üzere re'yi savunanların hemen hepsinin hadislerin tedvîninden sonra bu tür rivâyetleri aldıkları ve kendileri için bir esas olarak kabul ettikleri anlaşılmaktadır. Hattâ araştırmalar, onla-

³³ İbn Kuteybe, *a. e.*, s. 133-134.

rın haber-i vâhidle amel edilmeyeceğini söylemekle birlikte, onların bu konuda kendilerinin koyduğu kurala riâyet etmediklerini göstermektedir.³⁴

Özellikle Buhârî'nin (v. 256/869) **inşikâk-ı kamerin** Hz. Peygamber'e ait bir mûcize olduğunu aktarmasından sonra Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile âlimlerinin bu mes'elenin kabul edilip yaygınlaşmasına zemin hazırladıkları anlaşılmaktadır. Hattâ Buhârî'yi takip eden muhaddislerin hissî mûcizelere daha fazla önem verdikleri, bunun neticesinde **delâilün-nübüvve** ve **hasâisü'n-nübüvve** türü eserlerde bu tür rivâyetlerin gittikçe ön plana çıktığı görülmektedir. Bu yaklaşım genel olarak kabul gördüğünden kelâm eserlerinde de bu tür rivâyetler yer almaya başlamıştır.

Nitekim yapılan araştırmalarda İbn İshak (v. 150/767) ve İbn Hişâm'ın (v. 218/833) sîretleri yanında, ilk dönem hadis kaynakları arasında yer alan Mâlik b. Enes'in *Muvatta'*ında bu rivâyete rastlanmadığı anlaşılmaktadır. Râvî açısından incelendiğinde, bu rivâyetin Ali b. Ebû Tâlib, Abdullah b. Mes'ûd, Cübeyr b. Mut'im, Huzeyfe b. Yeman gibi isimler vasıtasıyla geldiği tespit edilmektedir. Ancak bunlardan Ali b. Ebû Tâlib ile Huzeyfe'ye nispet edilen rivâyetlerin sahîh hadis kitaplarında yer almadığı, Cübeyr b. Mut'im'in rivâyetinin münkatî', İbn Mes'ûd'un rivâyetinin de mevkûf olduğu ortaya çıkmaktadır.³⁵ Mu'tezile âlimlerinden Ebû Bekir el-Esam (v. 200/816),³⁶ Nazzâm, Câhiz, Hayyât (v. 300/912),³⁷ Ka'bî (v.319/931),

³⁴ Bu konudaki araştırma için bkz., Halil İbrahim Bulut, *Kur'ân Işığında Mûcize ve Peygamber*, İstanbul 2002, s. 192-194.

³⁵ İlyas Çelebi, "İnşikâkü'l-Kamer", *DİA*, XXII, 344.

³⁶ İmâm Mâtürîdî Ebû Bekir el-Esam'ın âyetin gelecek zaman sigasını ifade ettiğini söylemektedir. Geçmişte yarılmış olsaydı bunun birçok kimse tarafından ve özellikle astronomi bilginleri tarafından nakledilmesi gerektiğini haber vermektedir (*Te'vilâtü'l-Kur'ân*, İstanbul 2009: Dârü'l-mîzan, XIV, 225). Nazzâm da aynı gerekçeyle rivâyetin sıhhatini eleştirmektedir.

³⁷ H. İbrahim Bulut, *a.g.e.*, s. 190-191. Bugün yapılan değişik yönlü araştırmalar da, âyetin kıyâmet alâmeti şeklinde yorumlanmasını uygun bulmaktadır. Bunlardan birisi anlam bütünlüğü açısından (İshak Özgel İnşikâk-ı Kamer Hadisesine Yorum Etiği ve Anlam Bütünlüğü Açısından Yaklaşım, VII. *Kutlu Doğum Sempozyumu: Tebliğler*, 19 Nisan 2004 [Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi], 2006, s. 197-214) diğeri de Kamer sûresinin nüzûlü ve söz konusu mûcizenin olmasıyla ilgili rivâyetleri zaman

Şah Veliyyullah Dihlevî (v. 1176/1762)³⁸ ve M. Reşîd Rızâ'nın (v. 1935)³⁹ bu mes'eleyi kabul etmedikleri bilinmektedir. Bu görüşe paralel hareket eden Hasan Basrî (v. 110/728) ve Atâ b. Ebû Rebâh (v. 114/732) gibi erken dönem ulemâsı da âyette geçen "inşakka" kelimesini, yarılmanın gelecek zamanda vukû bulacağı anlamında yorumladıkları tespit edilmektedir.⁴⁰

Konuyla ilgili genel mâlûmâtтан sonra İbn Kuteybe'nin Nazzâm'dan naklettiklerini görmek mes'elenin vuzûha kavuşması açısından faydalı olacaktır. Nazzâm, İbn Mes'ûd'un ayın yarıldığını ve kendisinin de bunu gördüğünü iddia ettiğini söyledikten sonra, bu hususun apaçık bir yalan olduğunu bildirmektedir. Çünkü Allah, ne sadece onun için ne de onunla beraber olanlardan bir başkası için

açısından incelemektedir (Ahmet Erkol, "Hz. Peygamber'in Mûcizesi ve Nübüvvetin İspatında İnşakakı Kamer Hadisesi ile ilgili Bir Değerlendirme", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Diyarbakır 1999, I, 291-292). Söz konusu çalışmalar, âyetin Hz. Peygamber'in hissî mûcizesi olmaktan ziyâde kıyâmet sırasındaki kevnî değişim şeklinde yorumlanmasının daha uygun olacağı kanaatini ortaya koymaktadır.

³⁸ Dihlevî söz konusu âyetin kıyâmet sırasında vukû bulacak bir olay şeklinde yorumlamakta ve söz konusu hadisenin vukûundan önce haber verilmesi açısından Hz. Peygamber'in haberî mûcizeleri arasına girebileceğini ifade etmektedir (geniş bilgi için bkz., Mehmet İlhan, *Şah Veliyyullah Dihlevî'nin Kelâmî Görüşleri*, Ankara 2007, s. 147).

³⁹ H. İbrahim Bulut, *a.g.e.*, s. 178.

⁴⁰ H. İbrahim Bulut, *a.g.e.*, s. 178. Taberî de, saatin yaklaşmasını kıyâmet şeklinde yorumladıktan sonra, hicretten önce Mekke'de ayın yarılmasıyla ilgili rivâyetleri naklettikten sonra müşriklerin bunu sihir olarak yorumladıklarına dâir Dehhâk'tan nakilde bulunmaktadır. Bundan başka o Abdurrahmân es-Sülemî'den de Medine'de Huzeyfe'nin hutbesini dinlerken söz konusu âyeti okuduktan sonra iyi biliniz ki kıyâmet yaklaşmış, ay yarılmıştır ve dünya ayrılacağını haber vermektedir şeklinde nakilde bulunmaktadır (Taberî, [nşr. Abdullah Abdülmuhsin et-Türki], Kahire 2001, XXII, 103, 108, 110-111, 113). Fahreddin er-Râzî de saatin yaklaşmasını kıyâmet olarak tefsir etmekte ve âyetin devamını mûcize veya kıyâmet zamanında vukû bulacak ayın yarılması tarzında iki şekilde yorumlandığını ifade etmektedir. Aslında kendisi mûcize şeklindeki yorumun Buhârî'nin hadisinden hareketle tercih etmekle birlikte ayın tutulmuş olma ihtimâlini tercih edenlerden ve kıyâmette vukû bulacak olaylar şeklinde değerlendirmelerden de bahsetmektedir (Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihü'l-gayb*, Beyrut 1981, XXIX, 29-31).

ayı yarmaz. Ancak âlemlere hüccet, peygamberler için bir delil, kullar için bir teşvik ve bütün beldeler için bir burhân olması amacıyla ayı bölebilir. Yani Nazzâm, İbn Mes'ûd tarafından nakledilen olayın gerçeği yansıtmadığını düşünmekle birlikte normal şartlarda Allah'ın Peygamberini desteklemek amacıyla böyle bir mûcize yaratabileceğini ve bunun da mümkün olduğunu ifade etmektedir.

Nitekim o, fikrini desteklemek amacıyla ilgili rivâyeti şu açılardan sorular sorarak eleştirmektedir: Nasıl oluyor da ayın bölündüğünü bütün insanlar bilmiyor? Niçin insanlar bu hâdisenin vukû' bulduğu seneyi târih olarak kaydetmediler, niçin bir şâir bunu terenüm etmedi, niçin bunu gören bir kâfir Müslüman olmadı? Niye bir Müslüman bir zındığa karşı bunu delil getirmedi?⁴¹ Bundan başka Nazzâm, İbn Mes'ûd'un verdiği haberin doğru olmayacağını onun Kur'ân'daki iki sûreyi reddetmesiyle izah etmektedir. Bu konudaki hatâsı, onun naklettiği diğer şeylerde de hatâ yapabileceğini ortaya koymaktadır. Yine Nazzâm "şakî anasının karnundayken şakî, sa'îd anasının karnundayken sa'îd olandır" şeklindeki hadisi ve bu hadisin râvîsi olması hasebiyle İbn Mes'ûd'u eleştirmektedir. İbn Kuteybe diğer konularda olduğu üzere bu mes'elede de savunmaya geçmekte

⁴¹ İbn Kuteybe, *a.g.e.*, s. 89. İbn Kuteybe söz konusu rivâyetle ilgili olarak Nazzâm'a cevap verirken şu hususlara değinmektedir: Aslında bu husus, İbn Mes'ûd'u yalancı saymak değil, Peygamberlik alâmetlerinden birinin değerini düşürmek ve Kur'ân'ı inkâr etmek anlamına gelmektedir. Bu konuda söz konusu âyet delildir. Nitekim "Kiyâmet yaklaştı, ay yarıldı" şeklindeki anlatımda, ay yarılmamış ve Allah'ın kasdı ay ileride yarılacaktır şeklinde olsaydı, bu âyetin devamında "eğer bir mûcize görseler yüz çevirip bu devam edegelen kuvvetli bir sihirdir" şeklindeki kısmın mânâsı ne olabilir? Bu âyet, bir kısım insanların ayı yarılmış olarak gördüklerine delâlet etmez mi? inanmayanlar ayı bu halde görünce "bu onun (Muhammed'in) devamlı sihirlerinden bir sihir ve hayâldir" demişlerdir. Nitekim onlar, Hz. Peygamber'in diğer mûcizeleri hakkında da benzer şeyleri söylemişlerdir. Bu mes'elenin büyük bir topluluk tarafından nakledilmemesiyle ilgili olarak İbn Kuteybe, diğer mûcize örneklerinin de bir veya iki kişi tarafından nakledildiğini gündeme getirerek cevaplamaya çalışmıştır. Yani o, râvî sayısının önemli olmadığını, devenin sahibini Peygamber'e şikâyet etmesi, kurdun onunla konuşması ve kabrin ölüyü dışarı fırlatması gibi olayların da râvî sayısının bir veya iki kişi olmasından hareketle aynı konumda bulunduğunu belirtmektedir (İbn Kuteybe, *a.g.e.*, s. 95-96).

ve İbn Mes'ûd'u bana sâdık ve masdûk Rasûlullah haber verdi dediği halde niye Rasûlullah'a yalan isnâd etmiş olsun? O sırada orada pek çok sahâbî bulunduğu halde niçin hiçbiri onun sözünü inkâr etmiyor? şeklindeki istifhamlarla bu rivâyetin üzerinde şüphe bulunmadığını dile getirmektedir. Ayrıca o, İbn Mes'ûd'un Peygamber'e yalan isnâd etmesinin ona sağlayacağı bir fayda veya sultan ya da idarecilere yaklaşmasına vesile olacak bir durumun bulunmadığını ifade ederek Nazzâm'a karşı çıkmaktadır.

Yine bu konuda İbn Mes'ûd'tan başka birçok râvînin rivâyette bulunduğunu söylemekte ve benzer muhtevâdaki rivâyetlerin her birini naklettikten sonra Mücadele sûresinin 22. âyetinde Allah'ın "*kalplerine imanı yazdığından*" ve A'râf sûresinin 156. âyetinde de rahmetini yazacağından bahsetmesini delil alarak konuyu temellendirmeye çalışmaktadır. Aynı bağlamda, Allah'ın dilediğini hidâyete erdireceğine işaret eden âyetleri⁴² sıraladıktan sonra İbn Mes'ûd rivâyetinin de, bu bağlamdaki rivâyetlerden biri olduğunu belirtmektedir.

İbn Kuteybe, bu konuda amacının Kaderiyye'nin yanlışlığını ortaya koymak olmadığını söyleyerek mes'eyleyle ilgili tüm delilleri zikretmeyi gereksiz bulduğunu ifade ettikten sonra insanın kaderinin Allah tarafından yazıldığını Câhiliyye ve Ehl-i Kitap kültüründe de bulunduğunu dile getirmektedir. Câhiliyye'de de benzer anlayışın bulunmasından ötürü İbn Mes'ûd'un yalanlanmasının mümkün olmadığını dile getiren İbn Kuteybe, konuyla ilgili Câhiliyye şiiirlerinden bir kısım örnekler de nakletmektedir. Yine Vehb b. Münebbih de: "Allah'ın kitaplarından yetmiş iki kitap okudum, yirmi ikisi bâtın, ellisi zâhir ile ilgilidir. Bütün bu kitaplarda gördüm ki, kim bir şeyi kendi gücüyle yaptığını iddia ederse küfre girmiş olur" demiştir. İbn Kuteybe mes'eleyi desteklemek ve İbn Mes'ûd'un haklılığını ortaya koymak amacıyla Tevrat'ın "Çıkış" bölümünden, Hindliler ve

⁴² el-Kasas 28/56; en-Nahl 16/93; Tâ-Hâ 20/79; el-En'âm 6/125. Bu konudaki rivâyetlerden biri de Ebû Uname'den gelmiştir. Saâdet iman eden ve takvâ sahipleri içindir. Şekâvetin de dini yalanlayan ve küfredenlere takdir olunduğuna dâir Allah'ın ilmi sebkât etmiş, (kaderi yazan) kalemin mürekkebi kurumuş ve kader tamamlanmıştır. (Artık hiçbir şey, kaderi değiştirmez). Bu, Kur'ân ve Peygamber'in şehâdetiyle sâbittir.

Acemlerden de nakilde bulunmaktadır.⁴³ Kelâmın en önemli tartışma konularından biri olan kader mes'elesinde, İbn Kuteybe'nin kendisini desteklemek amacıyla tercih ettiği yol, hadisçilerin rivâyetlerinde takip ettikleri yöntemi göstermesi açısından oldukça mânidâr ve önemli bir açıklamadır.

Nitekim o, kendi görüşünü desteklemek amacıyla Câhiliyye, Ehl-i kitap anlayışı ile İslâm arasında herhangi bir fark görmediğini bildirmektedir. Bu durum, rivâyet kriterlerini göstermesi açısından önemli ipuçları verecek açıklamalar içermektedir. Hattâ o, bu şekildeki savunma metodunu birçok hadisin doğruluğunda gündeme getirmekte ve ısrarla eleştirilen hadisin kabul edilmemesini Kur'ân'ı, Peygamber'i, geçmiş peygamberleri ve onlardan gelen haberleri reddetmeye eş değer görmektedir.⁴⁴ Bu durum, hadisin nakledilmesinde Peygamber'den gelen bir haberle geçmiş ümmetlerden gelen haberlerin aynı seviye ve derecede tutulduğunu göstermektedir. Bu yaklaşım, hadisin nakledilmesinde sahîh rivâyeti nakletme kriterinin dikkate alınmadığını göstermesi açısından da oldukça önemli bilgi ihtivâ etmektedir.

İbn Kuteybe özelinde yukarıda nakledilenlerden Ehl-i hadîs anlayışının kelâmcılara ve akli dinî konuların inşâsında dikkate alan kimselere karşı oldukça sert davrandığı değişik açılardan incelenmiş oldu. Bu durum -yukarıda da ifade edildiği üzere- naklin sınırlarının çizilmesinde objektif olarak hareket edilmiş olma ihtimâlinin bulun-

⁴³ Geniş bilgi için bkz., İbn Kuteybe, *a.g.e.*, s. 97-103.

⁴⁴ Meselâ bkz., İbn Kuteybe, *a.g.e.*, s. 218, 232. Hattâ o kadar ilginçtir ki, köpekler ve yılanların cinlerden mesholunduğuna dâir rivâyetleri incelerken, bu gibi hususların düşünce, kıyâs ve akılla kavranamayacağını tekrar gündeme getirmektedir. Ona göre bu husus, Hz. Peygamber'in veya ashâbın söyledikleriyle anlaşılabilir. Çünkü onlar, bu gibi mes'elelerde Rasûlullah'tan veya Rasûlullah'ı işiten birinden işittikleriyle veya geçmiş mukaddes kitapların doğru haberleriyle hüküm vermektedirler. Bu husus, farzlarla veya sünnetlerle ilgili bir mes'ele değildir. İbn Kuteybe'nin, mes'elenin farz ve sünnetle alâkalı olmadığını tespit ederek aslında akla alan açması gerektiği halde, akli devre dışı bırakarak geçmişin ne şekilde olursa olsun aktarılmasını istemesi ve bunu da dinî bir tavır olarak sunması oldukça dikkat çekicidir. Aynı bağlamda o, Hz. Âdem'in yaratılmasıyla alâkalı sûret hadisini de, Tevrat'tan okuduğunu söyleyerek temellendirme yoluna gitmektedir (*a.g.e.*, s. 342).

madığını göstermektedir. Nitekim kendisinin dinin inşâsında mensubu bulunduğu anlayıştan hareketle etkin olduğunu düşünen İbn Kuteybe'nin tavrından ötürü bir takım eleştirilere muhatap olduğu da dikkati çekmektedir. Meselâ, onlardan biri, Şâfiî mezhebine mensup olmakla birlikte İbn Kuteybe'nin Ahmed b. Hanbel'e paralel hareket ettiği ve sünnete karşı ona benzer bir yaklaşım içinde bulunduğu, hattâ bazen daha da sertleşen bir tavır sergilediği şeklindedir. Bu yaklaşımın özünde de sünnete saygı hususunun yer aldığı anlaşılmaktadır.

Nitekim her iki ismin de kendi dönemlerinde hadisi müdafaa etmelerinin hâssaten Sünnî İslâm'ı müdafaa etmekle aynı anlama geldiği düşünülmüştür.⁴⁵ Ancak İbn Kuteybe'nin akla karşı gösterdiği hassasiyeti hadis nakleden râvîlerin fakih olup olmaması gibi hususlarda da dikkate alması gerektiği halde, onun böyle bir kaygı taşıdığı söylenemez. Bundan dolayı o hadislere keyfi yorum yaptığı ve bu konuda zorlandığı, daha da önemlisi hukukî muhâkemesinin kusurlu ve karmaşık olmasından ötürü eleştirildiği görülmektedir.⁴⁶

⁴⁵ Gerard Lecomte, "İslâm'da İhtilâfın Tekâmülüne Bir Örnek: Şâfiî'nin *İhtilâfî'l-hadisinden* İbn Kuteybe'nin *Muhtelifü'l-hadisine*" (trc. İ. Kâfi Dönmez), *İslâm Medeniyeti Mecmuası*, İstanbul 1981, V/1, s. 22-23.

⁴⁶ Lecomte, *a.g.e.*, s. 16. Nitekim hadis rivâyetinde fıkıh bilgisinden yoksun olmanın bir takım olumsuzluklara sebebiyet verdiğini Ehl-i hadis ulemâsının da eleştirdiği hususlar arasında yer almaktadır. Meselâ, İbnü'l-Cevzî hadîşçilerin büyük çoğunluğunun Allah Teâlâ'nın sıfatlarına taalluk eden zâhirî mânâlarını duyu organlarıyla hissedilebilir, hakikat mânâlarına hamlettiklerinden teşbihe düştüklerini ifade etmektedir. Buna sebebiyet veren şeyin de onların fıkıh bilgileri bulunmaması ve fukaha ile bir arada bulunup müteşâbihlerin hükümlerinin muktezasına hamletmeyi öğrenmemiş olmalarına bağlamaktadır. Nitekim o, kendi zamanında da bunlardan kitap toplayıp fukahayı dinleyen fakat okuduğunu ve dinlediğini anlamayan kimseler bulunduğuna işarette bulunmaktadır (İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü İblis*, Beyrut 1994: el-Mektebü'l-İslâmî s. 150; İrfan Abdülhamid, *İslâm'da İtikâdî Mezhepler ve Akâid Esasları* [trc. M. Saim Yeprem], İstanbul 1981, s. 222). Konuyla ilgili diğer bir tespit de şöyledir: Hadis rivâyetiyle meşgul olanlar arasında tefekkürden uzak delillerden hüküm çıkarmaktan yoksun kimseler vardı ki, bunlardan birine yeni yetişmekte olan fıkıh talebelerinin bile haberdar olduğu fikhî bir mes'ele sorulsa utarılacak cevaplar vermekten geri durmazlardı. Zaman zaman Allah ve sıfatları konusunda hem aklın hem de dinin reddettiği görüşlerin bunların hocaları tarafından ortaya atıldığı olurdu. İşte bun-

Aynı bağlamda o, en mûtedilinden en aşırısına kadar Mu'tezile, Havariç ve Şî'a'yı kelâm konularında reddederken hukuk metodolojisi ve furû'-ı fıkıh konularında aynı tavrı benimsemez.⁴⁷ Yine o bu yaklaşımı neticesinde hadisi savunma ve müdafaa etmede hayâlî ve mitolojik nakilleri de hadis olarak muhafaza etme çabası içine girmiş ve bu tür rivâyetleri itikâdî bir perspektiften incelemiştir.⁴⁸

Bu tür yaklaşımlarından ötürü başta Cüveynî (v. 478/1085), İbn Salâh (v. 643/1245) ve Zâhid el-Kevserî (v. 1952) gibi⁴⁹ isimlerin onu eleştirdiği tespit edilmektedir. Nitekim Cüveynî, onu beğenmediğine hücum eden, atılgan bir polemikçi şeklinde tasvir etmektedir.⁵⁰ Yine o hadis bilgisinin yetersiz olmasından ötürü bazı zayıf veya mevzû rivâyetleri te'vîle tâbî tuttuğu halde aynı tavrı benimseyen kelâm ve Mu'tezile ulemâsını ise eleştirdiği ve onların bu konuda yetkisinin bulunmadığını ısrarla vurgulamayı tercih ettiği anlaşılmaktadır. Bu durum onun adına izahı zor durumlar arasında yer

dan dolayı Me'mun kendisinin son derece açık ve net olduğunu kabul ettiği bir konuda, hadisçilerin ileri sürdükleri kanaatlerde ve naklettikleri rivâyetlerde daha ihtiyatlı davranmalarını temin etmek amacıyla onları imtihan etmek istemiştir. Bu amaçla Kur'ân'ın mahlûk olduğu tezi çerçevesinde gelişen mihne sürecinin başlamasına sebebiyet vermiştir. Ancak Me'mûn hem imtihan konusunda isabet edemediği hem de umduğu neticeyi alamadığı târihsel süreçten anlaşılmaktadır (Kevserî, "Mihne veya Halkü'l-Kur'ân Fitnesi ve Haşevîler", (M. Emin Özafşar) *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arka Planı*, s. 111). Ne var ki araştırmalar o dönemdeki râvilerin çoğunluğunun tartışma konusu olan mes'eleyi anlamaktan ve tetkik etmekten alabildiğine uzak olduğu bilgisini vermektedir. Konuların mâhiyetinin derinlemesine tartışılması ve aklın kullanılmasını gerekli görenlerle lafızların nakliyle yetinenler arasında öteden beri süregelen çatışmanın temelinde rivâyet edilen haberlerin zâhirine bağlanmak veya onların te'vîl edilmesi şeklinde iki farklı yöntem bulunmaktaydı. Ancak nakilciler nassların anlaşılması konusunda zâhirin dışına çıkılmasına prim vermeyi aslâ câiz görmüyorlardı. Dolayısıyla Ehl-i hadis taraftarları karşı taraf olarak algıladıklarının görüşlerini kendilerinininkiyle uyuşturma takdirde hemen sünneti terk edip atmakla suçlama yolunu tercih etmişlerdir.

⁴⁷ Lecomte, *a.g.e.*, s. 25.

⁴⁸ Lecomte, *a.g.e.*, s. 14, 34.

⁴⁹ Zâhid el-Kevserî, *Mukaddimât*, Dımaşk/Beyrut 1997, s. 57-59.

⁵⁰ Cüveynî, *el-Burhân fî usûl'l-fıkh* (nşr., Abdülazîm ed-Dîb), Doha 1978: Câmî'atü Katar, I, 135.

almaktadır. Kelâmcılara yönelttiği eleştiriler onunla birlikte gelenek hâline geldiğinden kendisinden sonra İbn Teymiyye (v. 728/1328) ve İbn Kayyım el-Cevziyye (v. 597/1201) gibi isimlerin aynı tavrı devam ettirdiği dikkati çekmektedir.⁵¹

Naklin sınırlarının çizilmesinde takip edilen yöntemle ilgili olarak yukarıda çizilen tabloyu destekleyecek diğer bir husus da müteşâbih âyetler veya haberî sıfatlar konusunda ortaya çıkmaktadır. İbn Kuteybe, müteşâbih konusunda kelâm ve re'ý ehlini Kur'ân'da geçen arş ve kürsî lafızlarını te'vîl etmesini yanlış bularak eleştirmektedir. Bu amaçla o, onlar Allah'ın kürsîsi ve serîri olduğunu söylemekten ürkerek arşın serîr ve kürsüden başka bir şey olduğunu söylemişlerdir. Halbuki Araplar, "arş" denilince serîri, yüksek çatıları ve kuyuların yerden yükselen kısımlarını anlarlar, diyerek nassın zâhirî anlamıyla bırakılmasını gerekli görmektedir.⁵² Dolayısıyla ona göre Allah'ın arşa istivâ etmesi de arşın üstüne çıkması ve yerleşmesi demektir.⁵³

Ehl-i hadîsin müteşâbih âyetleri zâhiri üzere bırakmaları ve bu konuların ele alınmasını ve özellikle haberî sıfatların Allah'a nispetinin nasıllığının gündeme getirilmesine karşı çıkmaları tahmin edilemeyecek sonuç ve yorumların doğmasına sebebiyet vermiştir. Bu durumu tüm veçheleriyle burada incelemeye alma imkânı bulunmamakla birlikte, yalnızca biri üzerinde durmak mes'elenin anlaşıl-

⁵¹ Y. Şevki Yavuz, "İbn Kuteybe", *DİA*, XX, 152.

⁵² İbn Kuteybe, *a.g.e.*, s. 146.

⁵³ İbn Kuteybe, *a.g.e.*, s. 410. Nitekim o, Allah'ın gökte bulunduğunu ispatlamak amacıyla, Hz. Peygamber'e gelen bir câriyenin göğü işaret etmesi rivâyetini delil olarak aldıktan sonra şiiire müracaat etmekte ve Allah'ın gökte bulunduğunu, göğe bir serîr (taht) kurduğunu, söz konusu tahtın altında meleklerin boyunlarının eğri olduğunu anlatmaktadır. Meleklerin durumuyla ilgili olarak da arşı taşıyan meleklerin boyunlarının eğri olmasına dâir Ebû Dâvûd'tan bir hadis nakletmektedir. Daha ilginç İbn Kuteybe, kelâm ehline akli kullanmalarından dolayı bidatçi derken, kendisi bu konunun delillendirmesinde sıklıkla yaptığı üzere Ehl-i kitâbın açıklamalarına müracaat etmektedir. Bu amaçla o, Sahih İncil olarak nitelendirdiği İncil'de Mesîh İsa'nın "gök ile yemin etmeyiniz, çünkü o Allah'ın kürsîsidir" (Matta V/34) şeklindeki açıklamasını almaktadır. Bundan başka havârilere "eğer siz insanları bağışlarsanız gökteki Rabbiniz de sizin zulmünüzü bağışlar" (Matta VI/14, 26) tarzındaki anlatımını da nakletmektedir (s. 412-413).

ması açısından yeterli olacaktır. Bu da Hz. Peygamber'in ilgili âyetten mülhem olarak ulaşacağı "**makām-ı Mahmûd**" vasfının tasvir ve yorumunda ortaya çıkmaktadır. Bu noktada Ehl-i hadîsin, bir yandan arş ve kürsünün ve özellikle haberî sıfatların te'vîline şiddetle karşı çıkarken, diğer yandan bu konuda sahîh ve zayıf konuyla ilgili buldukları tüm rivâyetleri eserlerine almaktan geri durmamalarının çok büyük etkisinin olduğu anlaşılmaktadır. Yine aklın devre dışı kalması, bu konuda nefyeden ve tenzîh eden düşüncenin de fonksiyon icrâ etmesinin önünü kesmiştir. Naklin zâhiri üzere bırakılması konusundaki ısrar ve bu konudaki rivâyetler, -yukarıda İbn Kuteybe'nin açıklamalarında da görüldüğü üzere- Allah'ın yedi kat semânın üstünde olduğu, arşa istivâ ettiği ve kürsîyle ilgili maddî yorumlara gidilmesine sebebiyet vermiştir.

Diğer taraftan Hz. İsâ'nın çarmıha gerilmesi ve Allah'ın yanına ref edilmesinin maddî olarak yorumlanması ve kıyâmete kadar mekân olarak Allah'ın yanında bulunması şeklinde bir anlayışın İslâmî yorum olarak benimsenmesi de Hz. Peygamber'le ilgili yeni yorumların yapılmasına sebebiyet vermiştir. Hz. İsâ'yla ilgili bu yorum,⁵⁴ Kur'ân-ı Kerîm'deki kıyâmet ve mahşerle bağlantısı bulunmayan makâm-ı Mahmûd âyetinin⁵⁵ siyâk ve sibâkına uygun olmayacak şekilde tefsir edilmesine sebebiyet verdiği anlaşılmaktadır. Bu gelişim neticesinde maddî anlamdaki arş veya kürsîye paralel olarak kıyâmette Hz. Peygamber'in de makâm-ı Mahmûd denilen Allah'ın kürsüsünün yanında oturacağı yönünde bir takım rivâyetlerle amel edilmeye başlanmıştır. Söz konusu rivâyetlerin çokluğu ve yoğunluğu da Ehl-i Sünnet ulemâsının makâm-ı Mahmûd'u, Peygamber'in şefâat yetkisinin bulunması şeklinde anlamasına sebebiyet verdiği düşünülmektedir.⁵⁶

⁵⁴ Hıristiyan âmentüsüne göre İsâ aleyhisselâmın göğe çıktığı ve Allah'ın sağına oturduğu akidesi yer almaktadır (geniş bilgi için bkz., Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, [trc. Salih Tuğ], İstanbul 1990, I, 645).

⁵⁵ el-İsrâ 17/78-79.

⁵⁶ Aslında bu tür rivâyetlerle Hz. Peygamber'in konumunun farklı algılanmaya müsait bir şekilde sunulduğu ve beşer üstü bir seviyeye çıkarıldığını göstermesi açısından da manidar bir tablo çizmektedir. Nitekim İbn Kuteybe'nin Hz. Peygamber'in farklılığı ve mâsûmiyetiyle ilgili diğer bir anlatımı da şu şekildedir: Hz. Peygamber'in oruçluken hanımını öpmesine dâir bir rivâyet ve yine onun oruçlunun hanımını öptüğünde orucun bozula-

Ehl-i hadîs mensupları “Rabbın seni yakında makâm-ı Mahmûd’a ulaştıracaktır”⁵⁷ anlamındaki âyette geçen makâm-ı Mahmûd tâbirini -yukarıda da işaret edildiği üzere- maddî bir mekân olarak kabul etmiş ve Allah’ın Hz. Peygamber’i arşın üzerine kendi yanına oturtacağını şeklinde düşünmüşlerdir. Nitekim Taberî (v. 311/922) âyetin tefsiri sırasında, biri Allah’ın Hz. Peygamber’i arşta yanına oturacağı, diğeri de şefâat yetkisi şeklinde iki yorumun bulunduğunu bildirerek, ilim ehlinin bunlardan ikincisini tercih ettiğini ve kendisi de birincisinin doğru olmadığını bildirmektedir. Yine o, bu tür rivâyetlerin metin açısından değerlendirmesini yaparak Allah’ın Hz. Peygamber’i arşına oturtmasının ne naklen ne de aklen sahîh olmadığını, ne sahâbe ne de tâbiûnun böyle bir şey nakletmediğini ifade etmektedir.⁵⁸

çağına dâir başka bir rivâyet nakledilmektedir. İbn Kuteybe iki farklı rivâyetin de çelişkili olmayıp doğru olduğunu söyler ve yorumunu şu şekilde sunar: Öpme oruçlunun orucunu bozar, Rasûlullah’a gelince şüphesiz ki o mâsûmdur, onun oruçluken eşini öpmesi, babanın çocuğunu, kardeşin kardeşini öpmesi gibi olduğundan onun orucu bozulmaz. Rasûlullah’ın uykusu için de aynı şey söz konusudur. Onun dilinden ifade edilen: “benim gözlerim uyur, fakat kalbim uyumaz” rivâyeti uyuduğunda abdestinin bozulmayacağını ortaya koymaktadır. Nitekim onun hırılıtı duyulacak derecede uyuduğu, sonra abdest almadan namazı kıldığı bilinmektedir. Dolayısıyla Hz. Peygamber’in tâbî olduğu hükümler pek çok yerde ümmetin tâbî olduğu hükümlerden farklıdır (İbn Kuteybe, *a.g.e.*, s. 373). İbn Kuteybe bu şekildeki yaklaşımla ilginç bir şekilde Hz. Peygamber’in ümmeti için üsv-i hasene olabilme niteliğini altüst edecek yoruma gitmekte ve bunu nakilden hareketle yaptığını söyleyerek kendisinin eleştirilemez bir zırha büründüğünü de ifade etmektedir.

⁵⁷ el-İsrâ 17/79.

⁵⁸ Taberî, *Câmi’ü’l-beyân*, XVI, 43-47, 51. Ancak Kurtubî de âyeti Peygamber’in şefaât yetkisi olarak yorumlamakla birlikte Taberî’nin bu şekildeki tefsirini de doğru bulmamaktadır. Fakat o, yalnızca Taberî’nin görüşüne katılmamakla kalmaz. Ayrıca onun bu konuda haddi aşmış ve bu rivâyetleri inkâr edenlerin töhmet altında kalacağını nakleder. Daha sonra da Allah arşta oturduğundan Hz. Peygamber’in de onun yanında oturma ihtimâli bulunduğunu söyler (Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmî’l-Kur’ân*, [nşr. Abdullâh Abdülmuhsin et-Türkî], Beyrut 2006, XIII, 150-151). Diğer taraftan Taberî’nin Ahmed b. Hanbelî’i fakih olarak kabul etmemesi ve tefsirde Hanbelî çevrelerden farklı yoruma gitmesi gibi durumlardan hareketle mühlid

Müteşâbih âyetlerin yorumunda Ehl-i hadîsin durumuyla ilgili diğer bir bilgiye de Zâhid el-Kevserî'nin açıklamalarında rastlanmaktadır. İbn Kuteybe'yle aynı tavrı benimseyen ve mihne süreci sonrası yıldızı parlayan, Abbâsî halifesi Mütevekkil'e yakın isimlerden olan Huşeyş b. Esrem'in de (v. 253/867) rivâyette sika olduğu söylenece de, onun dirâyet konusunda böyle olmadığı bilinmektedir. Nitekim o, Mu'tezile'nin "istivâ" kelimesine "istilâ" mânâsını vermesinden rahatsızlık duyarak Allah'ın arş üzerine maddî anlamda hissî olarak istivâ ettiğini söylemiş ve Allah'ın bu şekilde oturduğunu reddedenlerin de tekfir edilmesini gerekli görmüştür. Huşeyş'in kitâbının kendisinden sonra Dârimî (280/894), İbn Huzeyme (v. 311/924),⁵⁹ Hallâl (v. 311/923) ve Abdullah b. Ahmed (v. 290/903) gibi isimlerin eserlerine örneklik teşkil etmesi, naklin sınırlarının çizilmesinde bir-

ve Şiî olarak nitelendirildiği bilgisine ulaşılmaktadır. Yine o, Mu'tezile'nin bazı fikirlerini kabul ettiğinden ve -yukarıda nakledildiği üzere- makâm-ı mahmûd âyetiyle ilgili olarak Hz. Peygamber'in Hz. İsâ'daki gibi Allah'la beraber arşta oturacağı anlamını ihtivâ eden rivâyetleri kabul etmemesinden ötürü eleştirilmiştir. Hattâ ona mülhid denmekle kalmamış, bilakis kendisi linç edilerek evi yağmalanmıştır (W. Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, Ankara 1981, s. 370; Özafşar, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihî Arka Planı*, s. 80).

⁵⁹ İbn Huzeyme önceleri kelâm konularıyla ilgilenmek istemediğini ve bu konulara girmek istemediğini belirtmekle birlikte sonraları hadis öğrencilerini Cehmî ve Mu'tezilî fikirlere karşı savunmak amacıyla *Kitâbü't-Tevhîd* adlı eserini kaleme aldığını söylemiş, Allah'ın isim ve sıfatlarının te'vîl ve teşbihe gerek kalmaksızın kendisinin bildirdiği tarzda kabul edilmesi gerektiğini ifade etmiştir. İsrâ ve miraçla ilgili haberleri sıraladıktan sonra bunun aynıyla gerçekleştiğini Allah'ın yedinci kat semânın üzerinde bulunduğunu Kur'an'ın mahlûk olmadığını, onun mahlûk olduğunu söyleyenin kâfir sayılacağını belirtmiştir (İbn Huzeyme, *Kitâbü't-Tevhîd* [nşr. M. Halîl Herrâsî], Beyrut 1983, "Giriş", s. 2-5; Mustafa Işık, "İbn Huzeyme", *DİA*, XX, 80). Nitekim bu tutumundan hareketle Fahreddin Râzî onu eleştirmiş ve kitabının *Kitâbü't-Tevhîd* değil *Kitâbu'ş-Şirk* olduğunu söylemiştir (Işık, s. 80). Yine o bu kitaba reddiye amacıyla *Esasü't-takdîs* adlı eserini kaleme almış ve kitabın sonunda teccime düşüğünü ve teccimin de tekfiri gerektirdiğini ifade etmiştir.

çok ismin fonksiyonu bulunduğunu ve bu anlayışın tahminin çok ötesinde yaygınlaştığını göstermektedir.⁶⁰

Nitekim Berbehârî'nin de (329/941) makâm-ı Mahmûd'la ilgili olarak "kıyâmet gününde bir münâdî "Allah'ın sevgili kulu nerededir?" diye bağırır. Bu sırada O'nun omuzuna degecek şekilde arşa beraber oturan Peygamber, meleklerin safları arasından çıkar"⁶¹ şeklinde bir rivâyet nakletmektedir. Başka bir rivâyette de Hz. Peygamber'in makâm-ı Mahmûd'da ayakta duracağı bildirilir ve makâm-ı Mahmûd'un ne olduğu sorulduğunda da Allah, o gün semâdan genişliği yer ve semâ kadar olan kürsüsüne ineceği ve kürsünün yeni bir semerin gırcırdamasına benzer bir ses çıkardığı haber verilir.⁶²

⁶⁰ Zâhid el-Kevserî (nşr.), "Mukaddime"; *et-Tenbîh ve'r-red*, Bağdat/Beyrut 1968, s. 5. Onlarla ilgili olarak Kevserî, ilâhî sıfatlar hakkında umûmî kabul görmüş nasslarla yetinip asılsız rivâyetlere müracaat etmiş olsalar ve mes'elenin özüne nüfûz edemeyenlerin görüşlerinden hareketle tenzîhten uzaklaşmamış olsalardı, hatalardan korunmuş ve kendilerini izleyenleri cehâlet karanlıkları içine bırakmamış olurlardı" şeklinde bir değerlendirmede bulunmaktadır. Huşeyş, *el-İstikâme* adlı eserini kaleme almıştır. Malatî de *et-Tenbîh* adlı eserini bugün mevcut olmayan bu eserden istifade etmek sûretiyle te'lif etmiştir. Onun etkisi özellikle Cehmiyye'nin yanlışlarını ortaya koymada ve haberî sıfatlar ve müteşâbih âyetlerle ilgili yorumlarda ortaya çıkmaktadır. Bu konuların başında da arş ve kürsî, Allah'ın yeryüzüne nüzûlü gibi konular gelmektedir. Ancak Kevserî, onun bu konudaki rivâyetlerinin genellikle senedi bulunmayanlardan oluştuğuna işaret etmektedir.

⁶¹ Söz konusu anlayışın halk öğretisindeki eserlerde ve başka bir hadis şeklinde de yer aldığı dikkati çekmektedir. Sûra ilk üflemeden sonra tüm mah-lûkâtın ölmesinin ardından ikinci defa sûra üflenmeden önce Hz. Peygamber dirilir, sağında Cebrâil, solunda Mîkâil'le birlikte makâm-ı mahmûda gelir. Bu sırada İsrâfil de sûra üfleme üzere hazırlanmaktadır (*Envârü'l-âşikîn*, s. 394-395; *Muhammediyye*, s. 260-261; *İmâdü'l-İslâm*, vr. 184a-b; *Ahmediyye*, s. 458-460; *Tenbîhü'l-gâfilîn*, I, 57. Yaşayan inançlar arasında dört meleğin gelip Hz. Peygamber'i mezarından almasıyla ilgili anlayış vardır [Pertev Nailî Boratav, *100 Soruda Türk Folkloru*, s. 25-26]; krş. Hatice K. Arpağuş, *Osmanlı Halkının Geleneksel İslâm Anlayışı*, İstanbul 2006).

⁶² Zehebî, *Mizanü'l-İtidâl*, nşr. Ali Muhammed Muavvad-Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, VII, 506. Zehebî, aynı muh-tevadaki rivâyeti Mukâtil'in İbn Abbâs ve Dehhâk kanalıyla verdiğini ifade ettikten sonra bunu Mukâtil'in arkadaşlarından birinin uydurmuş olabilece-

Mes'elenin bu şekilde yorumlanmasında ve nakledilmesinde Mukâtil b. Süleyman (v. 150/767) ve medresesinin katkısının olduğu düşünülmektedir. Araştırmalar onun makâm-ı Mahmûd'u maddî bir mekân olarak yorumladığını ve mücâvir kültürlerden etkilendiği bilgisini vermektedir. Mazdeizm'de Allah'ın başka bir âlemde kürsüsünde aşağı âlemdeki Melik Husrev'in oturduğu gibi oturduğu inancı vardır. Bu anlatım da Mukâtil'in bu yorumu Seneviyye gibi gnostik komşu kültürlerden aldığını güçlendirmektedir. Bunun yanında onun fikirlerinin yayılmasında muhaddis Mücâhid b. Cebr'in de (v. 103/721) katkısı olduğu düşünülmektedir.⁶³

Aslında şimdiye kadar nakledilenlerin hemen hepsi zâhire bağlanma ve nakil çerçevesinde hareket etmenin tabîi sonucu olarak görünmektedir. Nitekim konuyla bağlantılı olarak Fahreddin er-Râzî (v. 606/1209) İbn Huzeyme'ye karşı te'lîf ettiği eserinde Ehl-i hadîs tavrının zâhire ve haber-i vâhîde bağlanmanın dinde zannedildiğinin aksine insanı sahîh bir yola iletmeyeceği görüşündedir. Bu amaçla o, Allah'la ilgili bilginin kaynağının haber-i vâhid olma imkânı bulunmadığını beş esas çerçevesinde temellendirmektedir. İlk olarak o haber-i vâhidin zan ifade ettiğini, bu yüzden de Allah'ı bilme ve sıfatları konusunda delil olamayacağını belirtmektedir. Nitekim haberi getiren râvîlerin ma'sûm olmadığı noktasında hadis ulemâsı arasında ittifâk vardır. Râvî ma'sûm olmayınca onun hatâ işlemesi ve yalan söylemesi de mümkündür.

Meselâ, Râfizîler sadece Hz. Ali'nin ismeti konusunda ittifâk etmiş, muhaddisler ise bunu kabul etmemiştir. Dolayısıyla Şî'a kaynaklı rivâyetin Hz. Ali'ye nispet edilen ismet sıfatından ötürü zan

ğini ifade etmektedir (ayrıca bkz., Ali Sâmi en-Neşşâr, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefi fi'l-İslâm*, Kahire 1977, I, 289; Kevserî,(nşr.), "Mukaddime", *et-Tenbih ve'r-red*, s. 103-104). Başka bir rivâyette de Allah Teâlâ semâya iner, semâya indiği zaman dönünceye kadar semâ ehli secdeye kapanır. Vehb, Allah'ın azameti ile ilgili olarak şöyle demiştir: yedi semâ, arz ve deniz (heykelde) kürsidedir. Allah'ın ayakları kürsünün üzerindedir, Allah kürsîyi taşır, kürsî Allah'ın ayaklarındaki ayakkabı gibidir. Vehb'e heykelin ne olduğu sorulduğunda semânın kenarında arza sarkan ve tüm arz katmanlarını ve denizleri çevreleyen çadır ipi gibi bir şey olduğunu söyler.

⁶³ Kevserî, "Mukaddime", *Tebyîn*, s. 38, 44-45 (dipnot); Ali Sâmi en-Neşşâr, I, 289.

ifade ettiği anlaşılmaktadır. Bu konuda zannın delil teşkil etmeyeceğine dâir birçok âyet de vardır. Haşviyye'ye gelince, onlar şaşılacak bir şekilde Kur'ân'da zanla hükme varmanın câiz olmadığını ve âyetlerin te'vîline müracaat etmenin zan ifade ettiğini ileri sürerek müteşâbih âyetlerin te'vîliyle uğraşmayı câiz görmemişlerdir. Ancak onla te'vîl yerine Allah'ın zâtı ve sıfatları hususunda râvîlerinin ma'sûm olmaması gibi sebeplerden dolayı yakînlik ve kesinlikten uzak birçok âhad haber nakletmişlerdir. Dolayısıyla Kur'ân âyetlerinin zannî bir şekilde tefsirini câiz görmeyen Ehl-i hadîs yaklaşımının, Allah'ın zâtı ve sıfatları konusunda mücerred zayıf rivâyetlerden kaçınması gerekir.

İkinci olarak râvî açısından en değerli ve yüce tabaka sahâbe olduğu halde, onların rivâyetleri de kat'iyet ve yakîn ifade etmemektedir. Bunun sebebi de onların birbirlerini ta'n etmeleri ve gereksiz şeyleri birbirlerine nispet etmeleridir. Bu konuda hadis kitaplarında sayılamayacak kadar çok örnek bulunmakta, ancak bunlara değinmek bu müzâkerenin sınırlarını zorlamaktadır.

Üçüncü esas da, ümmet arasında mülhidler yalan haber uydurdukları bilinen ve kabul edilen bir husustur. Nitekim söz konusu mülhidler, muhaddisler nezdinde uydurduklarının revaç bulması için gayret sarfetmişler, muhaddisler de temiz kalpliliklerinden ötürü bunları tanıyamayıp kabul etmişlerdir.

Dördüncü olarak muhaddisler rivâyetleri en az illele rivâyet etmeye çalıştıklarından, meselâ Hz. Ali'yi sevmeye yönelik Râfizîler ile kader konusundaki düşüncesinden ötürü Ma'bed el-Cühenî'nin (v. 83/702) rivâyetini kabul etmemişlerdir. Ancak, onların içinden akıllı birinin çıkıp da "Allah'ın ulûhiyetini ve rubûbiyetini iptal edecek şeylerle Allah'ı vafeden kimsenin rivâyeti kabul edilmez" dememiş olması şaşılacak bir şeydir.

Beşinci olarak, râvîler bu haberleri Resûlullah'tan işittiklerinde onları duydukları lafızlarla yazmamışlar, aksine bir mecliste bir şey işitmişler, sonra onu yirmi yıl veya daha fazla uzun zaman sonra rivâyet etmişlerdir. Dolayısıyla kişinin bir mecliste işittiğini yirmi otuz yıl sonra naklederken, aynen işittiği lafızlarla rivâyet etme ihtimâli bulunmamaktadır. Bu durum da, râvînin tabîi olarak rivâyet ettiği şeyden birçok ayrıntıyı unutmaması ve Peygamber'in sözünün

nazm, terkîb ve tertîbini karıştırması ve değiştirmesi muhtemeldir. Bu ihtimaller dikkate alındığında, Allah'ın zâtî ve sıfatları konusunda âhad haberlere tutunmak nasıl mümkün olsun?!⁶⁴

Bütün bu nakledilenlerden hareketle başta müteşâbih âyetler olmak üzere, bu konudaki hadislerden hareket edilince ve özellikle nassın zâhiri dikkate alınunca, akıl ile naklin çatıştığı görülmektedir. Diğer bir ifadeyle “**haberî sıfatlar**” adı verilen ve zâhir anlamlarıyla alındığında Allah'a bir takım maddî unsurlar nispet etme ihtimâlini gündeme getiren nasslar, aklın “Allah bizim gibi bir varlık olamaz veya cisim değildir” şeklindeki ilkesiyle çatışmaktadır. Bu durumda yapılması gereken nedir? Ya da İmâm Mâlik'in “istivâ mâlûmdur, keyfiyeti meçhûldür, bu konuyla ilgili soru sormak bid'attir” şeklindeki yaklaşımı, kaçınılmaz olarak “Kur'ân-ı Kerîm'de anlayamayacağımız âyetler var mıdır?” gibi soruları akla gelmektedir. Bu amaçla Fahreddin er-Râzî'nin mes'eleyi cevaplar mâhiyette İbn Huzeyme - ve aynı yoldan devam eden İbn Teymiyye'ye- verdiği cevabından istifade etmek konunun temellendirilmesi açısından önemlidir. Râzî, mes'eleyi řu şekilde izah etmektedir:

Aklî ve kat'î delil bir şeyin sübûtunu ortaya koyunca naklî delilin zâhiri de buna muhâlefet ederse bu durumda akıl ve nakil arasındaki bağlantıda dört hususun gündeme gelmesi muhtemeldir:

Birincisi, aklın ve naklin gereğinin doğru olması ihtimalidir ki, böyle bir şey ikisi birbirine muhâlefet ettiğinden dolayı imkânsızdır.

İkincisi, hem aklın hem de naklin bâtil olmasıdır ki, böyle bir şey de muhâldir.

Üçüncüsü, naklin zâhirinin yanlış, aklın zâhirinin doğru olması ihtimalidir.

Dördüncüsü de naklin zâhirinin doğru, aklın zâhirinin yanlış olması durumudur. Üçüncü ve dördüncü ihtimâl de diğerleri gibi bâtil ve muhâldir. Çünkü biz, naklin zâhirinin sıhhatini aklın delâletiyle bilmekteyiz. Yaratıcının ve sıfatlarının ispatı ve Peygamberin doğruluğunun mûcizeyle bilinmesi (Hz. Peygamber'in elindeki mûcizeler bize onun doğruluğunu beyân etmektedir. Biz, mûcize

⁶⁴ Fahreddin er-Râzî, *Esâsü't-takdîs* (nşr., Ahmed Hicâzî es-Sekkâ), Kahire 1986, s. 215-219.

vasıtasıyla Peygamber'in sıdkına istidlâl etmekteyiz), bu durumun örnekleri arasında yer almaktadır. Dolayısıyla kat'î aklî delilleri –Ehl-i hadîs tavrında görüldüğü üzere- değersiz sayıp karalarsak akılı, görüşüne itibâr edilmeyecek şekilde ithâm etmiş ve onu fonksiyonsuz hale getirmiş oluruz. Bu çerçeveden hareket edilince yalnız akıl değil, naklî deliller de faydasız hale getirilmiş olur. Dolayısıyla nakli tashih etmek için akılı kınamak, nakli de değersizleştirme sürecini başlatır. Bu durum ise bizi akıl ve naklin her ikisinin de kınanması sonucuna ulaştırır.

Akıl ve naklin, birbirine karşı konum ve durumuyla ilgili yukarıda sayılan ihtimaller devre dışı kalınca, kat'î aklî delilin nakil karşısında söz sahibi olduğu ortaya çıkar. Bu durumda aklî delil, nakle “ya sahîh değildir ya da sahihtir” der. Ancak birinci ihtimâl söz konusu olmayınca akıl bu defa ikinci ihtimâlî devreye sokar ve : “nakil sahihtir, fakat böyle bir naklin zâhirî mânâsının ilâhî varlığa nispeti mümkün değildir” der.⁶⁵ Dolayısıyla naklin zâhiri üzere bırakılmasıyla herhangi bir sonuca varmak mümkün değildir. Belli esaslara riâyet ederek ve dil kâideleri içinde yapılan te'vîl, mes'elelerin vuzûha kavuşmasını sağlar.

Fahreddin er-Râzî, İbn Huzeyme'den hareketle Ehl-i hadîse karşı cevap mâhiyetinde yukarıdaki görüşlerini ortaya koyarken naklin kat'î aklî delilin esaslarıyla paralel sonuçları göstermediğinde te'vîlin câiz olduğunu gündeme getirir. Bu amaçla yapılacak uygun te'vîlin gerekliliğinin altını çizer. Ayrıca o, Ehl-i hadîsin tavrının yanlışlığını ortaya koymak amacıyla yanlış sonuca ulaşmış olsa da, te'vîl ehlinin yaptığı te'vîlden ötürü tekfîr edilmemesi gerektiğini söyler.

Sonuç

Fahreddin er-Râzî'nin işaret ettiği durum, aslında Ehl-i hadîs ulemâsının durumunu özetler mâhiyettedir. Onlar, özellikle müteşâbih konusunun bilinemeyeceğini ve bunun akılla bilinme ihtimâlinin ise kesinlikle mümkün olmadığı üzerinde ısrar etmektedirler. Bu yüzden de onlar akılı kullanan Ehl-i re'yi olumsuz tüm niteliklerle anmak zorunda kalmışlardır. Örneklerden hareket edil-

⁶⁵ Fahreddin er-Râzî, *a.g.e.*, s. 220-221.

diğinde Kamer sûresinin ilk âyetindeki “saatin yaklaşması” (ikterabeti’s-sâatü) ifâdesi, büyük çoğunluk tarafından kıyâmet olarak yorumlanmakla birlikte, bunun devamındaki (ve’n-şakka’l-kameru) ifadesinden “ayın yarılma”nın anlaşılmasında ise hadisin belirleyici olduğu ve bunun Hz. Peygamber’den sâdır olan hissî mûcize şeklinde algılandığı anlaşılmaktadır.

Aslında Mekke döneminde ayın tutulduğuna dâir rivâyetler, bu durumun Hz. Peygamber’in bir mûcizesi şeklinde algılandığını ve ilgili âyetin de bu perspektiften hareketle yorumlandığını göstermektedir. Nitekim âyetin devamında da: “onlar bir âyet gördüklerinde hemen yüz çevirirler ve eskiden beri devam edegelen sihirdir derler” şeklindeki (54/3) bölüm -İbn Kuteybe’nin iddiasının aksine- mûcize olduğunu desteklememektedir. Çünkü müşriklerin mûcize isteklerinin ilkinin **inşikâk-ı kamer** şeklinde tezâhür etmesi, âyetin öncesinin hissî mûcize olmamasını, müşriklerin başka bir şeye devam edegelen bir sihir diye tepki verdiklerini ortaya koymaktadır.

Hz. Peygamber’den sâdır olan birçok mûcize örneklerinden sonra, bir de ayın yarılması mûcizesi sâdır olmuş olsaydı, onların tepkileri anlamlı olurdu. Ancak nüzûlün başından beri Kur’ân, âhîret ve kıyâmet vurgusuyla kendisinin ilâhî mesaj olduğunu ifade etmektedir. Müşriklere hitâbda öne çıkan bu unsurlardan dolayı onların ilâhî mesaja devam edegelen sihir şeklinde tepki vermeleri hissî mûcize tepkisinden daha tutarlı görünmektedir. Yine âyetin devamında özellikle bu surenin 6. ve 8. âyet-i kerîmelerdeki muhtevâ, ayeti kıyâmet şeklindeki anlamayı güçlendirecek bir tabloya işarette bulunmaktadır. Dolayısıyla âyetin sıyâk ve sibâkı dikkatli bir şekilde incelenip tahlil edildiğinde burada “kıyâmet uyarısı” şeklinde bir bütünlüğün varlığı anlaşılmaktadır.

Aynı şekilde İsrâ sûresinde Mekke’nin Fethi’ni müjdeleyen “makâm-ı Mahmûd” tâbiri de, Ehl-i hadîsin dinin inşâsında gösterdikleri gayretleri neticesinde tamamıyla âhîrete taalluk eden bir makâm olarak algılanmaya vesile olacak zemini oluşturmuştur. Nitekim Taberî örneğinden hareket edilirse, onun konuyla ilgili olarak sıraladığı rivâyetlerin yalnız rivâyet tefsirlerinde değil, dirâyet tefsirlerinde de belirleyici olduğu anlaşılmaktadır. Bunlardan “mahşer günü Hz. Peygamber’in Allah Teâlâ’nın yanına oturması rivayeti”,

yalnızca rivâyet edilmiş olması açısından Kurtubî tarafından da muhtemel bir durum olarak kabul edilip savunulması gerekli görül-müştür. Bu durum, onun rivâyetlerle ilgili herhangi bir eleştiriye tahammülünün olmaması yanında, rivâyetlerin sahîh olmasa bile bağlayıcı olduğu noktasındaki ısrarını göstermesi açısından ilginç bir manzara ortaya koymaktadır. Bu yaklaşım Ehl-i hadîs çevrelerince hadislerin nasıl değerlendirip kullanıldıklarını göstermesi açısından da oldukça mânidârdır.

Rivâyetlerin eleştirilmesine karşı gösterilen tepki, hadislerin dinin inşâsında belirleyici olduğunu ve yaptırım gücünün bulundu-ğunu, her şeyden daha da önemlisi alternatif farklı düşüncenin önü-ne set çekme vazifesini îfâ ettiğini göstermektedir. Nitekim ilgili âyetin, “Hz. Peygamber’in şefâati ve onun livâü’l-hamd sancağı al-tında ümmetini toplaması” şeklinde yorumlanmasında, bu tür rivâyetlerin etkili olduğu anlaşılmaktadır. Hattâ bu tür rivâyetler, âyetlerin kendi içindeki siyâk ve sibâk şeklindeki bağlamlarının dı-şında tefsir edilmelerine sebep olacak süreci de başlatmışlardır.

Bütün bu örnek ve gelişmeler, dinin inşâsında akıl ve rivâyet şeklindeki iki farklı yaklaşım bulunsa da, akli benimseyen düşünce-nin -her ne kadar büyük şahsiyetler çıkarmış olsa da- Ehl-i hadîs düşüncesi tarafından engellendiği ve seyrin rivâyet merkezli düşün-ce tarafından şekillendirildiğini göstermektedir. Nitekim din ve kül-tür arenasında güçlü bir İslâm imajı oluşturan akli düşünce, içerideki dışlayıcı Ehl-i hadîs tavrının etkisini kırabilmeyi başarabilmiş de-ğildir. Dolayısıyla erken dönem Mu'tezilesi'nin ortaya koyduğu sis-temdeki renklilik ve canlılık, hicrî üçüncü asırdan sonra rivâyetlerle belirlenen kalıpların müsâade ettiği oranda kendini geliştirebilme kapasitesinden başka birşey elde edememiştir. Bundan ötürü kelâm ulemâsının âhad hadislerin itikâdî konularda delil olup olmayacağı-yla ilgili tartışmaları, tamamen teoride kalmış, pratiğe dökülemedi-ğidir. Kendinden emin bir şekilde âhad haberin delil olmayacağını söy-leyen söz konusu ulemâ, aslında âhad hadisleri başta sem'iyât ko-nuları olmak üzere⁶⁶ nübüvvet ve mûcize gibi mes'elelerde de genel-de kullanmışlardır.

⁶⁶ Hüseyin Kahraman, “Kelâmçı Bakış Açısının Hadisçilerin Sünnet Anlayı-şının Şekillenmesine Etkisi”, *Günümüzde Sünnetin Anlaşılması [Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri]*, 29-30 Mayıs 2004/Bursa, 2005, s. 202.

Belki ulûhiyet dışı alanda Ehl-i hadîs ulemâsı tarafından sınırları çizilen nakil çerçevesinde sistem kurmaya gidildiğinin söylenmesi daha uygun görünmektedir. İslâmî ilimlerle ilgili olarak te'lîf edilen eserlerde kullanılan hadislerin sıhhat açısından değerlendirilmesini yapan çalışmalar, söz konusu ulemânın büyük çoğunluğunun bu konuda geçerli not alamadığını ifade etmektedir. Bu durumu, Ehl-i hadîsin bir başarısı olarak görmek ve değerlendirmek gerekmektedir. Gelinek nokta, tedvîn hayatının başından itibâren ısrarla yapılan hadisler etrafında toplanma vurgusunun tabîî neticesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Şüphesiz kelâm ulemâsı da her ne kadar teoride haber-i vâhidin zan ifade ettiğini söylemiş olsa da, ulûhiyyet dışı alanlarda -naklin esas olmasından hareketle- Ehl-i hadîsin kendilerine sundukları rivâyetleri kullanmışlardır. Araştırmalar, söz konusu itimad neticesinde onların eserlerinde naklettiklerinin çoğunda sahîh olmayan rivâyetlere başvurdukları bilgisini vermektedir.⁶⁷

⁶⁷ Te'lif edilen eserlerde kullanılan rivâyetlerin sıhhatine yönelik araştırmalar, kelâmcıların diğer ulemâdan farklı bir sonucu paylaşmadıklarını göstermektedir. Bu durum -yukarıda da ifade edildiği üzere- aklı esas alan kelâmcıların rivâyetlerde Ehl-i hadîsin kriterlerine uyduklarını ve onların belirlediği esaslar çerçevesinde ilerlediklerini göstermektedir. Meselâ, araştırmalar çok sık müracaat edilen Teftâzânî'nin *Şerhu'l-Akâid* adlı eseri yanında Nûreddin es-Sâbûnî'nin *el-Bidâye*'sinde de zayıf veya mevzû hadise rastlandığı bilgisini vermektedir (geniş bilgi için bkz., Süleyman Uludağ, "Giriş", Taftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, İstanbul 1982, s. 76-77; H. Musa Bağcı, *İnsanın Kaderi*, Ankara 2009, s. 172). Bundan başka hadislerle ilgili yapılan çalışmalar, Mu'tezilî Zemahşerî'nin tefsiri yanında Beyzâvî, Ebû's-suûd ve İsmail Hakkı Bursevî ile Kurtubî'nin tefsirlerinde de birçok zayıf ve mevzû rivâyete rastlandığını tespit etmektedir. Aynı bağlamda Gazzâlî'nin *İhyâ'*sında da bu durumu görmek mümkündür. Yine İbnü'l-Cevzî kendisi mevzû hadislerle ilgili bir eser te'lif ettiği halde, onun dışında yazmış olduğu vaaz türü eserlerde kendisi de aynı hataya düşerek mevzû hadis rivâyet etmiştir. Nevevî ise mevzû hadis nakletmekten imtina eden bir kimse olarak bilinmekle birlikte, sahih hadisleri toplamış olduğu *Riyâzü's-sâlihîn*'de zayıf hadis nakletmiştir (geniş bilgi için bkz., M. Abdülhayy el-Leknevî-A. Ebû Gudde, "Klâsik Dönem Bazı Tefsir, Hadis ve Tasavvuf Eserlerinde Yer Alan Hadislerin Değeri Üzerine" [trc. HayatiYılmaz], *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2004, V, sy. 13, s. 472-473, 476-479, 480, 486-488, 489-492; Muhammed Hüseyin ez-Zehabî, *el-İsrâiliyyât fi't-tefsir ve'l-hadîs*, Dimaşk 1985, s. 119-201).

İbn Kuteybe örneğinde dikkati çeken Câhiliye dönemi gelenekleri yanında Ehl-i Kitâb'ın yaklaşımından hareketle rivâyetlerin savunulması durumu da, eldeki mevcut rivâyetlerin bir kısmının Câhiliyye âdeti veya Ehl-i Kitâb'ın inançları olabilme ihtimalini akla getirmektedir. Bu husus, inanç konularındaki rivâyetlerin bu çerçeveden hareketle yeniden ele alınıp değerlendirilmesini kaçınılmaz kılmaktadır.

* * *

Prof. Dr. İlhami GÜLER

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Sayın Prof. Dr. Yusuf Şevki Yavuz Bey'in hazırlamış olduğu "Akâid İlminde Vahyin ve Aklın Yeri" başlıklı tebliğ, başta Sünnîlik olmak üzere Şi'îlik ve Mu'tezile'de aklın ve vahyin yeri özet olarak "Akâid" düzleminde ele alınmış iken; Sayın Doç. Dr. Hülya Alper'in ele aldığı "Kelâm İlminde Vahyin ve Aklın Yeri" başlıklı tebliğ ise, genel olarak Sünnî Kelâm Ekolleri olan Eş'arîlik ve Mâtürîdîlik ile Mu'tezilî kelâm ekolüne müntesip bazı kelâmcıların yazmış oldukları kitapların girişlerinde yer alan "Bilgi" bahislerinde ele alınmış oldukları kaynaklar olarak Vahiy/Haber ve Aklın birbiriyle çalışmadıkları ve birbirini tamamladıkları görüşünü içermektedir. Her iki tebliğ de, kelâm ve akâid disiplinlerinin teşekkül ettiği dönemlerde söylenenleri tekrar etmekten ibârettir. Oysa İlahiyat/Teoloji, din değildir; yaratılmış, inşâ edilmiş bir şeydir. Her kuşağın kendi yorumunu îcâd etme/keşfetme, yaratma veya geliştirme hakkı vardır (Hum ricâl, nahnu ricâl).

Kurucu tecrübe (610-632) boyunca oluşmuş ham Kur'ân/Vahiy metni ve iki yüzyıl sonra toplanan hadis metinleri üzerine târihî süreç içinde yoğunlaşmış insan çabası, çeşitli târihî sebepler ve zorlamalar ile kurucu tecrübeye birbirinin içinde bir praxis olarak bulunan dinin düşünce, duygu ve davranış boyutları, tedvîn asrından itibâren düşünce ağırlıklı olarak Kelâm/Felsefe, duygu ağırlıklı olarak Tasavvuf ve davranış ağırlıklı olarak da Fıkıh olmak üzere üç parçaya bölünmüştür. Aslında bir bütün olan dinî aktın bu şekilde üçe bölünmesi târihî-toplumsal koşulların zorlaması ile kaçınılmaz

olsa da, İslâm açısından (iman ve amelin birlikteliği açısından) bir talihsizliktir. Bu durum, kelâmda imanın düşünce, duygu ve davranış içeren nâzik doğası parçalanarak mantığa, matematiğe ve geometriye yaklaşan kuru bir akılcılığın doğmasına; tasavvufta insanların içinde boğulduğu (istiğrâk) duygu bataklığına; fıkhıta ise kılı kırk yaran formel bir şekilciliğe (nahnı nahkumu bi'z-zâhir) sebebiyet vermiştir.

Orta dönemlerde Gazzâlî bu durumun farkına varmış ve durumu düzeltmek için *İhyâü Ulûmi'd-Dîn* adlı kitabını yazmıştır. Ancak bu eser dikkatle incelenirse, dinî aktın duygu (Tasavvuf) merkezli olarak teorileştirdiği; Kur'ân'daki "altın oran"ın (düşünce, duygu ve davranış) bozulduğu rahatça görülebilir.

Tasavvufun kurumsallaşması ile dinî düşüncenin de medreselerde resmî ideolojiye dönüştürülüp akêdeleştirilmesi/ hukuklaştırılması (şeriat) ile Selçuklu ve Osmanlı Devleti'nde düşünce ta'lîme, tahsile, tadrîse dönüşmüş ve Müslüman toplumun günlük hayatını deruhte etmiştir. XVI. asırdan sonra Avrupa'da başlayan Rönesans, Reform, Aydınlanma, Endüstri devrimi, bilim ve teknolojinin gelişmesi bütün dünyayı etkilemiş ve son İslâm toplumu olan Osmanlı Devleti'ni de parçalamıştır. Tarım toplumu ve imparatorluk devlet yapısının çökmesiyle Müslüman coğrafya bir dönem işgal ve sömürü altında kaldıktan sonra milliyetçilik ideolojisi ile ulus-devletler olarak tekrar bağımsızlıklarını kazanmışlardır. Ancak Batının geliştirdiği felsefe, bilim, bilgi ve akıl-kültür kavramsallaştırması Müslüman dünyayı derinden etkilemiştir. XX. asrın başlarında Batıdan etkilenen klâsik İslâm modernistlerinden C. Afgânî, M. Abduh, S. Ahmed Han, R. Tahtâvî, A. Kevâkibî ve Tunuslu Hayreddin ve Z. Gökâlp gibi düşünürler Batıda gelişen modern bilimler ile İslâm dinî düşüncesini sentezlemeye çalıştılar.

Bu düşünceye aksü'l-amel olarak gelişen Selefiyecilik veya Yeni İhyâcılık akımını oluşturan Reşid Rızâ, Hasan el-Bennâ, Seyyid Kutup, Mevdûdî, Mâlik bin Nebî ve Humeynî gibi figürler ise, en radikali/Selefisi kurucu asra/kurucu metinlere kadar olmak üzere târihe, geriye / öze / asla / usûle dönerek yeni bir toplum oluşturmayı amaçladılar.

Bu arada klâsik İslâm düşüncesini üreten epistemolojik kalıpla üzerine düşünen ve bu bilgi üretme kalıplarını / usûllerini / metodolojilerini sorunsallaştıran düşünürler de çıktı. Burada “İslâmî akıl” üzerine kafa yoran birkaç düşünürden bahsetmek istiyorum:

I. Muhammed İkbâl:

M. İkbâl, başta bahsettiğim parçalanmanın ve târihî süreç içinde zâhir-bâtın veya akıl-sezgi şeklindeki parçalanmanın farkına vararak; ömrü boyunca gerek şiirlerinde gerekse de düz yazılarında (*İslâm'da Dîmî Düşüncenin Yeniden Teşekkülü*) bu parçalanmayı aşmaya çalışmıştır. O, sezgiyi Bergson'a katılarak aklın ve zekânın bir üst aşaması olarak görmek sûretiyle nedensellik / mantık ile sezgi arasında organik bir bağ kurmaya çalışmıştır. O, kelâmcıları hakikate ulaşmanın kavram dışı yollarını görememekle suçlayarak düşüncenin tecrübeden koparılamayacağını ileri sürdü. İslâm filozoflarının düşüncenin ufuklarını genişletme yönündeki katkılarını överken; onlardaki Yunan etkisinin Kur'ânî bakış açısını köreltiğini söyler. Tasavvufçuların akıldan, bilimden, düşünceden ve dünyadan kopuşlarını şiddetle eleştirmiş; onları aslında bir “Koyun” olan Platon'un etkisinde kalmakla suçlamıştır.

Ali Şeriatî, M. İkbâl ile ortak paydaları hayli fazla olan “Şi'î” bir düşünürdür. Onda da sezgi ve akıl ayırımı klâsik sınırlarını kaybederek bir potada organik birliğe ulaşır. Onun bir taraftan tasavvufu ve dogmatik Şi'î teolojiiyi, diğer taraftan da Aydınlamayı ve Pozitivizmi eleştirmesi bunu gösterir.

II. Tâhâ Abdurrahmân:

Tâhâ Abdurrahmân, *“el-Ameliü'd-Dîmî ve Tecdîdü'l-Akl”* adlı kitabında İslâm Felsefesinin ve Kelâmcıların epistemolojik kalıplarını “el-Aklü'l-Mücerred” olarak niteleyerek bu aklın Varoluşsal değil sembolik (Remziyyetün La Vücûdiyyetün), yakîni değil zannî, tenzihî değil teşbihî olduğunu söyler. Fıkıhta istihdâm edilen düşünme biçimini “el-Aklü'l-Musedded” olarak kavramlaştıran Abdurrahmân, bu aklın da sürekli “tezâhür” ve “taklîd” tehdidi altında olduğunu ve daima canlı ve dinamik olan makasid/maslahat ve mânâyı yakalayamadığını söyler. Tasavvufta akli “el-Aklü'l-

Müeyyed" olarak isimlendiren Tâhâ Abdurrahmân, bu aklın Allah'ın isim ve sıfatlarını nevafile ibâdetlerle isbat ve zikrederek dinî hakikate tecrübe yolu ile kavuştuklarını söyler. Tâhâ Abdurrahmân'ın genel tezi, bu üç aklın birlikte çalışması gerektiği şeklindedir.

III. M. A. el-Câbirî:

"*Bünyetü'l-akli'l Arabî*" adlı eserinde Arapça ile üretilen düşünceyi "Yapısalcı" bir yaklaşımla "Arap Akli" olarak kavramsallaştıran Câbirî, tedvîn döneminden sonra üretilen düşüncenin üç bilgi sistemi içerisinde yapılaştığını söyler:

1. Beyân (Sarf-Nahiv-Kelâm-Fıkıh-Tefsir)
2. İrfân (Tasavvuf)
3. Burhân (Felsefe-Bilim).

Câbirî bu kalıplar, yapılar içinde kristalleşen düşüncenin üç otorite altında çalıştığını/iş gördüğünü söyler. Bunlar,

1. Aslın otoritesi,
2. Nassın/lafzın otoritesi,
3. Tecvîzin otoritesi.

Aslın otoritesi: Yerleşik âdet (sünnet-misâlün sâbık) Selefin otoritesi, İmâmın otoritesi. Bu düşünme tarzı Fıkıhta Asıl-Fer (Kıyâs); Kelâmda Şâhid-Ğâib (Delil); Tasavvufta ise Zâhir-Bâtın (Mümâsil) şeklinde işlemiştir.

Lafzın otoritesi: Hakikatin gizlendiği işaret (cevher/maden ocağı-yatağı) imkân/ihtimâl/zan, te'vîl

Tecvîz (Atomların terkibi): Nesnelere kuran atomların arasındaki ilişkinin "İnfisâlî" olması, nedenselliğin ve eşyânın tabiatının olmayışı

Câbirî, aklın sonunda dağılarak işlevsiz hâle gelmesini doğuran bu "Beyân" ve "İrfân" sistemlerini reddederek, Mağribli düşünür İbn Rüşd, Şâtibî, İbn Hazm ve İbn Haldûn'un kullanmış oldukları "tümevarımı, tecrübeyi ve mantığı-nedenselliği" içeren "Burhân"ı bir çıkış yolu olarak önerir.

IV. Muhammed Arkoun:

M. Arkoun, “*Nakdü'l-Akli'd-Dînî*” adlı eserinde tedvîn döneminde iki-üç asır dinamik olarak çalışan aklın Sünnî ve Şi'î Ortodokslar oluştuktan sonra itaat eden, boyun eğen, teolojik ve dogmatik bir akla dönüşerek sürekli İman-Küfür, Hidâyet-Dalâlet, Sünnet-Bid'at, Sırât-ı müstakîm-Zındıklık gibi kavram çiftlerinin hegemonyasına girerek bağımsızlığını, tarafsızlığını ve yaratıcılığını kaybettiğini söyler.

Muhammed Arkoun eserlerinde bir taraftan İslâmî-teolojik akla kritik yöneltirken; diğer taraftan da 19-20. asırlarda tabiat bilimlerine öykünen pozitivist sosyal bilim metodolojilerini eleştirerek post-yapısalcı bir çerçevede Semiotik, Semantik, Tarih Psikolojisi, Sosyoloji, Antropoloji, Karşılaştırılmalı Dinler Tarihi ve Felsefenin verileri ışığında iman, kutsal ve ortodoksların, târihî süreç içinde nasıl oluştuğunu, şekillendiğini araştırır.

Sonuç olarak düşünme melekesi insanda “rûh” diye soyutlanan duygusal süreçlerin, içgüdü veya hevâ olarak soyutlanan biyofizyolojik süreçlerin içinde çalışan kendisi de bir isim olarak “Şey” yani “Cevher” olmayıp âraziler seli / ırmağı olarak akan, şuûrluk olarak isimlendirilen bir haldir. Akıl ve düşünce sayı (matematik) ve taneciklerden oluşan maddî / fiziksel doğayı nesne edindiğinde nispeten objektif sonuçlara ulaşırken (bilimler); insanı ve onun oluşturduğu tarihi, toplumu ve kültürü nesne edindiğinde işi alabildiğine zorlaşmaktadır. Ebû Hayyan et-Tevhîdî'nin dediği gibi: “el-İnsân, işkâliyyetün ale'l-insân.” (İnsan, insanın problemidir.)

* * *

Doç. Dr. Kâmil GÜNEŞ

Necmeddin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Akâid ve Kelâmda Aklın ve Vahyin Birlikteliği

İslâm inanç sisteminin en temel kaynağının Kur'ân-ı Kerîm olduğunda şüphe yoktur. Bize kadar tevâtüren nakledilen ve sübût bakımından kat'î olan Kur'ân-ı Kerîm'in bazı âyetleri delâlet bakımından kat'îdir; bazı âyetleri ise bir kaç mânâyâ ihtimâllî olabilir.

Doğrudan inanç esaslarına delâlet eden âyetlerin tartışmaya mahal vermeyecek şekilde açık olduklarını görmekteyiz. Âmentü esaslarının zikredildiği âyetlerin delâletlerinde İslâm mezheplerince ihtilâf yaşanmaması; Allah'a, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine, âhîret gününe iman hususlarında ittifâk edilmesi de bunu göstermektedir. Ehl-i Sünnet'in iman esaslarından saydığı kazâ-kader konusu ise Mu'tezile ile aralarında cereyan eden kadîm bir tartışmadır. Ehl-i Sünnet kazâ ve kadere imanın delillerini Kur'ân'da bulurken, Mu'tezile aynı âyetleri ve başka konularda Ehl-i Sünnet'in delâletini açık olarak gördüğü birtakım diğer âyetleri mezhep ilkelerine ters düştüğü iddiasıyla te'vîl etmişlerdir.

Ehl-i Sünnet kelâmında hem aklın hem de vahyin kullanıldığını, biri için diğeri için feda edilmediğini biliyoruz. Bununla birlikte hem akâid hem de Kelâm İlminde aklın ve vahyin yerinin ne kadar olduğu hususunda konunun yeniden tartışılması uygun olmuştur.

"Akâid İlminde Vahyin ve Aklın Yeri" başlıklı tebliğ, Prof. Dr. Yusuf Şevki Yavuz tarafından; "Kelâm İlminde Vahyin ve Aklın Yeri" başlıklı tebliğ ise Doç. Dr. Hülya Alper tarafından sunulmuş, her iki tebliğ de 20-21 Ekim 2012 tarihlerinde İslâmî İlimler Araştırma Vakfı'nın organizesinde tertiplenen ihtisas toplantısında iki gün boyunca ilim adamları tarafından tartışılmıştır. Organizasyona ev sahipliği yapan Vakıf Başkanı Prof. Dr. Ali Özek Bey ile diğer emeği geçenlere özellikle bu toplantının organizatörü Prof. Dr. İlyas Çelebi Bey'e teşekkür ediyorum.

Bu toplantının değerlendirme oturumunda yapmış olduğum katkılar bağlamında burada da görüşlerimi ifade etmek istiyorum. Öncelikle her iki tebliğin de, değinilmesi gerekli noktalara temas ettiklerinden dolayı başarılı olduğunu söylemeliyim.

Akâid ilminde Kur'ân'ın yeri tartışılmazdır. İmana delâleti noktasında Kur'ân-ı Kerîm'in son derece açık olduğunu görüyoruz. Kur'ân-ı Kerîm'de hangi konuların iman esası olduğunu bilebilmek için bir yaklaşım biçimimizin, bir usûlümüzün olması gerekir. Bize göre Kur'ân'da âmene-yü'minu - آمن - يؤمن ya da kefera-yekfüru - كفر - کفر kelimelerine doğrudan bitişen konular aynı zamanda iman esası olan hususlardır. Bu kelimelere bitişen lafızlar aynı zamanda iman edilecek maddeleri de vermektedir. "Ey iman edenler, Allah'a, peygam-

*berine, peygamberine indirdiği kitâba ve daha önce indirdiği kitâba iman edin! Kim Allah'ı, meleklerini, kitaplarını, peygamberlerini ve âhiret gününü inkâr ederse, pek derin bir sapıklığa saplanıp gitmiştir"*⁶⁸ âyetinde olduğu gibi iman ve küfür kelimelerine bitişen kelimeler Müslüman akîdesini oluşturan konular olarak karşımıza çıkmaktadır.⁶⁹

Akâid esaslarını belirleme noktasında akıl yetkili değildir; buna imkânı da yoktur; zirâ nelere iman edilmesi gerektiği hususları gaybî konulardır. Allah'ın akılla bilinebileceğine ilişkin görüşü esas alırsak Allah'ın varlığı ve birliği peygamber gelmeden de bilinebilir.⁷⁰ Ne var ki, akılın şunlara iman edilmesi gerekir diye aklın bir hüküm ortaya koyma, bağlayıcı esasları belirlemeye kudreti ve imkânı yoktur. İman esaslarını ancak Allah belirler, bunu da peygamberlerine vahiyle bildirerek diğer insanların öğrenmelerini sağlar. Akıl, akâidi belirleme noktasında işlevsel bir duruma sahip olmasa da, onları anlama ve değerlendirme başta olmak üzere her aşamada olmazsa olmaz bir konumdadır. Nitekim iman teklîfi, sadece akıl sahiplerine yapılmaktadır.

Akâid belirlemede hadislerin yerinin ne olduğuna dâir görüş belirtmeden önce, konuyu tafsil etmek gerekmektedir.

Öncelikle akâid ile kastedilen şeyin ne olduğunu belirlemekte yarar vardır. Akâid, "dügümlemek" anlamındaki "a-k-d" kökünden gelip "din adına inanılması gerekli olan ve kişinin kalbinde onların doğruluğuna dâir inancını âdetâ düğümlediği, kendi irâde ve isteğiyle son kararına vardığı şeyler" mânâsını ifade etmektedir.

Akîde, içeriği itibâriyle iki açıdan değerlendirilmelidir. Birisi sübût ve delâleti bakımından kat'î olan hususlardır. Tamamı mütevâtir olan Kur'ân-ı Kerîm ile mütevâtir olarak rivâyet edilmiş hadislerde zikredilen ve işaret ettiği mânâ bakımından üzerinde İslâm âlimlerince ihtilâfın yaşanmadığı hususlar bu gruba girer. Allah'ın varlığı ve teklîği, meleklerin, kitapların, peygamberlerin ve âhiretin varlığı gibi konular buna örnektir. Bu konular, akîde konularıdır ve inkâr edeni küfre düşer. Çünkü hem sübût hem de delâlet

⁶⁸ en-Nisâ 4/136.

⁶⁹ Bk. Güneş, Kamil, *İman ve Yorum*, Konya 2010, s. 83-84.

⁷⁰ Bk. Şeyhzâde, Abdürrahim b. Ali, *Nazmü'l-ferâid*, el-Matbaatü'l-edebiyeye, Kahire 1317, s. 35.

bakımından üzerlerinde kesinlik vâki olmuş, kalpte bunlara iman etme açısından bir düğüm atılmıştır.

Bir de inkâr edeninin kâfir olarak nitelendiği kesin inançlar mânâsında akîde değil de, Müslümanın o konudaki anlayışını, algısını, kabullenişini, telakkisini, o konuya bakışını ifade eden anlamında akîde vardır. Meselâ, *el-Akîdetü't-Tahâviyye*, *el-Akâidü'n-Nesefiyye* denildiği zaman Ebû Cafer et-Tahâvî'nin (v. 321/933) ve Ömer en-Nesefî'nin (v. 537/1142), şefâatin ve kabir azâbının var ve hak olduğu; günahkâr Müslümanların Allah'ın dilemesine bağlı olarak azap edilecekleri ya da bağışlanacakları; müteşâbih âyetlerin te'vîl edilip edilmeyeceği hususu; mestlere mesh etmenin ve terâvih namazının var ve sünnetle meşrû olduğu; cennette mü'minlerin Allah'ı görecekleri; sahâbe hakkında kötü ve değerden düşürücü sözlerin sarf edilmemesi gerektiği; velîlerin kerâmetinin hak ve sâbit olduğu; Kur'ân'ın mahlûk olmadığı; cennet ve cehennem yaratılmış ve mevcut oldukları gibi doğrudan iman konusu olmayan ancak Kur'ân ve hadislerden anladıkları, öylece inandıkları ve kabullendikleri hususlar mânâsında bir akîdenin varlığı anlaşılmalıdır.

Hadîs-i şerîflerde zikredilen konuların, Kur'ân değil diye ve yorumlayıcının kendi zihin formatlarına uymuyor diye reddedilmesi; hadîsin, rivâyet tekniği açısından bile ele alınmayarak sadece içeriği itibâriyle değerlendirilip yorumun okuyucunun kendi vardığı sonuca indirgenmesiyle doğrudan yok sayılması ya da yokmuş gibi davranılması son derece yanlış; kendi görüş ve algılamasını dayatıcı; anlaşılması pekâlâ mümkün diğer yorum ve izahları dışlayıcı ve görmezden gelici; lâfzın anlaşılması mümkün ise o anlamı terk ederek lâfzı bırakmak ya da hakiki anlamın anlaşılmasında imkân bakımından bir menfîlik yoksa mecâza gidilmemesi gerekir gibi ilkeleri dışa iterek, keyfî yorumlara kapı aralaması gibi nedenlerden dolayı fevkalâde isabetsizdir.

Gerek Tahâvî gerek en-Nesefî “akîde” adını verdikleri risâlelerinde, hadislerden elde ettikleri ve bir kısmını az önce zikrettiğimiz sonuçları, “bunları inkâr eden kâfir olur” mânâsında değil, “Müslümanların bu konularda anlayış ve bakış açıları bu olmalıdır, Müslümanlar bu olaylara böyle bakarlar ve inanırlar, böylece kabullenirler” mânâsında onların akîdeleri diye zikretmişlerdir.

Demek ki, akîdenin, inkârı küfrü gerektiren inanç esasları mânâsı yanında, bir de inkâr edeninin tekfîr edilmesi gerekmeyen, belki dalâlete nispet edilmesi mümkün olan hususlar mânâsında inanç/kabulleniş/telakki esasları vardır. İşte birinci mânâdaki akîde için mütevâtîr haberlere yani Kur'ân ve mütevâtîr sünnete dayanmak gerekli iken; ikinci mânâdaki akîde için sahîh sünnete dayanmak yeterlidir; Tahâvî ve en-Nesefî'de hattâ *el-Fıkhü'l-ekber* adlı risâlesi akîde adını taşımasa da İmâm Ebû Hanîfe'de (v. 150/767) gördüğümüz tam olarak budur. Ehl-i Sünnet'in târih boyunca genel tavrı hadisleri, akîdenin yukarıda verilen ikinci mânâsının kapsamına giren hususlarda delil olarak kullanmak şeklinde olmuştur. Biz, bu noktada hadisleri kullanmaktan imtina eden ve hattâ hadislerin akîdede hiçbir şekilde delil olamayacağını söyleyen ekollerin en meşhûru olarak Mu'tezile'yi biliyoruz.

Akîdenin her iki mânâsına da işaret etmek üzere şöyle bir genellemede bulunmak mümkündür: Her iman bir akîdedir, ancak her akîde iman esası değildir.

Şefâat, mehdîlik, kabir azâbı gibi hadislerde açıkça zikredilen konuların, insanları Kur'ân'ı yanlış anlamaya sevk ettiği iddiası kısmen doğru gözükebilir. Ancak birileri hadisleri yanlış anlıyor. Kur'ân'daki bazı âyetleri bu hadislere göre yanlış yorumluyorlar diye hadisleri yok saymak bilimsel değildir. Burada problem, hadisleri yanlış yere koyarak menfî ve İslâm'ın rûhuna, Kur'ân'ın açık ifadelerine aykırı olarak yorum yapan kişilerdedir, hadislerde değildir. Buna bakılırsa Kur'ân'da kimi âyetleri insanlar yanlış anladığından dolayı, bu âyetler insanların zihin dünyalarında problem oluşturdu, o halde bunları yok sayalım demek ne kadar yanlış ise, fâsîd bir şekilde yorumlandığından ve târihte hattâ günümüzde bazı sorunlara yol açtığından dolayı hadisleri yok saymamız ve onları reddetmemiz de o kadar yanlıştır.

Burada yanlış olan şey, Kur'ân, sünnetin ve hadislerin metni değil, onların yanlış anlaşılmasıdır. Hata metinde değil, metni yorumlayanlardadır. Metinle değil, onu yanlış yorumlayanlarla uğraşmak gerekir. Problem, hadislerin akîde bütünlüğünde Kur'ân'a uymaması değil, esasen bir diğer yorumla mümkün olan uyumu "bir şekilde" yorumlayarak onu problem hâline getiren bakıştıdır.

Binaenaleyh, hadisler konusunda tıpkı Kur'ân'da olduğu gibi sahîh ve şâmil yorumun gücüne inanmak gerekir. Hadisler hakkında konuşurken muhtemel ve mümkün yorumları görmek ve senetleri itibâriyle uydurma değilse metin itibâriyle ihtiyatlı olmak ve hadisleri reddetme cihetine gitmemek gerekir. Zirâ hadisler olmasa Akâid İlmi de olmaz; hadisler olmasaydı Ebû Hanîfe'nin *el-Fıkhü'l-ekber*'i, Tahâvî'nin *el-Akâide*'si, en-Nesefî'nin *el-Akâid*'i olmazdı. Hadislere bakmasaydık altı iman esasını sayıp işi bitirirdik. Fakat Kur'ân'da açıkça belirtilmeyen nice konu var ki, bunların detaylarını hadislerde buluyoruz. Şefâat hadisleri, rü'yet hadisleri, kabir hadisleri bunlara açık örnektir. Bu konuların doğrudan Kur'ân'da bulunmadığını biliyoruz. Ancak bunların, rivâyetlerde tevâtüren gelmedikleri için reddedeninin kâfir olacağı mânâsında bağlayıcı birer akîde konuları olmadıklarını da biliyoruz. Şu halde bu konularla ilgili hadislerden bir Müslümanın anlayışını, telakkisini, bakış açısını, kabulleniş biçimini, inancını, akîdesini oluşturmasının neresi yanlış olabilir?

Kur'ân-ı Kerîm'in, bir Müslümanın inanması gerekli hususları gâyet açıklıkla ortaya koyduğunda şüphe yoktur. Kur'ân'ın inanamamızı istediği esasların peygamberlerin tamamı tarafından getirilen esaslar olduğunda da şüphe yoktur. Kur'ân'ın açıkça inanamamızı istediği iman esaslarında İslâm mezhepleri arasında bir ihtilâf da mevcut değildir. İhtilâflar, ya Kur'ân'da açıkça zikredilmeyen konularda ya da iman esaslarıyla ilgili olarak zihinsel boşlukların doldurulması amacıyla sorulan soruların cevaplarında ortaya çıkmaktadır.

Meselâ, Kur'ân'da zikredilen Allah'ın sıfatlarının kabulünde ihtilâf yoktur, ama bu sıfatlarla zât arasındaki ilişkinin nasıl olduğunda ihtilâf vardır. Kur'ân'da açıkça zikredilen kıyâmete imanda ve tekrar dirilişte bir ihtilâf yoktur, ama bu dirilişin hem rûh hem bedenle mi yoksa sadece rûhen mi olacağına ihtilâf vardır. Kur'ân'da açıkça zikredilen kısımlar, o halleriyle birer iman konusudur; ancak bunların etrafında oluşan sorulara aranan cevaplar telakkilerdir, anlayış ve kabullenişlerdir. Birincinin inkârı küfrü gerektirirken, ikincinin inkârı sadece, bir yorumun kabullenilmemesi demektir. Bu durum ise, konuya ilişkin sünnetin bilerek reddedilmesi anlamı taşıdığından, sadece bir şaşkınlık hali olarak nitelenebilir.

Kur'ân'ın açıkça ortaya koyduğu iman esaslarında ümmet ayrılığa düşmemiş, bu iman esasları onların arasında üst yapıyı oluşturmuştur. Bunun yanında Müslümanların, özellikle Ehl-i Sünnet dünyasının târih boyunca akîdede birbirine kenetlenmelerini sağlayan şey, onların kabulleniş mânâsındaki akîdelerinin hadislerle şekillenmiş olmasıdır; bu hususu görmezden gelemeyiz. Esasen İmâm Ebû Hanîfe'nin, Tahâvî'nin ve en-Nesefî'nin risâlelerinde Müslümanların akîdelerine dâir yazdıkları şeyler, daha çok karşı grupların zikredilen konulardaki hadisleri görmezden gelmelerine yönelik beyânlar şeklinde olmuştur. Bu risâlelerin, Kur'ân'ın yanlış yorumuna karşı oluşan anlayışlara aynı zamanda birer reddiye oldukları hususu zâten açık bir konudur.

Yaşadığımız zaman dilimi itibâriyle şefâatin, velîlerin kerâmetinin, kabir azâbının, Mescid-i Aksâ'dan semâya doğru gerçekleşen mirâcın, terâvih namazının vb. olmadığını söyleyen bazı görüş sahiplerine karşı, bu ve benzeri konularda günümüz insanının zihinsel karışıklığını gidermek üzere yeni bir "akâid metni" oluşturulmasının elzem olduğunu düşünüyoruz. Böyle bir metnin eksikliği ortadadır; yetişen Müslüman nesle âmentü esasları dışında, "biz Müslümanlar olarak şu konulara şöyle bakarız", diyebileceğimiz bir metne, tıpkı Ebû Hanîfe döneminde olduğu gibi, Tahâvî ve en-Nesefî'lerin dönemlerinde olduğu gibi ihtiyacımız vardır. Bunu kelâm âlimleri yapabilir veya değişik ilim dallarından oluşan bir ilim adamları heyeti yapabilir.

Konunun detayları ayrıca tartışılabilir. Ancak önemli olan böyle bir metnin ortaya konmasına âcil en ihtiyaç duyduğumuzdur. Zirâ neyi nasıl kabul edeceğine dâir ilim adamlarından güçlü bir söylem almayan insanların rüzgâr önündeki yaprak gibi savunmasız bir şekilde savruldukları gözler önündedir. Bu eksikliğin bir an önce giderilmesi teklifimizdir. Toplumsal barış ve huzurumuzun, anlayış ve kavrayış birlikteliğimizin oluşması ve devamı bakımından bu gereklidir; böyle bir akîde metninin oluşturulmasının farklı düşünceleri ve düşünce zenginliğini ortadan kaldıracığı tezinin yersiz olduğunu da belirtmek isteriz.

Yusuf Şevki Yavuz Hoca'nın tebliği, içeriği itibâriyle akla gelebilecek konulara temas eden başarılı bir tebliğ idi. Bununla birlikte,

akâidde aklın ne gibi yargılarının olabileceği konusunu da ele alması iyi olurdu. Meselâ, en-Nesefî'nin *el-Akâid*'inde Allah'ın varlığını isbat sadedinde söylediği "âlemin tüm cüzleriyle hâdis olduğu" şeklindeki kendisine göre bilimsel ve aklî mukaddimesine karşılık, bugün biz bir akâid metni yazsak inancımızı ispat sadedinde bilimsel-aklî hangi bilgiye ne kadar yer verebiliriz konusu tartışılırdı faydalı olurdu.

Akâid ilminde naklin yeri konusu müzâkere edilirken hadisler için, "problemleri hususlara yol açıyor" diyen arkadaşlar, şu hadis şu problemlere yol açıyor tarzında problematik bir yaklaşımda bulunmadılar. Hadisler zikredilerek, pratik ve somut iddialar üzerinde yürünse idi, hadislerin nasıl anlaşıldığı ve anlaşılması gerektiği üzerinde daha gerçekçi tartışmalar yapılabilirdi. Kanaatimce bu husus, zayıf ve sadece teorik çerçevede kaldı. Belki tek örnek olarak zikredilen mehdî konusunda ise şunu söyleyebiliriz: Tarih boyunca ve hattâ günümüzde bazı insanların konuyu istismâr etmeleri onlara bu fırsatı verdi diye, bu konuda dayanak olarak gösterilen hadisler eleştiri konusu olamaz. Konuyla ilgili hadisler yerine, bu hadisleri çıkarları doğrultusunda kullanan insanlar ve onların anlayışları eleştiri konusu olmalıdır.

* * *

Kelâm İlminde aklın ve vahyin yerini irdeleyen Sayın Doç. Dr. Hülya Alper'in tebliğinin de başarılı olduğunu söylememiz gerekir. Bize göre de, akıl ve vahiy Ehl-i Sünnet Kelâm İlminde birbirinin alternatifi değil, birbirini tamamlayan iki önemli unsurdur. Bununla birlikte teorik olarak pek de sorun çıkarmayan, zâten düşüncelerimizi ifade eden bu tür bir üslûp yerine, örnekler üzerinden hareket edilmesi, ihtilâf edilen konular üzerinden hareket edilerek aklın ve vahyin yerinin nasıl belirlendiğinin tartışılması daha faydalı olabilirdi. Böylece nerelerde sadece aklı, nerelerde sadece vahyi, nerelerde de her ikisini ele almamız gerektiğini görünür biçimde inceleme imkânımız olurdu.

Akıl ve aklî istidlâl, kendisi bir din ve akîde konusu olduğu için değil, iman konularını anlama ve ispat bağlamında kullanılmıştır ve akıl, kullanılmazsa olmaz bir konumdur. Sem'iyât bahislerinde akıl, konuyu anlamaya çalışır. Eğer orada bir imkânlık varsa bunun karşılığının bizim tecrübe alanımızda olup olmamasına bakmadan

konuyu zâhiri üzere bırakmak en iyisidir; böylece bilmeden mümkün bir hakikat iptal edilmiş olmaz. Zirâ, hakikat sadece bizim bilip idrâk ettiklerimizdir, denilemez.

Kelâm İlminde vahyi anlamaya çalışırken bir din dili olarak olumlu dil, olumsuz dil, tenzîhî dil, teşbîhî dil, temsilî dil gibi unsurlar, anlama eylemindeki farklı yönlerine dikkat çekilerek tartışılmıydı. Ayrıca Kelâm İlminde neredeyse vazgeçilmez şekilde kullanılan **kıyâsü'l-gâib ale's-şâhid** yönteminin, Cüveynî (v. 478/1085) ve Gazzâlî'nin (v. 505/1111) bir takım itirazlarıyla birlikte Kelâm İlmine nasıl bir katkı yapacağı ele alınsaydı iyi olurdu.

Aklın ve vahyin çatışmadığı, çelişki gibi duran hususların naslardan değil, anlayanların noksanlıklarından kaynaklandığını tespit etmemiz gerekmektedir.

Toplantılarda dile getirilen bazı hususlara ilişkin değerlendirmelerimi de ifade etmek istiyorum. İmâm Mâtûrîdî'ye nispet edilerek Allah katında hakikatin tek, hattâ fikhî ictihâdlarda da durumun böyle olduğu görüşüne katılmak biraz zor gözükmektedir. Zirâ Hendek dönüşü Hz. Peygamber'in ikinci namazının Benî Kureyza'da kılınacağını söylemesi karşısında sahâbenin kimi bunun acele edilmesi mânâsına geldiğini, aksi takdirde mutlak olarak namazların Benî Kureyza'da kılınmasının kastedilmediğini anlarken; kimi de Hz. Peygamber ne dediyse odur, namazlar orada kılınmalıdır anlayışına sahip olmuşlardı. Hz. Peygamber (s.a.v.) her iki gruba da bir şey dememek sûretiyle her iki anlayış sahiplerini de onaylamış oluyordu. Burada görünen iki farklı uygulama ve gerçeklik ortaya çıkmış olmaktadır.

Herhalde, özellikle inanç alanında "Allah katında hakikat tek-tir" demek daha isabetlidir. Bazen de hakikatin tekliğinden söz ederken onu ifade biçimlerinin farklılaşmasından söz edilebilir, ancak bunun öze ilişkin bir farklılaşma olmadığı ortadadır.

Son olarak Müslümanların, gerek en temel inanç esaslarında, gerekse bunların aklî olarak izah edilmelerinde ihtiyaç duydukları bilimsel çabalar, kelâm ilim adamları eliyle ortaya konmaktadır. Günümüzde konuların içerikleri farklı ilim alanlarını ilgilendirse de, bunlarla ilgili Müslümanca bir bakış açısının nasıl olacağı konusu Kelâm İlminin kapsamındadır. Olaylara ve hayatın tümüne ilişkin

bir Müslüman perspektifi için, hadisleri kesinlikle dışlamayan, geçmişten günümüze yapılan hadis yorumlarını dikkate alarak günümüz idrâkine bunlardan çıkacak sonuçları bir Müslüman anlayışı ve kabulü olarak sunan ve tabîî ki, en temel hareket noktası olarak kendisine Kur'ân'ı rehber alan bir Kelâm İlminin ne kadar işlevsel olduğu izahtan vârestedir.

Prof. Dr. Mahmut AY

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Akâid ve kelâm, geçmişten devraldığımız dogmatik ve entelektüel mirasın bir parçası olmanın yanında bugün de varlığını ve işlevselliğini devam ettiren faaliyetlerin adıdır. Akâid ve kelâm, târihin belirli bir döneminde, belirli bir coğrafyada koşullara, ihtiyaçlara ve olgulara bağlı olarak ortaya çıkan bağlamsal ve târihî faaliyetler bütünüdür. İnanca ve düşünceye dayalı bu faaliyet alanları verili olmayıp olgulara ve ihtiyaçlara göre şekillenmiş iktisâbî realitelerdir. Bu bağlamda hem akâid hem de kelâm belirli bir zaman diliminin anlayış ve telakkilerini, Müslümanların karşılaştıkları fiilî durumlar karşısında kendilerini inşâ etmek zorunda hissettikleri süreçleri ifade eder.

Akâid ve kelâm, Müslüman nesillerin içinde buldukları koşullara bağlı olarak kendi ihtiyaçlarına göre ürettikleri yorumların ve dünya görüşlerinin toplamıdır. Ötekiyle karşılaşmalar sonucunda ortaya çıkan akâid ve kelâm, bir yönüyle övgüye lâyık ve kendisine hayranlık duyulan mirasın iki değerli hazinesiyken, diğer yönüyle Müslümanların tutum ve davranışlarını yönlendiren, olgu ve olaylar karşısında onların tavır alışlarını belirleyen, dünya görüşlerini şekillendiren birer motivasyon olma özelliği taşımaktadırlar.

Akâid ilkelerinin belirlenmesi ve dogmatik birer doktrin metinlerine dönüşmesi, inanç ve düşüncede farklılaşma ve ayrışma süreci ile eşzamanlılık arz eder. Bu metinler aynı zamanda bir din olarak İslâm'ın kurumsallaşma serüvenine de işaret eder. Metinlerde yer alan ilkeler ve inançlar bir yönüyle asgarî müşterekler toplamıdır. Müslüman toplumun genişlediği coğrafyada genel geçer dinî ve

felsefî telâkkiler, kadîm inanç ve öğretiler, Müslüman toplumu belirli inanç ve ilkeler etrafında sâbitlemeyi ve düğümlemeyi gerekli kılmıştır. Öte yandan Müslüman toplumun kendi içinde yaşadığı ayrışma süreci de, bu tür inanç ve ilkelerin belirlenmesinde ve belirli eğilimlerin âdetâ birer kimliğe dönüşmesinde önemli bir etken olmuştur. Metinler incelendiğinde her ilkenin belli bir muhataba yönelik olarak kurgulandığını görmek mümkündür.

Meselâ, Mu'tezilî akîdenin tevhd ilkesi, özellikle antropomorfik öğeler taşıyan tasavvur biçimlerine ve inkârcı zümrelere karşı (Hıristiyan, Yahûdi, Mülhide, Muattıla, Dehriye, Müşebbihe); adâlet ilkesi, ezeli kader ve cebir doktrinini savunan kimselere karşı; el-va'd ve'l va'îd ilkesi, Mürcî çevrelere; el-menzile beyne'l menzileteyn ilkesi, Hâricîlere; iyiliği emretme kötülükten nehyetme ilkesi ise, İmâmiyye'ye karşı inşâ edilmiştir.⁷¹

Akâid, fırka ve mezheplerin Kur'ân'a giderek belirledikleri ilke ve konuları dogmatik bir tarzda formüle etmesinden ibârettir. Bazı konular ise Kur'ân'da olmadığı halde rivâyetlere dayalı olarak oluşturulmaya çalışılmıştır. Akâid ilkesi olarak tespit edilecek bir konu ya da ilkenin üzerinde uzlaşma sağlanacak açıklıkta olması gerekirken, akâid metinlerde yer alan bazı konuların spekülasyona açık olduğu da bir gerçektir. Bu özellikler dikkate alındığında "İslâm Akâidi" kavramsalı yerine "Sünnî Akâid", "Şi'î Akâidi" veya "Mu'tezile Akâidi" şeklindeki adlandırmalar daha tutarlı gözükmektedir. Burada "Sünnî Akâidi" ifadesiyle, Sünnî teolojisiyi oluşturan yapıların belirlediği ve uzlaşma ile kabul ettikleri dogmalar anlaşılır.

Akâidi oluşturan her bir tikel inanç ve düşüncenin mutlak hakikat olduğu, her yerde ve her zaman geçerli mutlak değer taşıyan değişmez bilgiler olduğu varsayılır. Bu bağlamda bu bilgilerin gerçekliği ve değerliliği bu bilgileri ifade edenin otoritesiyle ilgilidir. Bu tür inanç ve düşüncelerin akli kanıt ve çıkarımlarla desteklenmesi, bunlara yönelik kalbî tatminsizlikleri gidermeye ve iknâ etmeye yöneliktir. Bu yönüyle akâid'den ayrılan Kelâm, bu inanç ve konuların doğruluk, gerçeklik ve hakikat değerini mantıksal tutarlılık, varlıkta-ki uyum ve karşılık zemininde tartışmaktadır.

⁷¹ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l Usûli'l-Hamse*, nşr., Abdülkerim Osman, Kahire 1996, s. 124.

Akâid ve kelâm İlminde vahyin ve aklın işlevinin belirlenmesi, vahye ve akla yüklenen anlama veya her iki olguyu tanımlama biçimine göre şekillenmektedir. Zirâ, İslâm düşüncesini oluşturan paradigmalardan; kelâmî, felsefî, sûfî ve selefî düşünüş biçimlerinin vahye ve akla yüklediği anlam ve işlev farklılaşmaktadır. Kaldı ki kelâmî paradigma içerisinde bile her iki olgunun tanımlanma biçimi ve işlevselliği farklılık arz etmektedir.

Vahiy, Allah kelâmının peygamberlere bildirilme ya da iletilme yolu olması bakımından hem Kur'ân'ın peygamberlik tasarımı hem de Akâid ve Kelâm İlminin kurucu kavramlarından biridir. Tanrı kaynaklı dinlerin temelini oluşturan vahiy, İslâm'da merkezî bir yer işgal eder. Vahyin mâhiyetinin bilinemezliği bir yana, kaynağının beşerî düzlemin ötesinde Başka bir varlık (Allah) olduğu görüşü, Kur'ân'a referansla, akâid ve kelâm İlminde sarsılmaz bir inanç olarak durmaktadır. Aslında Hz. Muhammed'in kendisi de vahyi, kendi dışında Başka bir varlıktan, yani Allah'tan aldığı konusunda en ufak bir şüphe içerisinde olmamıştır. Nitekim O, bu sarsılmaz inancın bir sonucu olarak, Yahudi ve Hıristiyanların Hz. İbrahim ve diğer peygamberler hakkında ileri sürdükleri târihî iddiaları reddetmiştir.⁷²

Vahyin dış kaynaklılığı, objektifliği ve anlam dolu sözlü olma niteliği bizzat Kur'ân tarafından ifade edilmektedir. İslâm akâidinin oluşumunda vahyin bu nitelikleri özellikle korunmaya ve bu hususta azamî bir hassasiyet gösterilmeye çalışılmıştır. Akâidenin oluşumunda vahyin söz konusu nitelikleri hakkında duyulan bu hassasiyet ve özen, dönemin ve coğrafyanın târihî ve kültürel koşullarıyla yakından ilgilidir. Gnostik ve irfânî kültür başta olmak üzere, Hıristiyan ve Yahudi vahiy anlayışının egemen olduğu târihî dönem ve coğrafya, kelâmcıların bu hassasiyetini anlamlı kılmaktadır. Kur'ân'da ilâhî bildirinin ya da iletinin karşılığı olan vahiy kavramının, dönemin söz konusu kültürlerinin temelini oluşturan ilhâm kavramıyla ilişkilendirilmesi olasılığı bu hassasiyetin yerindedeliğini gösterir.

İlk dönem kelâmcılarının vahiy hakkındaki bu duyarlılığın İslâm düşüncesini oluşturan felsefî ve sûfî paradigmalardan

⁷² Fazlurrahmân, *İslâm* (çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın), İstanbul 1981, s. 36.

paylaşılmadığı görülür. Bu paradigmalarda vahiy, dış kaynaklılık, objektiflik, Kur'ân'la sınırlılık ve sözlü olma gibi niteliklerini kaybederek sadece insan rûhunun bütün tinsel güçlerinin toplandığı ve aktif hâle geldiği bir faaliyete dönüşür. Bu gelenekte vahiy, ne bir dış kaynağa bağlı olma ne de sözlü olma niteliği taşır. İnsan benliğinde potansiyel olarak bulunan bir gizli gücün yansımından ibâret olan vahiy, tamamen insan doğasında ortaya çıkan kalbî bir eylemdir.

İbn Arabî vahyin doğaüstü bir kaynağının, yani ilâhî bir vahyedici ve beşerî bir alıcı şeklindeki formülasyonun olmadığını, onun tamamen insan doğasına ait olduğunu düşünür. Ona göre vahye muhatap olan bir kimse, kendisine sahip olmadığı bilgileri bağışlayan bir varlık müşâhade edecek olsa, bu varlık, onun kendi özünden başkası değildir. Aslında bu kimse, ayna önünde duran bir kimsenin kendi sûretini görmesi gibi, kendi benlik ağacının, yani kendi bilgisinin meyvesini toplar.⁷³

İlk dönem mütekellimlerin, Kur'ân'ın bildirimlerine paralel olarak, vahye yönelik belirledikleri bu özellikler ve buna dâir hassasiyetin belirli bir süre sonra kelâmî paradigma içerisinde bile korunmadığı görülmektedir. Bunun tipik örneklerinden biri, Hz. Peygamber'in Kur'ân dışında veya Kur'ân'da yer almayan bildirimlerde bulunduğuna yönelik kanaattir. Hz. Muhammed'in, Kur'ân dışında bildirim (vahy-i gayr-i metlûv) alıp almadığı veya kaynağı vahye dayalı ancak Kur'ân'da yer almayan bildirimleri aktarıp aktarmadığı tartışması, Kur'ân, peygamber ve peygamberlik, dini tasavvur ve algılar açısından hayatî öneme sahiptir. Hz. Muhammed'in söz konusu bildirimlerinin ilâhî kaynaklı olup olmadığını tespiti olanaklı olmadığı gibi, bu telakkinin vahyin korunmuşluğu açısından büyük riskler taşıdığı da bir gerçektir. Öte yandan Tanrı'nın bu tarz bildirimlerde bulunmasının anlam ve gerekçeleri izah edilebilir değildir. Bu noktada vahyin Kur'ân'la sınırlılığı ve bütünselliğinin korunması konusunda özellikle mütekellimlerin târihî sorumluluklarını hatırlamak yerinde olacaktır.

Târihî süreçte oluşan akâid metinlerine baktığımızda temel sapmalardan birinin de herhangi bir itikâdî ilkenin belirlenmesinde,

⁷³ İbn Arabî, *Fusûsü'l-hikem*, nşr., Ebü'l-A'lâ Afîfî, Beyrut 1980, s. 66-67.; Afîfî, "İbn Arabî", *İslâm Düşüncesi Tarihi* içerisinde, İstanbul 1990, II, 17.

sahîh de olsa rivâyetlerin vahiyle eş değer tutulmasıdır. Rivâyetlerin târihî serüveni dikkate alındığında “sahîh” kavramına yönelik şüpheler, herhangi bir itikâdî esasa temel oluşturamayacağı kanaatleri uyanmaktadır. Bu bağlamda sahîh rivâyetlerin bir yönüyle müelliflerinin telakkilerini yansıttığı, hattâ bu rivâyetler inşâ edilirken onların bu telakkilere uygun bir biçimde inşâ edildiği söylenebilir. Bu durumda akâid metinlerinde yer alan ve rivâyetlere dayalı olarak formüle edilen pek çok sorunun imana konu olamayacağı söylenebilir. Bugün Akâid İlmi daha çok iman olgusu üzerinde durmalı ve imanı sadece teorik boyutuyla değil, özellikle pratik yaşama ilişkin işlevi açısından ele almalıdır. İmanın varoluşsal anlamı keşfedilerek, insan yaşamındaki değeri akıl ve ahlâk kavramları ile ilişkilendirilerek Kur’ân kaynaklı yeni bir iman telakkisi yaratılmalıdır. Bu iman telakkisi Müslümanların içinde bulunduğu psiko-sosyal, sosyo-etik, sosyo politik vs. durumlardan bağımsız düşünülmemelidir. Olgular ve olaylar karşısında Müslüman bireyin tavır alışlarında motivasyon işlevi görmelidir.

Akâid ve kelâm geleneği kapsamında söz konusu edilen tartışmalardan biri de akıl ve vahye ilişkin öncelik ve değer belirleme tartışmasıdır. Gerçekte bu tartışma kelâmî açıdan ârizî bir durumdur. Zirâ Kelâm İlminin inşâ sürecinde, kelâmî literatürün oluşumunda, birbirine alternatif olmayan, tam tersine birbirini destekleyen iki kurucu değerden; akıl ve vahiy söz edilebilir. **Hidâyet-i âmme** (akıl) ve **hidâyet-i hâssa** (vahiy) şeklinde ifade edilen bu iki kurucu değer, herhangi bir entelektüel faaliyetin kelâmî oluşunun gerekçeleridir.

Kelâmî literatürde ilkesel olarak bu kurucu değerler arasında herhangi bir çatışmanın olmayacağı genel bir kabuldür. Zirâ vahyî önermeleri anlamak, onlardan hüküm çıkarmak ve yorum üretmek aklın işlevidir. Vahyî önermeler akli, akla eşdeğer kanıtlarla pekiştirmektedir. Aslında vahyî önermeler, yaratılıştaki insan türüne bahşedilen genel ve evrensel akletme potansiyelini uyandırma, harekete geçirme ve işlevsel kılmaya görevi îfâ ederler. Bu anlamda vahiy, akli işlevsel kılmaya yönelik ilâhî bir yardım olarak görülebilir.

Vahiy, akletme ve bir bütün olarak yaratılmış varlık birer âyet ve hidâyet kaynağıdır. Her biri insanın farklı bilinç düzeylerine hitâb ederek, onun hakikate ve hidâyete ulaşmasına yardım etmektedir.

Teklîfî vahiy ve **tekvînî vahiy** şeklindeki adlandırma bu gerçekliğe işaret etmektedir. Teklîfî vahiy, büyük oranda târihî ve kültürel koşullarda ortaya çıkan olgu ve olaylar bağlamında işlev görürken; akletme ve tekvînî vahiy, bu koşulların ötesinde işlev gören evrensel ve doğâl âyetler konumundadır. Vahyî önermeler, daha çok târihî ve kültürel formları düzenlemede ve yeniden inşâ etmede işlev görürken; akletme varlığa ilişkin veri ve bilgilerden hareketle insanların üzerinde uzlaşacağı genel ilke ve hükümler çıkararak farklı bir bilinç düzeyine hitâb eder. Bu anlamda **nazar** tatsız, kokusuz ve renksiz olma özelliğiyle insanlığın ortak evrensel yeti ve kaynağı konumundadır.

* * *

Öğretim Görevlisi Mehmet BULĞEN

Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Öncelikle değerli hocalarıma saygılar sunuyorum. Ayrıca toplantının düzenlenmesinde emeği geçen herkese teşekkür ediyorum. Gerek sunulan tebliğlerden gerekse müzâkerelerden kendi adıma çok istifade ettiğimi belirtmek isterim. Katkı olması hasebiyle ben de birkaç hususu arz etmek istiyorum.

Peygamber Efendimiz'den aktarılan âhad hadislerin itikâdî konularda delil olup olamayacağı mes'elesi tartışıldı. Ben bu konuda kelâmcılara biraz haksızlık yapıldığı kanaatindeyim, sanki kelâmcılar hadislere önem vermiyormuş gibi izlenim oluştu. Öncelikle Hz. Peygamber'in hadisleri ile rivâyetleri birbirinden ayırmak gerekiyor. Burada rivâyetten kasdım bizzat Peygamber Efendimiz'in söz, fiil ve takrirleri değil, ona "nispet edilen" haberlerdir. Bunların Peygamberimiz'den sâdır oluşu kesinliği açısından âhad, meşhûr, mütevâtir gibi kısımlara ayrılır. Peygamberimize ait olduğu kesinleşen rivâyetler (hadisler) ise Hz. Muhammed'in (s.a.v.) fem-i saâdetinden sâdır olan sözlerdir.

Bu ön hatırlatmayı yaptıktan sonra, kelâmda "nübüvvet müessesesine" çok büyük önem verildiğini belirtmek gerekir. Kelâmcılar nübüvveti usûl-i selâseden saymışlar, bu esası Sümeniyye, Berahime, Dehriyye gibi fırkalara karşı temellendirip savunmaya özel gayret

göstermişlerdir. Usûlü'd-dîn kitaplarında nübüvvet bahislerinin önemli bir yer tutmasının yanında, a'lâmü'n-nübüvve, delâilü'n-nübüvve ve beşâiru'n-nübüvve türünde özel kitaplar kaleme almışlardır.

Kelâmda peygamberlik müessesine önem verildiği konusunda daha başka örnekler de vermek mümkündür. Meselâ, iman ve küfürün tanımının peygamber üzerinden yapılması önemli bir göstergedir. Buna göre iman peygamberden gelen şeylerin cümlesine iman etmek; küfür ise peygamberden geldiği kesin olan hususlardan herhangi birini inkâr etmektir. Ayrıca kelâmda, eğer Hz. Peygamber'den geldiği kesin ise, bir hadisin âyetten, teknik ifadeyle "nass olma" açısından hiçbir farkı yoktur. Her ikisi de aynı ölçüde kesin emir ifade ederler.

Peki, kelâmcılar nübüvvet kurumuna ve hadislere bu derece önem verdikleri halde, niçin Peygamber Efendimize nispet edilen âhad haberleri itikâdî konularda delil kabul etmiyorlar?

Kanaatimce bunun iki önemli sebebi vardır. Mâlûmları üzere itikâdî esaslar dinin özünü oluştururlar. Bu nedenle bu esasları tespit ederken ince eleyip sık dokumak gerekmektedir. Kelâmcılar bir haberin itikâdî konuda delil olabilmesi için iki şart öne sürerler:

1 - Tasdike konu olan lâfzın Hz. Peygamber'e âidiyetinin kat'î olması,

2 - Sübûtu kat'î olan bu lâfzın, mânâya delâletinin de kat'î olması.

İtikâdî hükümlere inanma mecburiyeti olması için, lâfzın Hz. Peygamber'e âidiyetinin her türlü şüpheden uzak olması gerekir. Katiyet ölçüsü ise "mütevâtir" değildir. Kur'ân, bu konudaki bütün şartları karşılarken; özellikle haber-i âhad tevâtür şartlarını karşılamadığı ve "zann-ı gâlib" ifade ettiği için itikâdî konularda delil olarak kullanılmamaktadır. Ancak, belirttiğimiz gibi Peygamber Efendimiz'den geldiği kesin olması da yeterli olmuyor, mânâya delâletinin de kesin olması gerekiyor. Zirâ haberin anlamı açık olmayabiliyor (müteşâbih), haber ilgili konuda "nass" olma özelliği taşımayabiliyor, hattâ daha başka kriterler de gerekiyor. Bu doğrultuda kelâm-

cılar Kur'ân'dan itikâdî hükümler çıkarma konusunda çeşitli yöntemler geliştirmişlerdir.

Meselâ, İbn Haldûn *Mukaddime*'sinde İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî ve Kâdî Ebû Bekir Bâkılânî'nin namaz oruç, zekât gibi ahkâm âyetleri ve kıssalar müstesnâ bütün âyetler tek başlarına ele aldıklarında müteşâbih saydıklarını belirtir. Aynı şekilde Fahreddîn er-Râzî Muhassal'ında bir âyetin itikâdî konuda delil olabilmesi için 10 şart saymaktadır. Şâtibî ise *el-Muvâfakât*'ında âyetler "tek başına" ele alındığında bunların kat'îyyet arzetmesi ya nâdir ya da imkânsızdır demektedir. O, burada delâleti sübût alanındaki "mütevâtir" olma şartının benzeri bir yöntemi, lafızlarının anlam açısından kesinliğini belirlemede kullanmaktadır. Herhangi bir konuda kesin anlama ulaşılabilme için, konuyla ilgili âyetleri bir araya getirme ve hattâ Kur'ân'ın bütüncül olarak okunup, sonrasında elde edilen bu genel anlama göre tek tek âyetlerin değerlendirilmesi gerektiğini belirtmektedir.

Bütün bunlar, kelâmcıların itikâdî konularda hüküm çıkarırken ne derece titiz davrandıklarını gösteren örneklerdir. Ancak başlangıçta da belirttiğim gibi itikâdî konularda hem Hz. Peygamber'e âidiyetinde hem de mânâya delâletinde kesinlik aranması mes'elenin birinci yönüdür.

İkinci yönü ise imân etmesi gereken ile yani insanla ilişkilidir.

Bilindiği üzere imân, Hz. Peygamber'den geleni 'tasdik' etmektir. Tasdik ise 'güven' ve 'teslimiyet' unsurlarını içinde barındıran 'cezm' ve 'iz'ân' hâlidir. Tasdik hâli tasdik eden kişinin, tasdik ettiği şeylerde bir "şüphe" ya da herhangi "tereddüt" hâlinin bulunmamasını gerektirir. Peki, Peygamber Efendimiz'den geldiği şüpheli ya da mânâsı açık olmayan bir habere cezm ile teslim olunabilir mi?

İnsanın psikolojik yapısı, Peygamber'e âidiyetinden ve anlamından şüphelendiği bir hükmü 'tasdik' etmeye müsait değildir. Şüphe ve zan, tereddütsüz güven esasına dayalı bir boyun eğişi, kalbî itmi'nânı mümkün kılmamaktadır.

Sonuç olarak kelâmcıların itikâdî konulardaki haberlerde kesinlik şartı aramaları, âhad hadisleri delil olarak kabul etmemeleri

haklı bir uygulama olup, bu durum belirttiğimiz gibi kelâmcıların nübüvveti önem vermediği anlamına gelmemektedir. Nübüvvet kelâm sisteminde bu derece anahtar vazifesindeyken, kelâmcıların hadisleri dikkate almamaları söz konusu olabilir mi?

Bir diğer önemli husus, Akâid ve Kelâm İlminde vahyin ve aklın yeri konusundadır. Bu bağlamda İslâm dininin akla uygun bir din olduğu, akılla naklin çelişmeyeceği, kelâmın akılcı yöntem kullandığı gibi değerlendirmelerde bulunuldu.

Bu değerlendirmelerin sonucundan başlarsak, kelâmcılar nazar ve istidlâl ehli olmakla birlikte rasyonalist filozoflar değillerdir. Zirâ kelâmda bilginin kaynağı olarak nazarın yanında duyular ve haber de vardır. Hakikate de bu üçü arasındaki iş birliği ve koordinasyonla ulaşılır. Meselâ, hudûs delili, duyu verilerini hareket noktası olarak alır. Dış dünyada gözlemlenen değişim hareket gibi olgular zorunlu birer hakikat olarak kabul edilir. Halbuki Parmenides ve Platon gibi rasyonalist filozoflar sırf akıldan hareket ederler ve hattâ bu bağlamda duyuları bir yanılğı, ayak bağı olarak görürler. Dolayısıyla kelâmcıların nazar ve istidlâl ehli olması ile rasyonalist filozofların akılcı olmalarını birbirinden farklı değerlendirmek gerekiyor.

“Akıl ile vahiy çelişmez”, “İslâm akla uygun bir dindir” tâbirlerine de temkinli yaklaşmamız gerekiyor. Zirâ bu ifadelerde kastedilen aklın ne olduğunun açıklanması gerekmektedir. Meselâ, akılı başlı başına mücerred bir cevher kabul eden, Aristo mantığını evrensel kabul eden İslâm filozofların aksine, klâsik dönem kelâmcıları aklın ontolojik varlığının söz konusu olmadığını (itibârî) söylemişler, Aristo mantığının evrenselliğine karşı çıkmışlardır. Aklın itibârî bir varlık olması, onun zamana, coğrafyaya ve farklı kültürlerde değişik olabileceğine işaret eder. Kişinin doğuştan getirdiği özelliklerin yanında aldığı eğitim, yetiştiği çevre, kültür ve diğer birçok etken birleşerek bir akıl, paradigma ya da gelenek oluşturur. İnsan artık dış dünyayı ve hâdiseleri bu şartlanmış hâli ile algılayıp değerlendirmeye başlar. Bu yönüyle her kültür çevresi müntesiplerine bir dünya görüşü eşliğinde bir mantık ve akıl telkin etmektedir. Böyle bir sistemde akıl, yer zaman ve kültüre bağlı olarak yerleştiği için, örneğin Aristo mantığının dikte ettiği aklın evrensel kabul edilmesi söz konusu olamayacaktır.

Dolayısıyla “Kur’ân, akılla çelişmez” denildiği zaman şu soruyu sormalıyız: Burada söz konusu edilen akıl, hangi akıldır? Ya da cevabı da içinde barındıran bir soru ile “Kur’ân ile çelişmeyen akıl hangi akıldır?” demeliyiz.

Meseleye farklı bir açıdan yaklaşırsak; Kur’ân, Allah’ın kelâm sıfatının taalluku, O’nun bir fiili olan evren ise tekvîn sıfatının taallukudur. Allah’ın bir fiili olan evreni günümüzde “bilim” incelemektedir. Peki, bilim akılla ya da mantıkla çelişir mi?

Bu soruya cevap, bilimi hangi akılla karşılaştırdığımıza bağlıdır. Meselâ, Parmenidesçi bir akılla hareket edersek evrendeki değişim, dönüşüm gibi olguları, yani fiziği inkâr etmek durumunda kalırız. Elea mantığı evrenin doğuşunu ve gelişimini inceleyen bir bilimi (kozmoji) inkâr eder. Yine Aristo mantığı ile hareket edersek, günümüzde birçok öngörüsü deneysel olarak doğrulanan kuantum fiziği ile çatışmak zorunda kalırız.

Peki, akılla ya da geleneksel mantık okullarıyla çatışıyor diye bilimi bırakacak mıyız? Kuşkusuz burada yapmamız gereken şey, kuantum fiziğine uygun bir düşünme sistematiği geliştirmek olacaktır. Nitekim Aristo mantığıyla paralel işleyen Öklid geometrisi mutlak doğrudur dersek, gerçek fiziksel uzayı aslâ tasvir edemeyiz; bu konuda Albert Einstein’ın yaptığı gibi eğri uzay geometrisinin (Riemannian Geometry) aksiyomlarına ihtiyacımız vardır. Halbuki geçtiğimiz yüzyıla gelinceye kadar, Öklid geometrisi evrensel ve mutlak zannediliyordu.

O halde Allah’ın bir fiili olan evreni inceleyen bilimle bile çelişen/çatışan akıl, O’nun kelâm sıfatının taalluku olan Kur’ân’la neden çelişmesin? Dolayısıyla bizler vahiy-akâid ve akıl ilişkisini değerlendirirken, ya da günümüz kelâmında aklın hangi rolü üstleneceğini tespit ederken akıldan ne kastettiğimizi daha açık bir şekilde ortaya koymalıyız. Eğer Hintlilerin Karma Kanunu’nda yaptığı gibi, ya da Platon’da olduğu gibi evrensel akıl ya da ilkeler kabul edip de, Tanrı’yı bile onlara tâbî etmeye çalışıyorsak kanaatimce hatâ ediyoruz demektir.

Sonuç olarak Kur’ân, kendisine inananlara bir düşünme şekli, bir dünya görüşü ve kendi mantığını vermekte, tâbir-i câizse kendisi bir akıl oluşturmaktadır. Daha sonra, döngüsel bir şekilde oluşturu-

lan bu akıl ile Kur'ân'ı okuduğumuzda ikisi arasında bir çelişki olması söz konusu değildir. Ancak, aksiyomları değiştirir, örneğin Aristo mantığının ilkelerini evrensel kabul eder ve Kur'ân'ı bu akla göre değerlendirmeye kalkarsak çatışma yaşanacaktır. Meselâ, bir "yoktan yaratma" ilkesini Antik Yunan aklı ve mantığı ile kavrayıp izah edebilmek mümkün değildir.

Sözlerime son verirken, başta İSAV'a ve bu toplantının organizatörü Sayın Prof. Dr. İlyas Çelebi Hocam olmak üzere toplantıyı düzenlemede emeği geçen herkese teşekkür ediyor, hepimize saygılar sunuyorum.

* * *

Prof. Dr. Murat SÜLÜN

Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

"Bu din lezzeti akla aykırı olmasaydı, bunca mûcizeye gerek kalır mıydı?" (Mevlânâ, *Mesnevî*, I, 171, b. 2143)

AKIL - NAKİL ÇATIŞMASININ ÇÖZÜMÜ DİNAMİK VAHİY

I. DİNAMİK VAHİY KAVRAMI

'Allah kelâmı' kavramını kendi kutsal kitâbıyla birlikte tüketmiş saymak, din müntesiplerinin en büyük yanlışlarından biridir. Bu tutum, zikrini sürekli yenileyerek koruyan (15/9) Mutlak Gerçeğin (Hak Teâlâ) ilâhî sünnetini izlememek olduğu kadar, Gerçek'in bir zaman diliminde tecelli eden kelâmını dondurarak / statikleştirerek, tüm zamanlara -olduğu gibi- teşmîl etmeye çalışmaktır da...

* * *

Kur'ân'da 'inzâl' edildiğinden bahsedilen demir, ehli hayvanlar, libâs vb. şeyler nasıl "gökten -akla gelen ilk anlamıyla- iniyor değil" ise, vahiy, melek, huzur ve güven duygusu gibi soyut şeyler de gökten iniyor değildir. Bunlar 'Hak'tan geliyor olmakla birlikte, Hak Teâlâ açısından gök ile yerin farkı yoktur; yüce Allah her iki kavramdan da münezzehtir. O halde, inzâlde dikey bir indirme değil, yatay bir bildirim söz konusudur. Verici, Kur'ân-ı Kerim'de 'Al-

lah katı' ya da 'gayb' olarak nitelenir, alıcı ise insan beynidir ve alıcı olmak bakımından erkek-dişi farkı yoktur. Böylece, "insan idrâkine kapalı yüksek veri ve bilgiler insanoğluna açılmış olur.

Sözgelimi demirin indirilmesi; demirdeki müthiş özelliklerin Allah katından insanın idrâk seviyesine indirilmesi, bunların insanoğlu tarafından keşfedilmesidir. Kur'ân'a göre; bütün ağaçlar kalem, bütün denizler de mürekkep olsa, Allah'ın kelimeleri yine de bitip tükenmezdi.⁷⁴ Allah'ın kelimeleri kavramı Kur'ân-ı Kerîm ile sınırlandırılabilir mi? Kur'ân, Allah'ın 'kelâm'ını tüketebilir mi? Bu yönde düşünceler serdedilebilirse de, bütün Kur'ân'ın birkaç litre mürekkeple yazılabileceği âşikârdır.

Allah katında bulunup da henüz insan idrâki ile buluşmamış gaybî gerçeklerin insan tarafından anlaşılması; inzâl fiilinin yanı sıra, *vahy*, *tefhîm*, *şerh-i sadr*, *ilkâ*, *itlâ'*, *beyân/tebyîn*, *irâe*, *i'lâm/ta'lîm*, *kelâm/teklîm*, *kavl*, *tilâvet ve kırâet* fiilleriyle de gösterilmiştir. Bunların ortak noktası ilâhî kelâmdır. "Allah'ın kelimelerinin tükenmeyeceği" olgusu; Allah'ın kelâm sıfatının kesintisiz devam ettiği şeklinde anlaşılmalıdır. Kur'ân-ı Kerîm'in Hz. Muhammed'e gönderilmesi ile birlikte kelâm sıfatı sona ermediğine göre, Allah'ın kâinât ile iletişimi yani ilâhî 'inzâl' / 'tenzîl' hâlâ devam ediyor demektir. Buna göre, Allah'ın kelimeleri henüz 'Allah katında' olan, fakat ahlâklı, dürüst, firasetli, dâhi ve güvenilir öncü ve önderler tarafından kıyâmete kadar kavranarak gayb olmaktan çıkarılacak gaybî gerçeklerdir. Her şey, Allah'ın ilminde mevcut bulunmakla birlikte, insan Allah'ın bilgisindeki gerçeklerin ancak O'nun dilediği kadarını ihâta edebilmektedir.⁷⁵

Alıcı ile onu kuşatan verici arasında birtakım iletişim araçları olup, ilâhî ileti bunlar sayesinde ortaya çıkmaktadır. İnsanlar arasından *ahlâklı, dürüst, firâsetli, dâhi ve güvenilir* birtakım öncü ve önderler, 'Hakk'ın sessiz, harfsiz, sözsüz mesajlarını işbu araçlar vasıtasıyla alır ve diğerlerine iletirler. Alıcılar tamamen pasif olmadıkları gibi, Allah-insan iletişimi de mutlaka dinî nitelikli olmayabilir; bilimsel keşifler de bu çerçeveye girer. İletişim mekanizması aynıdır, sadece 'ileti'ler farklıdır. Vahiy çağı kapanmış olmasına rağmen, insanoğlu-

⁷⁴ Bkz., 18/109 (كلمات ري); Lokmân 31/27 (كلمات الله).

⁷⁵ Bkz., el-Bakara 2/255.

nun akledemediği gerçekler yine ‘elçi’ler aracılığıyla insanlara açılmaya (öğretilmeye/iletilmeye) devam ediyor. Çünkü gaybî ilâhî âyetler bir tarafa, herkesin gözü önündeki (şehâdet âlemindeki) âyetler, sözgelimi fizik kanunları bile insanoğlunun pek dikkatini çekmiyor. ‘Dikkat etmeden yanından geçip gittiğimiz⁷⁶ nice kanun, nice bilgi bizim için gayb olarak kalmaya devam ediyor; o nesneyi/olayı gördüğümüz, yaşadığımız halde künhüne eremiyoruz. Bu nesne ve olaylardaki ‘âyet’ler (yasalar) üstün idrâk sahibi bir ‘elçi’ (bilim insanı) tarafından ‘okunduktan’ sonra işin aslını kavrayabiliyor; ilgili icat ve keşiflerden onlar aracılığıyla yararlanabiliyoruz.

Böylece, ‘elçi’ kavramı burada da devreye girmiş oldu... **An-cak** ‘elçi/resûl’ sanıldığı kadar kolay anlaşılabilir bir kavram değildir. Genelde, ‘elçi’yi hem şahıslştırarak hem de olağanüstüleştirerek anlama eğilimi ağır basar. Oysa Kur’ân’da gönderme (إرسال / بعث) fiili ile anlatılan işlem; sosyolojik kurallara uygun gâyet tabî, akli bir görevlendirmedir. Kur’ân’a göre; sadece Mekkelilerin ya da diğer semâvî din mensuplarının değil, bütün toplumların bir rehberi (هَادٍ), bir uyarıcısı (نَذِير) olmuştur.⁷⁷ –Bir kaz sürüsü bile başında bir rehber olduğu halde göç ederken, eşref-i mahlûkâtın rehbersiz kalması düşünülebilir mi?– Ama insanlar bu görevlendirmeyi; ‘olağanüstülüklerle çevrili gerçek bir gönderiş’ gibi algıladığı; ‘elçi’nin basbayağı ‘ilâhî kat’tan aşağıya; yeryüzüne gönderilmiş olması gerektiğini düşündüğü için, Kur’ân’ın muhâlifleri de ‘elçi’ olacak kişide birtakım olağanüstülükler aramışlardır:

“Bu ne biçim ‘elçi’ böyle!.. Bizimle aynı biyolojik yapıya sahip; bizler gibi yemek yiyor, geçimini sağlamak için bizler gibi çarşı-pazar dolaşiyor?! Elçi dediğin; elinin emeğiyle geçinmez; onu ‘gönderen’ Allah, kendisine gökten bir hazine yollar; özel bir bahçesi olur, geçimini oradan sağlar.” diyerek; ‘elçi’nin gaybî/ilâhî âleme mensup bir melek olması gerektiğini iddia etmişler; mutlaka beşer olacaksa, hiç olmazsa beraberinde uyarıcı bir melek bulunması gerektiğini, aksi

⁷⁶ Bkz., es-Sâffât 37/136-137. Kadîm medeniyetlerin göstergeleri olan arkeolojik yıkıntı ve kalıntıların gezilip ibret nazarıyla incelenmesi (seyr u nazar) Kur’ân’da önemli bir temadır (Bkz., Âl-i İmrân 3/137; el-En’âm 6/11; Yûsuf 12/109; en-Nahl 16/36; en-Neml 27/69; el-Ankebût 29/20; er-Rûm 9, 42; Fâtır 35/44; 40/21, 82; Muhammed 47/10. Ayrıca bk. el-Hâc 22/46).

⁷⁷ Bkz., er-Ra’d 13/7; Fâtır 35/23-24.

takdirde, iman edemeyeceklerini dile getirmişlerdir⁷⁸. Onlara göre, Kur'ân'ın da Peygamber'in idrâkine "olaylara bağlı olarak parça parça vahyedilmesi" değil, gökten aşağıya tek parça halinde⁷⁹ ve elle tutulup okunabilecek maddî bir nesne olarak basbayağı indirilmesi⁸⁰ (sarkıtılması) gerekiyordu.

Kur'ân; bu 'semâvî olağanüstü elçi' fikrini reddederek insanların gözlerini ve gönüllerini 'gök'lerden 'yer'e; etrafımızdaki ilâhî âyetlere çevirmeye çalıştı; 'akıl'sız varlıkların bile elçi olarak görevlendirildiğine dikkat çekti. Meselâ, Hz. Âdem'in kâtil oğluna "bir insan ölüsünün nasıl ortadan kaldırılacağını" öğreten karganın Allah tarafından gönderildiğini belirtti.⁸¹ Karga vb. canlıların gayb ile şehâde arasında birer 'elçi' olduğu düşünülürse, etrafımızdaki canlıcansız her 'şey'de bir 'elçilik' var demektir. Ama bu elçiliği ancak akıl-gönül birlikteliğini sağlayabilen lübb sahipleri idrâk edebilmektedir. Fuzûlî'nin güzel ifadesiyle özetleyecek olursak;

Olsa isti'dâd-ı ârif kâbil-i idrâk-i vahiy / emr-i Hakk irsâline
her zerredir bir Cebreîl.

Nitekim "Kur'ân âyeti" tâbirindeki âyet; 'cümle' değil, 'gösterge, belge, kanıt ve mûcize' gibi anlamlara gelmektedir. Kur'ân âyetleri; etrafımızdaki harfsiz, sözsüz, sessiz ilâhî göstergelerin⁸² Arap dili kalıpları içerisinde vahyedilmiş şekilleridir. Gerek iç gerekse dış dünyamızda hiçbirimizin dikkatini çekmeyen birtakım olgular (كلمات لله) Kur'ân'da birer âyet, gösterge ve belge olarak sunulmuştur. A'râf sûresinin 185. âyetinde belirtildiği gibi, Allah'ın yarattığı 'her' şey âyet kelimesinin kapsamında değerlendirilebilir.

⁷⁸ Bkz., el-Furkân 25/7-8; el-İsrâ 17/90-93.

⁷⁹ Bkz., el-Furkân 25/32.

⁸⁰ Bkz., el-İsrâ 17/93 (حَتَّى تَنْزَلَ عَلَيْنَا كِتَابًا نَقْرُوهُ).

⁸¹ Bkz., el-En'âm 6/6. Ayrıca Fâtır 35/9; el-Hicr 15/22; el-A'râf 7/133; el-Mâide 5/31.

⁸² Örneği: el-Bakara 2/164; er-Rûm 30/20-25; YâSîn 36/33 vd, 41 vd.; eş-Şûra 42/29, 32; el-Câsiye 45/3-6. Özellikle eş-Şûra 42/33; en-Nahl 16/14 ve Fâtır 35/12 (Suyun kaldırma gücü sayesinde denizi yararak giden devasa gemiler); en-Nahl 16/79; el-Mülk 67/19 (yere düşmeden gök boşluğunda süzülen kuşlar).

Kur'ân; yaşanmış ve yaşamakta olan çeşitli realitelere dikkat çekerek, bunlarda belli zümreler için âyet/ler bulunduğunu belirtmektedir⁸³. Beşerî bir 'dil'le, 'söz'lerle, 'harf'lerle, 'ses'le alâkası olmayan bu ilâhî 'âyet'lerin Kur'ân âyetine dönüşmesinde Hz. Muhammed'in yüksek şahsiyeti⁸⁴ bir tür dönüştürücü olmaktadır. İnzâl edilmezden evvel, gâh emr⁸⁵ diye, gâh -hiçbir nitelik verilmeden; sadece- 'o'⁸⁶ diye bahsedilen bu 'âyet'ler, resûl ile buluştuktan sonra herkesin anlayabileceği bir sadelik/basitlik kazanmış⁸⁷; âyet, suhuf, kitap, Kur'ân, zikir, hükm, kelimetu'llâh, şerî'a/şir'a, minhâc ve dîn kavramları⁸⁸ ile anılmaya başlamıştır.

II. ÇATIŞMALARI ÖNLEMELİK İÇİN...

2.1. Vahiy Zincirinin Son Halkası Kur'ân-ı Kerîm

Vahiy zincirinin son ve en parlak halkası olan Kur'ân-ı Kerîm'le birlikte vahiy çağı, peygamberler silsilesinin en mükemmel ve son üyesi olan Hz. Muhammed'le birlikte de peygamberler devri kapanmıştır⁸⁹:

Kendisini 'ilm'⁹⁰ ve 'burhân'⁹¹ olarak tanıtan Kur'ân-ı Kerîm'in;

(a) "Hakkında bilgi sahibi olmadığın şeyin peşine düşme!"⁹², "Allah bu konuda güçlü bir delil indirmiş değildir."⁹³, "Getirin deli-

⁸³ Bkz., Murat Sülün, *Kur'ân Kılavuzu*, "Tekvinî Kitap – Tenzilî Kitap".

⁸⁴ Bkz., el-Kalem 68/4 (وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ).

⁸⁵ el-A'râf 7/54; en-Nahl 16/2; eş-Şûra 42/52; el-Câsiye 45/18; el-Kadr 97/4.

⁸⁶ Bkz., el-Bakara 2/97; Yûsuf 12/2; er-Ra'd 13/37; en-Nahl 16/102; el-İsrâ 17/106; TâHâ 20/113; eş-Şuarâ 26/198; ed-Duhân 44/3; el-Kadr 97/1. Evet, sadece 'o'; çünkü dil, harf, ses, kelime gibi beşerî/insanî özelliklerden münezze bulunuyor.

⁸⁷ Örneği: Bedir, Uhud, Hendek, Hudeybiye ve İfk olayları çerçevesinde 8. el-Enfâl, 3. Âl-i İmrân, 33. Ahzâb, 38. Fetih ve 24. Nûr sûrelerinin ilgili âyetleri.

⁸⁸ İlgili âyetler için bkz. Abdülbâki, *el-Mu'cemü'l-müfehres*, ilgili kelimeler.

⁸⁹ Bkz., el-Mâide 5/3 (وَأَتَمَّمْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَّمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمِي); el-A'râf 7/115 (وَأَتَمَّمْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَّمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمِي). (كَلِمَةُ رَبِّكَ).

⁹⁰ Örneği: el-Bakara 2/145; Âl-i İmrân 3/61; er-Ra'd 13/37.

⁹¹ el-Nisâ 4/174.

⁹² el-İsrâ 17/36.

linizi!"⁹⁴, "Getirin belgenizi!"⁹⁵ gibi ifadelerle sürekli belge ve bilgi isteyip, zanla hareket etmeyi tenkit ve reddetmesi⁹⁶;

(b) Müşriklerin; "meleklerin Allah'ın kızları" olduğu iddialarına; "Onların nasıl yaratıldığını görmüşler mi!"⁹⁷ cevabını vererek 'gözlem'in önemini vurgulaması;

(c) Müşriklerin o bıktırıcı mûcize taleplerine karşı sürekli 'peygamber'in beşeriyet vasfını (insan oluşunu) öne çıkararak⁹⁸ "O istediğiniz mûcizeler, (benim değil) Allah'ın katında... (إنما الآيات عند الله)⁹⁹ cevabını ver-dir-mesi;

(d) Yahûdi bilgiçlerinin; "Bizim Peygamberimiz Allah'la konuşuyordu; sen de konuşan a!" şeklindeki itirazlarına, "Allah gibi aşkın ve hakîm bir 'zat'ın bir beşerle -vahiy, araç ve elçi sıkları dışındasizin anladığınız mânâda konuşması olacak şey değildir"¹⁰⁰ cevabını verebilmesi...

İşte bütün bunlar, Kur'an'ın indiği çağda bütün haşmetiyle hüküm süren akıl / bilim dışı olağanüstücü zihniyet açısından son derece radikal yaklaşımlardır.¹⁰¹ Allah'ın ezeli ilmindeki -peygamberler aracılığıyla bildirilmeyen- gaybî gerçekler, artık mûcîd ve kâşiflerin; büyük bilim, teknik, felsefe ve sanat dâhilerinin gayretleriyle keşfolunacaktır ve olunmaktadır. Hz. Muhammed'in açtığı bu çağda, İsrailoğulları devrindeki nebî/peygamber kavramı, yerini

⁹³ Yûsuf 12/40; en-Necm 53/23. Ayrıca el-A'râf 7/71; 18/15; et-Tûr 52/38.

⁹⁴ el-Bakara 2/111; el-Enbiya 21/24; en-Neml 27/64; el-Kasas 28/75.

⁹⁵ es-Sâffât 37/157.

⁹⁶ Örneği: el-Hâc 22/3, 8; el-Ahkâf 46/4; en-Necm 53/23, 28.

⁹⁷ ez-Zuhrûf 43/19.

⁹⁸ Örneği: el-İsrâ 17/93.

⁹⁹ el-Ankebût 29/50.

¹⁰⁰ eş-Şûra 42/51.

¹⁰¹ Ancak Kur'an "her iki döneme ait bir metin" olarak yine de eski dönemin hâkim unsuru olan olağanüstücü yaklaşımı tamamen terk etmiş değildir. Özellikle de Kur'an öncesi çağlarda Nûh, İbrahim, Sâlih, Hızır, Mûsâ, Süleyman, Üzeyir, İsâ Mesih hazerâti ve Ashâb-ı Kehf gibi yüksek şahsiyetlerle ilgili yaşandığına yakinen inanılan enteresan olayları anlatırken... Çünkü mesaj iletiminde asıl olan muhatabın durumudur; muhatabın anladığı dilden konuşmayan bir mesaj başarısızlığa mahkûmdur.

'âlim / bilim adamı' kavramına bırakmıştır.¹⁰² İnsanlığın imza attığı keşif ve icatlar, gerçeklerin artık deney-gözleme dayalı anlayış ve yöntemlerle bulunabileceğini göstermektedir. "Enbiyâdan yaşarım müstağnî / Bir örümcek götürür Hakk'a beni" diyenler, "Hakk'a saygı ve halka (tüm canlılara ve çevreye) sevgi" esasına dayanan insanî/dinî değerleri insanlığa tanıtanların, peygamberler olduğunu unutmama-lıdırlar.

2.2. Dinin Kaynağı da Bilimin Kaynağı da Yüce Allah'tır

Kur'ân-ı Kerîm; Allah kelâmıdır; ancak "Allah kelâmı" -dil, ses, harf vb. beşerî özelliklerden münezzehtir olduğundan- herkes tarafından anlaşılmadığı için, araya 'elçi'ler girmektedir; Cebrâîl Aleyhisselâm ve Hz. Peygamber... Kur'ân işbu özelliği sebebiyle elçilere nispet edilerek; hem "Elçi Cebrâîl'in sözü"¹⁰³ hem de "Elçi Muhammed'in sözü"¹⁰⁴ olarak nitelenmiştir; zirâ Cebrâîl tarafından inzâl edilmiş¹⁰⁵, Hz. Muhammed tarafından da tebliğ edilmiştir. Böyle olmakla birlikte o, asıl kaynağına izâfetle kelâmullâh¹⁰⁶ olarak adlandırılmıştır; çünkü yüce Allah'ın 'tenzîl'idir. Bilhassa sûre başlarında yer alan bu âyetlerde; Kur'ân'ı indirenin; ilim, hikmet, rahmet, rubûbiyet, izzet, hamîdiyyet ve yaratma sıfatları öne çıkarılmıştır. Bunlar Kur'ân'ın nitelikleri hakkında da ipuçları sunar...

İnzâl kelimesi; 'dinî bilgi'nin vahyedilmesi için kullanıldığı gibi 'dünyevî bilgi'nin keşfedilmesi için de kullanıldığına göre, her iki bilimin kaynağı da yüce Allah'tır; O'nun bitmez-tükenmez kelimelelidir... Bu kelimeleri Kur'ân ile sınırlandıramayacağımıza göre, yani Kur'ân ilâhî gerçekleri tüket-e-mediğine göre, bu kelimeler; bu fizikî/tabîî âyetler Allah'tan bir şekilde telâkki edilecek (alınacak)tır.

¹⁰² "Ümmet-i Muhammed'in âlimleri İsrâîloğulları nebîleri gibidir." meâlinde meşhûr bir söz vardır; hadis değilse de realiteye uygundur.

¹⁰³ Bkz., et-Tekvîr 81/19 (20-21. âyetlerle birlikte okuyunuz).

¹⁰⁴ Bkz., el-Hâkka 69/40 (41-47. âyetlerle birlikte okuyunuz).

¹⁰⁵ Bkz., el-Bakara 2/97; eş-Şuarâ 26/193-195. Cebrâîl Aleyhisselâm da işin içinde olduğu için, Kur'ân'ı indirenin; gâh أَزَلْتُ (İndirdim) gibi müfred/tekil sıygasıyla konuştuğu, gâh أَزَلْنَا ya da أَزَلُّ (indirdik/indirmektediriz) gibi çoğul sıygaları ile konuştuğu görülmektedir.

¹⁰⁶ Bkz., et-Tevbe 9/6.

Bununla birlikte, Müslümanlar olarak Hak Teâlâ'nın iki kelâmına yaklaşımımız da sorunlu gözüküyor. Ne Kur'ân'la ilişkilerimiz sahîh temellere oturuyor ne de bilimle... Müslümanlar olarak Kur'ân'ın ahlâkî, itikâdî, fennî/kevnî binlerce âyeti arasında en büyük önemi ahkâm âyetlerine vermeye devam ediyoruz. Hattâ Kur'ân'ı bir fıkıh kitâbı zannedenlerimizin sesi herkesten fazla çıkıyor. Hicrî 7. asra kadar bilimin öncüleri Müslümanlar iken, zamanla ilgili âyetler ihmâl edildiğinden, bu âyetlerin işaret ve dâvet ettiği bilimlerle iştilgal şerefi gayr-ı müslimlere kaptırılmış... Artık Arz'ın bilinmezleri; buzullar, denizler, okyanuslar, adalar mâceracı gözüpük gayr-ı müslim bilim adamları tarafından keşfedilmekte, göğün bilinmezleri gayr-ı müslimler tarafından gayb olmaktan çıkarılmaktadır.

Bilime bu kadar önem veren bir kitâbın mü'minlerinin "Genetik, Mikrofizik, Biyokimya ve Beyin Araştırmaları" gibi alanlarda esamesi bile okunmuyor. Oysa Kur'ân kapıyı açmış; hedefi göstermiştir. Parmağa değil, gösterdiği hedefe odaklanılmalı; kapıyla meşgul olmak yerine, içeri girilmelidir. Hedef, ferdî plânda 'kalb'i selîm hale getirmek; global plânda da dünyayı insanlığın güvenli, esen, özgür ve tok yaşayabileceği bir cennete çevirmektir. Elbette Kur'ân'ın ışığında... Elbette Kur'ân'ın kılavuzluğunda...

Öte yandan, her 'anlayarak okuma' istenen mânada gerçek bir anlama olmayabilir. O halde, Kur'ân gibi kamu içine, gönül kulağına söyleyen bir Tanrı buyruğunu kavrayacak olan akıl; soyut akıl değil, sağduyu, içgüdü, gönül, sezgi soyundan canlı bir akıl olmalıdır. Kur'ân'ın ölmez gerçekleri, kuru akılla değil, canlı yani 'artistik ve filozofik akıl'la kavranabilir. Bunun metodu da Kur'ân'ın o akli şaşırtan Tanrı işi doğasındaki sembollerin gerçek anlamlarını araştırmak; her belgeyi her buyruğu Kur'ân'ın bütünlüğü içinde görüp anlamaya çabalamaktır. Şâyet Kur'ân'da 'duygu mantığı' yerine, pozitif bilimlerde kullanılan kartezyen mantık kullanılacak olursa, Tanrı buyruğu, gözümüze anlaşılmaz, akıl erdirilmez bir karıştırlar, karışıklıklar yığını olarak görünür. Bunun metodu da Kur'ân'ın o akli şaşırtan Tanrı işi doğasındaki sembollerin gerçek anlamlarını araştırmak; her belgeyi her buyruğu Kur'ân bütünlüğü içinde görüp anlamaya çaba-

lamaktır.¹⁰⁷ Çünkü yüce Allah'la nüzûl devri Arap toplumu arasındaki bir dialogue olarak, inzal edildiği ortamdaki etkilediği âşikâr olan Kur'ân vahiyleri bir elmasın köşelerine benzer. Tek bir köşe elmasın tamamını yansıtmaz; elmasın tüm köşeleriyle bir bütün olarak görülmesi gerekir. Böylece konular Kur'ân bütünlüğü içinde değerlendirilebilecektir.

“Kur'ân'ın kavranması, onun felsefesini yapmakla; Kur'ân'ı bir bütün olarak kavramakla mümkündür. Âyetleri teker teker ele alıp akla/mantığa uygunluklarını göstermek yetmez, Kur'ân felsefesinde amaç, Kur'ân'daki mutlak gerçekleri tespit edip bunları kavramaktır. Âyetleri ayrı ayrı tefsir etmeye kalkışmak insanları en çok şaşırtan, en yanlış tefsir usûlüdür. Yorumcuların özel anlayışlarından ibâret olan bu tip parçacı yaklaşımlarla bırakın Kur'ân gibi beşer üstü bir şaheseri herhangi bir beşerî ürün bile anlaşılabilir. Pozitif ilimlerde kullanılan kartezyen mantığı Kur'ân'a da uygulamak istersek, bu ilâhî kitap gözümüze, anlaşılmaz, akıl ermez, karışıklıklar yığını gibi görünür. Kur'ân parça kabul etmez bir bütündür.”¹⁰⁸

Sonuç Yerine...

İmdi; “Akıl – nakil çatışması yoktur” ifadesini kullanan bir kişi; ya akılı kutsayarak / akılı esas alarak, “Kur'ân akılla çatışmaz” diyor ya da Kur'ân'ı esas alarak “Akıl Kur'ân'la çatışmaz” diyor. Bu cümle ikinci anlamda kullanılıyorsa, akıl değil vahiy önceleniyor demektir. Ve zımnen, vahyin “akıl üstü tamamen ilâhî, aşkın/yüce bir kaynak” olduğu söyleniyor demektir. Oysa nebevî ve beşerî akıllar birbirini yetkinleştire yetkinleştire ‘insan akılı’ tekâmül edegelmiştir... Bizde nedense, peygamber söz konusu olduğunda, akıl kelimesini kullanmamaya özellikle dikkat edilir; akıl ile vahiy bir araya getirilmek istenmez. Peygamberlerin fetânet / dehâ sıfatı hesaba katılmadığı gibi, vahyin peygamberin hangi organı / merkezi tarafından alındığı da düşünülmez. [İçten içe inanılan şudur: Peygamberler vahyi kalpleri ile alırlar; kalbin de akılla alâkası yoktur! Hem

¹⁰⁷ Baltacıoğlu, “Kur'ân çevirmeleri neden yanlışlarla doludur?” *Yeni Adam*, 758, 1957, s. 1.

¹⁰⁸ Baltacıoğlu, 1971, s. 45.

akıldan Allah'a sığınınız!] Büyük önder Hazret-i Mûsâ'nın peygamber olmadan evvel, Firavun sarayında 'her' şeyden haberdâr bir prens olarak özenle yetiştirildiği kimsenin dikkatini çekmez. [Mûsâ kayınpederinin koyunlarını otlatan bir çobandır; yolunu kaybetmiş giderken birdenbire aydınlanıvermiştir!..]

“Akıl – nakil çatışması yoktur” cümlesinin ilk mânâda kullanılması ise, Kur'ân'ın aslında pek bir işe yaramadığını iddia etmekle aynı kapıya çıkar ve vahyi “akla tâbi” ikincil bir kaynak hâline getirir; Kur'ân akılla aynı şeyleri söylemekte; onu doğrultmamakta, düzeltmemekte, sadece tasdik etmektedir... Oysa vahiy mihenk taşıdır; peygamberler ve mesajları 'gerçek akıl'lar ile 'sahte akıl'lar arasında ayraç görevi icrâ eder.

Sözgelimi Kur'ân-ı Kerîm inzâl edilinceye kadar Ebû Cehil herkes tarafından Ebü'l-hikem diye tanınıyordu, Arapların gözünde 'bilgi, akıl ve hikmet kaynağı' idi; ama vahyî kriterler, bu algının bir yanılısına olduğunu göstermekte gecikmedi¹⁰⁹... Demek ki, akıllar

¹⁰⁹ *Mesnevî*, I, 120, b. 1500-1506. Mevlânâ'nın konu hakkındaki ufuk açıcı görüşleri şöyledir: “Nice bilgi, nice zekâ, nice anlayış vardır ki, sâlike (mürîd/tâlip) bir gulyabânî, bir harâmî kesilir (Zâten, bütün Kur'ân nefsin kötülüklerini anlatmakta; bahane bulup da Peygamberle savaşmada kılı kırk yaran aşağılık kişileri anlatıp durmaktadır (*Mesnevî*, VI, 387, 4862-4863). Nitekim Cennetliklerin çoğu saftır. Bu sûretle filozofların şerrinden kurtulmuşlardır... Anlayışı hırs ve tamah tuzağı bil; temiz kişinin Şeytan gibi akıllı olmakla ne işi var! Aklı-fikri ileride olanlar, bir sanatla kanaat ederler, fakat o kadar ileri anlayışlı olmayanlar sanatı görür, Sanatkârı bulurlar.” (*Mesnevî*, VI, 188, b. 2369-2374). “Sözler, yazılar tuzaklara benzer; tatlı sözler bizim ömrümüzün kumudur. İçinde su kaynayan kum pek az bulunur; yürü onu ara. Ey oğul! O kum Allah eridir. O er kendinden ayrılmış, Hakk'a ulaşmıştır. Ondan, dinin tatlı suyu kaynayıp durmaktadır. İstekliler o sudan hayat bulurlar, gelişirler, yetişirler. Allah erinden başkasını kuru kumsal bil ki o kumsal senin ömür suyunu içer, mahveder. Hakîm olan erden hikmet iste ki onunla görücü, bilici olasın. Hikmet arayan hikmet kaynağı olur. Tahsilden ve sebeplere teşebbüsten kurtulur. Bilgileri hıfzeden levh bir Levh-i Mahfuz olur; akli ruhtan nasiplenir, feyz alır. Önce akli ona hoca iken, akıl ona şâkirt olur. Akıl; Cebrâil gibi, 'Ey Ahmed! Bir adım daha atarsam, yanarım Sen beni bırak, bundan sonra kendin devam et. Ey can sultan! Benim haddim bu kadardır' der.” (*Mesnevî*, I, 86, b. 1061-1067) Peygamberlerin aklını *akl-ı küll* olarak niteleyen Mevlânâ'ya göre, *mâ zâğ'a'l-basar* (Bkz., en-Necm 53/18) diye

ilâhî/nebevî bir ışıktan yararlanmalı, gönül sahibi, kâmil bir akıldan yardım almalıdır. Çünkü cüz'î akıl şimşek aydınlığı gibidir. Şimşegin verdiği aydınlıkla vahye erişilebilir mi hiç? Akıl ne kadar ileri olursa olsun, bir aklın ileri görüşü mezara kadardır.¹¹⁰

“Akıl vardır güneş gibi. Akıl vardır Zühre yıldızından da aşağıdır. Akıl vardır bir sarhoş mumu gibi. Akıl vardır bir ateş kıvılcımı gibi... Akıllardaki bu aykırılık bil ki, mertebe bakımından yerden göğe kadardır.”¹¹¹

“Bahtı yaver ve talihi kutlu olan bilir ki, akıl ve zekâ taslamak İblis'tendir; aşk ise Âdem'den. Akıl ve zekâ denizde yüzgeçliğe benzer. Bundan az kişi kurtulur ve yüzgeçlikte bulunan nihâyet gün gelir, boğulur gider. Yüzgeçliği bırak; kibirden kinden vazgeç. Bu ırmak değil, dere değil, deniz deniz! Aklı Mustafa'nın önünde kurban et ve 'Bana Allah yeter' de.”¹¹²

Makaleye, Cehennemdekilerin konumuza ışık tutan şu ibretâmiz sözleriyle son vermek istiyorum: “[Kur'ân'a] kulak verseydik ya da kendimiz kafamızı çalıştırsaydık, şu Çılgın Ateşe girenlerden olmayacaktık!”

* * *

anlatılan göz, işbu has kişilerin aklıdır. Astronomi, Astroloji ve Tıp gibi bilimler ve bütün sanatlar peygamber vahiylerine dayanır. Yoksa akıl ve duygu o tarafa nereden yol bulacak? Bizim aklımız hiçbir sanatı kendi kendine (ustasız) öğrenebiliyor mu? İnsanoğlu, ölüsünü gömmeyi bile bir kargadan öğrenmedi mi? (*Mesnevî*, IV, 107-108) Cüz'î aklı ikide bir yere kapaklanan katra, küllî aklı da dünyaya daha yüksekte, daha geniş bir perspektiften bakabilen deveye benzeten (*Mesnevî*, IV, 270-274) Mevlânâ der ki: Akıl başka bir akılla birleşti mi nur artar (*Mesnevî*, II, 2, b. 26). Cüz'î akıl kâmilin küllî aklı sayesinde küllî olur. Akı-ı küll nefse zincir gibidir; onu dizginleyerek yanlış düşünce, inanç ve eylemlerden korur (*Mesnevî*, I, 164, b. 2053).

¹¹⁰ *Mesnevî*, IV, 266, b. 3311, 3318.

¹¹¹ *Mesnevî*, V, 41, b. 459-461.

¹¹² *Mesnevî*, IV, 115, b. 1402-1404, 1408.

Prof. Dr. Musa KOÇAR

Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Akıl-Vahiy İlişkisi Bağlamında İmâm Mâtürîdî’de Akılcılık*

Giriş

İslâm düşünce târihinde itikâdî konularda kelâm metodunu ortaya koyan ekolün Mu’tezile olduğu bilinen bir husustur. Mu’tezile, nakli kabul etmekle birlikte akâid konularında akla¹¹³ da önem veren, akıl ile naklin çelişir görüldüğü yerlerde aklın ışığında nakli te’vîl eden bir yöntemi kullanmıştır. Dolayısıyla onlar dinî konulardaki akılcılığı önderleri olarak kabul edilmişlerdir.¹¹⁴

Mu’tezile’nin kullandığı kelâm metodu, Ehl-i Sünnet kelâmını oluşturan Mâtürîdiyye ve Eş’ariyye tarafından da benimsenmiştir. Eserlerinde nakli esas almakla birlikte, akla da gereken önemi veren İmâm Mâtürîdî’nin uyguladığı Mu’tezile’den geri kalmadığı, onun İslâm’ın inanç esaslarını epistemolojik, ontolojik, kelâmî ve felsefî açılardan sistemleştirdiği, aynı zamanda gerek İslâm dünyasında ortaya çıkan, gerekse dış kaynaklı inanç ve felsefelerin İslâm’ın inanç

* Bu çalışma daha önce yayımlanmış (Bkz., Musa Koçar “Mâtürîdî’de Akılcılık ve Uygulama Alanları, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 17, s. 27-53, Isparta 2006), ancak üzerinde bazı değişiklikler yapılmıştır.

¹¹³ İnsanı diğer canlılardan ayıran ve onu sorumlu kılan temyîz gücü, düşünme ve anlama melekesi anlamında kullanılan akıl, felsefe ve mantık terimi olarak “varlığın hakikatini idrâk eden, maddî olmayan, fakat maddeye tesir eden basit bir cevher; maddeden şekilleri soyutlayarak kavram haline getiren ve kavramlar arasında ilişki kurarak önermelerde bulunan, kıyâs yapabilen güç” mânâsına gelir. (bkz., Süleyman Hayri Bolay, *DİA*, “Akıl”, II, 238-242) Kelâm ilminde de tanımı, mâhiyeti ve nakil ile ilişkisi bakımından inceleme konusu olan akıl hakkındaki tartışmalar genel olarak Mu’tezile kelâmcılarının ortaya çıkmasından sonra başlamıştır. Mu’tezile bilginlerine göre akıl, hakikatin bilinmesini sağlayan kaynak, insanı diğer varlıklardan ayıran ve nazârî bilgilerin öğrenilmesini sağlayan güç, insandaki anlama ve kendisini zararlı şeylerden koruma gücü, kötü şeylerden alıkoyan ve iyi şeylere yönelten bilgidir (bkz., Yusuf Şevki Yavuz, “Akıl” *DİA*, II, 242-246).

¹¹⁴ Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmi Giriş*, Damla Yayınevi, İstanbul 1988, s. 173.

esaslarına uygun düşmeyen fikirlerini, geliştirdiği akılcı yaklaşımla eleştirdiği görülür.

Bu çalışmada, Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin, akıl-vahiy ilişkisi çerçevesindeki akılcı yöntemi ele alınacaktır. Öncelikle onun akıl yürütmenin önemi ve gerekliliği konusundaki görüşleri işlenecek, daha sonra da söz konusu akılcılığı bilgi kuramı, varlık, ulûhiyet ve nübüvvet konularında nasıl uyguladığı belirlenmeye çalışılacaktır.

1. Akıl Yürütmenin (İstidlâl) Önemi ve Gerekliliği

İmâm Mâtürîdî'nin bizzat aklın kendisine değil, bu konuda Kur'ân'ın yöntemini takip ederek onun kullanılmasına vurgu yaptığı görülür. Nitekim Kur'ân'da akıl yürütmeyi emreden pek çok âyetin¹¹⁵ bulunduğunu belirten Mâtürîdî'ye göre Allah bu âyetlerde akıl yürütmeyi teşvik etmiş, duyulur âlem aracılığı ile duyularla algılanamayan alanın kavranması gerektiğine dikkati çekmiş, böylece düşünmeyi ve akıl yürütmeyi emretmiş ve bu yöntemin, kişileri gerçeğe ulaştırdığını, onlara doğru olan yolu gösterdiğini haber vermiştir.¹¹⁶

¹¹⁵ Bu âyetlerden bazıları şunlardır: "Zamanı geldiğinde insana mesajlarımızı (evrenin) uçsuz bucaksız ufuklarında ve kendi öz benliklerinde (bulduklarıyla) tam olarak anlatacağız ki bu (vahy)in tartışılmaz bir gerçek olduğu, apaçık ortaya çıksın. Rabbin her şeye tanık olduğu(nu bilmeleri onlara) hâlâ yetmez mi? Gerçek şu ki onlar, (hesap günü) Rableri ile karşılaşmayaacaklarından emin değiller! Şüphesiz O, her şeyi kuşatır!" (Fussilet 41/53-54); "Peki, (o yeniden dirilmeyi inkâr edenler) bakmazlar mı yağmur yüklü bulutlara, (ve görmezler mi) nasıl yaratılmış onlar? Ve (bakmazlar mı) göğe, nasıl yükseltilmiş? Ve dağlara, nasıl sağlamca dikilmiş? Ve toprağa, nasıl yayılmış?" (el-Gâşiye 88/17-20); "Kuşkusuz, göklerin ve yerin yaratılışında; gece ile gündüzün birbirini takip edişinde; insanlara faydalı yüklerle denizlerde seyreden gemilerde; Allah'ın gökten indirerek onunla ölü toprağa can verdiği ve her çeşit canlının çoğalmasını sağladığı yağmurlarda; rüzgârların (yönünün) değişmesinde ve gökle yer arasında kendileri için tâyin edilmiş belirli güzergâhlarda akan bulutlarda: (bütün bunlarda) düşünüp akıllarını kullananlar için mesajlar vardır." (el-Bakara 2/164); "Yeryüzünde içlerinde hiçbir şüphe duymadan inananlar(ın görebileceği, Allah'ın varlığının) işaretleri vardır, tıpkı kendi kişiliğiniz üzerinde de (O'nun işaretleri bulunduğu) gibi: (bunları) görmüyor musunuz?" (ez-Zâriyât 51/20-21).

¹¹⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd* (nşr. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi), İSAM Yayınları, Ankara 2003, s. 16; a.mlf., *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi* (trc.

Akıl yürütmenin gerekliliği konusunda İmâm Mâtürîdî'nin kullandığı en önemli argüman, insanın buna elverişli yaratılmış olmasıdır. Mâtürîdî'ye göre insan, yaratılmışları yönetmek yeteneğiyle donatılmış, bu uğurda güçlülere göğüs germek, onlar için aklen en uygun bulunanı araştırmak, iyi ve güzel olanları tercih edip bunlara aykırı düşenlerden sakınmak gibi niteliklerle var edilmiştir. Bu konuları bilmenin yolu ise, nesne ve olayları incelemek sûretiyle akli kulanmaktan ibaret olup bundan başka bir yöntem de bulunmamaktadır. Ayrıca olağanüstü durumların ortaya çıkışı ve şüphelerin çoğalması halinde tefekkür ve istidlâl yöntemine başvurmak gerekir. Zirâ renklerin ve seslerin birbirinden ayırt edilebilmesi için göze ve kulağa başvurulduğu gibi, istidlâl de gerçeğin belirlenmesinde kullanılan bir yöntemdir.¹¹⁷

İmâm Mâtürîdî, insanın akıllı bir varlık olarak yaratılmasıyla onun sorumlu bir varlık olması arasında ilişki kurar. Buna göre Allah, tabiatta yararlı ve zararlı nesnelere varetmiş, akılla donattığı ve bilgi edinmeye kabiliyetli yarattığı canlıları, hikmet anlayışının gereği olarak yani, her şeyi yerli yerine koyma ilkesi gereği nimetler ve belâlarla bir sınava tâbî tutmuştur. Bu açıdan bakıldığında Allah, yapısal özellikleri farklı olmasına rağmen bütün yaratılmış varlıkları insanlar için kılavuz ve ibret vesilesi kılmış, ayrıca kötü ve zararlı şeylerle mücadele etmeleri, iyi ve yararlı şeylere de sempati duymaları için insanları bir sınava tâbî tutmuştur. Yine aynı sınavın gereği olarak insanların, tabiatın zorlu koşulları karşısında gerektiğinde nasıl korunup sakınacaklarını, korkulacak şeyleri nasıl belirleyebileceklerini, aklen iyi sonuçlar doğuracak hususlara nasıl ulaşabileceklerini ve hoş gitmeyen özellik taşıyan şeylerden de nasıl sakınacaklarını bilmelerini istemiştir.

Mâtürîdî'ye göre söz konusu hususlar, tabiatta gözlenen, arzu ve korkuya konu oluşturan çeşitli nesne ve olaylar üzerinde düşünerek akıl yürütme esasına dayalı olarak anlaşılabilir. Böylece insan, âhiretle ilgili mükâfat ve cezayı, dünyadaki his ve müşâhedeye

Bekir Topaloğlu), İSAM Yayınları, Ankara 2002, s. 13-14. Bundan sonraki dipnotlarda *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*'nin sayfa numaraları parantez içinde verilecektir.

¹¹⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 17 (14).

kıyâsla takdir edebilecektir. Zirâ bilgi edinmenin temel yöntemini duyu ve gözlem oluşturur.¹¹⁸ İmâm Mâtürîdî'nin burada bilgi edinmenin yöntemi olarak belirlediği duyu, gözlem ve aklın kullanılmasını sadece dinî konularla sınırlı tutmadığı, tabiattaki nesne ve olayları söz konusu yöntemlerle araştırarak insanlığın yararına olacak bilimsel sonuçlara varmayı teşvik ettiği ve bunu da insanın sorumluluğunun bir parçası olarak gördüğü anlaşılmaktadır.

İmâm Mâtürîdî, insanın özgür irâdesiyle gerçekleştirdiği eylemlerinden sorumlu olduğunu temellendirirken onun akıl sahibi bir varlık olarak yaratılmasını esas alır. Buna göre Allah, insanı, iyiyi kötüden ayıracak nitelikte yaratmış, insanın akli idrâkine kötü davranışı çirkin, iyi davranışı da güzel göstermiş, onların zihnî kapasitelerine çirkinini güzele tercih etmeyi; yergiye lâıyk olanı, övülmeye değer bulunana üstün tutmayı kabul edilmez bir davranış olarak yerleştirmiştir. Yine Allah, insan türünü bazı şeylerden nefret eden, bazılarına da temâyül gösteren özelliklere sahip kılarak yaratmış; bunun yanında insan tabiatının istemediği fakat iyi sonuçlar verecek bazı davranışları akıllara güzel, tabiatın temâyül gösterdiği bazı davranışları da kötü sonuçları sebebiyle çirkin göstermiştir. İnsan aklının zorlukların üstesinden gelmek için mücadele edeceği gerçeğine binaen Allah, insanları imtihana tâbî tutmuş, bu amaçla güzel davranışlara ve iyi ahlâka teşvik ederek meşrû amelleri tercih etmeyi ve meşrû olmayanlardan da sakınmayı emretmiştir.¹¹⁹

İnsanın akılla donatılmasının amacını çarpıcı bir şekilde vurgulayan Mâtürîdî'ye göre akıl, sadece yemek ve içmek için yaratılmamıştır. Çünkü yemek ve içmek konusunda akılsız canlılar akıllı olanlardan daha güçlüdür. Ayrıca yeme ve içme özellikleri olmayan meleklerin gönüllerdeki yüksek mevkiî düşünülmalıdır. Bu bakımdan aklın yaratılmasının en önemli amacı, ibret almak ve tefekkür etmektir. İnsanı yücelten ve onun değerini ortaya koyan şey, söz konusu amacı gerçekleştirmektir.¹²⁰

2. Akılcılığın Uygulama Alanları

¹¹⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 266-267 (216-217).

¹¹⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 351-352 (282).

¹²⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 254 (208).

2.1. Bilginin Kaynağı ve Değeri

İmâm Mâtürîdî, eserine bilgi problemiyle başlayan ender düşünürlerden biridir. Bilginin kaynağı ve değerini sistematik bir şekilde işleyen ve bilgi vasıtaları arasında akla büyük önem veren onun bu yöntemi, daha sonraki kelâm bilginleri tarafından da esas alınmıştır.¹²¹

İmâm Mâtürîdî'nin bilgi sisteminde aklın çok önemli bir yeri vardır. Çünkü akıl, hem genel bilgide hem de dinî ve ahlâkî bilgide bir temel oluşturur. Hattâ duyu ve haberin güvenilir birer bilgi kaynağı olabilmeleri de tamamen akıl sayesinde. Bu bakımdan akıl, Mâtürîdî'nin sadece bilgi sisteminin değil, bütün dinî sisteminin can damarını oluşturur. Ancak müellif, bilgi kaynaklarını açıklarken bizzat akıl kelimesini kullanmaz. Onun yerine akla dayanan ve genel olarak aklın kullanılmasını yani, araştırmayı ve incelemeyi içine alan **nazar** ve **istidlâl** kavramlarını tercih eder. Bilinenleri akli açıdan yorumlamak ve buradan hareketle de bilinmeyen veya duyu ötesinde kalan hususları ortaya koymak anlamına gelen bu yöntemleri bilginin kaynağı olarak kabul eder.¹²² Ebü'l Muîn en-Nesefî'nin de bu konuda İmâm Mâtürîdî'ye paralel görüşler serdettiği görülür.¹²³

İmâm Mâtürîdî'ye göre nesne ve olayların meşrû olup olmadığı, iyi ve kötü fiiller, zararlı ve yararlı olan insan emeği ürününü şeyler, duyu verileri ve haber yoluyla bildirilse bile elde edilecek nihâî bilgi sadece akılla, tefekkür ve istidlâl yöntemiyle gerçekleşir. Fakat insan, akıl ve fizyolojik yapı (tabiat) olmak üzere iki özellikte yaratılmıştır. Buna göre aklın güzel bulduğu ancak insan tabiatının istemediği; aklın çirkin gördüğü fakat insan tabiatının onu çirkin görmediği bir şey olabilir. Böylece akıl ile insan tabiatı arasında bir uyumsuzluk vukû' bulabilir. Bu durumda bir şeyin iyi veya kötü; meşrû veya gayri meşrû; yararlı veya zararlı olup olmadığını belirlemek için

¹²¹ bkz., Ebü'l Muîn Nesefî, *Tabsiratü'l-edille fi usûli'd-dîn* (nşr. Hüseyin Atay), Ankara 2004, I, 9-37; Nuredîn es-Sâbûnî, *el-Bidâye fi usûli'd-dîn* (nşr. Bekir Topaloğlu), Dımaşk 1979, s. 16-18.

¹²² Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz., Hanifi Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1998, s. 90-140.

¹²³ bkz., Ebü'l Muîn Nesefî, *Tabsiratü'l-edille fi usûli'd-dîn*, I, 27-33.

kullanılabilecek en doğru yöntem, her konuda akıl yürütmek ve tefekkür etmektir.¹²⁴ Aslında Mâtürîdî'ye göre insan aklında her güzel olanı güzel telâkki etme ve her çirkinini de çirkin görme yeteneği vardır. Bu açıdan akıl, yapılan eylemlerin çirkin olanını nâhoş, meşrû olanın yapılmasını da güzel görecektir nitelikte yaratılmıştır.¹²⁵ Öte yandan akla yüklenen yegâne fonksiyon, analiz gerektiren özelliklere sahip bulunan nesne ve olayları analize, sentez gerektiren özellikler taşıyanları da senteze tâbî tutmaktır. Nesne ve olayları analiz edebilmenin veya birtakım sentezlere ulaşabilmenin yolu ise ancak tefekkür ve istidlâldir.¹²⁶

İmâm Mâtürîdî, yukarıdaki görüşlerine paralel olarak aklın güzel bulduğu her şeyin hiçbir şekilde çirkin, aklın çirkin gördüğü bir şeyin de güzel olamayacağını söyleyerek nesne ve olayların güzellik ve çirkinliğini belirlemede akli esas almaktadır. Ancak müellif, aklın söz konusu yapısı dışında bir de insanın tabiatından bahseder. Bu tabiat çoğu zaman aklın ilkeleriyle çelişebilmektedir. Böyle durumlarda da yine aklın belirleyiciliğine müracaat edilmelidir. İmâm Mâtürîdî buna, kurban olarak veya insanların ondan yararlanması için kesilen hayvanları örnek verir. Zirâ hayvan kesmek, insan tabiatının hoşlanmadığı bir eylemdir.

Mâtürîdî'ye göre, insanın aklında, eziyet vermeyen kişiye eziyet etmenin veya kendisi için istediği bir şeyi başkası için istememenin kötü olduğu ilkesi vardır. Ancak hayvan kesmek bu ilkenin dışında kalır. Çünkü bu eylemin insan için iyi ve yararlı sonuçlar doğurduğu bilinen bir husustur. Öte yandan insan tabiatının hoş karşılamaması nedeniyle çirkin olduğu kabul edilen şeyler, onu zihninde canlandıran kişinin psikolojik olarak etkilenmesinden kaynaklanır. Kişinin tabiatı, hayvan kesmekten elem hissetmesi nedeniyle çirkin olarak değerlendirdiği bu gibi eylemlerden uzak durmak ister. Ancak söz konusu psikolojik etkilenme kasaplarda ve savaşmayı alışkanlık haline getiren kimselerde görüldüğü gibi alışkanlıkla ortadan kalkabilir. Bu açıdan bakıldığında hayvan kesmenin çirkin olarak değerlendirilmesi akli değil, insanın yaratılışına bağlı bir husus ol-

¹²⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 17 (14-15).

¹²⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 156 (127).

¹²⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 426 (341).

ması nedeniyle bu anlayışın değişmesi olağandır. Zirâ insan tabiatında bulunan bu tür özellikler hayvanlarda da bulunur. Onlar da yaratılışları gereği korkup ürkerler. Ancak onlar, belli bir eğitime tâbî tutulmaları halinde, eğitim sonucu sonradan kazandırılmış özelliklerle yaratılmış gibi görülür.¹²⁷ İmâm Mâtürîdî'nin bu konuda Mu'tezile'ye paralel görüşler serdettiği anlaşılmaktadır.

İyilik ve güzellik anlamlarına gelen hüsün, kötülük ve çirkinlik mânâsında kullanılan kubuh terimleri Kelâm İlminde iyilik ve kötülüğün mâhiyet ve ölçüsüne ilişkin tartışmaları konu edinir, eylemlerin ahlâkî ve dinî değerini ortaya koyar.¹²⁸

İmâm Mâtürîdî, hüsün ve kubhun, yani güzellik ve çirkinliğin akıl tarafından belirlenmesi açısından nesne ve olayları ikiye ayırır. Bunlardan ilki, tamamen güzel olan, çirkinliği hiçbir şekilde bünyesinde barındırmayan şeydir ve bu şeyin zıddı ve bütün karşıtları çirkindir. İkincisi ise, ona olan ihtiyaç ve doğuracağı iyi veya kötü sonuçlara bağlı olarak hem kendisi hem de karşıtı güzel olandır. Bu ikincisinde, nesne ve olayların iyi ve kötü olarak ortaya çıkacak sonuçlarını bilen birinin mevcûdiyetine gereksinim duyulur. Böylece nesne ve olayların güzelliği veya çirkinliği söz konusu kişinin vereceği hükümle anlaşılır. Aksi halde sadece aklıyla hareket eden ve aklına güvenen kimsenin karşısına nesne ve olayların güzellik ve çirkinliğini belirlemede zorlanacağı ve çelişki içinde kalacağı durumlar mutlaka ortaya çıkar. Müellife göre böyle bir durumda özel bir akla, yani peygamberlerin vahiyle getireceği hükme başvurmak gerekir.¹²⁹ İmâm Mâtürîdî'nin burada peygamberi, dolayısıyla vahyi "özel bir akıl" olarak nitelendirmesinin, akıl-vahiy ilişkisi konusuna önemli bir açılım getireceği dikkatten uzak tutulmamalıdır.

Akıl yürütme yoluyla bilgi edinmenin gerekliliğini bazı esaslara dayandıran İmâm Mâtürîdî'ye göre bunlardan ilki duyu ve haber yoluyla bilgi edinme sürecinde istidlâlin zorunlu oluşudur. Duyu konusunda Mâtürîdî'nin verdiği örnek, duylardan uzak bulunan veya hacimsiz ya da çok küçük hacimli nesnelere hakkında istidlâlin

¹²⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 312 (252-253).

¹²⁸ İlyas Çelebi, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kâdî Abdülcebbar*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2002, s. 272-273.

¹²⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 312 (252).

gerekliliğidir. Haberin doğrululuğunu tespit etmede de istidlâl zorunludur. Ayrıca peygamberlerin gösterdiği mucizeler ile sihirbazların ve diğerlerinin gösterdikleri göz bağıcılığı türden olayların birbirinden ayırt edilmesinde de akıl yürütmeye, akılla bir sonuca varmaya gerek vardır. Nitekim Allah, insanların ve cinlerin, benzerini meydana getirmekten âciz kaldıkları Kur'ân gibi kendi katından gelen hârikulâde bir vahyi söz konusu akıl yürütmeye bağlı olarak delillendirmiştir.¹³⁰

İmâm Mâtürîdî'ye göre Allah, insanların sorumlu tutuldukları konuları zor ve kolay olmak üzere iki kategoride yaratmıştır. Aslında insanlar bunların her ikisine de fazla zorluk çekmeden ulaşma gücüne sahiptir. Ayrıca Allah, sebepleri de söz konusu sisteme bağlamıştır. İnsanlar bu sebepler sayesinde kendilerini yücelten ve erdemli olmalarını sağlayan temel ilkeye ulaşabilirler. Müellife göre söz konusu temel ilke de, açık olan zâhir yöntem ve örtülü bulunan gizli yöntem olmak üzere iki yöntemle bilgiye ulaşmaktan ibârettir. Bunun amacı ise, akıllı kullanmak sûretiyle sarfedilecek çabanın ve nefsin hoşlanmadığı hususlara gösterilecek tahammülün derecesine bağlı olarak elde edilecek üstünlüğün ortaya çıkmasıdır. Bu açıdan Allah, söz konusu bilgi için iki yol belirlemiştir. Bunlardan ilki, bilgi vasıtalarının en seçkinini oluşturan müşâhede yöntemi olup, bu yöntemde hiçbir şekilde bilgisizlik söz konusu değildir. Bu bilgi yöntemi aynı zamanda bilginin gizli kalan tarafları için temel oluşturur. İkincisi ise, duyuların kontrolü yoluyla gerçek veya gerçek dışı olduğu anlaşılabilen nakil yöntemidir.¹³¹

Eserlerinde akliliği ve sistematik yaklaşımı elden bırakmayan İmâm Mâtürîdî, nassların zâhirî mânâlarının yanında, Kur'ân'ın genel hedeflerini, toplumun dünya ve âhîret plânında yakın ve uzak gelecekteki ihtiyacını, gelişme ve mutluluğunu, sosyolojik, kültürel ve ekonomik şartlarını göz önünde bulundurmaya ihmâl etmez. O, akıl-nakil ilişkisini, Âl-i İmrân sûresinde¹³² konu edilen **muhkem-müteşâbih** örneğinde açıklığa kavuşturmaya çalışır.¹³³

¹³⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Teohîd*, s. 15-16 (13).

¹³¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Teohîd*, s. 352 (282-283).

¹³² bkz., Âl-i İmrân 3/7.

¹³³ bkz., Bekir Topaloğlu, "Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Kelâmî Görüşleri" *İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik* içinde (haz. Sönmez Kutlu), s. 181.

Mâtürîdî'ye göre Allah, nakli, muhkem-müteşâbih ve müfesser-mübhem olmak üzere iki gruba ayırmıştır. Bunun amacı ise, bilgilerin nihaî noktalarını açıklamak, yani yorum açısından gereken yerde durmak, gerektiğinde de ileri aşamalara doğru araştırmayı sürdürmektir. Müellife göre, mübhemi müfesserin ışığı altında anlamak ve muhkemi esas alıp müteşâbihi ona arz etmek yoluyla sem'î delil hakkında yapılması gereken bazı hususlar ortaya çıkar. Bu durumda, ya naklin içeriğinde insanlar tarafından bilinmesi gereken ve kendisine ihtiyaç duyulan bir husus bulunur. Ya da mâhiyetinin bilinmesine ihtiyaç duyulmayıp konunun detaylarına girmeyerek o konuda susmak gerektiği, böylece bunun da insanın imtihanının bir parçasını oluşturduğu anlaşılır. Bu bakımdan Allah'ın, biri irdelemeden benimsemek, ikincisi de araştırıp incelemek şeklinde olmak üzere iki yöntemle de kullarını sorumlu tutup denemesi mümkündür.¹³⁴

Her bir İslâm mezhebinin, kendisinin, Kur'ân'ın muhkem âyetlerini isabetli olarak belirleyip görüşlerine esas aldığı, farklı görüşe sahip olan mezheplerin tespitlerinde ise, ya tevakkuf etmesinin, yani bu konuda görüş beyân etmemesinin veya kendi inancına göre tespit ettiği muhkem âyetlerin ışığı altında yorumlamasının gerekliliğini kabul ettiğini belirten İmâm Mâtürîdî'ye göre, söz konusu mezheplerin ihtiyaçlarının farklı oluşu, her birini, muhkemi müteşâbihten ayırmaya ve Kur'ân'ın muhkem âyetleriyle çelişmemeleri için müteşâbih âyetleri de anlamaya mecbur etmiştir. Ancak Kur'ân'da çelişkili ifadeler yoktur. Zirâ Allah, "Eğer o, Allah'tan başkası tarafından gelmiş olsaydı içinde birçok tutarsızlık bulurlardı."¹³⁵ buyurmuştur. Bu bakımdan aklî açıdan da, delil gösterme durumunda bulunan birinin ileri süreceği kanıtların çelişkili oluşu, onun hikmetsizliğini ve bilgisizliğini ortaya koyar. Böylece İslâm mezheplerinin birbirinden farklı anlayışları benimsemeleri, Kur'ân'ın kendisinden veya onda yeterli açıklamanın bulunmayışından kaynaklanmaz. Aksine anlaşmazlıkları Kur'ân'a arzetmenin emredilmesi ve Kur'ân'a uymanın gerekliliğinin vurgulanması, onda mevcut yeterli açıklamanın bulunduğunu gösterir.¹³⁶

¹³⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 352-353 (283).

¹³⁵ en-Nisâ 4/82.

¹³⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 353-354 (283-284).

İmâm Mâtürîdî'ye göre, muhkem konumunda bulunan bazı âyetlerin birtakım kimselerce anlaşılmayıp gizli kalmasının nedenleri şunlardır: a) Karakter açısından zevk alınacak şeylere düşkün olmak; b) alışkanlıklardan kurtulamamak; c) güvendiği birine özenmek; d) sorup sormamamak; e) kendi aklına güvenmesi nedeniyle ilâhî hikmeti onun üzerine kurmayı tercih ederek akli nakle tâbî kılmamak ve böylece gerçekte muhkem olanı müteşâbih saymak; f) yeterince araştırma yapmamak.

İmâm Mâtürîdî, yukarıda temas edilen problemin özünde insanın akli ve nefsi olmak üzere iki temel yönünün etkilerinin yattığını belirtir. Şöyle ki, Allah insan türünü dünya lezzetlerine meyleden bir karakterde yaratmıştır. Beşerî karakter, kişiyi bu lezzetlerin peşinde koşmaya çağırır. Çünkü insanın yapısına, yaratılıştan meyli bulunduğu şeylere karşı güçlü arzular yerleştirilmiştir. Bu yönüyle insanın tabiatı, kişinin acı ve zorluk hissedeceği şeylerden uzaklaşmak istemektedir. Böylece onun tabiatı, bir şeyi güzel veya çirkin görmede aklın düşmanlarından biri haline gelmektedir. Aslında aklın güzel veya çirkin gördüğü herhangi bir şey her zaman aynı nitelikte bulunurken, insan tabiatının güzel ya da çirkin bulduğu şey değişkenlik gösterebilir. Yani insan tabiatı her zaman bir şeyi güzel görmeyebilir. Öte yandan güzelliği ve çirkinliği akıl yoluyla idrâk edilebilen konulardaki akli belirleme, çeşitli tecrübelerle daha açık ve güçlü hâle gelir. Bu nedenle Allah, insanın fitrî temâyüllerini değil, aklını hüccet kabul etmiş, tabiatı istemese bile aklın gösterdiği şeye uymakla, tabiatı istese de aklen çirkin olan şeyden ise sakınmakla insanı sorumlu tutmuştur. Çünkü bir şeyin mâhiyeti ancak akli kullanmakla anlaşılabilir.¹³⁷

Beşerî tabiatların nesne ve olayları güzel ve çirkin göstermede akla aykırı düştüklerinden dolayı pek çok kimse için akılla kendi tabiatının gösterdiği sonuçları birbirinden ayırmanın zor ve imkânsız hale geldiğini belirten Mâtürîdî'ye göre, bu tür kimseler muhkemi müteşâbih, müteşâbihi de muhkem şeklinde değerlendirerek farklı ve yanlış sonuçlara ulaşmışlardır.¹³⁸

¹³⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 354-355 (284-285).

¹³⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 356 (285-286).

İmâm Mâtürîdî'ye göre ilke olarak aslî tabiatla (tab'ü'l-cevher) sadece şimdi olan ve şu anda duyu alanına giren şey algılanıp şekillendirilebilir. Akıl yoluyla ise, hem duyulur âlemde hem de duyular ötesinde bulunan şeyler algılanır. Akıl sayesinde gayba dâir şeyler aslî tabiata mâlûm olduğundan insanın hoşlandığı ve hoşlanmadığı şeyleri aynı anda mütalaa etmek mümkün hâle gelir. Böylece hem nesne ve olayların hem de söz ve ifadelerin güzellik ve çirkinliğini belirlemede temel kriteri akıl oluşturur. Zirâ akıl, her işin konum ve düzenlenmesinde esas alınması gereken temel kriterdir. Bu durumda akıl, değişikliğe uğramayan duyu bilgisi gibidir. Ayrıca duyu bilgisi bütün gizli ve kapalı hususları açığa çıkarır. Bu bakımdan aklın konumu ve onun kanıtladığı husus da her fitrî ve tabiî bilginin temelini ve kriterini oluşturur.¹³⁹

İslâm târihinde özellikle dinî metinlerin anlaşılmasında aklı kullanmayı reddeden, kendi anlayışları çerçevesinde tefekkür yoluyla bilgi edinmeyi gereksiz hattâ zararlı bulan gruplar olagelmıştır. İmâm Mâtürîdî, söz konusu grupların görüşlerini naklederek bunları eleştiriye tâbî tutar. Ona göre bu grupların bu konuyla ilgili görüşleri şöyledir: Tefekkürü terk etmek daha güvenli bir yoldur. Çünkü istidlâlde bulunan kişi doğruya ulaştığından emin olmaz. Ayrıca tefekkür ve istidlâl yönteminde kişinin, kesin delili ve nihâi sonucu elde etme sorumluluğunu kendinde görme durumu söz konusudur. Halbuki kişi, istidlâl girişmeseydi böyle bir tehlikeye mârûz kalmayacaktı. Şöyle ki, istidlâl olmasaydı murâd-ı ilâhî'ye, yani Allah'ın o konuda kastettiği anlamı belirlemeye tam olarak isabet etmek adına, konunun detaylarına girerek zan ve bâtil alana dalmayacaktı. Zirâ tefekkür ve araştırmada kendisinin ulaşacağı sonucun gerçek olduğunu belirlemeye mecbur eden bir irâde bulunmaktadır. Ayrıca üzerinde durulacak konu hakkında bir taraftan rahmânî bir ilhâmın gelip gelmediğinin tereddüdü, diğer yandan da şeytânî bir vesvesenin üşüşmesinden sakınma telâşi mevcuttur. Buna karşı tefekkür ve araştırmanın terk edilmesi hâlinde bunlardan emin olunacaktır. Bu durumda kişi için alternatifleri birbirinden ayırt etmeye mecbur edecek fikrî bir açılım söz konusu olmadığı gibi, onu araştırmaya sevkedecek zihnî bir hareket de mevcut bulunmamaktadır.¹⁴⁰

¹³⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 355-356 (285).

¹⁴⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 207 (171).

İmâm Mâtürîdî, tefekkür ve istidlâli gerekli görenlerin görüşlerine de yer verir. Müellife göre onlar bu konuda şöyle düşünmektedirler: Kişi, tefekkür ve istidlâli terk etmek sûretiyle kendi acı sonunu hazırlar. Çünkü istidlâlin gerekli oluşu, önceki bir istidlâlin özentisiyle değil, gerçekten düşünmeyi ve araştırmayı sağlayan akıl yeteneğinin etkisiyle ortaya çıkar. Zirâ insan, ancak akıl sayesinde güzellikleri ve çirkinlikleri birbirinden ayırt eder ve yine bu sayede diğer canlılardan üstün olduğunu anlar. Yaratıkların yönetilmesindeki inisiyatif ancak onunla sağlanır. Ayrıca hayatın tadını alan, uzun süre yaşama arzusuna ve gelebilecek ölüm tehlikelerinden büyük bir elem duyma hissine sahip kılınan insanın yok olma endişesine kapılması tabiidir. Bu nedenle o, kendisince uygun olan, en çok zevk veren ve arzu edilen şeyleri sağlayıp sürdürecektir. Ancak nesne ve olayların zararlı olanını haber verip sakınmasını, yararlı olanını bildirip elde etmesini sağlayacak bir "belirleyici" tespit etmeden hayatı pahasına her şeyi denemeye kişinin akli izin vermez. Söz konusu belirleme işi, ya vereceği bilgilere güveneceği, hainlik yapmasından emin olacağı bir kişiyi tespit etme yoluyla olur –ki bu durumda her konudaki davranış biçimi bu kişiden gelecek emirle belirlenir- ya da insan kendi başına, sonucun yararlı mı yoksa zararlı mı olacağını gösterecek kadar az bir şeyi deneme gayretine girişir. Burada denenecek şey az olacağından, deneyeni ölüme götürmeyeceğinden emin olunabilir. Bu alternatiflerden her ikisinde de istidlâl ve araştırma yapmanın gerekliliği ortadadır. Aslında insan, aşağı arzulara sahip kılındığı ve nefsi tarafından maddî zevklere itildiği için kendisine gelebilecek nâhoş ve elem verici halleri bilmez. Bu bilgisizlik onu ister istemez öz varlığının konumu hakkında düşünmeye yöneltir. Bu konumu nasıl elde ettiğini, her zaman böyle mi olduğunu, ya da hangi faktörle bu duruma gelebildiğini düşünür. Çünkü insan, kendi varlığının hâllerini araştırmayı ihmâl etmesine müsâade etmeyecek bazı derunî faktörlerden (havâtır) uzak kalmaz. Öyle ki, insan bu araştırması sayesinde kendi varlığının ilkelerine vâkıf olur. Bunun kendiliğinden mi oluştuğunu yoksa Allah sayesinde mi meydana geldiğini idrâk eder. Öte yandan insan, dirlik ve düzenine vesile olanla, onları bozan şeyleri, ayrıca sahip bulunduğu maddî ve mânevî imkânlarıyla bunları koruma yöntemlerini bilmek zorundadır. Bu nedenle insanın, zikre-

dilen konularda düşünmeye ve kesin sonuçlara ulaşmaya zorunluluk derecesinde ihtiyaç duyduğu çok açıktır.¹⁴¹

Tefekkürün ve istidlâlin gerekliliği konusunda kendisinin de naklettiği görüşleri benimsediği anlaşılan İmâm Mâtürîdî'ye göre, aslında düşünmemeyi telkin eden his, şeytânî vesveseden başka bir şey değildir. Çünkü böyle bir davranış ancak şeytanın işi olabilir. Zirâ şeytanın amacı, kişiyi aklının ürünü olan şeyleri toplamaktan alkoymak, fırsatları değerlendirmesine ve arzusuna ulaşmasına vesile olan bu ilâhî emâneti, yani akli kullanmak konusunda onu korkutmaktır. Müellife göre bunun delili ise şöyledir: İnsanın, nesnelere (âlem) hakkında fikir yürütmek sûretiyle aklını kullanması, bu sayede onların başlangıç ve sonuçlarıyla ilgili olarak gizli kalan yönlerini ve ayrıca sonradan vücûd bulup bir yaratıcının varlığına delil oluşturmalarını öğrenmesi, kendisini nefsânî arzularından alkoymaktır. Böylece kişi, akli kullanmayı engellemenin şeytan işi olduğunu mutlaka anlayacaktır. Nasıl ki, bedeninin organlarından herhangi birinin sağlayacağı yarardan menetmek veya onu fonksiyonlarından uzaklaştırmak aslâ doğru olmayıp, organı zararlı durumlardan korumak ve yararlı yollarda kullanmak yerine getirilmesi gereken bir ödevse, yararlı ile zararlı olanın belirlenmesini sağlayan akıl ve istidlâl de hiçbir şekilde ihmâl edilmemesi gereken bir husustur.¹⁴²

İmâm Mâtürîdî, yukarıda zikredilen hususlar çerçevesinde, düşünen bir insanın aklına gelebilecek fikirler açısından üç alternatif olduğunu söyler: a) Onun düşüncesi ya kendini, yaratılmış olduğu ve iyi davranışına mükâfat, kötü davranışına ise ceza ile karşılık veren bir yaratıcısının bulunduğu şuûrunda erdirecektir ki, bu nedenle kişi yaratıcısının gazâbını celbeden şeylerden sakınır, O'nun rızasına götüren davranışlara yönelir ve böylece mutluluk bulup dünya ve âhiret şerefine nail olur; b) veya düşüncesi onu, sözü edilen hususları reddetmeye götürür ve bu durumda çeşitli dünya zevklerinden faydalanır, sonuçta da âhirette cezaya çarptırılır; c) ya da kişinin istidlâlî onu, dâvet edildiği gerçeğin iç yüzünü anlama kapısının kapalı olduğu sonucuna götürür; bu durumda da gönlü huzura kavuşur ve zaman zaman zihnine gelebilecek fikirlerin doğuracağı korku orta-

¹⁴¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 207-208 (171-172).

¹⁴² Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 208-209 (172).

dan kalkar. Müellif, söz konusu alternatiflere göre, istidlâlden ayrılmayan kişinin kendi düşünce eyleminde her açıdan kârlı çıktığını anlamakta gecikmeyeceğini belirtir.¹⁴³

İmâm Mâtürîdî, “Allah’ın, kulun akli yeteneği açısından anlayamayacağı şeyleri (iman etmesi için) emretmesi mümkün olduğuna göre, anlayamayacağı şeylerle ona hitâb etmesi (ve ondan sorumlu tutması) neden mümkün olmasın?” şeklindeki bir soruya, aklın uyarılıp harekete geçirilmesi veya nakli hitâbın akla yönelmesi sûretiyle Allah’ın emrettiği her şeyin anlaşılması için yine O’nun koyduğu bir yolun bulunduğu, yöntemleri farklı olsa da bunun da yine tefekkür ve istidlâlle bilinebileceği ve anlama yeteneği bunu taşıyamayacak seviyede olan kişinin ilâhî emrin dışında kaldığı şeklinde cevap verir.¹⁴⁴

İmâm Mâtürîdî, “Duyulur âlemde kölenin efendisine şöyle demesinden daha makbûl bir mâzeret bulunamaz: ‘Benim davranışımın seni öfkelenirdiğini bilmiyordum. Şâyet bilseydim aslâ yapmazdım.’ Peki, bu durum neden ilâhî hikmet çerçevesinde makbûl sayılmamıştır?” şeklindeki soruya ise şöyle cevap verir: Bu tür bir özür dilemenin biz insanlar arasında hoş karşılanmasının nedeni, efendinin verdiği emrin hikmetine kılavuzluk edecek bir şeyin bulunmayışıdır. Bütün yaratılmışlık özelliklerinden münezzeh bulunan Allah ise, kuluna emrettiği her şey için bir kılavuz koymuş, onun zihnini düşünce ve ilhâmlarla (havâtır) harekete geçirmiş ayrıca kulunu çeşitli ibretler vasıtasıyla da uyarmıştır. Dolayısıyla kulun kusur işlemesi aklını kullanmaması nedeniyle vukû’ bulmuştur. Zirâ o, kendi iradî fiiliyle istidlâlden vazgeçmiştir.¹⁴⁵

Mâtürîdî’ye göre gerek Allah’ı gerekse O’nun emrini bilmek ancak istidlâl ile idrâk edilebilecek kesbî ve iradî bir olgudur. Çünkü Allah, kulunun yapısında, akıl yürütmesi için esas alacağı ve aynı zamanda varlığının bel kemiğini oluşturan çeşitli fizyolojik ve psikolojik haller yaratmıştır. Daha önce temas edildiği üzere hayatın

¹⁴³ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 209 (173).

¹⁴⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 209 (173).

¹⁴⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 209-210 (173).

zarûretleri de insanı istidlâle yöneltip tefekküre sevkeden önemli etkenlerden birini oluşturmaktadır.¹⁴⁶

İmâm Mâtürîdî'ye göre sağlam akıl, din konusunda insanlar için sorumluluk kaynağı olup mesuliyet yüklemeyi gerektiren önemli bir sebeptir. Bu demektir ki, Allah'ın varlığını ve birliğini; kendisine sığınılacak bir dinin gerekliliğini ve gerekli olan bu dinin de tevhid dini olduğunu anlamak için nakle ihtiyaç yoktur. Bu konuyla ilgili bir kanaate ulaşabilmeye akıl tek başına yeterlidir. Çünkü Allah, akli insanlara bir delil olarak vermiştir. Yani aklın varlığı, Allah'ın varlığının ve dinin gerekliliğinin fitrî bir delilidir. Hattâ aklın, din ve inanmadaki söz konusu olmazsa olmaz niteliğindeki temel fonksiyonundan dolayı dindeki önemimin vurgulanabilmesi amacıyla akıldan din diye söz edilebilmiş ve akıl, bir bakıma din olarak görülebilmiştir.¹⁴⁷

Yukarıdaki görüşlerine paralel olarak akıl-iman ilişkisine de temas eden Mâtürîdî'ye göre iman, bilgiye dayalı olan ve tasdik¹⁴⁸ anlamı taşıyan dinî bir davranıştır. Dinler de inanılan ilkelerden oluşmaktadır. İmanla mükellef olmak ancak aklın mevcûdiyetiyle gereklilik kazanmaktadır. Bunun yanında iman¹⁴⁹ oluşturan hususların mâhiyetinin bilinmesi de yine aklın tefekkür ve istidlâlî ile mümkündür. Bu da zihnin (kalp) fonksiyonuyla gerçekleştirilen bir eylemdir.¹⁵⁰ Bu bakımdan akıl yürütmeksizin körü körüne herhangi

¹⁴⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 210 (174).

¹⁴⁷ Hanifi Özcan, *Mâtürîdî'de Dinî Çoğulculuk*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1999, s. 80-81.

¹⁴⁸ Mâtürîdî'ye göre imanın özünü oluşturan tasdik, bilgiye dayanır. O, bu görüşüyle, inanca yer bulmak için bilgiyi inkâr eden Kant gibi düşünmez. Kant'ın konuyla ilgili görüşleri için bkz., H. Heimsoeth, *Immanuel Kant'ın Felsefesi* (trc. Takiyyettin Mengüşoğlu) İstanbul 1986, s. 122; Mehmet S. Aydın, *Kant ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlâk İlişkisi*, Ankara 1981, s. 159.

¹⁴⁹ Mâtürîdî'ye göre, ibâdetlerin ve iyi davranışların sevabının güzelliği hissî, imanın güzelliği ise aklîdir. Hissen güzel olan aklen güzel olanın aşağısında kalır. Çünkü hissî güzelliğin başka bir hâle dönüşmesi mümkün iken aklen güzel olanın niteliğinin değişmesi imkân dâhilinde değildir. *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 373-374 (299).

¹⁵⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 607-608 (492-493).

bir dine veya mezhebe uymak (taklîd), mâzûr görülemeyecek bir davranıştır.¹⁵¹

Düşünce tarihinde bilgi edinmede akılı kullanmayı kabul etmeyen dinî, felsefî grup ve akımların var olduğu hususu bilinen bir konudur. İmâm Mâtürîdî bu noktaya dikkati çekerek akıl yürütmeyi belli argümanlar kullanmak sûretiyle inkâr eden kimselerin, bu inkârı ancak akıl yürütme yöntemiyle gerçekleştirdiklerini söyleyerek, insanların akıl yürütmeksizin herhangi bir düşünce ortaya koyamayacaklarını vurgular.¹⁵²

Mâtürîdiyye ekolüne mensup bir âlim olan Nûreddîn es-Sâbûnî'ye (v. 580/1184) göre de Sofistler, bilgi vasıtalarının tamamını reddetmişlerdir. Bunların bir kısmı, varlığın bir gerçekliğinin olamayacağını, bir kısmı ise böyle bir şeyin bulunup bulunmadığının bilinemeyeceğini iddia etmiştir. Öte yandan Bâtınîler, Râfîzîler ve Müşebbihe de akılların verdiği hükümlerin birbiriyle çeliştiğini ve böylece akıl sahibi kimselerin görüş ayrılığına düştüğünü ileri sürerek aklın bilgi vasıtalarından sayılmasını kabul etmemişlerdir. Nûreddîn es-Sâbûnî'ye göre de akılların birbiriyle çelişen sonuçlara vardığının tespiti yine akıl yoluyla olacağından, söz konusu grupların görüşleri tutarlı değildir.¹⁵³

2.2. Varlık

İmâm Mâtürîdî'nin düşünce sisteminde evreni oluşturan nesnelerin kendilerine has yapısal özelliklere sahip, sebep ve sonuç ilişkisine dayalı olarak yaratılmaları nedeniyle tabiattaki nesne ve olayların mâhiyetleri duyu, gözlem ve akıl yöntemleriyle anlaşılabilir. Müellif, düzenli bir sistem olduğunu düşündüğü evreni irdelerken, daha çok bu sistemi var edenin varlığını ve birliğini temellendirmeye çalışmakla birlikte, onun bu yaklaşımının kâinâtla ilgili akla gelebilecek soruların cevaplandırılması çerçevesinde bilimin gelişmesine teşvik niteliği de taşıdığı gözden uzak tutulmamalıdır.¹⁵⁴

¹⁵¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 3-4 (3).

¹⁵² Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 17 (14).

¹⁵³ Nûreddîn es-Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 17-18.

¹⁵⁴ Mâtürîdî'nin konuyla ilgili görüşleri hakkında detaylı bilgi için bkz., Musa Koçar, *Mâtürîdî'de Allah-Âlem İlişkisi*, Ötügen Neşriyat, İstanbul 2004, s. 77-114.

İmâm Mâtürîdî'ye göre, evren de ancak akıl yürütmeyele bilinebilir. Zirâ evrende bulunup da yaratıcısını kanıtlayan ya da kendi kendine oluşumunu gösteren, yaratılmışlığını veya ezeli olduğunu belgeleyen hususların bilinmesi akıl yürütmeyi zorunlu kılar.¹⁵⁵ Ayrıca âlemin kadîm olduğunu veya onun atomdan oluşmuş bir ezeliyete sahip bulunduğunu haber veren birinin bulunmaması nedeniyle âlemin ezeli olup olmadığını belirlemek için akli kullanmaktan başka bir yöntem bulunmamaktadır.¹⁵⁶

Öte yandan daha önce algılanmış bulunan örneğin, insanın, ateşin veya herhangi bir şeyin tanınmasının (tekrar algılanmasının) ancak daha önce tanınanla istidlâl edilmesi yoluyla mümkün olacağını söyleyen İmâm Mâtürîdî'ye göre şâyet insan, nesnelere tanımak için önceki bilgi ve algılarıyla istidlâlde bulunmayacak olsaydı hiçbir şeyi tanıyamaz ve hiçbir kimse ile insânî ilişkide bulunamazdı. Böyle bir durumda olan kimsenin öğretip yol göstermesini kabul etmesi de mümkün olmazdı. Çünkü yol gösterecek olan kimsenin kim olduğunu bildirecek bir delile sahip bulunmamaktadır. Müellife göre, söz konusu edilen bu hususlar istidlâlin varlık alanında da vazgeçilmez bir yöntem olduğunu ortaya koymaktadır.¹⁵⁷

Mâtürîdî'ye göre evrenin sadece yokluğa mârûz bırakılmak üzere var edilmesi hikmete aykırıdır. Zirâ hikmetsiz davranışlar sergilemek akla aykırıdır. O halde aklın da bir parçasını oluşturan evrenin hikmet dışı bir temel üzere, yani anlamsız ve yararsız bir şekilde yaratılmış olma ihtimâli söz konusu değildir. Süreklilik göstermek üzere yaratılan evren tıpkı insan gibi birbirinden farklı tabiatlara ve zıt konumlara sahne olacak şekilde var edilmiştir.¹⁵⁸

Hikmetin akılla ilişkisine de değinen Mâtürîdî'ye göre Allah, hakîm olup, O'nun fiilleri hikmetten aslâ yoksun değildir. Hikmet ise, isabetli iş yapmak, her şeyi yerli yerine koymak ve hak sahibine hakkını eksiksiz olarak vermektir. Ancak müellife göre Allah'ın, hikmetini insan aklının anlayamayacağı bazı fiilleri olabilir. Fakat söz

¹⁵⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 17 (14).

¹⁵⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 31 (26).

¹⁵⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 20 (17).

¹⁵⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 5 (4).

konusu fiiller de hikmetten yoksun değildir.¹⁵⁹ Aslında Mâtürîdî'ye göre akıllar, rubûbiyyete (kâinâtı geliştirmeye) ait hikmetin iç yüzüne vâkıf olmaktan âciz bulunmaktadır. Nitekim her şeyin ilâhî yaratışa konu oluşturması açısından mâhiyeti tam olarak bilinemeyen bir hikmetinin bulunması mümkündür. Yine de söz konusu hikmet, insanın sorumlu bir varlık olması nedeniyle yaptığı eylemlerinde akıl yürütmesini zorunlu kılmaktadır.¹⁶⁰

İmâm Mâtürîdî'ye göre akıl, yetenekleri belirlenmiş bir varlık olup, kendisi için belirlenmiş olan alanı aşamaz. Bunun yanında aklın, güzel görünen pek çok şeyin aslında çirkin; düzenli görünenin de bozuk olduğunu sezme yeteneği vardır. Bununla birlikte hikmet ve sefehin¹⁶¹ mâhiyetinin akıl tarafından belirlenmesine engel olan bazı etkenler de bulunmaktadır. Mâtürîdî bunu bir örnekle şu şekilde açıklar: Fakir ve muhtaç olup, geleneğin ve alışkanlığın etkisiyle fakirlik, kendisine sempatik gösterilen, böylece fakirliğin güzel, kötü şeylerin de meşrû olduğuna, öte yandan zenginliğin kötü, iyi şeylerin de meşrû olmadığına inandırılan bir kimseden, hikmetin ne olduğunu tespit etmesi beklenemez. Bu bakımdan böyle bir kimsenin, Allah'ın evrenin yaratılışı ve yönetilişinde takip ettiği hikmeti anlaması mümkün olmadığından, Allah'a acz ve bilgisizlik nispet etmesinin bir değeri olamaz.¹⁶² Çünkü her şeyi yerli yerine koymak hikmet, bir şeyin mâhiyetini ve nereye konulacağını bilmemek ise şerdir.¹⁶³

¹⁵⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 61 (51).

¹⁶⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 168-169 (137-138).

¹⁶¹ İslâm bilginleri hikmet ve sefehin tanımı konusunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Mu'tezile'ye göre hikmet, eylemi yapanın kendisine veya başkasına fayda sağlayan şey; sefeh ise bunun zıddıdır. Eş'arîlere göre ise hikmet, eylemi gerçekleştirenin kasıt ve irâdesine uygun olarak meydana gelen fiil anlamını taşıırken, sefeh ise bunun zıddıdır. Mâtürîdî ve onun yolundan giden bilginlere göre de hikmet, fayda taşıyın veya taşımasının sonucu iyi ve güzel olan iş anlamında olup, sefeh ise bunun zıddıdır. bkz., Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 62; İlahî fiillerdeki hikmet konusunda detaylı bilgi için bkz., Emrullah Yüksel, "İlahî Fiillerde Hikmet", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 8, Erzurum 1988, s. 43-76.

¹⁶² Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 179 (146).

¹⁶³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 176 (144). Benzer görüşler için ayrıca bkz., *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 350 (280-281).

İmâm Eş'arî'de bulunmayan bir hikmet anlayışını benimseyen Mâtürîdî'nin konuyla ilgili görüşleri, Mu'tezile'nin hikmet anlayışına çok benzemektedir. Fakat onun hikmet anlayışını Mu'tezile'nin "aslah"¹⁶⁴ teorisiyle de karıştırmamak gerekir. Çünkü Maturidi'ye göre Allah, hikmeti gereği kul için aslah olmayanı da var etmekte ve böylece kulunu imtihana tâbî tutmaktadır.¹⁶⁵

Aslında İmâm Mâtürîdî'ye göre, tabiatta gözlenebilen her şeyde mutlaka akılları hayret içinde bırakan bir hikmet ve yaratıcıya sanatlı bir işaret bulunmaktadır. Düşünürler evrenin söz konusu yapısının iç yüzünü anlamaktan ve açıklamaktan aciz kalmışlar, onlardan her biri sahip olduğu bu denli hikmet ve bilgiye rağmen anılan konulara akıl erdiremediğinin farkına varmıştır.¹⁶⁶

2.3. Ulûhiyet

İmâm Mâtürîdî'nin, üzerinde durduğu en önemli konuların başında Allah'ın varlığı, birliği ve sıfatları gelir.¹⁶⁷ Anılan bu hususlar, onun kullandığı akılcı yöntemin omurgasını oluşturur. Nitekim

¹⁶⁴ Mu'tezile düşüncesinde III/IX. yüzyılın başlarında kabul gören ve Nazzâm ile özdeşleşen **aslah teorisi**, Mu'tezile bilginleri arasında farklı şekillerde ifade edilmiştir. Mu'tezile'nin Bağdat ve Basra ekolleri, aslah doktrini hakkında, genel olarak Allah'ın en iyiyi yapmak zorunda olduğu konusunda mutabık olmakla birlikte, Bağdat ekolu çoğunlukla, Allah'ın hem dinî hem de dünyevî konularda insan için en iyi olanı yapması gerektiğini kabul etmiş ve "en iyi" ile, ilâhî hikmet ve inâyet (lütuf) bakımından en uygun olanı kasetmişlerdir. Basra ekolu ise, Allah'ın zorunluluk alanının sadece dinî konuları kapsadığını kabul ederek, aslah'ı "fayda" olarak yorumlamıştır. bkz., Bâkılânî, *Kitâbü't-Temhîd* (nşr. Richard J. McCarthy) Beyrut 1957, s. 255; Eric Lee Ormsby, *İslâm Düşüncesinde İlâhî Adâlet Sorunu (Teodise)* (trc. Metin Özdemir), Kitâbiyât, Ankara 2001, s. 32-33.

¹⁶⁵ bkz., Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, Üsküdar Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, no: 40, vr., 71^b.

¹⁶⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Teohîd*, 35 (30).

¹⁶⁷ Mâtürîdî'nin Allah'ın varlığı, birliği ve sıfatları konusundaki görüşleri hakkında detaylı bilgi için bkz., Musa Koçar, *Mâtürîdî'de Allah-Âlem İlişkisi*, s. 115-217. Mâtürîdî'nin, Allah'ın isimleri konusundaki görüşleri için bkz., a.mlf., *Mâtürîdî'de Esmâ-i Hüsnâ*, Fakülte Kitabevi Yayınları, Isparta 2002, s. 33-123.

Mu'tezile'de de görüldüğü gibi¹⁶⁸, Allah'ın varlığının ve birliğinin akıl yoluyla anlaşılabilceğini belirten İmâm Mâtürîdî'ye göre, tevhîdin dile getirilmesinde can alıcı noktanın, onun başlangıcının teşbîh, sonunun tevhîd olduğudur. İnsanı söz konusu anlayışa götüren şeyin aklî bir zorunluluk olduğunu belirten müellife göre akıl, kendini aşan ve anlamaktan âciz kaldığı durumlarda, algılanan ve anlaşılabilenler yoluyla istidlâlde bulunma yeteneğine sahiptir. Bu nedenle Allah, anlatım oluşturabilmek için, yaratıklarından algılanabilenler yoluyla nitelendirilmiş ve O'na "âlim", "kadir" gibi vasıflar nispet edilmiştir. Zirâ Allah'a bu tür nitelemelerin yapılmaması durumunda O'nun zâtını bütün isim ve sıfatlardan soyutlama (ta'tîl), yaratıklara nispet edilen vasıfları Allah'a nispet etmede ise, O'nu yaratıklara benzetme (teşbîh) söz konusu olmaktadır. Bu nedenle "Allah bilicidir ama diğer biliciler gibi değildir" türü ifadeler kullanmak zorunda kalınarak, Allah'a isim veya sıfat nispet ederken, O'nun yaratılmış varlıklara benzemediği de dile getirilmiş olmaktadır. İmâm Mâtürîdî'ye göre böyle bir şey, hem aklî zorunluluğun hem de naklin gerekli kıldığı yerlerde uygulanmış, hakkında nakil bulunmayan ve akılca olabilirdiği tespit edilemeyen hususlarda Allah'a çeşitli vasıflar nispet etmek isabetli bir davranış olarak görülmemiştir.¹⁶⁹

Mâtürîdî'ye göre evren, kendi keyfiyetine ve mâhiyetine değil, bir yaratıcının varlığına delil teşkil eder. Bu bakımdan yaratıcının varlığını ispat için evrende bulunan ilgi çekici nesne ve olaylarla istidlâlde bulunmak gerekir. Ancak söz konusu nesne ve olayların, her şeyi yerli yerinde yaratan, her şeyi bilen, hakîm ve âlim bir varlık sayesinde meydana getirildiği bilinmiş olsa bile, bu bilgi yine de Allah'ın zâtının keyfiyet ve mâhiyeti hakkında bir fikir vermez.¹⁷⁰

Allah'ın sıfatlarını temellendirirken evrenin yapısından ve kuruluş düzeninden hareket ederek aklî izahlar sergileyen Mâtürîdî'ye göre Allah, sadece tabiatın O'na kılavuzluk etmesi yöntemiyle tanı-

¹⁶⁸ Mu'tezile'nin konuyla ilgili görüşleri hakkında detaylı bilgi için bkz., Recep Ardoğan, "Mu'tezile'ye göre Allah'a İman Konusunda Aklın Gücü ve Sorumluluğu", *Marife*, sy. 3, Konya 2003, s. 293-314.

¹⁶⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 67-68 (56-57).

¹⁷⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 49 (41).

nabilir.¹⁷¹ Çünkü duyu ve nakil yoluyla Allah'ı tanıma imkânı yoktur. Tabiatın Allah'a olan kılavuzluğu ise, O'nun zâtının mâhiyetini değil, sıfatlarının mevcûdiyetini açıklar. Zirâ âlemin yokken sonradan var olması, yaratma eyleminin mevcûdiyetini göstermekte ve mevcut olan yaratıklar bu eylemle açıklanabilmektedir. İmâm Mâtürîdî, söz konusu akılcı yaklaşımıyla Allah'ın ilim, kudret ve irâde gibi niteliklerini temellendirmeye çalışır.¹⁷²

İmâm Mâtürîdî'ye göre Allah, bilen, gücü yeten ve cömert¹⁷³ bir varlıktır. Allah'ın bu özelliklere sahip olmasını tabiatta gerçekleştirdiği eylemlerinden anlamak mümkündür.¹⁷⁴ Yaratılmış varlıkların özellikleriyle nitelenmekten münezzehe olan Allah, bizâtihi kâdir olduğundan dolayı hiçbir şey O'nu acze düşüremez. Bizâtihi hakîm olması dolayısıyla Allah'ın, fiillerinde hatâ etmesi mümkün değildir. Allah'ın yaratmasında tabiatın yönetiminin aksamasına yol açacak bir dengesizliğin bulunması da söz konusu olamaz. Ancak insan aklının idrâk edemediği bazı şeyler bulunabilir. Aklın, hikmetini anlamaktan âciz kaldığı bütün olaylar hikmetten yoksun değildir.¹⁷⁵

İmâm Mâtürîdî'ye göre bizâtihi, hakîm olan bir Tanrı hikmetsiz bir eylemde bulunmaz. Ancak böyle bir Tanrı, insan aklının hikmetini anlayamayacağı bir fiili gerçekleştirebilir. Allah, hikmetsiz fiil işlemekten münezzehtir. Daha önce belirtildiği gibi hikmet, gerçeğe isabet etmektir. Yani hikmet, her şeyi yerli yerine koymak, hak sahibine hakkını vermek ve hiç kimsenin hakkını eksik bırakmamaktır.¹⁷⁶

¹⁷¹ Mâtürîdî'ye göre, Allah'ın duyularla idrâk edilmesi mümkün olmadığından O'nun varlığı sadece kıyasla bilinebilir. Buradaki kıyas ise, duyulur âlemle istidlâlde bulunmaktan ibarettir. *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 372 (298).

¹⁷² Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 199 (164); benzer yorumlar için bkz., a.e., s. 70 (58-59).

¹⁷³ Mâtürîdî'ye göre Allah'ın cömertliği tövbe edenler için de geçerlidir. Zirâ inanmayanlar, inkârlarından dolayı pişman olur tövbe ederlerse, Allah onların tövbelerini, az da olsa içtenlikle yaptıkları güzel amellerini kabul eder ve onlara kat kat sevap verir. Allah'ın, az amele çok sevap vermesi ise, O'nun cömert olduğunun bir göstergesidir. bkz., *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, vr., 31^a, 169^b.

¹⁷⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 56 (47).

¹⁷⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 178-179 (146).

¹⁷⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 61 (51); a.mlf., *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, vr., 26^a, 362^a, 373^b, 783^a.

Mâtürîdî'ye göre Allah'ın tabiatta, cevherleri ve ârazilarıyla birlikte farklı özelliklere sahip bulunan nesnelere yaratması, onun fiilinin zorunlu olarak değil, irâde ile vukû' bulduğunu göstermektedir. Yaratma, Allah'ın fiili ile gerçekleşmektedir. Allah'ın fiillerinde göze çarpan bir bozukluğun olmaması, hikmet yönteminin dışına çıkılmaması ve evrenin varlığının düzenli bir şekilde art arda devam etmesi, evrenin Allah'ın kudret ve irâdesiyle var edildiğini ortaya koymaktadır.¹⁷⁷

Akıl yürütme yöntemleriyle, duyulur âlemi oluşturan tabiatın sürekli bir değişim içinde birleşme ve ayrışma içinde varlığını sürdürdüğü bilinebilir. Esasen söz konusu değişim sayesinde evrendeki âhenk ve sanat doruk noktasına ulaşmıştır. Evreni bu şekilde mükemmel yaratan Allah, tabiattaki kötü, çirkin ve değersiz şeyleri de var etmiştir.¹⁷⁸ Ancak bir şeyin kendi yapısı gereği olarak zarar ve yarar, kötülük ve iyilik, belâ ve nimet oluşturmaları bakımından aynı konumda bulunması mümkün değildir. Çünkü bir kişiye göre kötü olan bir şey, bir başka yönden, başka biri için iyi olabilir. Bu bakımdan tabiattaki bütün nesnelere her durumda yararlı veya zararlı olmaları düşünülemez.¹⁷⁹

İnsanın gerçekleştirdiği eylemlerinde özgür olup olmadığı çerçevesinde onun fiillerinin Allah tarafından yaratılıp yaratılmadığı konularına da temas eden İmâm Mâtürîdî'ye göre, kulun gerçek anlamda fiili vardır ve bu eylemlerinden sorumludur. Ancak müellife göre bu eylemler hem Allah'ın yaratmasıyla, aynı zamanda da kulun onu irâde edip işlemesiyle gerçekleşir.¹⁸⁰ Müellife göre, kader ve kazâ konusunda asıl olan, her mükellefin, kendisinin fâil, yaptığına güç yetiren ve yaptığına alternatifine de muktedir kılınan bir durumda olduğunu bilmesidir. Öyle ki kişi, yaptığına alternatifine güç yetiremeseydi bu durum onun onurunu zedelerdi. Şu halde insan, gerçekleştirdiği fiilin aksini de yapabileceğinin bilincindedir. Herkes için

¹⁷⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 70 (58-59).

¹⁷⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 31, 42 (26-27, 36).

¹⁷⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 41 (34-35).

¹⁸⁰ Mâtürîdî'nin kaza, kader ve irâde hürriyeti konusundaki görüşleri hakkında detaylı bilgi için bkz., M. Saim Yeprem, *İrâde Hürriyeti ve İmâm Mâtürîdî*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1997, s. 275-337.

geçerli olan bu bilincin bir yanılığdan ibâret olmadığı da bir gerçektir. Ancak her insan kendi fiilini, aklının¹⁸¹ tahmin etmediği hüsün ve kubuh¹⁸² vasıflarının dışında, kendi bilgisinin sınırlandırdığı mekân ve zaman çerçevesinin hâricinde bulabilmekte, ayrıca önceden amaçlamadığı ve o kadar emek sarfetmeyi plânlamadığı bir yorgunluk ve meşakkat çekebilmektedir. Oysaki kendi kanaatine her zamanki iş görme gücünde bir azalma da söz konusu değildir. Bütün bu sebeplerle kullara özgü fiillerin sözü edilen yönlerden kendilerine ait olmadığı hususu neredeyse gözle müşâhede edilecek bir gerçek konumundadır.¹⁸³

2.4. Nübüvvet

İslâm dini şüphe yok ki, vahye dayanan bir dindir. Ancak vahyi anlayacak, kalbin eşliğinde benimseyip iman hâline getirecek olan şey akıldır. İmâm Mâtürîdî'nin, özellikle vahyin aydınlattığı akla büyük bir önem verdiği görülür. O, peygamberlerin hüccet olduğuna işaret eden âyetin¹⁸⁴ tefsirinde, hakikat mânâsına alındığı takdirde buradaki hüccetin, akılla değil nakil yoluyla bilinebilen ibâdetler ve hayatla ilgili bazı pratiklerden (şerâ'î) ibâret olduğunu

¹⁸¹ Mâtürîdî'ye göre, kulların fiilleri içinde tasavvurlarının ulaşamadığı ve akıllarının takdir edemediği haller bulunduğu gibi hedef ve plânlarının ulaştığı, akıllarının idrâk ettiği haller de mevcuttur. Böylece söz konusu fiiller birinci açıdan Allah'a, ikinci açıdan ise kullara ait bulunmaktadır. *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 365 (292).

¹⁸² Mâtürîdî'ye göre, kullara ait fiillerin hüsün ve kubuh çizgisinde gerçekleştiği görülür, ancak bu fiilleri işleyenler yaptıklarının hüsün ve kubuh statüsüne girdiğini irdelemezler. Onlara göre önem verilmesi gereken şey, fiilleri süsleyip güzelleştirmekten ibarettir. Halbuki fiiller bunun aksine cereyan edebilir. Bunun nedeni ise, Allah'ın, bu fiilleri taşıdıkları bu niteliklerle kullara ait olmayacak bir konumda yaratmasıdır. Söz konusu fiiller vukû buldukları hüsün ve kubuh nitelikleriyle kendilerinin eseri olsaydı – oysaki onlar bu iki niteliğin mâhiyet ve sınırlarını bilmemektedir- bu durumda fiilin kubhundan ve hüsnünden haberdar olmamaları mümkün değildi. Demek ki kulların fiilleri bu açıdan kendilerine ait değildir. *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 366 (293).

¹⁸³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 493 (396); krş. İbn Hümâm, *el-Müsâyere*, Kahire 1317, I, 110.

¹⁸⁴ bkz., en-Nisâ 4/165.

söyler. Zirâ dinin temel ilkeleri, peygamberin tebligâtı olmasa bile aklın istidlâliyle bilinebilecek türden konulardır.¹⁸⁵

Nübüvvet müessesesinin varlığına aklî bir zorunluluk olarak hükmetmenin vazgeçilmez bir durum olduğunu belirten Mâtürîdî'ye göre, böyle bir durum, hem din hem de dünya hayatının düzenlenmesi açısından ona olan ihtiyaçtan kaynaklanmaktadır. Aklın nübüvvet ihtiyacı duymadığının iddia edilmesi halinde ise, bu müessesenin Allah'ın lütufkârlığının¹⁸⁶ kanıtlanmasında önemli bir faktör olması açısından bir gereklilik olduğu vurgulanır.¹⁸⁷ Böyle bir düşünceden hareket eden İmâm Mâtürîdî, nübüvveti temellendirip kanıtlanma hususunda pek çok aklî delile yer vermektedir.¹⁸⁸ Bu delillerde insan aklının tek başına her şeyi kavrayamayacağından hareketle peygamberlere olan ihtiyaç dile getirilmekte, ayrıca aklın da diğer bilgi vasıtaları gibi yaratılmış bir bilgi sebebi olduğu, diğer idrâk vasıtaları gibi onun da bir sınırının bulunduğu, akla da diğerlerinde olduğu gibi bazı ârizaların isabet edebileceği izah edilmektedir.¹⁸⁹

İmâm Mâtürîdî'ye göre Allah, eğitim kabul eden, yarar ve zararını bilen ve algılayabildiği delile dayanarak duyular ötesiyle ilgili konularda akıl yürütebilen sorumlu varlıklar yaratmıştır. Ancak mükellefin bilgiye ilgi göstermemesi, cehâletle karşılaşması, bu nedenle de yalanı ve yergi niteliği taşıyan her türlü eylemi normal sayması imkân hâricinde değildir. Öte yandan davranışlarından sorumlu tuttuğu varlığa pek çok nimet veren Allah'a şükretmek aklî bir zorunluluktur. Bu bakımdan Allah, peygamber göndermek sûretiyle insanları emir, nehiy, özendirme ve sakındırmaya muhatap tutmuştur.¹⁹⁰

¹⁸⁵ Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz., Bekir Topaloğlu, "Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Kelâmî Görüşleri" *İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik* içinde (haz. Sönmez Kutlu), s. 180-183.

¹⁸⁶ Bu konuda ayrıca bkz., Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 283-284 (230-231).

¹⁸⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 275 (225).

¹⁸⁸ Söz konusu deliller hakkında detaylı bilgi için bkz., Musa Koçar, "Mâtürîdî'ye Göre Nübüvvetin Gerekliliği ve Hz. Peygamber'in Nübüvveti, *Tabula Rasa*, sy. 10, Isparta 2004, s. 131-142.

¹⁸⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 280-281 (228-229).

¹⁹⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 156 (127).

Peygamberlerin Allah'tan aldıkları mesajlarda bazı emir ve yasakların bulunmasının hikmetini aklın idrâk edebileceğini belirten İmâm Mâtürîdî'ye göre, esasen söz konusu emir ve yasakların bizzat kendi muhtevâlarında akılların anlamaktan âciz kaldığı pek çok hikmetin bulunduğu sonucuna varmayı gerekli kılacak hususlar da bulunur. Bu çerçevede akıl, kendisinin kullanılmasının ihmâl edilmesine karşı bir direniş temâyülüne sahiptir.¹⁹¹

İmâm Mâtürîdî, vâcib, mümkün (mümkün) ve mümteni' kavramlarına nübüvvet konularını ele alırken temas etmektedir. Müellife göre, esaslar, yani akli hükümler, vâcib, mümteni' ve bu iki kavramın ortasında bulunan mümkün olup, âlemin bütün işleri söz konusu esaslar üzerinde yürümektedir. Akli açıdan vâcib ve mümteni', herhangi bir haberin gelemeyeceği bir konumdadır. Mümkün ise, farklı konuların bulunduğu bir alan olup, halden hâle, elden ele ve bir mülkiyetten diğer bir mülkiyete intikal eden bir şeydir. Mümkünde herhangi bir alternatifin vâcib kılınması veya mümteni' olması akıl açısından söz konusu olamaz. Buna göre, peygamberler her konuda mümkünün tercihe şâyân olan alternatifinin açıklamasını getirmişlerdir.¹⁹²

İmâm Mâtürîdî'nin bu görüşü ilk dönem Mâtürîdiyyesi mensupları üzerinde etkili olmuştur. Meselâ, Ebû Seleme es-Semerkindî (v..../....), İmâm Mâtürîdî'nin söz konusu görüşünü daha da netleştirmiştir. Bu müellife göre, genel olarak inanç (itikâd) üçe ayrılır: Aklen vâcib, mümkün ve mümteni'. Bunlardan vâcib, nimet veren Allah'ı tanıma ve O'na şükretme; mümteni' ise, nimet veren Allah'ı tanımama ve O'na nankörlük etme gibi hususlardır. Mümkün de, namazların ve zekâtın ölçüsünü belirleme gibi, dinî esasların miktarlarıyla ilgili konulardır. Buna göre akıl, mümkünü, vâcib ve mümteni' olana yöneltmede yetersiz kalınca; mümkün olan konuları açıklamak, mümkünü vâcib ve mümteni'ye -yani aklın tek başına belirleyici olduğu alana- yöneltmek için, eşyânın hakikatlerini insanlara öğretecek bir peygamberin varlığına zorunlu olarak ihtiyaç duyulmuştur. Bu bakımdan peygamberler, aklen vâcib olanı pekiştirmek, aklen imkânsız olanın meydana gelebileceğini ortaya koymak

¹⁹¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 158 (129).

¹⁹² Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 282 (229-230).

ve aklen mümkün olanı açıklamak sûretiyle, doğruluklarını ve günahtan korunmuş olduklarını gösteren apaçık deliller ve mucizelerle gelmişlerdir. Çünkü Allah'ın delillerinin birbiriyle çelişmesi mümkün değildir.¹⁹³

Görüldüğü gibi Mâtürîdî, vâcib, mümkün ve mümteni'î terim anlamlarına uygun olarak kullanmaktadır. Ayrıca onun bu kavramlar konusundaki açıklamalarında vahyin, vâcib ve mümteni' alanında akıl ile mutabık olduğu, yani aklın bu alanla ilgili ortaya koyduğu bilgilerin din olduğu; mümkün alanında ise, yine akla uygun olan ve tercih edilmeye elverişli bulunan alternatifi bildirdiği vurgulanmaktadır.

Sonuç

Kelâm İlmi, İslâm'ın akılcı yorumunu temsil eden bir disiplin olarak Mu'tezile tarafından kurulmuştur. Mu'tezile ile başlayan sistematik akılcı yaklaşımlar Ehl-i Sünnet kelâmında İmâm Mâtürîdî tarafından devam ettirilmiştir. O, her ne kadar çeşitli görüşlerinden dolayı Mu'tezile'yi eleştirse de, eserlerinde kullandığı akılcılığın Mu'tezile'den geri kalmadığı, esas itibâriyle akılcılık konusunda onun, başta Ebû Hanîfe olmakla birlikte Mu'tezile'den de etkilendiği görülmektedir.

Kaynaklarda Ehl-i Sünnet kelâmının İmâm Eş'arî tarafından kurulduğu nakledilmiş olsa da, onun eserleriyle Mâtürîdî'nin eserleri karşılaştırıldığında bu kurucunun İmâm Mâtürîdî olduğu anlaşılır. Ayrıca İmâm Eş'arî, daha önce mensubu bulunduğu Mu'tezile'den ayrıldıktan sonra bu mezhebi eleştirmede aşırılığa düşmüş, akılcı yöntemden uzaklaşarak dinî konularda akla önem vermeyen Selefiyye'ye, kader konusunda da insanın sorumluluğunu kabul etmeyen ve Mu'tezile ile tamamen zıt görüşlere sahip olan Cebriyye'ye yaklaşmıştır.

Öte yandan Mısır'ın Fethinden sonra Osmanlı ulemâsı arasında yaygınlaşan, medreseye ve devlete hâkim olmaya başlayan Eş'arîlik, evrende sebep ve sonuç ilişkisinin bulunmadığını ileri sür-

¹⁹³ Ebû Seleme es-Semerkindî, *Cümelü Usûli'd-Dîn Tercümesi* (trc. Ahmet Saim Kılavuz), İstanbul 1989, s. 34.

müştür. Bu bakımdan onlar, bilimsel zihniyeti gösteren tabiattaki sebep-sonuç ilişkisinin araştırılmasına önem vermemişler, nesne ve olayların meydana gelişini Allah'tan bilerek ilk sebeple yetinmişlerdir. Böylece İslâm dünyası uzun bir dönem İmâm Mâtürîdî'yi görmezlikten gelerek yürüttüğü düşünce, kültür ve bilimdeki üreticiliğini yitirmiş, eskiyi tekrar, taklîd ve fikrî bir donuklaşma baş göstermiştir.

İslâm bilim ve felsefe tarihinde bilgi kuramının temelini atan İmâm Mâtürîdî'nin bilgi sisteminde aklın çok önemli bir yerinin olduğu görülür. Çünkü akıl, hem genel bilgiye hem de dinî ve ahlâkî bilgiye temel oluşturur. Hattâ duyu ve haberin güvenilir birer bilgi kaynağı olabilmeleri de tamamen akıl sayesinde. Bu bakımdan akıl, Mâtürîdî'nin sadece bilgi sisteminin değil, bütün dinî sisteminin can damarını teşkil eder. Ancak İmâm Mâtürîdî, bilgi kaynaklarını açıklarken bizzat akıl kelimesini kullanmaz. Akla dayanan ve genel olarak aklın kullanılmasını yani, araştırmayı ve incelemeyi içine alan nazar ve istidlâl kavramlarını tercih eder. Bilinenleri akli açıdan yorumlamak ve buradan hareketle de bilinmeyen veya duyu ötesinde kalan hususları ortaya koymak anlamına gelen bu yöntemleri bilginin kaynağı olarak kabul eden Mâtürîdî'nin bilgi kuramının kendinden sonra gelen kelâmcılar tarafından da model alındığı ve böylece kelâm eserlerinin bilgi kuramıyla başladığı görülür.

İmâm Mâtürîdî, inanca yer bulmak için bilgiyi inkâr eden bazı Batı düşünürlerinin , imanın özünü oluşturan tasdikî bilgiye dayandığını, inanç konularının akıl tarafından anlaşılabilirliğini, akıl yürütmeksizin körü körüne bir dine veya mezhebe uymanın kabul edilemez bir davranış olduğunu benimser.

Hüsün ve kubhun akılla bilinebileceği yönündeki fikirleriyle Mu'tezile'ye paralel görüşler serdeden Mâtürîdî'nin, akıl-vahiy ilişkisi konusunda ise daha dengeli bir yol takip ettiği, özellikle müteşâbihâtın belirlenmesi ve te'vîl edilmesinde Mu'tezile'nin yaptığı gibi akli vahyin önüne geçmediği anlaşılmaktadır. Buna göre, yorumlanmasına aklın ihtiyaç duymadığı naslar konusunda tevakuf edilmeli, yani o konuda susmalı, herhangi bir yorumda bulunulmamalıdır.

İmâm Mâtürîdî'nin düşünce sisteminde evreni oluşturan nesnelere kendilerine has yapısal özelliklere sahip, sebep ve sonuç ilişkisine dayalı olarak yaratılmaları nedeniyle tabiattaki nesne ve olayların mâhiyetleri duyu, gözlem ve akıl yöntemleriyle anlaşılabilir. Müellif, düzenli bir sistem olduğunu düşündüğü evreni irdelerken, daha çok bu sistemi var edenin varlığını ve birliğini temellendirmeye çalışmakla birlikte, onun bu yaklaşımının kâinâtla ilgili akla gelebilecek soruların cevaplandırılması çerçevesinde bilimin gelişmesine teşvik niteliği de taşıdığı gözden uzak tutulmamalıdır.

Allah'ın varlığı, birliği ve sıfatlarının akılla bilinebileceğini zirâ duyu ve nakil yoluyla Allah'ı tanımanın (ma'rifetullah) mümkün olmadığını kabul eden İmâm Mâtürîdî, Allah'ın sıfatlarını temellendirirken tabiatın kuruluş düzeninden ve işleyişinden hareket ederek akılcı bir yöntemi benimser. İmâm Mâtürîdî, her ne kadar Mu'tezile'nin sıfat görüşünü eleştirse de, Allah'ın varlığının ve birliğinin akıl tarafından bilinebileceği yönündeki görüşleriyle bu ekol ile paralel düşünür.

İmâm Mâtürîdî, insanın gerçekleştirdiği eylemlerinde özgür olup olmadığı konusunda ise kulun, kendi fiillerinde hiçbir fonksiyonu bulunmadığını öne süren Cebriye ile insanı fiillerinin yaratıcısı kabul eden Mu'tezile'ye karşı orta yolu takip eder. Müellif, konuyla ilgili görüşlerinde Cebriye'ye yaklaşan Eş'ariler'den ziyade Mu'tezile'ye daha yakın durarak insanın özgürlüğünü ve sorumluluğunu temellendirmeye çalışır.

Peygamber gönderilmese bile dinin temel ilkelerinin akıl tarafından bilinebileceğini, aklın bu konularda ortaya koyduğu hususların din gibi olduğunu kabul eden İmâm Mâtürîdî'ye göre akıl, sadece peygamberlerin nakil yoluyla bildirdiği ibâdetleri ve hayatla ilgili bazı pratikleri (şerâ'i) bilemez. Ancak yine de akıl, vahiy yoluyla gelen bu tür konuların hikmetlerini anlayabilecek bir yapıda yaratılmıştır.

Doç. Dr. Orhan Ş. KOLOĞLU

Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Mu'tezile'de Akılcılık (Ya Da: Akîlik) Üzerine

Kelâm İlminde akıl-nakil ilişkisi söz konusu olduğunda akla ilk gelen olgulardan biri –belki de ilki– Mu'tezile'dir. İslâm düşünce-sine akla dayalı düşünmeyi hediye eden bir ekol olması hasebiyle böyle bir çıkarım oldukça doğrudur. Nitekim özellikle Batı'daki oryantalist geleneğin etkisiyle Mu'tezile "rasyonalist" olarak yaftalanmıştır. Hiç şüphesiz Mu'tezile'nin akli kendine dayanak noktası olarak, aklın önemli bir yere sahip olduğu bir sistem geliştirdiği ortadadır. Ancak bu, Mu'tezile'nin diğer kelâm ekollerinden tefrîk edilerek, akli bir değer vasıtası olarak addeden tek kelâm ekolü olduğu sonucunu doğurmaz. Zirâ mes'ele teolojik tartışmalarda akla dayanmanın kaçınılmazlığıyla alâkalıdır. Kelâmın ilk dönemlerdeki varlık sebebi-nin "yabancı" ile karşılaşmalar olduğunu söylemek hiç de abartılı olmaz.

Yeni gelişen İslâm toplumunun hızla yayılan fetihler neticesinde karşılaştığı derin entelektüel mirasa sahip toplumlar, İslâm'a karşı fizikî bir direniş gösteremese de, kültürel ve entelektüel mukavemette bulunabiliyorlardı.

Nitekim kelâmın yaygın bir biçimde benimsenmiş olan tanımında belirtilen "İslâm akîdelerini ispat ve bu akîdelere yönelik şüpheleri izâle etmek" ameliyesi, bu entelektüel çarpışmanın sonucu olarak bu tanıma girmiştir. İşte bu çarpışma, Arap yarımadasından çıkmakta ve farklı kültürleri tanımakta olan İslâm müntesiplerine aklın önemli bir epistemolojik araç olduğu gerçeğini hatırlattı. Aynı zamanda nassın (ya da: naklin) sadece bu nassın hakikatini kabul edenler nezdinde bir bağlayıcılığı olduğu gerçeğini ortaya koydu. Yani İslâm'a ve onun ilkelerine karşı eleştiri getirenlere karşı, bizzat İslâm'ın ortaya koyduğu nasslarla karşı konulamazdı. Dinî metinler, ancak onların gerçekliğini kabul edenler nezdinde itibâr sahibiydi ve Kur'ân ve hadîsin farklı dinî metinleri referans alanlar için geçerliliği yoktu. O halde farklı metinleri referans alan gruplar arasındaki tartışmalarda ortak bir zemin bulunmak zorundaydı ve bu da akıldı. Zirâ akıl evrensel bir değerdir.

Diğer taraftan aklın teolojik tartışmalarda kullanımını sadece hâricî şartların dayattığı bir zorunluluk değildi. Aslında iç bünyeye, yani ortak dinî metinleri temel alanlar arasındaki tartışmalar da aklı gündeme getirmektedir. Burada temel problem nassın “çok fazla yeterli” olmasıdır. Diğer bir deyişle nassın herkese kendi fikrini destekleyecek bir imkân vermesidir. Nitekim gerçekte nas bir konuda zâhiri itibâriyle farklı konumlara yerleştirilebilecek cevaplar verebilmektedir. Sözelimi Allah’ın âhirette görülebileceğine inanan bir kimse için: “*O gün bir takım yüzler Rablerine bakıp parlayacaktır*”¹⁹⁴ âyeti yeterli bir mesnettir. Fakat aynı konuda “*Gözler O’nu görmez, O bütün gözleri görür*”¹⁹⁵ âyeti de tam ters yönde düşünenlere yeterli bir mesnet olmaktadır. Dolayısıyla sadece nassın varlığı konuyu çözüme kavuşturamamaktadır. O halde yapılması gereken şey bu âyetlerin delil formuna dökülmesidir.

Bir Mu’tezilî, el-En’âm 6/103 âyetinden yola çıkarak: “*Allah, âhirette görülmeyecektir*” prensibine ulaşılabileceğini kanıtlamak zorundayken, bir Sünnî ise el-Kıyâme 75/22-23 âyetinden yola çıkarak “*Allah, âhirette görülecektir*” prensibine ulaşmak zorundadır. Yani herkes için delil ile medlûl arasında “istidlâl” dediğimiz uzun bir yol vardır. İstidlâlin içeriğini sağlamlaştırmak için kelâmcı kullanabileceği tüm vasıtaları kullanır, böylece algıladığı olgulardan yola çıkar. Görme eyleminin niteliğini anlamaya çalışır, “Görme nasıl gerçekleşir?” veya “Görme eyleminin gerçekleşmesinin temel sebebi nedir?” sorularını sorar. Böylece kelâmcının önünde “vesâil” denilen nassın ötesinde geniş bir alan açılır. Ancak kelâmcının istidlâlini sağlam bir şekilde kurgulaması çoğunlukla (hattâ neredeyse her zaman) sorunu çözmeye yetmez. Çünkü kendi yaptığının bir benzerinin muhâlifi tarafından yapıldığının da farkındadır. Bu durumda yapılması gereken eylem, muhâlifin kurguladığı istidlâlin geçersizliğini kanıtlamaktır ve bu sebeple doğrudan muhâlifin delilini hedef alır. İşte burada da, bir teoriye göre Kelâm İlmine ad verilmesine sebep olan söz söyleme sanatı yani “cedel” ortaya çıkar.

Söz söyleme sanatını iyi becerebilen, kendi istidlâlinin (daha genel planda bakarsak kendi sisteminin) daha sağlam ve “savunula-

¹⁹⁴ el-Kıyâme 75/22-23.

¹⁹⁵ el-En’âm 6/103.

bilir” olduğunu, muhâlifinin istidlâlinin ise zayıf ve “savunulamaz” olduğunu ortaya koyan kelâmcı, hak nezdinde itibârlı hale gelir.¹⁹⁶ Pek tabii bütün bu alanlar, kelâmcının nastan bağımsız aklî alanları kullanmasını gerektirmektedir.

Ezcümle bizzat nassın kendisi aynı konuda farklı anlaşılmaya müsait cevaplar vererek problemlere yol açabilmektedir.¹⁹⁷ Nas her-kese istediğini verebilmekte, en muhafazakâr Selefi söylem de nassı savunduğunu söyleyebilirken, en Bâtınî söylem de kendini nassa dayandırabilmektedir.¹⁹⁸ Zâten itikâdî/kelâmî söylem oluşturulurken bu söylemin her türlü ârızî şartlardan bağımsız sadece nassa yönelecek oluşturulduğunu söylemek de her zaman mümkün değildir. Aksine genellikle süreç önce söylemin oluşturulup, sonra bu söylemi nassa dayandırmak şeklinde gerçekleşmiştir. Kelâm İlminin doğuşuna zemin hazırlayan sebepler arasında zikredilen “nassların mâhiyeti” işte tam da budur. Dolayısıyla kelâmî tartışmalarda aklın kullanımı her zaman bir zorunluluk olmaktadır. Bu sebeple de bir “kelâmcı” sonuca ulaşmak istiyorsa az ya da çok akli kullanacaktır.

İşte bu mânâda metodolojik akılcılık, aslında gerçek kelâm ekollerinde yapılan işin doğası gereği var olmaktadır. Bu bağlamda aklın değerini, pratik sebeplerin ve âcil ihtiyaçların zorlaması nedeniyle, ilk fark eden Mu‘tezile olduğundan “akılcılık” yaftası onların boyunlarında asılı kalmıştır. Oysa ki, sözgelimi tevhiid konuları söz konusu olduğunda Sünnî kelâm ekollerinin Mu‘tezile’den neredeyse aşağıya kalır yanı olmadığını söylemeliyiz. Mu‘tezile’nin özellikle Hıristiyanlarla olan tartışmaları neticesinde sıfatların master formlarını (mânevî sıfatları) kabul etmeyerek, sadece ism-i fâil ve sıfat-ı

¹⁹⁶ Muhâlifini itibârdan düşürmenin belki de en etkili yolu, muhâlifi bizzat kendi söylediğiyle alt etmektir. Belki de sırf bu yüzden kelâmcılar tartışmalarda en fazla “ilzâm” denilen muhâlifin söylediğini mantıksızlığa indirgeme metodunu kullanmışlardır.

¹⁹⁷ Nitekim insan fiilleri ve irâde hürriyeti konusundaki farkı doğrultuda algılamaya müsait âyetler bu hususun en belirgin örneklerini teşkil eder.

¹⁹⁸ Nassın her isteyen kendi arzusu doğrultusunda konuşabileceği çok erken dönemde Hz. Ali tarafından dikkat çekilen bir husustur. Nitekim Hz. Ali, Hâricilerle tartışmak için Abdullah ibn Abbas’ı gönderirken “Sakin onlara Kur’ân’dan delil getirme, çünkü Kur’ân zû vücûhtür” demesi bu gerçeğin ifadesidir.

müşebbehe formlarını (meânî sıfatlar) kabul etmesi ne denli akılcıysa, Ehl-i Sünnet'in "ismin varlığı mastarın varlığının delâletidir" diyerek mastar formlarını kabul etmesi de o denli akılcıdır. Ya da her iki ekolün de nassı aynı derecede dikkate aldığı ve aslında akıl-nakil çizgisinde aralarında pek de bir fark olmadığı söylenebilir. Neticede her iki ekol de son merhalede kendisini "O'nun benzeri gibisi yoktur. O, işitendir, görendir"¹⁹⁹ âyetine ya da bu âyetten anladığına dayandırmaktadır. Bu yönüyle Mu'tezile'nin sıfat teorisi ne derece akılcıysa Ehl-i Sünnet'inin de o derece akılcı, ya da tam tersi Mu'tezile'nin sıfat teorisi ne derece nakilciyse Ehl-i Sünnet'inin de o derece nakilci olduğu rahatlıkla söylenebilir. Hattâ, zât-sıfat ilişkisinde negatif dili son raddesine kadar kullanan Nazzâm'ın sırf: "Fakat Allah, sana indirdiğini kendi bilgisiyle indirmiş olduğuna (enzelehû bi-'ilmihî) şahitlik eder"²⁰⁰ ve "Onları yaratan Allah'ın kendilerinden daha kuvvetli olduğunu (hüve eşeddü minhum kuvveten) görmediler mi?"²⁰¹ âyetlerinin zâhirinden yola çıkarak, kendi kurduğu sistemi nakzetme pahasına –ve de te'vîl gibi bir mekanizmanın değeri çoktan fark edilmiş olmasına karşın– Allah'ın ilmi ve kudreti olduğunu söylemesi²⁰² daha nakilci bir tutum olarak bile kabul edilebilir.

O halde akılcılıktan kasıt teolojik tartışmalarda aklî verileri kullanmak ise, bütün kelâm ekollerinin metodolojik olarak akılcı olduğu ve bu bağlamda bir akılcılığın müşterek bir değer olduğu söylenmelidir. Dolayısıyla tartışma konusu olan akılcılık, teolojik tartışmalarda aklî verileri kullanmak değil, akla ne ölçüde hüküm vericilik yetkisi tanındığıdır. Gerçek "rasyonalizm" mes'elenin bu boyutuyla alâkalıdır. Şüphesiz Mu'tezile mes'elenin bu boyutunda, diğer kelâm ekollerinden daima bir adım öndedir ve bunun sebebi Mu'tezile'nin kelâmını farklı bir yapı içerisinde geliştirmesidir. Yine de Mu'tezile'nin akla olan vurgusunu gerçek bir akılcılık şeklinde tanımlamak haksız ve yersiz bir tutumdur. Zirâ aklın –kelâmcıların tamamının da kabul ettiği gibi– bir bilgi vasıtası kabul edilmesi gerçek anlamda bir akılcılık değildir.

¹⁹⁹ eş-Şûrâ 42/11.

²⁰⁰ en-Nisâ 4/166.

²⁰¹ Fussilet 41/15.

²⁰² Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn* (nşr. H. Ritter), Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1963, I, 187-188.

Akılcılık, hakikatin tek ölçüsünün akıl olduğunu, bir anlamda hakikatin tek başına akılla inşa edilebileceğini öngörür. Bu anlamda bir akılcılık İslâmî kültür alanında ilk dönemlerdeki “zındık” ve “mülhid” olarak nitelendirilen ve temelde nassa saldırmaktan başka bir şey yapmayan birkaç “dağınık” (unsystematic) şahsiyetin dışında, esas itibâriyle sistematik ve bütüncül bir şekilde Meşşâîler tarafından temsil edilmiştir. Bu bağlamda varlık sebebi nassın gerçekliğini savunmak olan bir anlayışın hakikatin nihâî ölçütü olarak akli tâyin etmesi mümkün değildir. Bu, esas gayesi verili olan hakikati temellendirmek olan akli sadece vasıta olarak kullanan bir anlayışın kendi kendini inkâr etmesinden başka bir şey değildir. Dolayısıyla Mu'tezile'nin nakli dışlayarak akli hakikatin nihâî kurucu unsuru olarak görmesi mümkün değildir.²⁰³ O halde Mu'tezile'yi mutlak akılcı değil, aklın yanında naklin de hüküm vasıtası olduğu izâfî akılcı bir söylem olarak görmek mümkündür.²⁰⁴

Mu'tezile nakli hiçbir zaman dışlamadığına²⁰⁵ ve mutlak akılcılığa kaçmadığına göre, onun akla verdiği hüküm vericilik özelliği, aklın hakikati tek başına kurabileceği zannı değil, hakikatin akla uygunluğu tezidir. İşte bu nokta Mu'tezile'yi akılcılık bağlamında diğer ekollerden ayıran ve onları diğerleri karşısında “akılcı” olarak yaftalanmaya götüren noktadır. Onlar, dinî akîdelerde daima bir mâkûliyet aramışlar ve dinî akîdelerin akli bir şekilde açıklanabileceğini düşünmüşlerdir. Akıl teklîfin menâtı olduğuna göre, teklîfin içerdiği unsurlar da akla aykırı olmayacaktır. Bu yönüyle Mu'tezile “akılcı” değil de, daha ziyâde “akli” bir ekol olarak görülebilir.²⁰⁶

Bu aşamada “Mu'tezilî düşünceye göre akılcılığın (ya da tercihe göre aklîliğin) sınırları nedir?” sorusuna geçebiliriz. Ancak en başında belirtmek gerekir ki, Mu'tezilî düşüncede de, diğer tüm ke-

²⁰³ Nitekim Mu'tezile'nin son döneminde Meşşâî felsefeye yönelik sistematik eleştiriler de bu tutumun yansıması olarak görülebilir.

²⁰⁴ Bu iki tip akılcılığın tefriki hakkında bkz., İlyas Çelebi, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kādî Abdülcebâr*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2002, s. 34-41.

²⁰⁵ M. Sait Özervarlı, “Mu'tezile Akılcılığı”, *II. Uluslararası İslâm Düşüncesi Konferansı: İstanbul 25-27 Nisan '97*, İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, 1997, s. 101.

²⁰⁶ Bu, Batı terminolojisinde “rational” ve “reasonable” kelimeleriyle vurgulanan ayırımıdır. Mu'tezile, ikincisidir.

lâm ekollerinde olduğu gibi, aklın sınırlarının nerede başlayıp nerede bittiği belirgin değildir. Hiç şüphesiz Mu'tezilîler akıl ile naklin etkinlik alanlarına dâir tasnîfler yapar. Bu konuda çok bilinen tasnîflerden biri de;

i) Akılla bilinebilecek alanlar,

ii) Sadece naklin etkin olduğu alanlar,

iii) Hem aklın, hem de naklin ortak olduğu alanlar şeklindeki bir tasnîftir. Buna göre başta tevhîd ve adl konularına dâir hususlar (Allah'ın varlığı ve birliği, O'nun hakkında câiz olan ve olmayan sıfatlar, insanın fiil hürriyeti) aklın belirleyici olduğu konulardır. İbadetler ve şer'iyâyâta müteallik konular ise ancak naklin söz söyleyebileceği konulardır. Nihâyetinde rü'yetullah gibi bazı tikel mes'eleler ise aklın ve naklin birlikte etkin olduğu konulardır.²⁰⁷

Bu, çok genel bir tasnîftir ve hem akli hem de nakli epistemolojik yetkinliğe sahip bir araç olarak gören bir anlayışın, bu araçlara hakkını vermesini ifade eder. Fakat bu bile, yaygın bir şekilde dile getirilen "akıl ile nakil çatışmaz" düstûrunun geçerliliğini ifade etmez. Bu tasnîf her iki unsurun hâkimiyet alanlarını belirleyerek birinin (özellikle aklın) diğerinin (naklin) alanına girmesini engelleyen, dolayısıyla da iki unsurun çatışmasını engellemek için yapılmış bir tasnîf olarak da görülebilir. Zirâ akıl tek başına kaldığında naklin bildirdiğinin hilâfına hüküm verebilir. Sözelimi Kādî Abdülcebâr nakil ile aklın birtakım fiillere verdiği değerleri incelerken şöyle der:

Fiillerin durumunu açığa çıkarmada sem'in etkili olduğu hususlar birkaç çeşittir: Bunlardan namaz vb. gibi bazı fiiller sem'in vâcib kıldığı fakat benzerinin (misil) aklen kabîh olduğu fiillerdir. Nâfile namazlar gibi bazı fiiller sem'in teşvik ettiği (mürağğab fih) fakat benzerinin (misil) aklen kabîh olduğu fiillerdir. Zekât, sadaka ve kefaretlar gibi bazı fiiller sem'an vâcib olup benzerinin (misil) aklen hasen olduğu fiillerdir. Zinâ, oruç günlerinde yiyip içmek gibi bazı fiiller sem'an kabîh olup benzeri

²⁰⁷ Kādî Abdülcebâr, *Müteşâbihü'l-Kur'ân* (nşr. A. M. Zerzûr), Kahire: Dârü't-türâs, 1969, I, 35 vd.

(misil) aklen mübâh olan fiillerdir. Oruç günlerinde fakirleri yedirmek gibi bazı fiiller sem'an kabîh olup benzeri (misil) aklen mübâh olan fiillerdir. Hayvanları kesmek gibi bazı fiiller sem'an mübâh olup benzeri (misil) aklen sakıncalı (mahzûr) olan fiillerdir.²⁰⁸

Görüldüğü üzere akıl, özellikle ibâdetler söz konusu olduğunda neredeyse tamamına yakınında naklin belirlediği değere ters çıkarımlar yapabilmektedir. Bu da bir çatışmadır. Ancak bütün bu fiiller dinin bir hükmü olduğuna ve dinin gerçekliği de müsellemler olduğuna göre, bu fiiller söz konusu olduğunda burada akla hüküm vericilik özelliği tanımak mümkün olmayacaktır. Dolayısıyla şer'iyât denilen ve çoğunluğunu dinin insana yüklediği ibâdetlerin oluşturduğu hükümler bütünüyle naklin etkinliğine bırakılmıştır.²⁰⁹ Böylelikle akıl ile nakli karşı karşıya getirme tehlikesi savuşturulabilecektir.

Öte yandan sistem içerisinde bütünüyle nakle bırakılan alanların varlığı bir tarafa, akla bırakılan alanlarda da Mu'tezile'nin her zaman aynı derecede tutarlı ve devamlı bir sistem kurmadığı ve sistemin bütününe ilgilendiren genel kurallar istisnâ edilirse, bir mensubundan diğer mensubuna değişen değer ölçütleri belirlediği söylenmelidir. Şüphesiz ekolün henüz fikirlerin tam bir döküm ve sayımının yapılmadığı sistemleşme öncesi oluşum döneminde bu yalpalamalar mâzûr görülebilir. Ancak ekolün sistemleşme hareketini başlatan iki önemli şahsiyet olan baba-oğul Ebû Ali el-Cübbâî ve Ebû Hâşim el-Cübbâî'den oğul Ebû Hâşim'in düşüncesine bakıldığında sistem içerisinde, özellikle baba Ebû Ali'nin düşüncesine kıyâsla, nakle doğru bir hareketlenme görülür. Nitekim her ne kadar sistemin

²⁰⁸ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, VI/1: *et-Ta'dîl ve't-tecvîr* (nşr. A. F. el-Ehvânî), Kahire: el-Müessesetü'l-Misriyyetü'l-âmmeh, 1962, VI/1, s. 64.

²⁰⁹ Gerçi Kādî'nın burada sürekli *misil* kelimesini kullanarak bizzat naklin belirlediği fiilleri çatışma ögesi olmaktan çıkarmaya yönelik çabalarına dikkat edilmelidir. Bir anlamda o, naklin belirlediği fiilin bizzat kendisinin akıl tek başına değerini açığa çıkaramasa da, var olan değerinin akla aykırı olmayacağını vurgulamaya çalışmaktadır. Ancak bu, sadece lâfzî bir kaçıştır.

detaylarında olsa da, Ebû Hâşim'in düşüncesinde sem'in otorite olduğu yerler, öncüllerine göre daha fazladır.²¹⁰

Sözgelimi Ebû Haşim'e göre varlıkların yaratıldıktan sonra tekrar yok olacaklarını bize sem' bildirir.²¹¹ Küçük günahlardan tövbe etmenin vâcib oluşu sem' ile bilinir.²¹² Emir bi'l-ma'rûf ve nehiy ani'l-münkerin vücûbiyeti sem' ile bilinir.²¹³ Yani târihî süreç içerisinde cüz'î de olsa aklın hâkimiyetinin kabul edildiği bazı hususlar, zamanla naklin otoritesine tevdi edilmiştir.²¹⁴

Mâmafih Mu'tezile'nin düşüncesinde aklın hüküm vasıtası olduğu alanlar, ya da daha genel bir ifadeyle aklın hâkimiyet oranı târihî süreç içerisinde değişse de, Mu'tezile'nin neredeyse tamamının aklın otoritesi hakkında taviz vermediği bir alan vardır. O da "ta'dîl ve tecvîr" denilen Allah'ın âleme yönelik fiillerinin incelendiği alandır. Daha net bir ifadeyle Allah'ın insana yönelik fiilleridir. İşte Mu'tezile, kendi sistematığında "adl" olarak adlandırdığı bu alanda akli diğer alanlarda olduğundan daha baskın bir şekilde nassın önüne geçirmiş ve hiçbir zaman da bundan taviz vermemiştir.

²¹⁰ Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2011, s. 564.

²¹¹ İbn Metteveyh, *et-Tezkire fi ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz* (nşr. S. N. Lutf & F. B. Avn), Kahire: Dâru's-sakafe, 1975, s. 209.

²¹² Mânkdîm Şeşdîv, *Ta'lik alâ Şerhi'l-Usûli'l-hamse* (Kâdî Abdülcebbar'a nisbetle *Şerhu'l-Usûli'l-hamse* başlığıyla nşr. Abdülkerim Osman), Kahire: Mektebetü Vehbe, 1965, s. 789; Zemaşerî, *el-Minhâc fi usûli'd-dîn (A Mu'tazilite Creed of az-Zamahsarî* başlığıyla nşr. ve İng. çev. S. Schmidtke), Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1997, s. 74. Farklı bir görüş için bkz., Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl, el-Aslah, İstihkâku'z-zemm, et-Teve* (nşr. M. es-Sekkâ), Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye li't-te'lîf ve't-terceme, 1965, XIV, 394. Burada Ebû Hâşim'in küçük günahlardan tövbe etmenin şer' ile de bilinmeyeceğini söylediği kaydedilir.

²¹³ Mânkdîm Şeşdîv, *a.g.e.*, s. 742.

²¹⁴ Pek tabii bu, mihne hadisesinin verdiği mesaj olan gayr-i İslâmî unsurlara karşı geliştirilen ve dış bünyeye yönelik olduğu için de yapısı gereği daha fazla akılcı olmak zorunda olan bir kelâmın, iç bünye için uygun olmadığı dolayısıyla da revize edilmesi gerektiğine yönelik mesajın iyi algılandığı şeklinde anlaşılabilir. Ancak kesin olan husus şudur ki: Mu'tezile de akli daima daha önce verdiği pâyede tutmamış, gelişen ve değişen şartlara göre nakle yönelmiştir.

Mu'tezile'nin ahlâk anlayışını da içeren "adl" ilkesinin çerçevesi son dönem Mu'tezilîler'inden biri olan İbnü'l-Melâhimî tarafından şöyle çizilir:

Bil ki; adlin ayrıntılı konularının dallanıp budaklandığı esas, Allah Teâlâ'nın hakîm olduğu, kabîhi yapmasının câiz olmadığı ve kendi üzerine vâcib olanı ihlal etmeyeceğidir. Bu esası açıkladığımızda O'nun tüm fiillerinin hasen olduğu ve kabîhin O'nun fiili olmayıp bilakis başkasının fiili olduğu ve O'nun hikmet açısından kendi üzerine vâcib olan şeyi yapması gerektiği ortaya çıkar. Sonra bunun üzerine detayları bina ederiz ve O'nun bildiğimiz tüm fiillerinin hasen olduğunu açıklarız. Ve yaratmanın başlamasının (ibtidâü'l-halk), teklîfin, küfre düşeceği bilinen birinin teklîfe muhatap kılınmasının hasenliği gibi [fiillerinin] hasenlik yönünü (vech) ortaya koyarız. [Bunun yanında] teklîf-i mâ lâ yutâk, müşriklerin çocuklarına azap edilmesi gibi kabîhliğini bildiğimiz şeyleri de O'ndan nefyederiz. ... Acı çektirilene karşılık (ivaz) verilmesi, mü'mine sevap verilmesi ve lütfun yapılması gibi hikmet açısından vücûbunu bildiğimiz fiillerin ise O'nun üzerine vâcib olduğunu dolayısıyla da mutlaka bunları yapması gerektiğini açıkladık. Maslahatları bildirmek için peygamberler göndermesi, hastalıkların ve benzer sıkıntıların hasenliğini açıklamak da bu konuyla alâkalıdır. Şu kadar var ki, tüm bu zikrettiğimiz hususların dallanıp budaklandığı genel ilkenin öncesinde bir takım mes'elelerin açıklanması gerekir. O da kabîhin, yasaklanandan daha üst konumda bulunan kimsenin yasaklamasıyla değil de, gerçekleştiği yön sebebiyle kabîh olduğudur.²¹⁵

İmdî, bu pasajda zikredilen hasen, kabîh, vâcib gibi kavramlar Mu'tezile'nin ahlâk anlayışının içerdiği değerlerdir. Bu değerler vası-

²¹⁵ İbnü'l-Melâhimî, *Kitâbü'l-Fâik fî usûli'd-dîn* (nşr. W. Madelung), Tahran: Iranian Institute of Philosophy & Institute of Islamic Studies Free University of Berlin, 2007, s. 119.

tasıyla “değer biçilen” hususlar ise ibtidâü'l-halk'tan başlayarak, bizzat teklîfin kendisini ve teklîf müessesesinin içerdiği hususlardır. Kısaca Allah'ın insana yönelik fiilleridir. Pek tabîî değerın biçilebilmesi için öncesinde değerın ne olduğuna yönelik bir bilgi olmalıdır. Nitekim pasajın son cümlesi, Allah'ın insana yönelik tüm fiillerinin değerlendirilebilmesinin ancak kabîhin (ve onun ters kutuptaki ikizi olan hasenin) ne olduğunu bilmekle mümkün olacağını söyleyerek bunu açığa vurmaktadır. Peki, bu değer nereden gelmektedir? Tıpkı Eş'arîler'in söylediği gibi teklîfi içeren unsurların değerinin yine teklîf tarafından belirlendiği söylenemez mi? Bir şeyin kendi doğruluğunun delili olmasının mantıksızlığı Mu'tezilîler için dini temelin-den sarsacak bir hatâ olduğu için, teklîfin değerinin yine kendisi tarafından belirlenmesi aslâ mümkün değildir.²¹⁶ Ancak Mu'tezilîler için söz konusu düşüncenin intâc edeceği mantık açmazından daha önemli görünen bir husus daha vardır:

Şâyet fiillere ait hükümleri (vasıfları/değerleri) tanımladığımız şekilde aklımızla bilmeseydik, şer' ile de onların hükümlerini bilemezdik. ... Zirâ, şâyet bizde yalanın, zulmün vs. kabîhliği gibi hükümlerin bilgisi daha önceden bulunmasaydı ve sonra biz, Allah'ın “falan şey kabîhtir” şeklindeki hitâbını yahut bir fiili yasaklamasını ya da bir fiili emretmesini duysaydık, bunların kabîhliğini ve hasenliğini bilmezdik. Zirâ biz daha öncesinde kabîhin ve hasenin hakikatini bilmiyoruz. Aynı şekilde bizde, Hakîm'in kabîhi yapmayacağına, verdiği haberlerde yalan söylemeyeceğine, haseni yasaklayıp kabîhi emretmeyeceğine dâir daha önceden bir bilgi olmasaydı, bu durumda “falan şey kabîhtir” şeklindeki haberinin yalan olmasını câiz görür, dolayısıyla da o şeyin kabîhliğini bilmezdik. Kezâ, iyi olanı yasaklamasını yahut kabîh olanı emretmesini câiz görseydik, bu

²¹⁶ Bu, teklifin sıhhat ve imkânının, yani naklin doğrulamasının bizzat nakil tarafından yapılmasının totolojik olacağını gösteren “devir” tartışmasıdır. Mu'tezilîler bu devir'den kurtulmak için naklin ancak nakil dışında bir vasıta ile doğrulanabilmesinin mümkün olduğunu görmüşlerdir. O vasıta da pek tabîî akıldır. Bk. Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fi evvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, XIV, 151.

durumda ne yasaklaması sebebiyle (yasaklanan o şeyin) kabîh olduğunu, ne de emretmesi hasebiyle (emredilen o şeyin) hasen olduğunu bilirdik. Dolayısıyla sem' vasıtasıyla belirli bir fiilin hükmünü (değerini) bilmek için, daha öncesinde aklî olarak fiillerin hükümlerini, Allah'ın hikmetini bilmemiz gerekir.²¹⁷

Yani, esas problem Allah'a güven mes'elesidir. Mu'tezilîler'in nezdinde teklîf müessesesi Allah ve insanın iki tarafını oluşturduğu bir sistemdir ve bu sistem, diğer ekollerin (özellikle de Eş'arîler'in) varsaydığı gibi tek taraflı bir yükümlülüğün olduğu müessese değildir. İnsanın Allah'a karşı yükümlülükleri olduğu gibi, Allah'ın da insana yükümlülükleri vardır. İşte biz, Allah'ın insana yönelik fiillerinin değerini bilemezsek, bu yükümlülüklerin yerine getirilip getirilmediğini bilemeyiz. Dolayısıyla Allah'ın bir şeyi emretmesi o şeyin hasen, yasaklaması da o şeyin kabîh olduğunu gösterir" şeklindeki nakli temel alan Eş'arî görüşün bir geçerliliği yoktur. Zirâ biz daha öncesinde neyin hasen, neyin kabîh olduğunu bilemezsek, Allah'ın yasakladığı şeyin gerçekten de kabîh, emrettiği şeyin de gerçekten hasen olduğuna hükmetme imkânımız hiçbir zaman olamayacaktır. Nitekim Mu'tezilîler için ahlâkî değerler evrenseldir ve fiilleri ahlâkî değerler tarafından kuşatılmış olan Allah da bu değerlere bağlıdır.

Diğer bir deyişle Allah ile insan ontolojik anlamda olmasa da ahlâkî anlamda eşit bireylerdir. Dolayısıyla tıpkı insanın fiillerini ahlâkî değerler temelinde ölçebileceğimiz gibi, Allah'ın fiillerini de ölçebiliriz. Bunları ölçebilmemiz ise ancak bunlardan ayrı bir vasıtayla mümkün olacaktır ki, o da akıldır. Akıl, Allah'ın fiillerinin gerçekten de hasen olduğunu, bu sebeple de O'na güvenebileceğimizi gösteren tek vasıta. Zâten bu güven tesis edildikten sonra, bizim O'na yönelik fiillerimizde (şer'iyât) nakil devreye girer. Bu yaklaşımıyla Mu'tezile gelişigüzel bir şekilde dilediğini hidâyete erdiren, dilediğini dalâlette bırakan, firavunu cennete koyarken peygamberini cezalandıran bir Tanrının hükmettiği, dolayısıyla müntesibinin âdetâ kumar oynadığı ve hiçbir şekilde kaderini tâyin etmede etkisinin olmadığı bir anlayışa karşı çıkmaktadır. Kısaca onların nezdinde insanın teklîf mekanizmasına sağlıklı bir şekilde yaklaşabilmesi için

²¹⁷ İbnü'l-Melâhimî, *a.g.e.*, ss. 122-123.

Allah'ın fiillerinin belli esaslarla kayıtlı olması ve insanın da bu esasların bilincinde olması gerekmektedir. İnsanın bunun bilincine varmasının en etkin yolu ise yine insandan doğmaktadır: **Akıll**.

Yine de belirtmek gerekir ki, Mu'tezile'nin neredeyse detaylarına kadar akılla kurdukları bir anlayışta bile onları katı rasyonalistlerden ayıran unsur görülebilir. Değerlerin akıl tarafından belirlendiği, bütün fâillerin bu değerler tarafından sınırlandırıldığı bu ta'dîl ve tecvîr (daha genel ifadeyle; ahlâk) anlayışında aslında akli tüm bu sonuçlara götüren motivin nakilden elde edildiği ortadadır. “Allah hiç kimseye zulmetmek istemez”²¹⁸, “Allah kullarına aslâ zulmetmek istemez”²¹⁹ âyetleri genel ilkeyi vermekte,²²⁰ akıl bu genel ilkedен aldığı rûhla yapıyı oluşturmaktadır. Dolayısıyla Mu'tezile'nin, genel sistematiğinde aklın diğer ekollere oranla ağırlığı bir tarafa, kısmî hususlarda ne kadar akılcı olursa olsun, aslında hakikati son merhalede nassa dayandırdıkları bile söylenebilir. Bu da zâten bir kelâmcının yapmak zorunda olduğu şeydir.

* * *

Prof. Dr. Osman KARADENİZ

Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Hepinizi saygı ile selâmlıyorum. Bu faaliyetin bizler ve halkımız için hayırlı sonuçlara vesile olmasını Cenâb-ı Hak'tan niyâz ederim.

Tebliğ sahibi arkadaşımızı bu çalışması ve sunumundan dolayı tebrik ederiz.

²¹⁸ Âl-i İmrân 3/108.

²¹⁹ el-Mümin 40/31.

²²⁰ Msl. bkz., Kādî Abdülcebâr, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl el-Îrâde* (nşr. G. C. Anawati), Kahire: *el-Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-âimme*, 1962, VI/2, 239. Bu âyetler Allah'ın kabîhi irâde etmeyeceğinin delili olarak zikredilir. Kabîh, ta'dîl ve tecvîr konularının temel kavramlarından biri iken “Allah'ın kabîhi işlemeyeceği” önermesi ise yukarıda da geçtiği üzere bu konunun en temel tezlerinden biridir. Dolayısıyla bu pasaj tamamen akla dayalı olarak kurulabilen bir kavram ve önermenin geçerliliğini nastan aldığı şeklinde anlaşılabilir.

Evvela şunu ifade edelim ki, saatler geçtikçe kafalarımız karışıyor gibi... Aslında Ali Özek Bey Hocamızın daha önce söylediği gibi, akîde inanılan şeyler anlamına gelir. Sonradan kalkmış birileri inanç esasları diye bazı hususları tespit etmişlerdir. Aslında, kaynak kitaplarımızda tespit edildiği üzere, bunlar genel anlamda, bir mezhepte âlimlerin üzerinde ittifâk ettiği esaslardır. Zannediyorum, insanlar bunlara inansın diye de bunlara akâid esasları demişlerdir. Meselâ, İmâm Eş'arî'nin *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*'inde, benim hatırladığım öyle. Ehl-i hadîsin üzerinde ittifâk ettiği esaslar şeklinde kaydedilmiştir.

Şu husus açıktır ki, akîdeler Kur'ân'da belirlenmiştir. Ben daha önce de söyledim, ama Kur'ân'a başvuran çok az oldu. Hadisçi arkadaşlarımızın ifadeleri benim hoşuma gitti. Onların da kanaati sanki odur. Peygamber inanç esası tespit etmez; peygamber de inanmak durumundadır. Bu kesindir. Öyle ise Kur'ân'a gelirsek anlaşıyoruz. Onun dışında hadislere, bazı rivâyetlere girerek anlayamayız. Aslında imanla ilgili, akîdevi mes'eleler gaybî mes'elelerdir; Allah, peygamber -peygamber gözle görülür; fakat Allah'tan vahiy alması yönüyle- melek gibi esaslar hep gaybîdir, âhiret tamamıyla gaybî bir mes'eledir. Öyle ise peygamber bu gayba ulaşamaz. Allah ona bildirirse bildirir; o da diğer insanlar gibi inanır. Bu husus "Âmenerrasûlü"de çok açık, ben sabahleyin söylemiştim. Kısaca bu noktaya gelirsek, herhalde kelâmda anlaşıyoruz. Bu sebeple inanç esaslarını iyi tespit etmemiz gerekir.

İnanç esaslarının aklî yorumu, kelâm ve ilâvelere gelince, bunlar zaman içinde değişir; bunlara inanmak zorunda da değiliz. Meselâ, Halku'l-Kur'ân mes'alesi: Kur'ân Allah kelâmıdır; buna inanmak lâzımdır; öyle değil midir? Lâkin Kur'ân mahlûktur veya değildir, bu, işin kelâmî tarafıdır. Öte yandan Allah'a inanmamız gerekiyor; ama sıfatları, efendim, zâtının aynı mıdır, gayrı mıdır? Ondan herhalde kabirde veya âhirette soru çıkmaz. Kabir konusunda kitaplar yazılmış. Hemşehrime (Süleyman Toprak) bir ara söylemiştim... Efendim, kabirle ilgili bu kadar uzun kitap yazılır mı? diye, Mu'tezile kabir hayatını kabul etmiyor, ama onu tekfir etmiyoruz. Âhiretle ilgili yazarsan, o kadar uzun yazılır. Yani kabirde işi bitirdiniz. Âhirete sıra gelmiyor, ona ne zaman sıra gelecek, bilmiyorum. Dolayısıyla aslolan âhiret konusudur.

Toparlarsak, mes'elelerimiz bellidir. Onun için, kanaatim de odur, inanç esasları bütün dinlerde ortaktır: Allah, peygamber, âhiret. Bu kadar basit. Bana göre inanç esasları, filâncıya göre inanç esasları olmaz. Bunun dışındakiler ise bu temel mes'elelere mütaalliktir, yorumlardır. Kelâm yorumlarıdır; bu nedenle de zaman içinde değişir. İzmirli İ. Hakkı'nın aktardığı üzere "mesâil değişmez, vesâil değişir" sözü meşhûr olmuştur. Ötekiler hep vesilelerdir; bizim yaptığımız vesâildir, zaman içinde değişen şeylerdir.

Şimdi metinle ilgili birkaç hususa işaret etmek istiyorum: Tebliğin, öncelikle başlığından işe başlayalım. Akâid, evvelâ bir ilim dalı değildir. Fakat kelâm, bir ilim dalı ve disiplindir. Bu açıdan akâid vahye dayanır; orada aklî yorum, hele bu konuda aklı bir dayanak kabul etmek hiç söz konusu değildir.

Burada "dogma-dogmatique" kavramları üzerinde biraz durmak istiyorum. Genellikle çağdaş felsefeciler, dinler arasında hiçbir ayırım yapmadan dinî esasların dogmatik olduğunu iddia ederler. Bilindiği üzere "dogme"; (gr. dogma=görüş) inanç ve akîde, "dogmatique" ise akîdeye ait veya inançların tümü demektir. Diğer bir ifade ile bu, dinî nass anlamında dogmaya ait olan ve felsefî dogmalar anlamında prensipleri doğrulayan demektir.²²¹ Görülüyor ki, bu anlamda akîde, dogmadır; ancak bu esaslar, aklî prensiplere aykırı ve onlarla çelişir olmamalıdır.

Tebliğde "Vahiy ... doğrudan doğruya veya Cibrîl vasıtasıyla ilettiği ilâhî sözlerin adıdır. Bu anlamda peygamber olmayan hiçbir insana vahiy verilmediğinin altını çizmek gerekir" (tebliğ s. 1) deniyor. Vahiy, âyetlerde de ifade edildiği üzere, aslında ilâhî bir iletişim şeklidir; ancak mecâzi anlamda, vahyedilen tebliğat anlamında da kullanılmaktadır. Diğer taraftan vahyin sadece peygamberlere verildiği, genel anlamda doğrudur. Dikkat edilirse âyette "bir beşer" ile diye genel ifade kullanılmıştır. Dolayısıyla, arkadaşımızın "... âlimler bu üç konuşma tarzını vahyin çeşitleri olarak değerlendirmiştir" tarzında aktarımı, vahyin de bir konuşma tarzı olması sebebiyle doğru bir ifade değildir. Kaldı ki "vahiy" bir konuşma şeklidir. Nitekim âyetin devamında açıkça: "Allah bir rasûl (yani Cebrâil=rûhu'l-emîn)

²²¹ Bak. Cuvillier, A., *Nouveau Vocabulaire Philosophiques*, Paris, 1970 s. 58; Çankı, M. Namık, *Büyük Felsefe Lügati*, İstanbul 1958 I, 628-631.

gönderir de (o rasûl Allah'ın) izni ile dilediğini vahyeder" diye buyurmaktadır. Demek ki, Allah bu şekilde de kullarıyla irtibat kurabilir. Kaldı ki Hz. Meryem ile konuşması/irtibatı bu şekilde olmuştur. Şu kadar var ki, Allah Teâlâ'nın, her iletişim kurduğu kişiyi peygamber olarak görevlendirmesi de gerekli değildir.

Şüphesiz burada, "yûhiye"nin fâili ve "(mâ yeşâ') Allah'ın dilediğini" vahyeden Cebrâil'dir; fakat ileten Allah'tır. Bu sebeple Kur'ân, Cebrâil'in vahyidir demek, onun kelâmıdır anlamına gelmez. Kelâm, Allah kelâmıdır, Cibrîl ise sadece bir vasıttadır; Allah'tan aldığı kavle dönüştürür. Sonuç olarak Allah, âyette ifade edildiği üzere, bir "beşer" ile ancak şu üç yolla konuşur:

1. (Allah'ın) vahyetmesi,
2. Perde arkasından (doğrudan) konuşması,
3. Rasûl/Cebrâil'in vahyi vasıtasıyla.

Daha sonra tebliğde, meselâ vahiyle ilgili olarak rûh demişsiniz: "... peygamberlerle irtibatlı olan bazı insanlara, meleklerle, arılara... vahiyler verdiği belirtilmişse de bunlar mutlak anlamdaki vahiylerle... eş anlamlı değildir. Allah'ın peygamberlerine indirdiği vahiylerle Kur'ân'da rûh adı verilir." diye ifade edilmektedir. Aslında o âyetlere baktım. Orada sanki Cebrâil'e işaret vardır.

Burada peygamberlerle irtibatlı olan bazı insanlar, kimlerdir? Bazı salih kadınlar kastediliyorsa, şüphesiz onlar da beşerdir ve vahye muhatap olabilirler. Kaldı ki İmâm Eş'arî, Kur'ân'da adı geçen bazı salih kadınların da peygamber olabileceği, dolayısıyla vahye muhatap oldukları kanaatindedir.²²²

Peygamberlere indirilen vahiylerle rûh adı verildiği... hususuna gelince, referans olarak verilen âyetlerde²²³ kastedilenin vahiy değil, "**Cebrâil**" olduğu açıktır. Cebrâil, vahyi getirdiği için, onunla, yani getirdiği vahiyle, maddî ve mânevî anlamda her şeye hayat vermektedir. Ve onun için genel olarak âyetlerde "**rûhun min emrinâ**" ifadesi kullanılmaktadır. Bilindiği üzere "Sana rûhtan sorar-

²²² Bu konu Eş'arîlerle Mâtüridîler arasında tartışma konusudur. Ancak ben burada, Eş'arî'nin bu görüşünü müdafaa etme ve tartışma görevini, bir bayan olarak, ikinci tebliğ sahibi Hülya Hanım'dan bekledim.

²²³ Bkz., en-Nahl 16/2; el-Mü'min 40/15.

lar..." âyetinin devamında "*De ki rûh Rabbimin enrindendir (min emri Rabbi)*" şeklinde buyrulmaktadır. Demek ki yukarıda söz konusu olan Rûh'un, genel anlamda insanların, biyolojik olarak kendisiyle hayat bulduğu, diğer taraftan, mânevî anlamda ise vahyi getirerek onunla kendilerine hayat verdiği bir varlıktır.

Bazı itikâdî mezheplerin, inançla ilgili esasları belirlerken takip ettikleri metodoloji ile ilgili olarak, onların, öncelikle akli esas kabul edip buna dayalı olarak nassları te'vîl ettikleri tarzındaki ifadeler gelince, bunlar, çok genel anlamda doğru kabul edilebilir.

Bilindiği üzere, Hz. Peygamber döneminden başlayarak özellikle dört halife ve daha sonraki devirlerde gerçekleştirilen fetihlerle karşılaşılan dış kaynaklı çeşitli din ve kültürler, Müslümanlar arasında ciddî ayrılıklara sebebiyet vermiştir. Bu arada Müslümanlar arasında, koyu taassuba dayalı siyâsî çekişmelerin sebep olduğu ve özellikle Hz. Osman'nun şehîd edilişi, Cemal ve Sıffin gibi dâhilî olaylar da bu hareketleri alevlendirmiştir. Bu sosyolojik bir gerçektir. Bu nedenle Mu'tezile, Şî'a ve İbâdî Hâricîler gibi bazı grupların, öncelikle akli esas belirleyip daha sonra da nassları bu esasa göre, zorlama te'vîllere saparak belirledikleri tarzındaki ifadeler, en az bu iddia kadar aşırı görülebilir.

Bu hususta aynı tespitler, Selefiyye ile ilgili olarak da dile getirilmektedir. Bu sebeple onlar hakkında "vahiy metinlerini anlamak için akla değil, yine vahiy metinlerine başvurarak akî yorumları reddetmişlerdir." tarzındaki ifadeler, en azından sahâbe ve tâbiîn içinden bazı kişilerin akılcı davrandıklarıyla ilgili rivâyetler açısından doğru değildir. Şu kadar var ki, merhûm İzmirli'nin haklı olarak ifade ettiği gibi, bu mezheplerin böyle bir hareket tarzını takip etmeleri, özellikle aşırı Hâricî zihniyetin, gayret-i diniyelerinin eksikliğinden değil, dinî konulardaki bilgi ve fıkıh eksikliğinden kaynaklanmıştır. Burada, önemine binaen şu hususa değinmemeye müsâade buyurun:

Yetmiş üç fırka hadisiyle bağlantılı olarak, özellikle İslâm mezheplerinin, Ehl-i Sünnet dışındakiler hakkında Cehennemlik, dolayısıyla Ehl-i bid'at ve Dalâlet oldukları şeklindeki âfâkî anlayış külliyyen yanlıştır. Şûrâsı bir vâkıadır ki, hiçbir İslâmî fırka ve mezhep bütünüyle İslâm toplumunun dışında itikâd ve düşüncelere sa-

hip değildir. Ancak bazı konularda farklı yorumlar getirmişlerdir. Kaldı ki, Ehl-i Sünnet içindeki ulemâ da her konuda müttelik değildir. Dolayısıyla âlimlere muhâlefet bid'at ehli olmayı gerektirmez; bazıları bazı konularda hatâ edebilir, ama bu onların sapık oldukları anlamına gelmez. Nitekim fikhî ihtilâflar, sapıklık olarak değil, her biri hak olmak şartıyla, icthâd farkı şeklinde değerlendirilmiştir. Şu kadarını söyleyebiliriz ki, dinî ifade ile "sübûtu ve mânâya delâletleri kat'î" nasrlara muhâlefet kişiyi dinin dışına itebilir.

Tebliğde yer alan Cibrîl'in Hz. Peygamber'e Kur'ân dışında da vahiyler getirdiği ile ilgili açıklamalar (s. 3), ciddî olarak tartışılmalıdır. Abdest alma, namaz kılma, namazın beş vakit olduğu ve kiblenin çevrilmesiyle ilgili hususlar, tamamiyle Hz. Peygamber'in icthadları şeklinde, kendisine verilen insiyatif çerçevesinde değerlendirilebilir. Kaldı ki o, bazı konularda isabetli kararlar vermediği zaman âyetle uyarılmıştır. En azından böyle bir izah tarzı, Kur'ân dışında da bazı vahiyler getirdiği konusunda şüphe ortaya koymaktadır. Tek bir şüphe dahi onların hangilerinin vahiy mahsulü olup olmadığı noktasında ciddî endişelere sebebiyet vermektedir.

Tebliğ'de, Hz. Peygamber'in "Mescid-i Harâm'da uyurken Cibrîl tarafından rûhen Mirâc'a çıkarılınca..." ifadesinde, herhalde Mescid-i Aksâ olacak.

Ayrıca yine tebliğde "*Allah... insanları da topraktan ve rûhtan yaratmıştır.*" (s. 4) diye bir ifade bulunmaktadır. Burada insanların rûhtan yaratılmaları ne demek? Açık değil. Eğer "ve nefahtu min rûhî" den hareketle, Allah'ın rûhu'ndan diye kastediliyorsa, şüphesiz bu Muhâlefetün li'l-havâdise, dolayısıyla âyetteki "leyse ke mislihi şey'un" ifadesine aykırıdır. Doğrusu Allah insanları topraktan yaratmış, sonra da onlara rûh vermiş, yani hayata kavuşturmuştur. Nitekim kıyâmette de bu olay aynen tekrar edilecektir. Yani Allah yeniden rûh vererek/hayata kavuşturarak ba's edecektir.

* * *

Arkadaşımız fitrat konusunda bir iki hususa değindi... Evvela onunla ilgili olarak şunu ifade edeyim: İnsanlar aslında fitraten iyidirler. Bazı âyetlerdeki, insanlarla ilgili olarak onların câhil oldukları, şöyle veya böyledirler... şeklindeki ifadeler, aslında onların toplum

içinde fitratlarından ayrılıp farklı şekillenmeleri sebebiyle böyle kullanılmıştır. Nitekim bu husus âyette açıkça: “Yüzünü hanîf (muvaahhid) olarak dine çevir: Allah’ın yaratma kanununa ki, insanları bunun üzerinde yaratmıştır. Allah’ın yaratması değiştirilemez. İşte doğru din budur. Lâkin insanların çoğu bilmezler”²²⁴ şeklinde ifade edilmiştir.

Sonra, şunu da söylemem gerekir ki, “Aklın Kelâm İlmindeki Yeri” konusu iyi dile getirilmiştir. Tebliği sunan arkadaşımız, bilgi vasıtaları ve onların sahası, bu arada aklın iman karşısındaki konumu, bu açıdan mârifetullah ve husün-kubuh gibi can alıcı mes’elelerde yerinde tespitler yapmıştır. Bu sebeple bu çalışması sebebiyle kendisini tebrik ediyorum. Ancak, mâdemki kavramlar üzerinde de duruyoruz, onları hemen ifade ile bazı noktalarda katkı sağlayıcı ve tamamlayıcı mâhiyette birkaç hususa işaret etmek isterim.

Önce, tebliğde geçen “sarîh akıl ile sarîh nakil” (s. 17) ifadesinde, sarîh yerine “sahîh nakil” olacak...

Bir başka yerde, konu ile ilgili, Fahreddin Râzî’den aktardığınız bir alıntı var: “... Fahreddin Râzî’nin (v. 606/1209) sırf sem’î delilin varlığının muhâl olduğu, çünkü bir başkasının haberinin doğruluğu bilinmedikçe bir anlam ifade etmeyeceği (s. 17) şeklindeki aktarımda “muhâl” ifadesi doğru değildir; zirâ orijinal metinde “lâ-yümkin” şeklindedir. Hüseyin Atay Hoca’nın tercümesine de baktım. Acaba Hoca mı yaptı yanlış diye, -ki hoca bu yanlış yapmaz-. Alıntıda geçen “lâ-yümkin” muhâl olarak tercüme edilmiş. Halbuki lâ-yümkin, “mümkün değil” demektir. Türkçe’de belki muhâl diye anlaşılır, imkânsız diyoruz, ama bu doğru değil. Bilindiği gibi, bu bağlamda âlimler “aklî imkân” ve “tabîî imkân”dan bahsederler. Dolayısıyla burada kullanılan ifade “muhâl” anlamında değildir; lâ-yümkin, “câiz değil” demektir; muhâl değil, muhâl olamaz!..

Mes’elenin aslı şudur: Râzî’ye göre, “... naklin akla tercih edilmesi, naklin akla muhtaç olması sebebiyle naklin de yerilmesini gerektirir. Sonuca götüren zannî olursa, netice haydi haydi zannî olur. Peygamber’in doğruluğu (sıdk-ı nübuuvvet) bilmek, ancak kendisini

²²⁴ er-Rûm 30/30.

bilmeye dayanır. Bunu nakille ispat etmek mümkün değildir. Aksi halde devir (döngü) gerekir."²²⁵

Üzerinde tartıştığımız mes'elenin can alıcı noktası olduğu için burada aynı doğrultuda, Râzî'den evvel Gazzâlî'nin görüşüne yer vermemiz faydalı olacaktır. Gazzâlî, akıl-nakil konusundaki görüşleri önce beşe ayırmıştır:

1. Yalnız nakle güvenenler. 2. Yalnız akla güvenenler. 3. Aklı asıl kabul edip nakli akla tâbî kılanlar. 4. Nakli asıl kabul edip akli nakle tâbî kılanlar. 5. Hem akli, hem nakli birer asıl kabul edenler. Bu grupların düşüncelerini açıkladıktan sonra Gazzâlî şöyle diyor: "Akli yalanlayan, hiç kuşku yoktur ki, nakli ve dini de yalanlamış olur. Çünkü dinin doğruluğu ancak akıl ile bilinir. Aklın tanıklığı, güvenmeye değer olmasaydı, doğru ile yalan söyleyeni, yalancı peygamber ile doğru peygamberi birbirinden ayırmak mümkün olmazdı."²²⁶

İslâm düşüncesinde konu ile ilgili, belki de ilk defa akılcı bir mezhep olarak temâyüz etmiş Mu'tezile, akılla naklin ittifâk ettiğini, bir çelişki durumunda ise naklin te'vîl edilerek akla yatkın hâle getirilebileceğini öne sürmüştür. Daha sonra bu yolu İslâm Filozofları izlemiş ve geliştirmişlerdir. el-Kindî, Fârâbî ve İbn Sînâ gibi meşhûr İslâm filozofları hep bu yolu müdafa etmişlerdir. Nihâyet Fahreddin Râzî'nin, akli düşünceye verdiği değer artışıyla, Ehl-i Sünnet arasında "aklin nakle tercihi" tezi yaygınlık kazandı.²²⁷ Bu durum, zaman içinde pek çok İslâm âlimi tarafından hararetle savunulur hâle gelmiştir. Zirâ haklı olarak M. Hamdi Yazır'ın ifade ettiği üzere, "Hiç şüphe yok ki, nakli anlayacak olan da akıl olduğuna göre, bu konuda akıl ve dirâyet nazardan düşürüldüğü zaman ne akıl kalır ne nakil."²²⁸ Görülüyor ki, akıl-nakil ittifâkı ve uygunluğu İslâm düşüncesinde önemle vurgu yapılan bir husustur. İzmirli'nin ifadesiyle, İslâm

²²⁵ Râzî, *el-Muhassal*, Kahire ts., s. 51.

²²⁶ Gazzâlî, *el-Kânûnü'l-küllî fi't-te'vîl*, s. 123-126 (*Mecmû'atü Resâil İ. Gazzâlî içinde*) Beyrut 1988. Ayrıca bkz., İzmirli, İ. Hakkı, *İslâm'da Felsefe Akımları*, (haz. N. Ahmet Özalp), s. 205-208, İst., 1995.

²²⁷ İzmirli, *A.g.e.*, s. 385, İst., 1995.

²²⁸ Yazır, M. Hamdi, *Hak Dini Kur'ân Dili*, III, 2239.

dininde akıl dinden, din akıldan müstağnî değildir. Akıl ile din birbirine uygundur. Akıl asıl, din ona bağlıdır (müteferri).²²⁹

Batı dünyasında da İslâm dünyasına benzer bir süreç yaşanmıştır. Burada, bir mukayese yapma imkânı verme bakımından Leibniz'in şu tespitini aktarmada fayda vardır: Avrupa'da, bazı "bilginlere, zaman zaman felsefeyle ilâhiyatı birbirine tutuşturur gibi görünen güçlükleri ortadan kaldırma vazifesi verilmiştir. Bununla beraber yine de imanla aklın uyuşamaz olduğu inancını gizli gizli gütmekte devam edenler eksik değildi... Fakat bu uğurda harcanan emekler istenilen meyveyi veremedi. Dinde yenilik yapanlar (réformateurs) ve bilhassa Luther, bazan insana, felsefeyi reddedip onu imanın düşmanı sayıyormuş intibasını veren yazılar yazmışlardır."²³⁰

Diğer taraftan tebliğde, mârifetullah konusunda İmâm Eş'arî ile ilgili olarak, kendisi gibi "nazar ve istidlâl olmaksızın Allah'ı bilmenin gerçekleşmesinin doğru olmayacağını ifade eden kelâmcılar... (tebliğ s. 14)" şeklinde bir ifade kullanılmıştır. Sonraki Eş'arîler için bu ifade doğrudur; fakat çok açık bilinmektedir ki, İmâm Eş'arî bu kanaat ve görüşte değildir. Her halde yanlış bilmiyorum... Bunu demek istemiyorsanız, bu ifadede bir sıkıntı var... Neyse, mârifetullah konusunda İmâm Eş'arî "şer'an vacibtir" diyor. Aklen değil.

Helâl harâm konusunda belki İmâm Eş'arî haklı... Az önce de bahsettiniz ya. Zinâyı, affedersiniz, bizim aklımız iyi görmüyor; batı akli iyi görüyor. Yanlış değil, öyle mi? Aslında orada İmâm Eş'arî haklı gibi görünüyor. Veya kurban kesmede, put adına keserseniz, yenmez. Allah adına keserseniz, yenir. Aynı kan akıyor; hiç değişen bir şey yok. Tıbben arada hiç fark yok. Demek ki Allah'ın emri mes'alesi!..

Asıl üzerinde durulacak bir mes'ele. Yine tebliğde, "...bir kısım kelâm âlimleri tarafından vurgulandığı üzere peygamberlerin elinde ortaya çıkan mucizeler dahi istidlâlî ilim ifade etmektedir...

²²⁹ İzmirli, *Dîn-i İslâm Dîn-i Tabîi*, s. 19, 22.

²³⁰ Leibniz, G. W, *Essais de Théodicée*, s. 18-21, Paris, 1969; a.mlf., *İmanla Aklın Uygunluğu Üzerine Konuşma*, Çev. H. Batu, İstanbul 1986, s. 4-5, 82.

Yani mûcize denilenin mûcize oluşunu da akıl tespit etmektedir. (tebliğ s. 16)" diye ifade edilmektedir. Evet, mûcizelerin tespitinde akıl söz sahibidir. Ancak burada, "istidlâlî ilim" ifâde eden mûcizeler değil, onlarla doğruluğu (sıdk-ı nübuvvat) ispat edilen peygamberin verdiği "haber (haber-i rasûl)" dir. Bu sebeple en-Neseî gibi bazı akâid metinleri ve kelâm kitaplarında geçtiği üzere: "Mûcize ile te'yîd edilmiş haber-i rasûl, istidlâlî ilmi gerektirir." şeklinde ifade edilmiştir.

Bu husus şöyle açıklanabilir: Duyular vasıtasıyla elde ettiğimiz bilgiler "zarûrî bilgi" ifade eder. Ancak, duyuların verdiği bu zarûrî bilgilere dayanarak akıl vasıtasıyla ulaştığımız medlûle ait bilgi "istidlâlî bilgi" dir. Bilindiği gibi burada, duyulur âlemdeki delilden hareketle duyular ötesi âleme varma, akıl vasıtasıyla yapılan bir amelîdir ve bu bilgi istidlâlî/kesbîdir.

Nazar mes'elesinde de, arkadaşımız değindiği için bir hususa açıklık getirelim: Âyette "*fenzur ilâ âsâri rahmetillah...*" buyuruluyor. Burada Allah "bakın" diyor... Baktığımız ve gördüğümüz şeyin ilmini yaparız. Müspet ilmi kastediyor. ما خلق الله=Mâ-halakallah ilmi... Nazarî ise, o baktığınızdan hareketle bir başka şeye, medlûle varıyoruz. O nazariyâttır. Arada ince fark vardır. Onun için meselâ İmâm Mâtürîdî'nin *Kitâbü't-Tevhîd*'ini ilk tercüme eden arkadaş "nazar"ı, bakmak(!) diye tercüme etmiş. Bu doğru değil.

Önemli bir nokta daha var. Biz devamlı olarak "Akıl ile nakil çatışmaz" diyoruz. Bu doğru. Arkadaş haklı, ben de onu not aldım. Ama neye göre çatışmaz. Çatışmadığını nereden biliyoruz. Çatışıp çatışmadığından haberimiz yok. Bana göre şöyle bir açıklama getirilebilir: Allah'ın hikmet sahibi olduğunu düşünüyoruz. Öyledir de. Öyle ise Allah yarattığı kâinât ilmi demek olan müspet ilim ile din arasında çelişki olmaz. Dini, vahyi gönderen O, kâinâtı yaratan O. İlâhî mevhibe olarak akli veren O. Öyle ise O'nun hikmeti gereği bu ikisi arasında çelişki olmamalıdır. Az önce ifade ettiniz, güzel, bu hoşuma gitti. Yani Allah, bana öyle şeyler gönderiyor ki, ben aklımı kullanıyorum, kendisi de öyle diyor, kullanıyorum ve onların saçma olduklarını anlıyorum. Böyle bir şey Allah'a isnâd edilemez. Bu açıdan böylece bu (akıl ile vahyin çatışmadığı) husus tespit edilebilir. Teşekkür ederim...

Prof. Dr. Ömer AYDIN

İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Kelâmcıların Vahiy ve Akıl Anlayışlarının Kur'ân'a Göre Değerlendirilmesi

Kur'ân'a göre Allah Teâlâ, diğer varlıklar gibi insanları da yaratandır. O, sadece yaratmakla kalmamış, varlıkları tesviye etmiş, takdîr etmiş ve onlar hidâyet etmiştir, yani onlara hedefini göstermiştir.²³¹ İnsanı diğer varlıklardan ayıran en önemli unsur akıldır. Buna rağmen dinî sorumluluk akıl temelli değil, vahiy temellidir. Yani, bir insanın dînen sorumlu ve mükellef olması, akıl sahibi olduğu için kendilerine peygamber ve kitap gönderildiği içindir. Kur'ân, pek çok âyette bu durumu ifade etmektedir: *"Biz bir resûl göndermedikçe azâb etmeyiz."*²³²

Kur'ân, vahiy öncesi dönem hakkında "dalâlet"²³³ kelimesini kullanır. Bu da insanda akıl olmakla birlikte, vahiy gelmeden onun sorumlu olmadığını göstermektedir. Kur'ân'ın, vahiy gelmeden önce işlenen günahlardan "geçmişte olanlar hâriç"²³⁴ diyerek, bunlardan muâf tutması da vahiy gelmeden sorumlu olunmadığını kanıtlamaktadır. Kur'ân'ın hiçbir yerinde insanlar, nübüvvetten önce akıllarını kullanmadıkları için kınanmamıştır.

Vahiy ve akıl ilişkisi bağlamında Kur'ân açısından şu hususun öncelikle tespit edilmesi gerekir. Vahiy/Kur'ân, aklî seviyeleri ne olursa olsun bütün insanlara hitâb etmektedir; o, sadece düşünürlerin, filozofların veya entelektüellerin anlayabileceği bir bilim kitabı değildir. Kendi tanımıyla bir "hidâyet"tir. Kur'ân açısından tespit edilmesi gereken ikinci nokta, Kur'ân'da mutlak anlamda "akıl"dan bahsedilmemesidir. Kur'ân'ın akılla ilgili kullandığı kelimeler hep fiil halindedir. Bunlar da ya vahiyle ya da vahiy yoluyla işaret edilen

²³¹ "O yarattı ve sonra mükemmel yaptı. O, bir ölçüye göre yaptı ve hedefini gösterdi" (el-A'lâ 87/2-3).

²³² el-İsrâ 17/15.

²³³ "Seni dalâlette bulup da hidâyet etmedi mi?" (ed-Duhâ, 93/7).

²³⁴ Bkz., en-Nisâ 4/22.

kâinâtla veya insanın kendi tabiatıyla ilişkilidir. İnsanda akıl olması- na rağmen, Kur'ân/vahiy yoluyla ondan kendi tabiatını ve yaratılışını düşünmesi istenmektedir. Üçüncü nokta ise, Kur'ân'da sık sık zikre- dilen "tefekkür", "tezekkür", "taakkul", "tedebbür", "tefakkuh", "furkân" ve "nazar" gibi kavramlar, Aydınlanma Düşüncesindeki "pozitivist rasyonel aklın" karşılığı değildir. Çünkü "rasyonalizm" akli, istidlâlî kategoriye indirger, onu yüceltir, hattâ onun üstünde bir başka hakikatin olduğunu da kabul etmez.²³⁵ Bu da "aklı kullan- mak" ile "akılcılık" arasında fark bulunduğunu göstermektedir.

Kelâm İlminin doğuşundan önce, vahiy ve akıl ilişkisi konu- sunda bir tartışmanın mevcut olduğunu bilmiyoruz. Ancak Kelâm İlminin Mu'tezile'nin elindeki teşekkülü sürecinde ve sonrasında, vahiy-akıl ilişkisinin günümüzde tartışıldığı şekliyle olmasa da, bir problem teşkil ettiğini görüyoruz. Önce re'y taraftarlarının, daha sonra Mu'tezile'nin Ehl-i hadîs tarafından eleştirilmesi, bize bu hu- sustaki tartışmaların genellikle hicrî ikinci asırda başladığını göster- mektedir.

Genel olarak Mu'tezilî anlayışta akıl, vahiy karşısında hâkim bir unsurdur. Onlar, vahyi akıl ile yargılamışlardır. Bu tutumları, temel prensipleri olan "tevhîd ve adâlet" konusunda aşırı gitmelerine yol açmıştır. Sonuçta tevhîd ilkesi adına varlıklardan uzak bir Allah, adâlet ilkesi uğruna ise yaratıcı bir insan anlayışı karşımıza çıkmaktadır. Mu'tezile'nin, akla uymayan nassların te'vîl edilmesi gerektiğini söylemesi ise, onların bu konuda haddi aştıklarının, vahyi ötedediklerinin en belirgin ifadesidir. Buna karşın Ehl-i hadîs ise nasslara sahip çıkma adına, rivâyetlere dayalı bir din ortaya çıkmasına neden olmuştur ki, bugün İslâm adına bu dîni versiyon tedâvülde bulunmaktadır. Burada şunu da belirtmek gerekir ki, bütün aşırı akılcılığın rağmen Mu'tezile'nin din anlayışı Kur'ân'a daha yakın bulunmaktadır.

Hız. Peygamber'in Kur'ân dışı vahiy aldığı düşüncesi veya anlayışı, İslâm'ı temelinden sarsan bir yaklaşımdır. Eğer böyle bir vahiy olsaydı, onun da Kur'ân gibi yazıyla da tespit edilmesi gerekmez miydi? Yine Hız. Peygamber'in Kur'ân'ın açıklayıcısı olduğu söylenir.

²³⁵ Bkz., Ramazan Altıntaş, "Kelâmî Epistemolojide Aklın Değeri" C. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 2, Sivas 2001, s. 97.

Bunun nedeni, Kur'ân uslûbunun (ilâhî vahyin tabiatının) iyi anlaşılmasıdır. Allah'ın, peygamberi Hz. Muhammed (s.a.v.) vasıtasıyla gönderdiği bütün mesajlar (Kur'ân'da da sık sık tekrarlandığı gibi) apaçık ve anlaşılır (mubîn) bir yapıdadır. Buna göre Kur'ân kelimelerinin veya cümlelerinin bâtinî mânâsına dayandığını iddia ederek veya anlaşılmadığı ileri sürülen bazı âyetlere ilâveler ya da çıkarmalar yaparak bir takım hükümler ortaya koymak, vahye karşı haddi aşmaktır, cüretkârlıktır. Haddin aşıldığı noktalardan biri de, Kur'ân âyetlerinden kendi görüşüne uygun olanları almak, uymayanları ise kendi görüşüne veya mezhebine uydurmaktır. İşte bütün bu hatâlar akıl adına veya onun yardımıyla yapılmaktadır.

Mu'tezile'nin aşırı akılcılığı kadar olmasa da, akla gereğinden fazla vurgunun Mâtürîdîler tarafından da yapıldığını görüyoruz. Mu'tezile'den Sümâme b. Eşras'ın, "Allah, bir elçi ve vahiy göndermeseydi bile, insanlar akıllarıyla Allah'ı bulmak zorundaydılar" şeklindeki anlayışının bir benzeri, kaynaklarda Ebû Hanîfe ve İmâm Mâtürîdî'ye de atfedilir. Bu, Kur'ân açısından çok tehlikeli bir söylemdir. Bırakalım peygamber gönderilmemesini bir yana, Kur'ân kendilerine peygamber gönderilen Yahûdîlerin ve Hıristiyanların ilâh anlayışlarını yanlış kabul etmekte ve vahdâniyete aykırı bulmaktadır. Aynı şekilde müşriklerin de bir Allah inançları vardı²³⁶; ama Kur'ân bunu şirk sebebiyle reddetmiştir. Evet, peygamber gelmeseydi, insan aklıyla bir yaratıcı bulabilirdi; ama aslâ Kur'ân'ın tarif ettiği ve Allah'ın râzı olduğu vahdâniyyet inancına ulaşamazdı. Çünkü bu, insan aklını aşan bir durumdur.

Kelâmcılar, akılcılıkları sayesinde itikâdî konularda vahyin oluşturduğu çizginin dışına çıkmış, zaman zaman haddi aşmışlardır. Meselâ, "Allah'ın sıfatları zâtının aynı mıdır, gayrı mıdır" konusunu tartışmışlar; Mu'tezile, Allah'ın sıfatları olmadığını söylerken, Ehl-i Sünnet "Allah'ın sıfatları zâtının ne aynı ne de gayrıdır" gibi mânâsız bir sonuca varmıştır. Halbuki Allah konusunda konuşan bir mü'minin: "Bu bizi aşan konu, biz Allah'ın zâtı ve mâhiyeti" hakkında konuşacak kabiliyete sahip değildir" demesi gerekirdi. Üstelik Allah Kur'ân'da kendisi hakkında bir kez bile "sıfat" kelimesini kul-

²³⁶ "Andolsun, onlara (müşriklere), "Gökleri ve yeri kim yarattı, güneşi ve ayı kim boyun eğdirdi?" diye sorsan, "Elbette Allah!" derler." (el-Ankebût 29/61)

lanmazken, kelâmcılar Allah hakkında sıfat tâbirini çok rahat bir şekilde kullanmışlar, sıfatları kısımlara ayırmışlar, hattâ kendi kafalarından Allah için sıfatlar (vucûd, kıdem gibi) ispat etmişlerdir. Kur'ân'ı/vahyi temel alan bir kelamcının: "Allah kendisi hakkında bu tâbiri kullanmıyor, kendisini esmâsı/isimleri ile tanıtıyor" demesi gerekirdi. Bu spekülâtif tartışmaları bir yana bırakıp Allah yolunda Resûlullah ve ashâbının yaptıkları gibi cehd içinde olmaları gerekirdi. Maalesef bugün, akılcı kelâmcılar ile rivâyetçi Ehl-i hadîs tartışmalarının ve çekişmelerinin doğrudan ve dolaylı yansıması olan bir İslâm anlayışı günümüze ulaşmıştır. Vahye dayalı ve kaynağını vahiyden alan İslâm, Hz. Peygamber'den sonra ortaya çıkan pek çok olay ve kültürün içine karıştığı bir din olmuştur.

Burada, aslâ İslâm âlimlerinin kötü niyetli olduklarını söylemek istemiyoruz. Hattâ onların amacının İslâm'a karışan bu yabancı unsurları temizlemek gayreti içinde olduklarını söyleyebiliriz. Ancak onların hiçbirinin "nübüvvet" sıfatları yoktu. Dolayısıyla onların hatâdan korunmuş oldukları iddia edilemez. Bunun yanında ilâhî mesajları anlamada onların verdiği bilgilerden de istifâde etmek zorunda olduğumuzu belirtmemiz gerekir. Ancak bu hususta onların görüşlerini değil, Kur'ân'ı ölçü almalıyız, Kur'ân'a aykırı bulduğumuz görüşlerini de derhal reddetmeliyiz.

Aklı, Allah'ın istediği doğrultuda kullanmak ile dinî konularda akılı hâkim kılmak ayrı şeylerdir. İslâm'da insanın aklını kullanması, tefekkür etmesi vb. istenirken esasında Allah'a teslîm olması ve O'na boyun eğmesi istenir. Yoksa, kelâmcıların yaptığı gibi dinî/itikâdî konularda akıl yürütmesi değil. Kelâmcıların gayesinin îmânî hususları akılla temellendirmek olduğu söylenir. Buna gerek yoktur; Allah bütün itikâdî hususları temellendirmiş, bunu bir rahmet, lütuf ve ihsân olarak kullarına sunmuştur.

Burada şunu da ifade edelim ki, akılcı kelâmcıların ele alıp da çözüme kavuşturdukları tek bir itikâdî problem yoktur. Onların ortaya koydukları ürünler, itikâdî konularda spekülasyondan ve mezhep kavgasından öteye gitmemektedir. Kelâmcıların ürettikleri bilgi birikiminden genel anlamda İslâm'a fayda ummak boşunadır. Onların birikiminden şu açıdan istifade edilebilir: Doğuş dönemindeki, başka bir deyişle Hz. Peygamber ve sahâbe dönemindeki İslâmî çiz-

giden nasıl uzaklaştığını günümüze kadar takip etme noktasında o birikimden istifade edilebilir. Bize göre klâsik Kelâm İlminin en önemli faydası budur.

Allah'ın vahiy yoluyla bildirdiği hususlar, insanların akıllarıyla keşfedemeyecekleri bilgilerdir veya vicdanlarıyla anlaşılamayacakları hususlarda kendilerine yapılan emir ve nehiylerdir. Dolayısıyla bu hususlarda Kur'ân'dan/vahiyden başka kaynak olamaz. Maalesef İslâm târihinde rivâyetler de bu hususta kaynak alındığı için, târihî süreçte Müslümanların "Allah, peygamber ve âhiret" algılarında, Kur'ân'ın ortaya koyduğu ilkeler açısından bozulmalar meydana gelmiştir.

Vahiy ve akıl konusunda, "Vahiy mi üstündür, akıl mı?" şeklinde anlamsız tartışmalar yapılmaktadır. Bunların birbiriyle mukayesesi söz konusu değildir. Mutlaka mukayese edilecekse, elbetteki vahiy üstündür. Zirâ, vahiy dediğimiz şey, Allah'ın peygamberinin kalbine ilkâ ettiği sözdür. Akıl ise, insana ait olup eksiktir ve her zaman yanılabilir. Vahyin, akli ve akıllıyı muhatap alması, onun insana verilen en değerli yeti olmasındandır. Aklın, insanın en değerli yetisi olması, onun Allah'a ait olan bir sözden üstün olduğunu kesinlikle göstermez. Bu bağlamda yine "akıl ile nass çatışır mı?" gibi bir tartışma da yapılmaktadır. Akıl ve nass çatışır? Hattâ kâfirlere göre bizim nass dediğimiz şeyler, geçersiz ve mantıksızdır. Dolayısıyla nasslar veya nasslardaki bazı hükümler akla zıt geliyorsa, sorun nassda değil akıldadır.

Sonuç olarak vahyin alanına giren konularda aklın hâkim kılınmaması gerekir. İslâm vahiy dinidir. Kur'ân-ı Kerîm, Allah'ın resûl (vahiy) göndermeden hiçbir topluma azap etmeyeceğini haber vermektedir. Eğer insanlar sırf akılları sebebiyle sorumlu tutulsalardı, resûl gönderilmeyen ve uyarılmayan toplumlara da azâb edilirdi. Kur'ân'da pek çok âyette insanlar, resûl ve vahiy geldikten sonra akıllarını kullanmadıkları, düşünmedikleri ve tefekkür etmedikleri için kınanmaktadır. Bütün bunlar açıkça gösteriyor ki, dinî konularda tek otorite vahiydir. Zâten Kur'ân'ı dikkatle okuyan bir kimse, vahiy yoluyla verilen bilgilerin, insanın akıyla tesbit edemeyeceği bilgileri olduğunu görür. Sözün özü şudur: Allah, insanlara akıl ni-

metini dini yargılasınlar veya onu bozsunlar diye değil; onu anlasınlar, ona îmân etsinler ve boyun eğsinler diye vermiştir.

* * *

Prof. Dr. Ramazan BİÇER

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Kelâm Aklının Gönül Penceresi

Kelâm bilginlerine göre bu ilim, İslâm kanunları doğrultusunda, akli veriler ışığında, akâidi ispat ve izah etmekte, genel anlamda İslâm dinini, özel mânâda ise Ehl-i sünnet inancını savunmaktadır. Kelâm İlminin tanımında yer alan “İslâm kanunu” tâbirinin, kelâmın, felsefeden farkını ortaya koymak amacıyla kaydedildiği anlaşılmaktadır. Bu da kelâmın, özgünlüğünü ortaya koymaktadır. Öte yandan Kelâm İlmi için, mü’min olmayı iknâ, inanan kimseyi de tahkîkî imana yükselterek, dünya ve âhiret mutluluğuna ulaştırmak gibi bir hedef tâyin edilmiştir. Bu amaç doğrultusunda kelâmın mevzûunun, var olması itibâriyle “mevcûd” veya dinî akîdeleri ispatla bağlantılı olarak “mâlûm” olması, ona geniş bir söylem kazandırmaktadır.

Kelâm İlminin kaynağının naklî ve akli deliller olması, onu diğer disiplinlerden ayıran temel özelliğidir. Naklî yönüyle, sadece akla dayanan felsefeden ayrıldığı gibi, nazar ve istidlâle yer vermesi de onu, tasavvuf disiplininden farklı kılmaktadır. Kur’ân’daki akli kullanmaya teşvik eden birçok âyet, uslamlamayı referans yolunda, kelâm bilginlerinin naklî mesnedi olmuştur. Bu nedenle mü’min için nazar ve istidlâl zorunlu görülmüş, mârifetullah’a ulaştırılan yegâne unsur olarak nitelendirilmiş ve bilinçli bir imanun gereği olarak değerlendirilmiştir.

Bu doğrultuda, eserlerini yazarken muhataplarının kültürel konumunu ön plana alan Gazzâlî, halka yönelik çalışmalarında, akli verilere öncelik tanımamış ve hattâ taklîdi yeğlemiştir. Ancak o, ilim yolcularına hitâb eden kitaplarında, aklın önemini özenle vurgulamıştır. Onun son eseri olarak değerlendirilen *el-Mustasfâ* adlı fıkıh usûlü çalışmasında akli, karşı konulmaz bir hakem kabul etmiş, varlıkların en şerefli olarak tanımlamış ve en mükemmel ilmi, “akıl-nakil” birlikteliğini işleyen disiplin olarak tarif etmiştir. Müellif, akli

ile nakil ilişkisindeki görüşleri beş gruba ayırdıktan sonra kendi tercihini, “Aklı yalanlayan, kuşkusuz nakil ve şer’atı da yalanlamış olur. Zirâ dinin doğruluğu, akıl ile bilinir. Eğer akıl güvenilir olmasaydı, yalancı ile gerçek peygamberi birbirinden ayırmak imkânsız olurdu. Buna göre akıl ile nakle lâyük oldukları değeri veren kimse, gerçek doğru yolda olmalıdır.”²³⁷ şeklinde belirtmiştir.

Bütün bu veriler bize, Kelâm İlmi için aklın vazgeçilmez bir unsur olduğunu ortaya koymaktadır. Bununla birlikte bu durum, Kelâm İlminin gönül boyutunu tamamen ihmâl ettiği anlamına gelmemelidir.

Kelâmın tanımları arasında yer alan **Usûlü’l-dîn** kavramı, bu ilmin ana niteliklerini kapsayıcı bir özelliğe sahiptir. İslâm dininin yapısında yer alan itikâdî hükümleri (usûl) içeren bu tarif, bir anlamda öncelikli bilgi (*el-Fikhü’l-ekber*) niteliğine de sahiptir. Bu doğrultuda kelâmcılar, eserlerinin öncelikli bölümlerinde yer alan “Mârifetullah” konusuna işlemişler ve burada aklın ölçüleri içerisinde Allah inancının gerekliliğine özenle vurguda bulunmuşlardır.

Bilindiği gibi Kelâm İlmi, iman konuları etrafında şekillenmiştir. İmanın tanımıyla meşgul olan bazı kelâm ulemâsı, bu terimin eşdeğeri olan tasdik, nasıllığını işlerken kullandıkları ifadeler, konu bağlamında dikkat çekicidir. Bilhassa tasdik “iz’ân” kavramıyla izahı, önemli bir veri olarak kabul edilebilir. Nitekim tasdik tanımı olarak, teslim olacak şekilde, iz’ân yani, “gönüllü olarak benimseme ve kabul etmektir” tarzındaki bir tarif, probleme açıklık getirmektedir. Zirâ gönüllü bir boyun eğiş, ancak duyguların katılımıyla gerçekleşir. Mâtürîdî de, iz’ân ile bağlantılı olarak “ikân” terimini işlerken bunun, “bir şeye bilinçli olarak iman etmek” olduğunu kabul eder. Bunun da istidlâl ve nazardan sonra gerçekleşeceğini vurgular.²³⁸

İlk dönem kelâm bilginlerinden kabul edilen Ebû Hanîfe’ye (v. 150/767) göre, bir kimsede Allah’tan umma ve korkma hali bulun-

²³⁷ Gazzâlî, *el-Mustasfâ min ilmi’l-usûl*, Beyrut ts., I, 10, 19; a.mlf., *el-Kânûnü’l-küllî fi’t-te’vîl* (trc. M. Şerafeddin), *Dârü’l-Fünûn İlahiyat Fakültesi Mecmûası*, İstanbul 1930, XVI, 46.

²³⁸ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, Üsküdar-Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 40, vr. 4b, 218a, 218b.

mayınca, mü'min olmaz. Yine müellif, tasdik eyleminin içinde sevgi boyutunun olmasını zorunlu görmüştür.²³⁹ Bu ifadeler çerçevesinde, onun imanda bir tür duygusallığın varlığını kabul ettiği anlaşılacaktır. Kādî Abdülcebâr da, duygusal bir değer olan korkuyu, tekâlif şartlarından kabul etmiştir.²⁴⁰

Bu veriler doğrultusunda, nass bağımlı aklî verilerden hareket eden Akâid ve Kelâm İlminin, kalbin ürünlerini de kelâm aklı içerisinde sonuçlandırabileceği anlaşılmaktadır.

* * *

Doç. Dr. Sinan ÖGE

Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Akıl-Vahiy İkileminin Eleştirisi

Kur'ân, gereğince akletmeyen toplumlardan akletmelerini isteyerek onlara doğru düşünmeyi öğretmiştir. Özellikle Allah'ın insanların dikkatine sunduğu âyetleri bağlamında "akletmez misiniz?"²⁴¹ "akletmezler mi?"²⁴² "şâyet aklederseniz"²⁴³, "akletmezler"²⁴⁴ ifadeleri, hem insânî ve dolayısıyla dinî hayatın sıhhatini sağlayan akla olan güveni ifade eder, hem de aklın Allah'ı ve hitâbını kabullenme noktasında bir kabiliyet taşıdığına işaret ederek onun metafizik değerini hatırlatır. Öte yandan "akledesiniz diye" ifadesi de, vahyin akıl için bir veri olduğunu göstermektedir. Bu bağlamdaki âyetlerde Allah'ın birliği, O'nun her şeyin Rabbi olduğu, kâinâtın ve içindekilerin bir yüce yaratıcıya delâlet ettiği, önceki kavimlerin iman ya da inkâr hallerinde karşılaştığı durumlar gibi hususlarda hep akledilmesi istenmiştir.

²³⁹ Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-müteallim* (nşr. Mustafa Öz), İstanbul 1992, s. 20, 36.

²⁴⁰ Kādî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse* (nşr. A. Osman), Kahire 1408/1988, s. 73.

²⁴¹ el-Bakara 2/73, 242

²⁴² Yâ-sîn 36/68

²⁴³ Âl-i İmrân 3/118

²⁴⁴ el-Mâide 5/58, 103

Diğer taraftan akletmeyen fert ve toplumların peygamberi dinleyip itaat etmedikleri, sonuçta dalâlete sürüklenip inkâr ve şirke yöneldikleri bildirilmiştir. Böylece akletmenin insanı inanmaya, akletmemenin ise inkâra sevk ettiği açıkça belirtilmiştir. Dolayısıyla Kur'ân'a göre akıl, vahyin karşıtı ya da alternatifi olan bir unsur değil, tam onun değerinin bilinmesi ve maksatlarının gerçekleşmesini sağlayan bir asıl olarak belirlenmiştir. Allah akledenleri değil, tam aksine akletmeyenleri kınamış ve onların itikâdî ve amelî sapkınlıklarının gerekçesini “ akletmemiş olmaları” şeklinde göstermiştir. Nitekim inkârları yüzünden âhirette azap görecektir. “Şâyet kulak vermiş veya akletmiş olsaydık, şu çılgın alevli cehennemlikler arasında olmazdık”²⁴⁵ şeklindeki itirafları bu gerçeğe işaret etmektedir.

İnanç ekseninde akıl ile vahiy arasındaki uzlaşının bir örneği olarak Hz. Peygamber döneminde sahâbe arasında görülen birlikteliği zikredebiliriz. Ashâb esas alındığında, onların, dinin temel mes'elelerinde aslâ bir ihtilâfa düşmedikleri, ihtilâf ettikleri konuların ise tamamen fûrû' ile alâkalı olduğu hususunda görüş birliği söz konusudur. Şöyle ki, Tevhîd, Adâlet, Va'd-Va'd gibi, muhâlif olanın iman/küfür bağlamında hüküm giyeceği, böylece hakkında fâsıklık, sapıklık ya da bid'at nitelemelerinin yapıp teberrînin gerekeceği Usûlü'd-Dîn mes'elelerinde tek bir görüş üzerinde birleşmişlerdir. İhtilâf ettikleri hususlar ise Ferâiz mes'eleleri, Kırtâs Hâdisesi, Üsâme Ordusu mes'elesi, Hz. Peygamber'in vefâtı, defni, imâmet, zekât vermeyenlerle savaş gibi Fûrû'd-Dîn'le alâkalı ve ictihâdî olan konulardır. Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman'ın hilâfetinin ilk yıllarına kadar ashâb arasındaki durum bu şekilde cereyan etmiştir.²⁴⁶

Muhammed Abduh'un ifadesiyle bu süreçte dini anlama metodu da ortak bir mâhiyet taşımakta idi. İnsanlar, kitâbın işaretlerini ve nasslarını anlıyor, tenzîhle inanıyor, teşbîh andıran hususların gerçek anlamını Allah'a havâle ediyor ve lâfzın zâhirinden anladıkları

²⁴⁵ el-Mülk 67/10

²⁴⁶ Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark*, Beyrut 1977, s. 14; İsferyânî, *et-Tabsîr fi'd-Dîn* (nşr. Kemâl Yusûf el-Hût), Beyrut, 1983, s. 20; İcî, III, 650; Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr fi Usûli'd-Dîn* (nşr. Ahmed Muhammed el-Mehdî), Kahire, 2004, V, 37.

rının ötesine geçmiyorlardı.²⁴⁷ Kısacası vahye dayalı akîdeleri müsterek bir vasıf taşımakta, aklî mülâhazaların ağır bastığı ictihâdî konularda ise tabîî farklılıklar zuhûr etmekte idi.

İslâmî ilimlerin oluşum ve gelişim safhalarında akıl ile vahiy arasında herhangi bir zıtlık ya da aslî bir tezat öngörülmemiştir. Bu süreçte akıl ile vahiy birbirlerini tamamlayan unsurlar olarak kabul edilmiştir. Özellikle her ikisinin de işlevsel değeri üzerine düşünülmüş ve oluşturulan teoriler de yine aynı çerçevede yerini almıştır. Buna göre ilâhî talepleri barındıran nasslar ve onu algılayacak olan akıl, teklîfe muhatap olan mükelleflerin ilâhî dâvete zihinsel ve kalbî düzeyde îcâbetinin sistemini oluşturmuştur. Dolayısıyla ilk dönem usûlünde yapılanlar, nassın nasıl anlaşılacağı ve bu doğrultuda aklın nasıl kullanılacağına yönelik olarak yapılan tespitler ve belirlenen ilkelerdir.

“Akıl”sız bir vahiy algılayışı olamayacağına göre, mes’eleyi “akıl mı vahiy mi?” çıkmazına sokmak, İslâm dini ve kültürü açısından anlamsız olacaktır. İslâm düşünce târihinde akıl ve vahiy ile ilgili söylemlerde görülen zıtlaşma tezâhürleri ya da uzlaştırma çabaları vahyin ve aklın doğasından kaynaklanmamaktadır. Bilakis bu durum yanlış akletmelere karşı gelişen ve tepkisellik taşıyan bir faaliyettir.

Târihte olduğu gibi günümüzde de İslâmî ilimler çerçevesinde konunun tartışılmasında kendi geleneğimizden kaynaklanan problemlerden ziyâde, aklın lehinde ya da aleyhinde olmak suretiyle sorun yaşayan Batı medeniyetinin tesirinin olduğunu söyleyebiliriz. Bilindiği üzere gerçek anlamda vahye dayanmayan dinî öğretilerin yaşamsal gerçekler ve ortak aklî kabullerle çelişmesi din ile akıl arasında bir gerilim oluşturmuştur. Bu gerilim, bir zamanlar sözde din lehine aklın zâyi edilmesi şeklinde bir sonuç doğurmuşken, özellikle Aydınlanma sürecinden sonra akıl lehine fakat din aleyhine seyretmiştir. Aslında her iki boyutuyla da zıtlık, Aydınlanma öncesi akıl ile Aydınlanma sonrası akıl anlayışı arasındadır. Zirâ sahîh vahiy ile sarîh akıl arasında bir tezatın olmayacağı mâlûmdur. Hıristiyan dünyası kilise merkezinde dine karşı aldığı bu tavırla, o din tarafın-

²⁴⁷ Abduh, Muhammed, *Risâletü't-Tevhîd*, 1996, s. 7.

dan afyonlanarak uyuşturulan akıllarını kurtarmanın haklı mücadelesini vermiştir.

Batı düşüncesinin İslâm dünyasına sirâyetinin olumsuz sonuçlarından biri de, Batı dünyasının kendi şartlarına ve yine kendi problemlerine göre şekillenmiş olan paradigmalarının doğrudan aktarımıdır. Bu aktarım, İslâm dünyasının problemlerinin hem teşhisi hem de tedavisi noktasında radikal hatâlar yapılmasına neden olmuş ve İslam dünyası uzun süre kendine ait olmayan bir takım problem ve teorilerle kendini meşgul etmiştir. İşte akıl ve vahiy arasında oluşturulan bu sun'î tezat ve sun'î olan bu problemin anlaşılması ve çözümüne yönelik olarak geliştirilen teoriler, hasta olmayan bir bedene hasta muâmelesi yapıp ilaç zerk etmeye benzer şekilde, İslâm dünyasını yormuştur. Bu nedenle söz konusu tesirin etkisiyle ne akli vahye ne de vahyi akla teslim etme endişeleri taşımamıza gerek yoktur. İslâm dini açısından bu iki unsur, birbirini teslim alan ya da birbirine teslim olan rakipler değil, birbirini te'yid eden hususlardır. Dolayısıyla bu alanda geliştirilecek söylemlerde akıl ile vahiy arasındaki ilişki bir rekabet ve mücadele alanı olarak gösterilmemelidir.

Tüm bu gerçeklerden hareketle İslâm düşünürlerinin ve özellikle kelâmcıların yapması gereken şey, akıl ve vahiy ilişkisini İslâm kültürünün kendi dinamikleri, ilmî ve târihî alt yapısı çerçevesinde ele almaktır. Geçmişte olduğu gibi bugün de akletmenin maddî ve mânevî ilkeleri üzerinde düşünmek ve bu hususta bir söylem geliştirmek hem İslâm dünyasına katkı sağlayacak, hem de katı dogmatizmin ya da materyalist, rasyonalist ve pozitivist teorilerin tepkisel aşırılıklarında kalarak bir türlü orta yolu bulamayan Batı medeniyetine alternatif sunulmuş olacaktır.

Aklın Dînîleştirilmesi Sorunu

İslâm kelâmında akla olan güveni göstermesi açısından Gazzâlî'nin akli bir fonksiyon olan **nazar** ve onun dinî hakikatlerdeki değerine yönelik görüşlerini zikretmek yerinde olacaktır. Gazzâlî öncelikle nazarî mes'eleleri zannî ve kat'î olmak üzere ikiye ayırır. Sonra kat'îyyâtı kelâmî, usûlî ve fikhî olmak üzere üç alana ayıran Gazzâlî, kelâmî kat'îyyât ile sırf akli mes'eleleri kasdetmektedir. Salt kelâmî mes'eleleri ise "düşünen için, şer'in vurûdundan önce aklın

nazarı sayesinde hakikatini elde etmenin mümkün olduğu şey” olarak tanımlamaktadır. Dolayısıyla aklın, hakikatleri tespit ve idrâkteki yeterliliğine dikkat çekmiş ve bu alanda ihtilâfa bile müsâmaha göstermemiştir. Zirâ ona göre zanniyyât alanında hatâ etmek günah olmamakla birlikte, kat’ıyyât alanında hak, tek olduğundan, hatâ edip hakkı bulamayan günahkârdır.

Gazzâlî âlemin hudûsu, muhdisin ispatı, O’nun hakkında vâcib, câiz ve müstahîl sıfatlar, peygamberlerin bi’seti ve mucizelerle tasdîki, ru’yetin cevâzı, amellerin yaratılması, kâinâtın irâde edilmesi ve Mu’tezile, Havâric, Revâfız ve diğer bid’atçı fırkalarla beraber hakkında söz söylenen diğer mes’eleleri bu alana dâhil eder.²⁴⁸ Gazzâlî’nin bu görüşlerinden de anlaşılacağı üzere, Kelâm İlminde aklın mutlak anlamda yeterli ya da yetersiz oluşundan çok, akletmenin kesin ya da zannî sonuçları üzerinde durulmuştur.

İslâm düşünce târihinde din ile akıl arasındaki ilişki bağlamında eleştirebileceğimiz en önemli husus, itikâdî ve fikrî ekollerin vahyin kesin belirlemelerinin dışında kalan alanlarda akletmeleri sonucu oluşturdukları prensipleri mutlak anlamda dinîleştirmeleridir. Kendilerine ait “dini anlama usûlü”nü, “dinin usûlü (Usûlü’-d-Dîn)” olarak adlandırmaları ve dolayısıyla muhâlif düşünceleri kendi usûllerine değil dinin usûlüne muhâlefetle suçlamaları, oluşan itikâdî gerilimin temel sebeplerindendir.

Aslında İslâm dininin temel inanç esasları anlamıyla “Usûlü’-d-Dîn” tespit edilirken isabetli prensipler belirlenmiş ve buna uyulmuştur. Bu çerçevede Usûlü’-d-Dînde ihtilâf câiz görülmemiştir. Ancak bu temel esasların anlaşılması ve ifadesine yönelik olarak zamanla geliştirilen ilkeler de Usûlü’-d-Dîn başlığı altına alınunca, artık kişi ya da mezheplerin akletmeleri dinîleştirilerek, farklı akletmeler, aklî ihtilâf değil dinî muhâlefet olmak durumunda kalmıştır. İlk bakışta Usûlü’-d-Dîn ifadesi ve ana muhtevâsından, bunların kabulünün gerekeceği ve onlara muhâlefetin de dinin temel asıllarına muhâlefet olacağı anlayışına sahip olmak mümkündür. Ancak belirtilen bu ilkelerin içeriği düşünülduğünde, mezhebî telakkiler gündeme gel-

²⁴⁸ Gazzâlî, *el-Mustasfâ min ilmi’l-usûl*, Kum, 1948, II, 358; a. mlf., *Faysalü’t-tefrika* (nşr. Hoca Mustafa), Dârü’l-Beyzâ, 1983, s. 26.

mekte, buna bağlı olarak söz konusu telakkiler, zikri geçen ilkeler başlığı altında dinîleştirilmektedir.

Meselâ, Tevhîd ilkesini ele aldığımızda, Allah hakkında vâcib olan sıfatları O'na nispet etmek, yine O'nun hakkında muhâl olan sıfatları da O'ndan nefyetmek her mü'minin kabul etmek zorunda olduğu bir esastır. Ancak hangi sıfatların vâcib, hangi sıfatların muhâl olacağını belirlemede mezhebî teoriler farklılaşmakta, dolayısıyla ulaşılan neticeler de değişmektedir. Meselâ, Ehl-i Sünnet âlimleri kelâmın, ezeli bir sıfat olarak Allah'a nispetini vâcib görmekte iken; Mu'tezile aynı vücûbiyeti kabul etmemekte ve kelâmın O'na hâdis bir fiil olarak nispetini uygun görmektedir.²⁴⁹ Her iki ekolün de Allah'ı en güzel niteliklerle tavsif etme ve O'nu her türlü noksanlıktan tenzîh etme endişesini taşımasına rağmen, bu gayeyi, aynı sıfatta birbirine zıt yorumlarla gerçekleştirmiş olması, bu yorumların bir iman esası olarak Usûlü'd-Dîn'e dâhil edilmemesinin gereğini göstermektedir.

Mu'tezile'den Ebû Ali el-Cübbâî (v. 303/916) ile Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin (v. 321/933) Usûlü'd-Dîn'den bilinmesi vâcib olanların asgarî sınırında bile farklı görüşlere sahip olması²⁵⁰, bu mes'elenin icthâda göre belirlenmemesi gereğinin diğer bir göstergesidir. Usûl-i Hamse'nin sırf dinî/kelâmî düşüncelerden ibâret olmayıp, siyâsî muhâlefetin teorik ve dinî alt yapısını da içediğini²⁵¹ göz önünde bulundurduğumuzda bu ilkelerin "din" başlığı altında kabulü ve muhâlefetin yine dine muhâlefet olarak eleştirilmesinin vehâmeti daha iyi anlaşılacaktır.

* * *

²⁴⁹ Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn* (nşr. Ahmed Şemsüddin), Beyrut 2002, s. 125; Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd* (nşr. Es'ad Temîm), Beyrut 1996, s. 112; Kâdî Abdülcebâr, *el-Muhtasar fî Usûli'd-Dîn* (nşr. Muhammed Ammâra), Kahire 1971 (*Resâilü'l-Adl ve't-Tevhîd* içerisinde), s. 193.

²⁵⁰ a. mlf., *el-Muhît bi't-Teklif* (nşr. Ömer Seyyid Azmî), Dârü'l-Mısriyye, Kahire ts., s. 19.

²⁵¹ Bkz., Mahmut Ay, *Mu'tezile ve Siyaset*, İstanbul 2002, s. 165-205.

Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

AKIL, RASYONALİTE ve VAHİY

Akıl ve Entelekt

Akıl (ratio=reason=logos), etimolojik olarak, insanın akletme, mantıksal çıkarımlarda bulunma, deliller toplama ve sonuçlara gitme gücüne işaret etmektedir. Bu, insanı insan yapan güçtür; zirâ insan sadece bu gücünü kullanarak etrafı hakkında bilgi sahibi olabilmekte, sonuçları görebilmekte; böylece planlamalar yapıp eylemlerde bulunabilmektedir. Dolayısıyla akıl ve akletme yalnızca statik bir öz değil, insanın düşünme kapasitesidir. Fakat akıl, düşünme veya akıl yürütme kapasitesinden ibâret değildir; bu kapasitenin bütün potansiyelliğiyle – sistematik, metodik, eleştirel – kullanılması; yani bilimsel düşünce demektir? Bu kullanımıyla akıl, güçlü bir kültürel ve târîhî güç hâline gelmekte, hakikatin keşfi dâhil her türlü keşfe götüren yol olmaktadır.

Diğer taraftan, parçalar arasında teker teker ilişki kurmadan, eşyâyı bir bütün olarak kavramamız olmadan, bir düşünce fonksiyonu olarak sadece akılı (ratio) kullanmanın bir yararı yoktur. Varlığın yapısını bir bütün olarak kavrama (Latince intellect; Yunanca nous) ile akıl (ratio) arasındaki bu karşılıklı bağımlılık, sonunda insanda düşünme kapasitesi denen durumu yaratmaktadır. Bilgi denilen şey, bu iki yetinin birlikte kullanımından doğmaktadır.²⁵²

Dış dünya, kendi dışındaki Varlık'la ilişkisi kurulamadığında, bir parça durumuna indirgenmiş olur. Bu parça ve hâliyle onunla ilgili çıkarımlar, ancak bilimin ve gözlemin elde ettiği parçacı 'soyut' bilgiler olabilir. Dış dünyayı parçalar hâlinde değerlendirmek yerine

²⁵² Akıl ve bilgi arasında bir döngüsellik vardır. Akıl bilgiyi üretmekte, daha çok bilgi aklın daha iyi çalıştırılmasına zemin hazırlamaktadır. "Aklımı ancak bilgi sahibi olanlar doğru dürüst kullanabilir" (Ankebût 29: 43) âyeti buna işaret etmektedir. Bu durumda akılı insanda öz bir cevher olarak kabul etmeyip, onu bilgilerin toplamı olarak gören Kâdî Abdülcebâr gibi kelâmcılarımız haklı görünmektedirler.

onu bir bütün olarak kavrayan ve her bir parçanın ardındaki celâli ve cemâli keşfeden akla Yunanca “nous”, Latince “intellect” denmektedir. Evreni bir bütün olarak kavrama etkinliği olarak Kur’ân’ın önce çıkardığı akletme (te’akkul), nous yahut intellekt’e yakın durmaktadır. Bu anlamda entelektüel bilgi, bütünü temsil eden, sebep-sonuç ilişkisi olarak ilkelere bağladığımız varlık alanındaki kanûnîliği kendi yapısının ötesindeki Müsebbibü’l-esbâb olan (sebepler zincirini kuran) Allah’a bağlayabilen akletme yetisidir. Sürekli bağ kurma peşinde olan, her şeye görünen yüzünün ötesinde bir anlam yükleyerek müteşâbih yorumlara imkân vererek semboller alanı inşâ eden de akletmedir. Bu akletme, evrendeki her şeye anlamını kendi yüklediği için inşâcı (constructivist) ; aynı zamanda Allah’ın onların yapılarına yüklediği anlamları keşfetme gayretine giriştiği için de yapısalcıdır (structuralist).

Kur’ân’da akletme sürecinin, insanın farklı yeteneklerini aynı anda aktif kılacak şekilde anıldığı görülür. Akletme denilen şey, insanın lübb, kalb, sadr, fuâd, nühâ, hicr gibi yeteneklerinin bir çark halinde döndürülmesidir. Bu durumda kalbe referansla konu ettiğimiz sezgilerimiz de, sonuçlarını düşünerek yapmaktan vazgeçtiğimiz eylemlerimizden alıkoyulmamız da (nühâ ve hicr), akletme sonucunda gerçekleşmektedir.

İnsan, bütün bu bilme araçlarını birlikte kullandığında bir şeyi parça halinde değil, bir bütün olarak kavrar. Bir şeyi bütün olarak kavramak demek, onunla aramızda kopmaz bir bağ kurmak, ona bağlanmak, yokluğunu kendimiz için bir risk olarak görmek demektir. Aklın, Allah’ı bilmesi, kavraması böyle bir bilme ve kavramadır; sıradan bir nesneyi bilmesi gibi değildir. Bir şeyi bağlamak anlamında kullandığımız akıl, aynı zamanda insanın bütün bilme ve kavrama yeteneklerini de birbirine bağlar. Aklın isim olarak kullanıldığında kalp ve gönül mânâlarına geldiğini dikkate aldığımızda²⁵³ bu anlam pekişmektedir.

Akıl ve Rasyonalite

İnsanı bütünüyle akli bir temelde inşâ eden **rasyonalite** anlayışı ile aklın ister dedüktif çıkarımlarda bulunma isterse duyu verilerini

²⁵³ İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, Beyrut 1955, XI, 458.

denetleme ve yargılama aracı olarak kullanılması şeklinde karşımıza çıkan geleneksel **akıl teorisi** arasında büyük farklar vardır. Dinî ve teolojik düşünce için problem yaratan bağ koparan akıl teorisisidir. Bu çerçevede, rasyonalite, sırf akıl yürütme ve sonuçlara ulaşma sürecini değil, aklın değer yargısına yani değerlendirme kriterine dönüşmüş halini ifade etmektedir. Buna göre aklın süzgecinden geçmeyen, rasyonel eleştiriye tâbi tutulmayan hiçbir şeye boyun eğilmeyecektir. Berkley'in ifadesiyle, bir şeye inanmak için bir sebep yoksa onun varlığına inanmamak için bu yeter sebeptir.

Rasyonalitenin bu katı formu, sırf bir gerçeğin ifadesinden ziyâde, bir mücadelenin tarafı olarak kendisini ifade etmektedir. İlginç olan şu ki; dinin insanı muhatap almasının, onu saygın kılmasının ve ona hitâb etmesinin yegâne sebebi olan akıl ve aklın kullanımı (takip ettiği süreç, yöntem), dinî olanı itibârsızlaştırmak şeklinde karşımıza çıkarılmaktadır. Öyle görünüyor ki, bir düşünce ve hayat tarzı olarak (yukarıda anılan anlamda) rasyonaliteden ya da dinden tarafa tercihte bulunma, bir akıl yürütme veya mantıksal bir işlem sonucunda ulaşılan bir sonucu değil, bir tercih durumunu göstermektedir. Bu tercih durumu, tek tip bir rasyonaliteden bahsetmenin mümkün olmadığını göstermektedir.

Bu durumda, rasyonellik, 'zorunlu olarak aklın ya da sadece aklın bir faaliyeti sonucu ortaya çıkan şey' olarak tanımlanmamalıdır. 'Din rasyonel değildir' ifadesinin doğru olduğunu varsaysak bile; bu, din en kötü ihtimâlle aklın altında, en iyi ihtimâlle de aklın üstünde bir şeydir, şeklindeki bir söylemi de engellemeyecektir. Sonuç olarak, akılla kavranabilecek ve bir şekilde kendisinden bahsedilebilecek bir şey niteliğini hiçbir zaman kaybetmez. 'Akıl, Tanrı'nın dünyadaki terasisidir' derken de Zaehner buna işaret etmektedir.²⁵⁴ O halde rasyonellikten kasdımız nedir?

Öncelikle rasyonel olan, sadece ispat edebileceğimiz alanla sınırlı olan şey değildir. Öldükten sonraki yaşamı ispat etmemiz mümkün değildir, ama doğruluğuna inanmamız için birçok mâkûl sebebi-miz bulunmaktadır. Diğer taraftan buna inanmak için birçok sebebi-mizin olması, o şeyi doğru yapmaz. O halde, rasyonel bir inanç zorun-

²⁵⁴ R. C. Zaehner, *The Comparison of Religion* (Boston, 1962), s. 12.

lu olarak doğru olmak durumunda değildir, aynı şekilde, yanlış bir inanç da irrasyonel olmak zorunda değildir.

İkincisi, rasyonellik (doğal) bilimlerin bir imtiyâzı değildir. Sadece akıl yürüten varlıklar olsaydık bile (ki öyle değiliz), rasyonelliğimiz sadece bilimle tüketilemezdi. Akıl her şeyi kuşatabilecek bir niteliğe sahiptir, sadece bilimsel diye nitelediğimiz alanın tekelinde değildir ve akıl yürütme yetimizi sadece bilimsel alanla sınırlamak gibi bir indirgemecilik, hem akla hem de aklın bağlı olduğu, algılayıp yorumladığı (iç ya da dış) gerçeklik alanını dumûra uğratmaktır.

Üçüncü olarak, rasyonellik içerikle değil, metodla ilgili bir durumdur. Bilimsel olanlar da dâhil, inançlarımız bize söylediklerinin içerikleri sebebiyle değil, söylenme tarzları sebebiyle rasyoneldirler ve ideal olarak bu inançlar şu ana kadar söylenenlerin en garantiye alınmışları olarak gözükümlerler.²⁵⁵

Dördüncü olarak, ‘rasyonel inanç’ kapalı bir kavramdır. Bu terim, inancın içeriğinin rasyonel olduğu yani inancın doğrulanmış veya doğrulanabilir olduğunu ima edebilir; yine inancın kabullenilme tarzının rasyonel olduğunu da gösterebilir. Bu iki anlam birbirinden tamamen farklıdır ve karıştırılmamalıdır. P’nin doğrulanabilirliği ile P’ye inanmanın mâkullüğü birbirinden ayrı şeylerdir.²⁵⁶

İlk olarak, bir inanç argümanla desteklenir ve akılla doğrulanırsa rasyoneldir ve rasyonalite anlayışımız, bu argümanların delil olma niteliğini karşılayıp karşılamadıkları noktasındaki beklentimize göre ya daralır ya da genişler.

İkinci olarak, inanç değil, inananın inanması rasyoneldir ki, bu durumda ona inanmanın kendince sebepleri vardır. Ancak inanma için sağlanan bu pratik gerekçeler zorunlu olarak inanmanın teorik gerekçeleri değildir. Bir insan Tanrı’nın var olduğunu gösteremeyebilir, ama yine de O’na inanmanın mâkul/rasyonel olduğu düşüncesini devam ettirebilir. Bu durumda rasyonellik, inancın bir özelliği olmaktan çok inanan kişinin inancıyla irtibatının bir niteliğidir.

²⁵⁵ K. Popper, *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach*, Oxford, 1972, s. 22.

²⁵⁶ Ingolf Dalferth, *Theology and Philosophy*, N. York, 1988, s. 5.

Beşinci olarak, rasyonellik tek tip değildir, farklı türleri vardır. Şâyet bir inancın rasyonelliği ona inanmamızı sağlayan mâkul argümanlara bağlıysa, ona inanmamıza temel teşkil eden argümanların türüne göre rasyonellik de değişkenlik gösterecektir. Ayrıca bir şeye inanmada içsel ve dışsal gerekçelere dayanırsak, aynı şekilde içsel ve dışsal bir rasyonaliteden bahsetme durumu ortaya çıkacaktır.

Altıncı olarak, inanmanın rasyonel olması, bunun sadece zihinde olup biten bir olay olduğu anlamında alınmamalıdır. Rasyonelliğin ontolojik bir yönü vardır, dahası rasyonellik bizim dışımızdaki objektif gerçekliğin zihnimizdeki izdüşümüdür, başka bir ifadeyle bizdeki ontolojik akli oluşturan şeydir. Dış dünyadan, tecrübî alandan bağımsız, kendi kuralları olan sübjektif bir rasyonellikten bahsetmek mümkün değildir. Bunun için de, Allah'a inanmanın rasyonelliğinden bahsetmek, dış dünyada varlığının delillerini gözler önüne seren bir varlıktan bahsetmek demektir.

Tecrübe dünyasında bir düşüncenin veya tutumun rasyonel/mâkûl olması, onun mevcut ilmî veri ve sonuçların ışığında anlam ifade etmesine bağlıdır. Anlam ifade etme sözünü burada çok geniş açıdan ele almamız gerekir. Endüktif bir muhâkemede muhtemel bir sonuç bile pekâlâ mâkûl sayılabilir. Doğru olduğuna inandığımız her şeyi kesinkes kanıtlanmış sonuçlara dayandırma imkânımız her zaman –hattâ çoğu kere– mümkün olmayabilir. Denilebilir ki, rasyonellik, doğrulanabilmeye bağlı olacağı gibi yanlışlanmamış olmaya da bağlanabilir.²⁵⁷

Bu durumda tek tip bir rasyonaliteden bahsetmenin imkânsızlığına paralel olarak, bilimler arasında değer hiyerarşisi yaratacak ve kendi dışındakileri de yargılayacak gücü tekelinde tutan bilimsel bir rasyonaliteden bahsetmenin imkânı da ortadan kalkmaktadır.

Aslında Eflatun'la başlayan ve kesinliği arama çabası içinde, ideal formu antikitede geometrik bir nitelik olan bilgi formu, Descartes'de matematiksel bir doğruluk olarak kendini ifade etmiş ve şekli bir argümantasyon tarzı olarak rasyonelliğin hegemonyası kurulmuştur. Modernliğin en temel niteliği bu hegemonik rasyonalitedir. Bu hegemonyayla modern felsefe, insanın algı yeteneklerinin

²⁵⁷ Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, (İzmir 1990), s. 19.

tümünü kullanmasına imkân veren bir epistemolojik çatının kurulmasının yolunu tıkamış ve teolojik kilitlenmenin sebebi olmuştur.

Hayatın çok yönlülüğü ve karmaşıklığı dikkate alındığında, tam bir rasyonalite formunun diğerleri üzerinde hegemonya kurmasının insana, evrene, vb. dâir bütüncül bir açıklama ve anlama çabasını engellediğini söylemek mümkündür. Bunun yerine, dil formlarının, hayatın bütün formlarını karşılayıp karşılamadıklarını sorgulayan bir dil ve bu dilin temsil ettiği otorite alanlarını (rasyonellik, tecrübîlik, aşkınlık, vs) kapsayan bir epistemolojik temel yaratılmalıdır. Dilin kullandığı kavramlar ve bunların yorumu ne sadece bağımsız, objektif, otonom gerçekliklerdir ne de sadece dünyadaki olayların ve sosyal pratiklerin yorumudur. Aksine bunların toplamıyla oluşan, böylece hem bağlamsallığı yakalayan hem de bu bağlamsallığı (aşırı) rölativiteden kurtaran bir tutumdur.

Akl: Görünmeyen Varlığın Bilgisine Ulaştıran Yeti

Yukarıda andığımız gibi, birbiriyle ilintili, iç içe geçmiş karmaşık bir yapıdan oluşan âlemlerle ilgili olarak, bu yapıyı oluşturan parçaların bilgisinin çok ötesinde bir bütüne ilişkin bilgi çıkarımında bulunmayı mümkün kılan, entelektüel (nous) bir bilgidir. Aklın ve entelektin bu birlikte kullanımı bizde, ana niteliği kognitif kesinlik olan bir hal yaratır. Bu, Kādî Abdülcebbar'ın "*sükûnu'n-nefs*" dediği, bütün şüpheleri ortadan kaldıran zihinsel kesinlik hâlidir.

Dış dünyaya yönelmek ve âleme serpiştirilmiş varlıkların bilgisel kesinliğinden, Allah'ın varlığının bilgisel kesinliğine ulaşmak mümkündür. Bu kesinlik felsefenin de kelâmın da temelidir ve İslâm kelâmcılarının istidlâl/istişhâd/nazar; Katolik teolojinin ise analogia entis (varlıklar üzerinden kıyâs) dediği şeydir.²⁵⁸

Tecrübemizin kaynağı dış dünya olduğuna ve bu tecrübeyi sıradanlıktan kurtarıp Allah hakkında bilgi veren bir zemine dönüştürme

²⁵⁸ Karl Barth gibi Protestan teologlar, felsefenin teolojiye tahakkümünün en belirgin yöntemi dedikleri bu doktrini reddetmişler ve bunun yerine analogia fidei/iman analogisini önermişlerdir. Protestan teolojinin bu tutumu, Descartes'ten sonra başlayan bilgide matematiksel kesinlik arayışının bir reddidir. Barth, imanın sağladığı kesinliği hiçbir başka kesinliğin sağlayamayacağı iddiasında bulunmaktadır.

gibi bir amacımız bulunduğuna göre yapılması gereken, öncelikle sebep-sonuç zincirinin dışına çıkabilmektir. Kelâm bu sebep-sonuç zinciri dışına akıl kavramıyla çıkmış ve böylece sıradan varlık alanının dışına bir pencere açmıştır. Sûfilerin sebep-sonuç zinciri dışına çıkmak için başvurduğu kavram ise sezgidir.

Aklın ya da sezginin öne çıkarılması, bilgi için en büyük risk durumundaki 'indirgemecilik' ve 'genellemecilik'i içinde barındırmaktadır. Bunun için de bizim önerimiz 'akıl' ve 'sezgi' kavramlarını birbirine karşıt yapılandırmaktan vazgeçip, ikisinin birlikte iş gördüğü kognitif bir özne-nesne ilişkisi kurmaktır. Zirâ dinî alan tamamen, rasyonel bir alan, din dili de bütünüyle rasyonel bir dil değildir.

Dış dünyanın Allah hakkında bize verdiği 'delil' bilgisidir, varlığın bilgisi değildir. Zirâ hakkında deliller üzerinden bilgi elde etmeye çalıştığımız Varlık, mutlak varlığına nüfûzun imkânsızlığına işaret etmek üzere kendinden 'O/Hüve²⁵⁹' olarak bahsetmektedir. Zirâ Allah sadece 'başka'lığı (other) değil, 'tamamen başka'lığı (totaly Other) temsil eder. Bizim dışımızdakiler de başkadır, ama Tanrı'nın başkalığı gibi değildir. Bu tamamen başka'lığı vermek için Emmanuel Levinas; autre: tamamen başka ve autrui: başka, anlamlarına gelen iki Fransızca kelime arasındaki farka dikkat çekmektedir. O, tamamen başka olarak nitelediğini, fenomenolojik alanın dışında görmektedir.²⁶⁰

Fenomenolojik alanın dışındaki varlık, üçüncü bir 'başka'dır: O 'Ben, Ben Olanum' diyendir. Levinas'ın Tevrat'a referansla verdiği bu ifadenin karşılıklarını Kur'ân'da da görmek hiç zor değil: Tamamen başka olan, gayb âlemiyle de şehâdet âlemiyle de her türlü ilgiyi aynı düzeyde götürendir; O, bütün paradoksal ifadelerin kendisinde anlamlı bir bütüne kavuştuğu 'Başka'dır.²⁶¹ Bu 'tamamen başka'nun, felsefe

²⁵⁹ İhlâs sûresi de Âyetü'l-kürsî'de Allah'ın mutlak nüfûz edilemeyeşine işaret etmek üzere O'na sürekli 'O' zamiriyle işaret eder. Bu hitâb, sıradan varlıklar için kullandığımız 'sen' hitabıyla mutlak kopuşun bir işareti olarak görülmelidir.

²⁶⁰ E. Levinas, *Otherwise than Being or Beyond Essence*, terc. Alphonso Lingis (Le Hague: Martinus Nijhoff, 1981), s. 183.

²⁶¹ Başka'lığın ontoloji ve sosyal ontoloji içindeki analizi için bkz. F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, terc. A. V. Miller (Oxford: Oxford Univ. Press, 1977), 5 vd.; Michael Theunissen, *The Other: Studies in the Social Ontology of Husserl, Heidegger, Sartre and Buber*, terc. Christopher Macann (Cambridge Mass: MIT

geleneği içinde nasıl tamamen içkin bir varlığa dönüştüğünü görmek için kartezyen felsefe geleneğine bakmak yeterlidir. Bu geleneği takiben her şeyi tecrübe edilene göre değerlendiren D. Hume ve her şeyi aklın kontrolüne veren Kant'ı koyduğumuzda bu içkinliğin devam ettirildiğini görürüz.

Tecrübe edilemeyen bu son Tevhîd aşaması bağlamında İbn 'Arabî, *et-Tenezzülât al-Mavsiliyye* adlı eserinde şu yorumu yapmaktadır:

“Hangi durumda olursan ol, ister havada istersen karada, bil ya da bilme, düşün ya da düşünme, zorunlu olarak İlahî İsimlerin idaresi altındasın. Hareketini ve sükûnunu, imkânını ve varlığını belirleyen bu isimlerdir. Bu isim ‘Ben Allahım’ der ve hakikati söyler. Kesin olarak bil ki, İlahî Zât kendisini sana olduğu gibi göstermez, ancak bu yüce isim/sıfatlarından biri altında gösterir. Belki de böyle olduğu için Allah isminin anlamını hiçbir zaman bilemeyeceksin.”²⁶²

Bu noktada dilin algılarımızın ötesinde bulunan varlık alanıyla/gaybla ilgili nasıl bir tasarrufta bulunabileceğine ilişkin soruyla karşılaşırız. Bu sorunun cevabı, hem dil hem *hak* hem de *hakikat* kavramlarının yakından analizini gerektirmektedir:

Dil, Üst-dil; Gerçek/Hak ve Gerçeklik/Hakikat

Teolojide hak/gerçek ile hakikat/gerçeklik arasında ayırım yapılmaktadır. Hak bir şeyin kendisi, hakikat bu şey hakkında yapılan bütün konuşmalardır. Ölüm haktır, ölümün mâhiyetine ilişkin bütün konuşmalarımız hakikattir. Bütün hakikatler, hak olarak kabul edile-

Press, 1986); Graham Ward, *Barth, Derrida and the Language of Theology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), özellikle 3. ve 6. bölümler.

²⁶¹ İbn 'Arabî, *Al-Tenezzülât al-Mavsiliyye*, ed. Abd al-Rahman Mahmûd (Kahire: Mektebetü'l-âlem el-fikr, 1986), ss. 90-1; Stephen Hirstenstein, *The Unlimited Mercifier: The Spiritual Life and Thought of Ibn 'Arabî* (Oxford 1999), s. 177.

²⁶² İbn 'Arabî, *Al-Tenezzülât al-Mavsiliyye*, ed. Abd al-Rahman Mahmûd (Kahire: Mektebetü'l-âlem el-fikr, 1986), ss. 90-1; Stephen Hirstenstein, *The Unlimited Mercifier: The Spiritual Life and Thought of Ibn 'Arabî* (Oxford, 1999), s. 177.

ni temsil etme niyetindedirler. Hakikat, varlık tasavvuruna ilişkin olup ontolojik bir zemin üzerinde gerçekleşir.

Hakikate ilişkin ifadelerimiz ise doğru ya da yanlıştır. Hakikat ontolojik, sıhhat/doğruluk ise epistemolojiktir. Hak olan Allah hakkında konuşarak O'nun hakikatini dilsel bir seviyede temsil etmek kolay görünmemektedir.

Hak ve hakikat arasındaki bu ayrımı dikkate aldığımızda görürüz ki, Kur'ân konu ettiği birçok olguyu simgesel gerçeklik seviyesine çekerek ifadelendirme çabasındadır. Hakkında hiçbir şeyin tam olarak bilinmediği gerçeklik seviyeleri, ritüeller ve inançlar ile inanların zihinlerine ve kalplerine taşınır. Kur'ân insan tecrübesine konu olmayan gaybî yahut metafiziksel konuları, bir dil kalıbı içinde anlaşılabilir ve başkalarına anlatılabilir hale getirmektedir. Başka bir deyişle onları yeniden kavramsallaştırmakta ve bize bütünüyle kendilerini açmayan bu gerçekler hakkında, insânî düzeyde gerçeklikler oluşturmaktadır. Bunu da belli dil yapıları içinde yapmaktadır. Burası Kur'ân'ın müteşâbihat dediği alandır. Tecrübe ettiğimiz gerçekliklerden farklılıkları sebebiyle, Kur'ân'ın bu alanlardan bahsederken bir üst-dil (meta-language) kullandığını bilmemiz gerekir.

Mecâzlar, kinâyeler hülâsa dil sanatlarını gerektiren anlatımlar bu üst-dili kullanmayı gerektiren durumlarla ilgilidir. "Allah göklerin ve yerin aydınlatıcısıdır (nûr)"²⁶³ âyeti, bu üst-dilin en iyi örneklerindedir. Mâtürîdî'nin *Te'vîlât'* taki ana yorum yöntemi, kavramsallaştırmaya çalıştığı terimi iki seviyede ele almayı benimsemektir: Hakikat seviyesi ve mecâz seviyesi.

Yorumlamaya çalışığımız terimin mecâz seviyesi, bize kendini hemen açmayan, ilk kavramsallaştırma teşebbüsümüze direnen farklı bir hakikatle karşı karşıya olduğumuzu gösterir. Öyle 'gerçeklik'ler vardır ki, haklarında söylenen onca söze karşın, 'gerçek' yapıları hiçbir şekilde deşifre edilemez. Bu 'gerçek'ler hakkında konuşarak onlar hakkında yarattığımız 'gerçeklik'ler, onları tam anlamıyla temsil edemez. Söz merkezli (logosentrik) geleneklerin bu konularda yapabileceği başka bir şey yoktur. Bunu kendi yaşam tecrübemiz içinde düşünelim: Ölümü tadan birinin yaşadığı gerçek ile ölüm

²⁶³ en-Nûr 24/35.

hakkında konuşulanların, yazılanların okuyanda yarattığı ölüm gerçekliği hiçbir zaman özdeş değildir. Allah hakkında konuşmada da; kıyâmet ve âhîret, cennet ve cehennem gibi henüz hiçbir insan tecrübesine konu olmamış gerçeklerde de durum böyledir.

Te'vîl yorumcuya, alan olarak müteşâbihât, dil olarak da mecâz seviyesinde bulunduğunu hatırlatır. Bu seviyedeki gerçekler, kendi 'gerçek/hakikat' yapılarının dışındaki bütün gerçeklik kazan-dırma çabalarına direndiklerine göre, bu direnç sonsuza kadar devam edecek demektir. Bu da her yorumu ve kavramsallaştırmayı muhtemel yapar. Yapılan yorumları muhtemel yapan ve başka yorumculara da aynı derecede muhtemel yorum yapma imkânı veren, müteşâbih alanın bu yapısıdır.

Sözmerkezli (logosentrik) geleneklerde, hakikat/kesinlik arayışı yorumcuyu böyle bir risk almaya zorlamaktadır. Zirâ yapılan yorum, kesinlik/hakikat kriterine göre hareket etmektedir ve bunu yaparken de başta akıl olmak üzere sınırlı insan yetilerini kullanmaktadır. İnsanın sınırlı yetileriyle metnin içerdiği hakikatleri bütünüyle deşifre etme imkânının olmadığını kabul etmek ve her yorumcunun aynı sürece girerek kendi imkânlarıyla yeniden yorum yapmasına imkân vermek ve son sözü hiçbir zaman söylememiş olmak; aslında, te'vîl'in teker teker özerk özneler yaratma girişimidir. Yapılan yorumun ardından 'en doğrusunu Allah bilir' ifadesi ise, bütün kesinlik arayışına rağmen bir sınırlılık itirafıdır. Yorumcunun bu sınırlı oluşu, başka yorumcu öznelerin önünü açmaktadır. Sözün, dünyanın özünü temsil etme kudretindeki bu zaafiyetinin kabulü, metni de yorumcu karşısında rahatlatmak demektir. Aksi takdirde yorumcunun metni yorması ve nihâyetinde metne tahakküm etmesi gibi bir sonuç ortaya çıkabilir. Bu durumda söylenmesi gereken şey te'vîl'in, metin merkezli yapısalıcı iddianın 'metnin dışında hiçbir şey yok' söylemi ile okuyucu merkezli 'okuyucu yoksa metin de yok' iddiası arasında bir denge yöntemi olduğudur.

Anlama ulaşmak için bir şeyin ne olduğu ve ne olmadığı anlaşılmalıdır. Bu çelişkiler ve çatışmalar, anlamın kesinliğe ulaşmasını sürekli ertelemektedir. Bu çelişkileri ve çatışmaları çözmesi beklenen akıl, zaman dışı olmadığına, bu çatışmaların yaşandığı düzleme ait olduğuna göre, yorumlarında kesinlik iddiası zayıflayacaktır. O za-

man yapılması gereken şey, aklın keşfedeceği kesinliğin/gerçekliğin zaman dışı bir kesinlik ve gerçeklik mi yoksa kültürel, dilsel ve târihî olarak inşâ edilen bir gerçeklik mi olduğunu göz önünde bulundur- maktır. Eğer ikinci tür gerçeklikse, akıl fazla sorun yaşamayacaktır. Birinci tür bir gerçeklik ise, aklın çabasının gerçeği temsil edebilecek imgeler (imajlar) üzerinden bir gerçeklik oluşturmakla yetinmesi gerektiği sonucunu çıkarmak gerekecektir. Bunun da sınırlarının olduğu açıktır.

Bu sınırları zorlayan bir kabul, Kelâmın akıl teorisinden gel- mektedir. Semiyolojinin diliyle ifade edecek olursak, zaman dışı ger- çeklikleri, örneğin Tanrı'yı gösterecek herhangi bir gösteren olmadığı için, aklın sadece gösterenlerden hareket etmeyen bir keşif yeteneği- nin bulunduğu, Kelâm tarafından bir öncül olarak kabul edilmekte- dir. Bu durumda aklın Kelâm'da konumlandırılma biçimi, zaman dışı bir özellik taşımaktadır. Zirâ Kelâmcıların Allah'ın duyu verile- riyle değil de akılla keşfedilebileceği yönündeki ön-kabulleri, eğer Allah'ı aklın düzeyine çekmek değilse, akli ilâhî olana doğru yücel- ten bir beyândır.

Aklın bütün bu keşif yeteneğine rağmen yine de gelip dayana- cağı bir sınırının var olduğu kabul edilmektedir. Bu noktada şu so- ruyu sormak gerekecektir: Kur'ân'ın bütün temaları karşısında yo- rumcu yahut özne aynı yorum kudretini gösterebilir mi? Özne, sim- gesel düzeyde ifadelendirilen kavramlara (muhkem, ümmü'l-kitâb alanı) ilişkin başarılı yorumlar yapabilir, ama simgeselleştirilemeyen temel gerçekler konusunda daha ihtiyatlı bir dil kullanmak duru- mundadır. Allah'ın birliği (vâhid) konusunda çok rahat deliller geti- ren ve bu yönde insanın varlık yapısının (hilkatinin) sunduğu keş- fetme yeteneğini kullanan akıl, Allah'ın eşsiz birliğini (Ehadiyet) anlama noktasına geldiğinde dilini değiştirmektedir.²⁶⁴ Kelâmcıları- mızın bi-lâ keyf (nasıllığı bilinemeyen) dedikleri alan, hiçbir şekilde simgeselleştirilemeyen, kendine has bir gerçek alanla karşı karşıya olduğumuz anlamına gelmektedir. İfade ettiğimiz gibi, bunlar

²⁶⁴ Allah'ın Bir (*Vâhid*) ve eşsiz bir (*Ehad*) oluşu arasındaki fark için bkz. Şa- ban Ali Düzgün, *Allah, Tabiat ve Tarih: Teolojinin Meta-paradigmatik Temelleri*, Ankara: Lotus Yay., 2005.

Kur'ân'ın müteşâbihât olarak kavramsallaştırdığı alana ilişkin anlamlardır ve kutsal bir metnin bu ifadeleri içermesi gâyet doğaldır.

Akıl ve Dinî Tekliflerin Mâkûliyeti

Dini tekliflerin temelinde, bu teklifler hakkında konuşmayı ve gerçeklik iddialarını sorgulamayı mümkün kılan bir mâkûliyet vardır. İnsanın yapısına yerleştirilen iyiyi kötüden, doğruyu yanlıştan, faydalıyı zararlıdan ayırmayı mümkün kılan, bu mâkûliyet ve rasyonelliktir. En anlaşılabilir gibi görünen ve sır kabul edilen dinî unsurlar hakkında konuşmak, aslında onların rasyonel bir taraflarının bulunması gerektiği ön kabulüne dayanır. Zirâ insan fıtrat olarak, kendisine söylenecek olanların (dinî hakikatlerin) ön hazırlığını içinde barındırır. Bunun içindir ki, İslâm'da din (ve dinî düşünce/teoloji) ile akıl (aklî düşünce/felsefe), İbn Rüşd örneğinde olduğu gibi, süt kardeş kabul edilmektedir.

Tertullianus'un din/vahiy ve felsefe/akıl arasındaki mesafenin, felsefenin başkenti Atina ile dinin başkenti Kudüs arasındaki mesafe kadar olduğu yönündeki iddiası, şüphesiz, erken dönem Hıristiyanlığının insanın yapısına ilişkin değerlendirmelerinde ne kadar uç bir noktaya savrulduğunu göstermektedir. İnsanın hakikate kaynaklık edemeyeceği, bu sebeple de felsefenin kategorik olarak reddedilmesi gerektiği yönündeki bu algı, daha sonra, Thomas Aquinas tarafından kabul edilmemiş, din ve akıl arasında bir uzlaşma aranmıştır.

Kur'ân, hem bütün insanlara hem de sadece inananlara hitâb eden ikili bir yapıya sahiptir. Bütün insanlara hitâb eden dinî yargılar, kognitif ve realist (beyân) bir yapıya sahipken, öğüt içerenler inananların hem zihnine hem de kalbine hitâb etmektedir.²⁶⁵ Dinin kognitif tarafı, mesajın bütün insanlar tarafından anlaşılabilirliğini ve her türlü sorgulamayı kaldırabileceğini garanti eder. Bu durumda, felsefenin doğasında var olan şüphe'nin ortadan kaldırılması ve tam karşıtı bir kesinlik hâlinin yaşanması, evrensel (rasyonel=entelektüel=aklî) bir temelle mümkün hâle gelmektedir.

Farklı zihinlerin vahiy metni üzerinden düşünce üretmelerini mümkün kılan da, dinlerin yapılarında taşıdıkları bu epistemik ve

²⁶⁵ "Bu Kur'ân insanlar için bir beyân, inananlar için ise bir öğüt ve hidâyet rehberidir" (Âl-i İmrân 3/138).

kognitif özelliştir. Bu epistemik zeminden dolayıdır ki, öngördüğü Tanrı tasavvuru bütünüyle rasyonel olduğu için, Kur'ân, insanları meydan okuyucu bir tarzda Tanrı'ya inanmaya çağırmaktadır. Tanrı, insanları sadece vahiyle bildirdiklerini onaylamaya değil, akıllarını kullanmaya, varlık üzerinde düşünmeye ve ulaşılan metafizik sonuçlar konusunda ahlâkî bir tutum benimsemeye dâvet etmektedir. Daha açık bir anlatımla, Tanrı Kur'ân'da kendi varlığını akıl sahibi muhatapları için tartışmaya açmakta ve insanların rasyonel bir yolla kendisine ulaşmalarını beklemektedir.

* * *

Prof. Dr. Temel YEŞİLYURT

Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

İnanıcı ve onun problematiğini tartışmak ve rasyonel gerekçeler aramak düşüncesi taşıyan İslâm Kelâmı, ilk defa Mu'tezile'nin elinde doğmuş ve nassın yanında akla da önem veren, bunların teâruz etmeleri hâlinde ise naklî yorumlayan bu usûle "kelâm metodu" adı verilmiştir.²⁶⁶ Bu ilim, Allah'ın zât ve sıfatlarından söz eder, başlangıç ve son itibâriyle mevcûdâtın durumu ele alıp tartışır. Temel amacı ise, kesin deliller getirmek ve bu konularda muârizların delillerini bertaraf edip çürütmek sûretiyle İslâm Akâidini ispat etmeye çalışmaktır. Yöntemi ise en kısa ifadesiyle nassa dayalı akli yöntemdir.

Yöntem akli olmakla birlikte, nass ya da vahiy Kelâm İlmi açısından her zaman merkezî bir yer işgal etmiştir. Ancak vahiyle birlikte aklın önemi de tartışılmazdır. Çünkü temelde inançla ilgili olarak söz söyleme, inanç ilgili anlatımı mâkûl bir zemine çekme ve buradan hareketle de inancı ortaya çıkan farklı düşüncelere karşı savunabilmek bir bakıma vahyin akıl çizgisinde bir okunuşunu da gerekli kılmaktadır. Ancak bu konuda akıl ile vahiy arasındaki ilişkinin bir denge konumunda tutulması önemlidir. Çünkü dengenin herhangi

²⁶⁶ İbn Haldûn, *Mukaddime*, Çev. Z. Kadiri Ugan, İstanbul 1991, I, 515-540; Bulut, Mehmet, "Kelâm İlmi Hakkında Bazı Düşünceler", *Dokuz Eylül Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5 (1989), s. 345; Aydın, Ali Arslan, *İslâm İnançları*, İstanbul 1984, I, 57.

bir taraf lehine bozulması da başka sorunlara yol açmaktadır. Bu noktada daha rasyonel ve aklî yönelişleriyle öne çıkan Mu'tezile karşısında, akla önem veren, bunu kelâmî inşâlarına dâhil edip kullanan ve bir bakıma da akıl ile vahiy arasında bir denge oluşturmayı deneyen Ehl-i Sünnet yer almaktadır. Diğer tarafta ise bu konudaki tartışmalardan olabildiğince uzak duran, aklî yönelişlerden biraz daha uzak duran ve belki de kendine özgü bir akılcılık tesis etmeye çalışan Selefiyye yer almaktadır.

İçinde yaşanan toplumlarda, pek çok konunun farklı kesimlerde tartışılması ve bu tartışmaların oluşturduğu kaygan zeminde, Kur'ân temelinde, Peygamber Efendimiz'in Sünneti ve ashâbın anlayış ve uygulamaları ekseninde İslâm İnançlarını tesis etmek ve sosyal olaylar karşısında çoğunluğu oluşturan (Ehlü's- Sünne ve'l-Cemâa) kesimin duruşunu ifade etmek amacıyla akâid türü eserlerin inşâsına gerek duyulmuştur. Hiç kuşkusuz ki, bunların ilki Ebû Hanîfe'nin *el-Fikhü'l-Ekber*'idir. Aslında Ebû Hanîfe pek fazla eser veren bir kişilik olmamakla birlikte, Ehl-i Bid'at olarak tanımlanan (o zamanki Şî'a, Hâricîler, Mürcie ve Mu'tezile gibi) fırkalar karşısında kısa ve açık ifadelerle en büyük Müslüman topluluğu oluşturan Ehl-i Sünnet'in akîde ve öğretisini açıklamıştır. Mu'tezile, Müşebbihe, Kaderiyye, Cebriyye, Mürcie ve Şî'a'nın birer itikâdî mezhep olarak teşekkül etmeye başladığı bir dönemde yaşayan Ebû Hanîfe, başta *el-Fikhü'l-Ekber*'i ve bunu izleyen eserleriyle itikâdî alanda Ehl-i Sünnet doktrinel düşüncesinin oluşumuna zemin hazırlamıştır.²⁶⁷ Bu nedenle eserin muhatapları, yukarıdaki fırkalarla birlikte, bunlar karşısında otantik inancı öğrenmek azminde olan halk topluluğuydu.

İslâm'ın temel inançlarını formüle etme ve temellendirme amacıyla doğup gelişen kelâmî perspektif,²⁶⁸ ortodoksi (Seleflilik) ile liberal (Mu'tezile) tarz arasında bazen ifrât ve tefrît boyutuna ulaşan bir gelişim çizgisi izlemiştir. Bu yapılırken devrin bilim topluluğu için yazılan oldukça spesifik ve akademik yapıtlarla birlikte, çoğunluğu temsil eden halk topluluğu için de "öz ve net" bir biçimde inanç

²⁶⁷ Yavuz, Y. Şevki, "Ebû Hanîfe", *DİA*, İstanbul 1994, X,138.

²⁶⁸ Teoloji, dinlerin kendi temel iddia ve kabullerini formüle etme ve rasyonel olarak temellendirme işlevini yerine getirmek üzere târih içinde oluşmuş bir bilim dalıdır. Bkz., Bromiley, Geoffery W., "Theology", *Baker's Dictionary of Theology*, Baker Book House, USA, 1988, s. 518-520.

esaslarını ortaya koyan, belirginleştiren akâid risâleleri kaleme almıştır. Ebû Hanîfe'nin *el-Fıkhü'l-Ekber*'iyle başlayan bu gelenek, Ömer en-Nesefî'nin (v. 537/1142)'nin *el-Akâid*'i ile devam etmiştir ve onları Ebû'l-Berekât en-Nesefî'nin (v. 710/1310) *el-Umdê*'si izlemiştir.

Kelâmî tartışmaların merkezinde yer alan oldukça spesifik felsefî ve akademik içerikli tartışmalar, kullanılan soyut dil, başvuru anlatım biçimleri, (akademik ve teolojik düzlemde çok önemli olsalar da) bir anlamda halk için inancın net bir şekilde anlaşılmasını güçleştirmiştir.²⁶⁹ Bu bağlamda *el-Fıkhü'l-Ekber* başta olmak üzere, onu izleyen akâid türü eserler geleneğinin sade ve anlaşılır bir dil kullanmaları onların en dikkat çeken özellikleridir. Akâid türü eserlerin temelde pratiğe dönük bir amaç taşıması ve esas itibâriyle geniş halk kitlelerine hitâb etmeyi ve anlaşılmayı, bunun da ötesinde yol gösterici olmayı ilke edinmiş yapıtlar olması, kullanılan dilin kolay ve anlaşılır olmasını zorunlu kılmıştır. Bu nedenle söz konusu eserlerde, oldukça hassas ve nâzik kelâm problemleri oldukça sade ve basit bir üslûpla ortaya konulmuş, problemin ayrıntılı ve kapsamlı bir tartışması yerine, ulaşılan netice ön-plana çıkarılmıştır. Dolayısıyla bu eserlerde ortaya konulan fikirler, oldukça ince bir düşünce, dürüst bir akıl yürütme yanında ve güçlü naklî desteğe sahip bulunmaktadır.

Bu eserlerde tartışılan konuların, büyük ölçüde inanç alanını oluşturması nedeniyle, özü itibâriyle naklin/vahyin tespitine dayalı olan problemleri ve onların naklî dayanaklarını akli bir bakış açılarından ifade edilmiştir. Bu nedenle akâid eserleri, geniş halk kitleleri için âdetâ bir **inanç ilmi** konumuna yükseltmiştir. Dolayısıyla bu eserler, Sünnî akâidenin kristalize edilmesi ve netleştirilmesine katkıda bulunmuşlardır. Böylece inanç sistemi, Ehl-i Bid'at'ın fikirleri karşısında taze bir kuvvete, dinamizme kavuşturulmuş ve inancın sarsılmaz ilkeleri ortaya konulmuştur.

²⁶⁹ İbn Haldûn, Gazzâlî sonrası dönemde Kelâm ve Felsefe konularının birbirinden ayırt edilemeyecek bir konuma geldiğini söylemektedir. (bk. *Mukaddime*, II, 534). Bu durumun, akademik açıdan önemli bir gelişme olmasına rağmen, Kelâm'ın halk için anlaşılabilirliğini şüpheye düşürdüğü de açıktır.

Her dinin temel inançlarını âdetâ bir klişe halinde anlatan **âmentü**'leri mevcuttur. Müslümanlar arasında benimsenen âmentü cümlesi ilk ifadesini *el-Fıkhü'l-Ekber* başta olmak üzere diğer akîde kitaplarında bulmuştur.²⁷⁰ İslâm'ın Âmentüsü: "Allah'a, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine, öldükten sonra dirilmeye, kadere, hayrın ve şerrin Allah'tan olduğuna, hesap, mîzân, cennet ve cehenneme inandık, bunların hepsi hakır"²⁷¹ şeklindeki bir anlatımla formüleştirilmiştir. Ebû Hanîfe de bunları, tevhîdin aslı ve sahîh imanın bir şartı olarak belirlemektedir.²⁷²

Hulefâ-i Râşidîn dönemi siyâsî çalkalanmalarıyla başlayıp Emevî rejiminin ilk yıllarında Müslümanlar arasında gelişen olaylar²⁷³ zincirine, bir takım sosyo-psikolojik sorunlar eklenince, bu durum inananlar arasında düşünce ayrılığına yol açmış ve fırkalaşmayı doğurmuştur.²⁷⁴ Pek çok açıdan gelişen ve yüksek sesle dile getirilen kaygılar, yalnızca pratik-sözlü tartışmalara yansımamış, aynı zamanda önemli bir akîde konumuna da yükselmişti. Bu bağlamda, inanç alanının sürüklendiği bu belirsizlik ve çok sesli ortamdan ayıklanması ve sahîh inancın belirginleştirilmesi kaçınılmazdı. Bir başka açıdan da bu farklı yaklaşımlar karşısında, Sünnî doktrin sınırlarını çizmek, belirlemek ve geniş kitlelerin benimseyebileceği sahîh inancı ortaya koymak gereği vardı. Bu anlamda İslâm Akâidi ve bu ekseninde oluşan çalışmalar, târihî şartların doğurduğu sorunlara anlamlı ve açık çözümler öneren, bir inanç ilmi hâli olarak ortaya çıkıyordu.

Bireyin eyleme/amele yönelik yaşamında karşılaştığı sorunları netleştiren ilmihâllerin, itikâdî alandaki önemli yansıması Akâid yapıtlarında akis buluyordu. Bir başka anlatımla farklı fırka ve mez-

²⁷⁰ Tunç, Cihat, *Kelâm İlminin Tarihiçesi ve İlk Kelâm Okulları*, Kayseri 2001, s. 37; Ebû Hanîfe sonrasında ise Ebû'l-Leys es-Semerkindî de *es-Sevâdü'l-Azâm*'da (İstanbul 1304, s. 5) temel inanç ilkelerini *Âmentü* biçiminde ifade etmiş, sonra da bu gelenek *Âmentü* Şerhleriyle devam etmiştir. Bkz., Yavuz, Yusuf Şevki, "Âmentü", *DİA*, İstanbul 1991, III/29.

²⁷¹ Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-Ekber* (Ali el-Kârî şerhiyle), Beyrut, 1984, s. 18-22.

²⁷² Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-Ekber*, s. 14-17.

²⁷³ Sahâbe dönemi siyasal olayların kapsamlı bir tahlili konusunda bkz. Akbulut, Ahmet, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, Pozitif Matbaası, Ankara 2000.

²⁷⁴ Şehristânî, *el-Milel*, I, 21-32.

hebin oldukça farklı ve pek çok açıdan karşıt inançlarla gündemi meşgul etmeleri, toplumun uzun bir süre dayanamayacağı bir güvensizlik ortamı doğurmuştu. Bu güvensizlik ortamından ve inançlar alanındaki dağınıklıktan kurtulmanın yolu da, Müslümanların inanması gereken sahîh inançların açıklanması sûretiyle bu görüş ayrılıklarına son verilmesinden geçiyordu.

Şî'a, Mu'tezile, Cehmiyye, Kaderiyye ve Mürchie gibi fırkalar, temel dogmalar alanında birbirinden temelde farklı açıklamalar getiriyorlardı. Bu bir anlamda dönemin mevcut kültürüne dinamik bir karakter kazandırıyor da, diğer taraftan da, sıradan insanlar için inanç alanında oldukça kaygan bir zeminin oluşmasına yol açıyordu. Ebû Hanîfe öncesi dönemde kader ve hür irâde ile ilgili çok önemli tartışmalar cereyan etmekteydi. Bu türden tartışmalar aynı zamanda devrin entelektüel gündemini de belirliyordu. Bunlara Hâricîler'in eklenmesiyle birlikte gündemin önemli konularından birini de kuşkusuz büyük günah konusu oluşturmuştu.²⁷⁵ Diğer taraftan Mu'tezile, bir yandan beş ilke (usûl-i hamse) çerçevesinde kendi sistematik düşüncesini oluştururken²⁷⁶ diğer yandan da İslâm coğrafyasına, içinde yetiştikleri eski felsefi kültürleri ile katılan insanlara karşı ispat ve izahta akla yer vermiş bu amaçla ilmî bir metod geliştirmişlerdir.²⁷⁷

Mu'tezile'nin aşırı rasyonalize edilmiş teolojisinde, akıl başvurulacak önemli bir asıl konumuna yükseltirken, nakil yalnızca onun yanında ikincil konumda, onun destekçisi olarak kalmıştır. Abbâsî yönetiminin Mu'tezile'yi desteklemesi, doğal olarak Mu'tezile'yi tek karşıt olarak belirleyen Ehl-i Sünnet'in ve nasçı fıkıh bilginlerinin tepkisini çekmişti. Bu düşünceler karşısında düşüncüyü her çeşit aşırılıktan arındırarak bir orta yol belirlemeye çalışan rasyonel bir fıkıhçı olarak Ebû Hanîfe, bu üçüncü gücün ilk ve en önemli temsilcisi oluyordu. Çünkü bu durumda yapılması gereken, Ehl-i Sünnet akâidinin, Akâid ilminin kurallarının konularak kuramsallaştırılmasıdır.²⁷⁸

²⁷⁵ Neşşâr, Ali Sâmî, *Neş'etü Fikri'l-Felsefi fi'l-İslâm*, Kahire 1981, I, 227-230.

²⁷⁶ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, Beyrut 1988.

²⁷⁷ Özerverarlı, M. Sait, *Kelâmda Yenilik Arayışları*, İstanbul 1998, s. 8.

²⁷⁸ Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, Çev. İbrahim Akbaba, İstanbul 1997, s. 159.

Ebû Hanîfe, yolların ortasını bulmuş, teşbîhi reddetmiş, Allah'ın sıfatlarını ispat etmiş ve tenzîhi Selef'in sınırlamasına göre sınırlamaya çalışmıştır. Selef'in yolunda, nakil esas alınıyor, akıl ondan sonra geliyordu ve naklin gösterdiği sınırlar içinde hareket ediliyordu. Bunun karşısında akli nakille sınırlayan ve nakli de akılla açıklayan bir metodoloji geliştiriyordu.

Yaşanılan sosyo-kültürel çevrede Hâricîler, Allah'ın emrettiğini yapmayı, ibâdeti terk eden küfür sayıyor;²⁷⁹ Mu'tezile ise, davranışın ihmâline veya terkine yol açan bir hareketi, iman ile küfür arasında bir konuma yerleştiriyor bu durumdaki kişileri fâsık olarak niteliyordu.²⁸⁰ Aslında bu konudaki bir tartışma, büyük ölçüde imanının mâhiyeti ve kuramsal çerçevesini belirleme konusundaki bir tartışmaya dayanıyordu. İmanı tanımlamaya yönelik bir girişimde, bireysel tutum ve davranışları imanının varoluşsal unsurları arasına katma, eylemin yokluğu durumunda bireyin imanını sorgulanır duruma getiriyordu. Ehl-i Sünnet kelâmcıları ise, imanın gerçekleşmesini kalbin bilgiye dayalı kararlı onayına bağlıyor²⁸¹ ve bir mü'minin -helâl saymaması şartıyla- büyük günahlardan birini işlemesi nedeniyle imanın dışına çıkarılamayacağını çok açık bir dille ifade ediyordu.²⁸² Bu durumda olan birinden mü'min ismini kaldırmıyor ve onları kendilerine duâ edilmesi gereken gerçek mü'minler olarak değerlendiriyordu.²⁸³ Sünnî âlimlerin bu tutumlarında ektili olan, ne Hâricîlerde olduğu gibi bir takım sosyo-psikolojik nedenler, ne de Mu'tezilîlerdeki gibi rasyonel kaygılardı. Bu sonuca ulaşırken, büyük ölçüde Kur'ân âyetleriyle istidlâl etmeleri ve nassların genel

²⁷⁹ İmanı eylemle ilişkili olarak açıklayan ve eylemin ihmâli durumunda en radikal tepkiyi veren fırka Hâricîlerdir. Ayrıntıda bir takım farklılıklar bulunmakla birlikte, eylemi terk edenin küfrüne hükmetme alanında bir konsensustan söz edilebilir. Hâricîlerin büyük günah anlayışları konusunda bkz. Eş'ârî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin* (nşr. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid), Beyrut, 1990, I, 168, 170, 175; Malatî, *et-Tenbih ve'r-Red*, Beyrut, 1968, s. 49; Bâğdâdî, *el-Fark*, s. 74, 91; İbn Hazm, *el-Fasl*, III,229; Şehristânî, *el-Milel*, I, 114.

²⁸⁰ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 710-702; Şehristânî, *el-Milel*, I, 45; Isferâyînî, *et-Tabsîr fi'd-Dîn* (nşr. Kemâl Yûsuf Hût), Beyrut, 1983, s. 65; Cündî, *Ebû Hanîfe*, s. 88.

²⁸¹ Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-Ekber*, s. 124.

²⁸² Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-Ekber*, s. 102.

²⁸³ Cündî, *Ebû Hanîfe*, s.88.

muhtevâsından böyle bir sonucun çıkarılması gerektiğine inanmaları idi.²⁸⁴

Akâid kitaplarında daha çok Kur'ân/vahiy esas alınıp itikâdî hükümler çıkarılmış ve gerekli görüldüğünde hadislerden de yararlanılmıştır.²⁸⁵ "Akîde" kelimesi, sözlük anlamı itibâriyle kesin düğüm atmışçasına bir şeye inanmayı ifade etse, İslâm Düşüncesi içinde oluşan ve başlangıçta Kelâm İlmine de adını veren Akâid, tümüyle inanç alanına giren hususları ifade etmemektedir. Hiç kuşkusuz ki, Akâid metinlerinde Müslümanların iman etmeleri gerekli olan hususlar da mevcuttur. Ancak bunun yanında yaşanan toplumlarda ortaya çıkan inanç ve amele taalluk eden hususlarda, Müslümanların çoğunluğunun tutumunu ve duruşunu da aksettiren bir takım amelî hususlar da mevcuttur. Bu yönüyle de Akâid Metinlerini, Müslümanların inanmaları gerekli olan itikâdî-amelî ilkelerin çerçevesini çizen metinler olarak görmek daha uygun olacaktır. Bu durum yalnızca Ehl-i Sünnet için de söz konusu değildir. Yaşanılan çevrenin ürünü olan Mu'tezile'nin de aklî yöntemlerle bazı ilkeler tespit ettiği ve tespit ettiği bu ilkeleri (el-Usûlü'l-Hamse) bir nevi akîdeye dönüştürdüğü görülmektedir. Bu nedenle de târih içinde bu tarzdaki metinlerin oluşumunu tabîi karşılamak gerekir.

Ancak bu metinlerin oluşumu ve temellendirilmesinde yöntemsel farklılıklar göze çarpmaktadır. Hiç kuşkusuz ki, Mu'tezile mezhebi de kendi Beş İlkesini oluştururken, vahiy ekseninde tevhidî ispat ve adâleti ikâme etmeye çalışmaktadır. Başka bir anlatımla hareket noktaları vahiydir. Ancak Mu'tezile'nin vahiy yorumlarken, akıl ile vahiy arasında bir denge durumu oluşturamadığı ve denge'nin akıldan yana bozulduğu görülmektedir. Bunun sonucu olarak da vahiy aklî bir yönelişle yorumlanmış, te'vîl edilmiş ve aşırı yoruma tabii tutulmuştur. Bu konu hadis ve sahâbe görüşleri ya hiç dikkate alınmamış ya da bu temel çizgiyi destelemiyorsa, âhad olarak değerlendirerek onun delil olamayacağı ifade edilmiştir.

Akâid türü metinlerin farkı da burada ortaya çıkmaktadır. İtikâd konularını içermesi, Müslümanlarının çoğunluğunun inanması gereken ilkeleri tespit etmesi nedeniyle vahiy önemli bir kaynaktır.

²⁸⁴ Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-Ebsat*, s. 62vd.

²⁸⁵ Y. Şevki Yavuz, "Ebû Hanîfe", *DİA*, X, 139.

Daha doğrusu akâidenin inançla ilgili olan kısmının temel belirleyicisi vahiydir ve bu tartışılmaz bir kuraldır. Akıl ise vahyin anlaşılması ve yorumlanması noktasında önemli ve gereklidir. Ancak inanç esasların tespitinde yeterli değildir; belki bu esasların açıklanması ve ispatında başvurulması gereken zorunlu araçlardan biridir. Bu nedenle akıl ile vahiy birbiriyle yakından ilişkili bir denge konumuna oturulmalı ve insanların inanmaları gereken temel ilkeleri belirlerken aşırı yorumdan olabildiğince sakınılmalıdır. İşte akâid metinleri, bu anlayışın, sağduyunun ve denge konumunun ifadesi olmaktadır.

Akâid metinlerinin oluşumu, vahyi ve onun aklî yorumunu esas alsada, fikrî altyapısını oluştururken yalnızca bu iki kaynağa dayanmamıştır. Akâid metinlerinin yalnızca inançla ilgili konuları değil, aynı zamanda sağduyuya dayalı birçoğunluğun duruşunu da yansıtan davranış ilkelerini de içermesi ve Sünnî ulemânın sosyo-kültürel olaylar karşısındaki tutumunu da yansıtmaları, onların dayandıkları kaynakların sınırlarını da genişletir. Dolayısıyla akâid metinlerinin oluşumunda, Hz. Peygamber'in hadisleri, onların pratiğe yansımaları olan sünnet ve sünnetin yaşayan timsali olan sahâbenin söz ve davranışları da son derece belirleyicidir. Bu nedenle akâid metinlerinin temel dayanağını, vahiy, hadis, sünnet ve bütün bunları sentezleyip anlam çıkaran sâlim bir akıl oluşturmaktadır. İnançla ilgili ilkelerin tespitinde olmasa da, davranışla ilgili ilkelerin tespitinde mütevâtir olmayan sahip hadislerden yararlanılmış olması kuvvetle muhtemeldir.

Kelâm İlmine gelince, temel dayanakları itibâriyle akâid ile benzerlik taşısa da, onun normatif/kural koyucu bir ilim oluşu, kapsamlı ispat ve tartışmalara girilmesi yönüyle akâid kitaplarından ayrılmaktadır. Hiç kuşkusuz ki, daha önce de belirttiğimiz gibi Kelâm İlminin konusunu inanç esasları oluşturur. Bunlar, onun "makâsıdını/ mesâilini" oluştururlar. Her türlü kelâmî inşânın yöneldiği temel hedef de bu inanç esaslarıdır. Söylenen her söz ve ortaya konulan her ispat, bu mesâilin açıklanması ve ispatına dönük bir amaç taşımaktadır. Bu nedenle kelâm, tanımında da ifade edildiği üzere İslâm'dan yana taraf tutar ve bu dinin temel inanç ilkelerinin savunulması görevini üstlenir. Asıl hedef İslâm İnanç esaslarının ispatı olduğuna göre, her kelâmî inşânın vahyi dikkate alması zorunludur ve vahiy temel kaynaktır.

İslâm itikâdının öncelikli açıklaması ve temellendirilmesi vahye dayalı olarak yapılmalıdır. Bu konuda, vahyin konumu hiçbir kelâmcı tarafından tartışma konusu yapılmış da değildir. Üzerinde konuşulan herhangi bir konuda vahiy mevcut ise ve onun mânâyâ delâleti de kat'î ise, aklın bu mânâyı te'vîl etme yetkisi yoktur. Kelâm âlimleri bu konuda Hz. Peygamber'in hadislerini de delil olarak kabul etmişlerdir. Ancak açıklanıp ispatlanmaya çalışılan alanın itikâdla ilgili olması nedeniyle, hadislerde belli düzeyde bir sıhhat şartı aramışlar ve rivâyet zinciri itibâriyle bu şartları karşılamayan rivâyetleri reddetmemekle birlikte, itikâd alanında delil saymamışlardır. Bu nedenle Kelâm âlimlerinin hadisler konusunda mütevâtir olma şartı aramalarının nedenini anlamak kolaydır.

Bununla birlikte, Kelâm İlminin makâsıdını açıklama ve ispata yarayan vesâil kısmı, onun dinamik, değişken, gelişime açık ve daha rasyonel tarafını temsil eder. Kelâmcı, vesâil alanında, temel inanç esaslarını anlamaya çalışırken kendi aklını konuşturur, yeteneklerini ve becerisini ortaya koyar. Bu yönüyle Kelâm, akâidden çok daha akli bir temele sahiptir. Toplantımızda bu konuda tebliğ sunmuş olan **Hülya Alper**'in de yerinde ifadesiyle Kelâm, bu yönüyle bütünüyle aklın ve vahyin bir ürünüdür. Dolayısıyla kelâmcının dünyasında vahiy de akıl da vazgeçilmezdir; bunlardan birinin inkârı bir bakıma kelâmcının bindiği dalı kesmesiyle eşdeğerdir. Muhâliflere karşı inanç esaslarını savunma ve kesin deliller ortaya koyma zorunluluğu, kelâmî inşâları büyük ölçüde kesinlik temeline yerleştirir. Dolayısıyla her kelâmî inşâ bir bakıma tasdik ve burhânlarla dayanmak zorundadır. Bir fikrî yönelişte kesinlik unsuru ise akli bir araştırmayı ve temellendirmeyi zorunlu kılar.²⁸⁶

Kelâm âlimleri, kendi sistemleri içinde vahye öncelikle yer verirler; peygamberlerin nübüvvetini mucizeler yanında vahiyden hareketle de temellendirirler. Allah'ın insanlara elçiler göndererek emir ve yasaklarını onlar vasıtasıyla bildirmesi aklen mümkündür. Kur'an'ın da tanıklığıyla Allah, insanlara zaman zaman peygamberler göndermiş ve onlara vahyetmiştir. Bu durum, vahyin hem aklen ve naklen imkânını gösterdiği gibi, bizâtihi peygamberlerin mevcûdiyeti de vahyin vukû'unu ispat etmektedir. Diğer taraftan

²⁸⁶ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I, 163.

peygamberlere indirilen kitaplar da vahyin vukû'unun bir ispatıdır ve onlara "Allah'ın kelâmı" denmesi de bunu göstermektedir.

Kelâmcılar, vahyin aklî ve naklî imkânını kabul edip, vukû'unu ispatlasalar da, vahiy konusunu ayrı bir başlık olarak ele alıp tartışmazlar. Dolayısıyla kelâm eserlerinde, tefsir kaynaklarının detaylandığı biçimiyle, vahiy konusu ele alınmamıştır. Bunun başlıca iki nedeni olduğu kanaatindeyiz. Birinci nedeni, Peygamberlik ve Kitaplara iman konusu, Kelâm İlminin aslî konuları arasında yer almaktadır. Vahiy olmadan peygamber ve kitaplar konusu düşünülemezine göre, bunların mevcûdiyeti vahyin ispatı anlamına gelir. Bu açıdan bakıldığında kelâmcılar vahiy, peygamberlik ve kitap inancına dayalı ispatlanmış bir hakikat olarak kabul ederler ve ayrıca ele alıp ispatlamayı gerekli görmezler.

Diğer nedeni ise, kelâmcıların vahiy mutlak doğruluk ve ispatlanmışlık temelinde görüp, son derece zeki ve kıvrak bir hareketle, onu evrensel bir zeminde ele almayı denemiş olmalarıdır. Çünkü kelâmî inşâlarda haber konusu önemli bir yer tutar ve tüm sistematik kelâm yapıtlarında haberin ayrıntılı şekilde tartışıldığı ve onun epistemik değeri üzerinde düşünceler serdedildiği görülür. Çünkü haber, gündelik hayatımızda aslâ vazgeçemeyeceğimiz bilgi kaynakları arasında yer alır. Bizim geçmiş topluluklara ve uzak memleketlere ilişkin bilgimiz habere dayalı bir bilgidir. Bu nedenle haberin bilgi kaynağı oluşunu ve değerini inanan/inanmayan hiçbir insan reddedemez. Bu açıdan haber, herkes tarafından kabul gören evrensel bir bilgi kaynağıdır. Ancak kelâmcılar, yalnızca haberin mevcûdiyetini yeterli görmezler, onun anlam taşıması için doğru olmasını da şart koşarlar. Çünkü haber doğruya ve yanlışa ihtimâli olan bir sözdür.²⁸⁷ Çünkü değerli olan, anlam taşıyan ve herkesçe kabul edilen haber, doğru haberdir; yani realiteyle ve hâricî dünya ile uyumlu olan haberdir.²⁸⁸

Kelâm âlimleri, vahiy ayrı bir başlık altında ele almak yerine haber başlığı altında değerlendirmeyi ve bunu da "haber-i resûl"²⁸⁹

²⁸⁷ Cürcânî, *Ta'rifât*, s. 130.

²⁸⁸ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 17.

²⁸⁹ Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhîd*, s. 7-8; Geniş bilgi için bkz. Özcan, Hanifi, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, İstanbul 1993, s. 63-64.

olarak adlandırmayı tercih ederler. Bu hareketleriyle, vahyi haber türlerinden biri olarak gördüklerini ifade ederler ki, bu durum, haberi evrensel bir değer olarak kabul eden herkesin en azından vahyin imkânına da inanmalarının aklı bir zorunluluk oluşu anlamına gelir. Dolayısıyla kelâm ulemâsı, son derece zeki bir manevrayla vahyi evrensel bir zemine taşır. Bu durumda vahiy, bir haber türü, hem de doğrulanmış bir haber türüdür ve bu yönüyle evrensel bir normdur. Vahiy doğrulanmış bir haber türüdür, çünkü onu haber veren, nübüvveti mücizeyle te'yîd edilmiş olan peygamberdir. Bu yönüyle vahiy, doğru haber statüsündedir, kabul edilmesi gerekir ve epistemik değer taşır. Bu nedenle haber ve dolayısıyla vahiy, bilgi kaynaklarından biridir ve öyle de kabul edilmelidir.

Kelâm âlimleri, haberin bilgi kaynağı oluşu konusunda ısrarcıdır. Eserlerinde vahyin tanımı ve çeşitlerini tartışmak yerine, haberin bilgi kaynağı oluşuna itiraz eden gruplarla mücâdele etmeyi tercih ederler. Meselâ, Mâtürîdî'ye göre haberin bilgi verişini kabul etmeyen bir kişinin kendi geçmişi ile ilgili şeyleri bilmemesi ve onları başkasına aktarmaması lâzımdır. Çünkü bunların hepsi haberi gerektirir.²⁹⁰

Mâtürîdî, yalan ve hatâ bulunur endişesiyle haberin reddedilmesine de karşı çıkmaktadır. Çünkü haber, çok önemli bilgi kaynaklarımızdan biridir. Şâyet haberde hatâ bulunuyorsa, onu reddetmek yerine, düzeltilmesi yoluna gidilmelidir. Zirâ habere mutlak ihtiyacımız vardır. Dış dünyaya ait bilgilere ulaşmada aracı olduğu gibi, iyilik, kötülük ve yaratılış konularının bilinmesinde de haber tek bilgi kaynağıdır.²⁹¹ İmâm Mâtürîdî'ye paralel bir çizgi takip eden Ebü'l-Muîn en-Nesefî, haberin bilgi kaynağı oluşunda tereddüt etmemekte ve delil olarak da, bunu inkâr edenlerin, görüşlerini herhangi bir dil yardımıyla ifade edişlerini göstermektedir. Zirâ bir dilin bilinmesi ve nesilden nesile aktarılması duyular yoluyla değil, haberle gerçekleşmektedir. O halde, onların herhangi bir dil konuşuyor olmaları, haberin bilgi kaynağı oluşunun delilidir.²⁹²

²⁹⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 7.

²⁹¹ Mâtürîdî, *a.g.e*, s. 7-8.

²⁹² Nesefî, Ebü'l -Muîn, *Tabsiratü'l-edille*, I, 16.

Kelâmcıların üzerinde durduğu diğer bir mes'ele de, haberle elde edilen bilginin değeri mes'elesidir. Acaba haber, bize ne derece gerçeği aksettirmekte veya haberin bize sunduğu bilgi ne tür bir bilgi olmaktadır? Mütevâtir²⁹³ olan haberlerin verdiği bilginin niteliğinden ziyâde varlığı üzerinde münakaşa edilmiştir. Mütevâtir haberi bilgi kaynağı kabul eden Ebü'l-Berekât en-Neseî, Sümeniyye ve Berâhime'nin aksi yöndeki görüşlerini kabul etmez. Çünkü onlara göre mütevâtir haber, tek başına ilim ifade etmeyen "âhad haber"lerden meydana gelmektedir.

İlim ifade etmeyen bir şeye, binlerce ilim ifade etmeyen başka şeyler eklense, yine de ilim ifade etmez. en-Neseî'ye göre, bu anlayış tarzı hatâlıdır. Zirâ, birlerin bir araya gelişiyle, ayrı ayrı buldukları andan farklı bir nitelik ortaya çıkar. Bu da bilgi ifade eder.²⁹⁴ en-Neseî, haber-i mütevâtir ile elde edilen bilgiyi, duyularla elde edilen kesin bilgi derecesinde görür. Çünkü biz çocuklarımızı duyularımızla hissedip tanıdığımız gibi, babamızı da haberle kesin olarak biliriz. Evimizin yolunu kesin olarak bildiğimiz gibi, Kâbe'nin yönünü de haberle kesin olarak biliriz. İnsanın değişik kabiliyet ve fıtratta yaratılmış olması onların hile yoluyla yalan bir fiil ve söz üzerinde birleşmelerine izin vermez. Aksine fıtrattaki farklılık nispetinde farklılıklar ortaya çıkar. Bu nedenle de üzerinde ittifâk edilen hususun kesin oluşundan başka bir yol kalmamaktadır.²⁹⁵ Haber-i mütevâtirin verdiği bilginin kesin olduğunu ve bunun inkârının mümkün olmadığını belirterek bunu inkâr edenlerin Sofistler gibi ana-babasını bilmeyen sefipler olduğu kanaatine ulaşır.²⁹⁶

Haber-i mütevâtirin kesin bilgi ifade edip etmediği konusunda ihtilâf olması hâlinde bu onun nazarî ilim derecesine düşmesine neden olur. Zirâ zarûrî ilim ifade eden konularda insanlar arasında ihtilâf olmaz. en-Neseî bu tür zarûrî ilmin sadece ilim ehli için değil avâm ve hattâ çocuklar için dahi geçerli olduğunu, dolayısıyla bazı

²⁹³ Ebü'l-Berekât en-Neseî, mütevâtir haberi, yalan üzerine ittifakları düşünülmemeyecek bir topluluğun nakil zincirinin başından sonuna kadar kesintisiz olarak aynı şekilde ilettikleri haber şeklinde tarif eder (Bkz., Neseî, *Keşfü'l-Esrâr*, II, 6)

²⁹⁴ Neseî, *el-İ'timâd*, vr. 5a; *Keşfü'l-Esrâr*, II, 7.

²⁹⁵ Bkz., Neseî, *Keşfü'l-Esrâr*, II, 8.

²⁹⁶ a. mlf., a.g.e, II, 6.

insanların bu görüşlerinin yanlışlığını ortaya koyar.²⁹⁷ Ayrıca kelâm-cılarımız, Yahudî ve Hıristiyanların Hz. İsa'nın (a.s.) katli, Mecûsîlerin de Zerdüş'tün mucizelerine dâir olan ittifâklarını mütevâtir seviyesinde ve ilim ifade eder derecede görmemektedirler. Zirâ her ikisinin de başlangıçları bir tek kişinin verdiği bilgiye dayanmaktadır. Dolayısıyla söz konusu o tek kişinin yanlış olma ihtimâli mevcuttur.²⁹⁸ Onun Mecûsî ve Hıristiyanların haberi konusunda takındığı bu tavır, haber-i mütevâtir konusunda meydana gelebilecek bir şüpheyi gidermeye yöneliktir. Çünkü eğer haber-i mütevâtir kesin ilmi gerektiriyorsa, onlar hakkında da kesin ilmi gerektirmeliydi.²⁹⁹

Sözlükte “men etmek, bağlamak, alıkoymak” anlamlarına gelen akıl³⁰⁰, bir felsefe ve mantık terimi olarak, varlığın hakikatini idrâk eden, maddî olmayan fakat maddeye tesir eden cevher, insan kalbinde hakkı bâtıldan ayıran bir nur; maddeden şekilleri soyutlayarak kavram hâline getiren ve kavramlar arasında ilişki kurarak kıyâs yapabilen güç olarak tarif edilmiştir. Bu anlamlarıyla akıl bir meleke değil, özdeşlik, çelişmezlik ve üçüncü şıkkın imkânsızlığı gibi akıl ilkelerinin bütün fonksiyonlarını belirleyen bir terimdir.³⁰¹

Akıl, insanı diğer canlılardan ayırt eden önemli bir niteliğidir. Kelâmcılarımız aklın varlığından çok, ortaya koydukları kelâmî inşâlarda ona biçtikleri rol bakımından birbirinden ayrılırlar. Meselâ, Mu'tezile'ye göre, aklın önemi büyüktür. Mu'tezile beş ilkeden oluşan akîdelerinin alt yapısını da aklın bu üstünlüğü esası üzerine kurarlar. Onlara göre iyi ve kötünün tâyin edicisi ve insan fiillerine tesir edici güç akıldır. Akıl, aynı zamanda Allah'ı bilmede de kendisine dayanan sağlam bir güçtür.³⁰²

İmâm Mâtürîdî akli “aynı özellikte olup bir araya gelmesi mümkün olan şeyleri birleştiren ve ayrılması mümkün olanları da

²⁹⁷ a. mlf., a.g.e, II, 11.

²⁹⁸ Neseî, *el-İ'timâd*, vr. 5a.

²⁹⁹ Neseî, a.g.e, vr. 4b.

³⁰⁰ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XI, 458-459.

³⁰¹ Bolay, Süleyman Hayri. “Akıl”, *DİA*, İstanbul 1989, II, 238.

³⁰² Mu'tezile'nin bu görüşleri için bkz. Kâdî Abdülcebbar, a.g.e, s. 88

ayırarak şey” olarak tarif eder.³⁰³ Bununla akli, bilinmesi mümkün olanları tasnif ederek onlardan mantikî sonuçlar çıkaran ve insana kıyâs yapma gücü veren bir vasıta olarak görmektedir. Kemâleddin el-Beyâzî ise akli Mâtürîdî'nin tarifini de içine alacak şekilde “düşünmek ve delil kullanmak sûretiyle duyuların ötesini, gözlem yoluyla da duyulur nesnelere idrâk eden bir cevher; duyuların idrâk sınırının sona erdiği noktadan başlayan, kalp ile nefis-i nâtıkanın algıladığı bilgileri ortaya çıkaran bir nevi nûr” olarak tanımlamaktadır.³⁰⁴

Kelâmcıların hepsi aklın epistemolojik fonksiyonunu kabul ederse de, onun bilgi alanlarını kuşatmadaki gücü konusunda birbirlerinden ayrılırlar. İmâm Mâtürîdî ve ekolü, Allah'a imanı aklen vâcib kabul etmelerine rağmen, akli sınırlı bir yaratık olarak görürler. O, sınırını aşamaz. Hâdis olduğu için de ilâhî gerçeklikleri tam olarak kavrayamaz.³⁰⁵ Ayrıca akıl, duyguların ve çevrenin (eğitim, kültür gibi) etkisi altında kalabildiği için güzelin çirkin, iyinin kötü, doğrunun yanlış olduğuna hükmedebilir. O halde akıl, vahyin gerisinde tutulmalıdır.³⁰⁶

Ayrıca Mâtürîdî, akla bir nevi denetleyici rolü yüklemektedir. Zirâ diğer bilgi kaynaklarının güvenilirliğini de akıl sağlamaktadır.³⁰⁷ Yani duyular, aklın kontrolünde çalışır ve haber aklın kontrolünden geçerse ancak epistemolojik bir önem kazanır.³⁰⁸ Akıl, duyu ve haber kanalıyla elde edilen bilginin doğru olup-olmadığı veya bunların dışında kalan diğer hususların, ya da haberin herhangi bir hatâ ya da yanlışlığı ihtivâ edip etmediğinin anlaşılabilmesi için başvurulabilecek yegâne kaynaktır. O, bu gibi durumlarda hakkı ve bâtılı ayırt edebilmek için hükmüne müracaat edilen âdil ve tarafsız bir hakemdir.³⁰⁹

³⁰³ Mâtürîdî, *Kitabü't- Tevhîd*, s. 5.

³⁰⁴ Beyâzî, *a.g.e.*, s. 77.

³⁰⁵ Mâtürîdî, *a.g.e.*, s. 116.

³⁰⁶ *a. mlf.*, *a.g.e.*, s. 116, 182, 183.

³⁰⁷ *a. mlf.*, *a.g.e.*, s. 9.

³⁰⁸ Özcan, *a.g.e.*, s. 125.

³⁰⁹ Işık, *Kemâl, Mâtürîdî'nin Kelâm Sisteminde İmân Allah ve Peygamberlik Anlayışı*, Ankara 1980, s. 49.

Görüldüğü gibi Mâtürîdî ekolünde akıl, hem bir bilgi sebebi ve hem de diğer bilgi kaynaklarının geçerliliğini ve değerini denetleyen bir kontrolördür, insanı bilgiye ulaştıran bir âlettir. Aklın bilgi kaynağı oluşu zarûrî olarak bilinir. Zirâ, aklın bedâhetiyle meydana gelen ilim, -duyularla elde edilen ilim gibi- zarûrî bir ilimdir. Küllün cüzden büyük oluşunu bilmek gibi.³¹⁰ Çünkü akıldan mahrûm insan için, hiçbir ilmin varlığı düşünülemez.³¹¹ Böylece aklın bilgi kaynağı oluşunu inkâr etmek duyuları inkâr etmeye benzetilmektedir.

* * *

Yard. Doç. Dr. Ulvi Murat KILAVUZ

Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Akıl-Nakil İmtizâcında Denge Arayışı Olarak Kelâm

Akâid ve kelâmda aklın ve vahyin konumu ve etkinliği üzerine konuşurken, bir ön bilgi olarak akâid ve kelâm şeklinde birbirinden ayrı iki ilim dalından söz etmenin mümkün olup olmadığı sorusu üzerinde durulabilir. Kur'ân ve Sünnet'le hiçbir yoruma mahal vermeyecek biçimde açıklıkla ortaya konulan inanç manzûmesi anlamında "akâid" üzerinde Hz. Peygamber ve özellikle ilk üç halife döneminde bir tartışma ve ayrışmanın gerçekleşmediği hususu izah-tan vârestedir. Hz. Peygamber ve kısmen sahâbenin din konusunda birer otorite olarak toplum içindeki varlığının yanı sıra toplumun yapısı ve düşünme faaliyetinin tabî seyri bu hususta etkindir. Aynı gerekçelerle, erken dönemde sınırları belirlenmiş bir ilim dalları yapılanmasından veya bir İslâmî ilimden de söz edilemez. Bununla birlikte, zaman içerisinde "akâid" tâbiri, İslâm'ın inanç esaslarının bütününe ifade etmenin yanında "her ne metodla olursa olsun iman esaslarından bahseden ilim" anlamında da kullanılagelmiştir.³¹²

Târihî süreçte Kelâm İlmi de zaman zaman akâid olarak tesmiye olunmakla birlikte, akâid ile kelâm birbirinden ayırt edilerek, akâid için "İslâm'ın iman esaslarından tartışmaya girmeden muhta-

³¹⁰ Neseî, Ebü'l-Muîn, *a.g.e.*, I, 17-18.

³¹¹ Cüveynî, *a.g.e.*, s. 36.

³¹² Kılavuz, Ahmet Saim, "Akâid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, II, 213.

sar olarak bahseden ilim” tarzında müstakil bir tanım da ortaya konulmuştur. Ancak “ilim isimlendirmesi” bağlamındaki bu belirgin ayırımın oldukça muahhar döneme ait olduğu söylenebilir. Örneğin *İhyâ* şârihi Zebîdî (v. 1205/1791) akâidi “Vâcibü'l-vücûd’dan, yani Allah’ın zât, sıfat ve fiillerinden bahseden”, “ortaya koyduğu verilere itikâd edilmek sûretiyle kulluk edilen” ilim olarak tanımlamış, kelâm için ise “Allah’ın zât, sıfat ve fiillerine ilâveten mümkinâtın hallerinden mebde ve meâd itibâriyle bahseden ilim” şeklindeki klâsik tanıma yer vermiştir. Ona göre kelâm, daha şümûllü olmak haysiyetiyle Akâid ilmini de kapsamaktadır.³¹³

Esasen itikâd sahasında fikir ayrılıkları, sorgulama ve tartışmaların başlamasıyla, inanç esaslarına ilişkin tefekkür ve üretim daha başlangıcından itibâren var olan akâid üzerinde bir kelâm faaliyeti olarak ortaya çıkmıştır. Zirâ inanç sahasında ilk yazılı metinler olarak değerlendirebileceğimiz İbâzîliğin kurucusu Abdullah b. İbâz’ın (v. 86/705) Emevî halifesi Abdülmelik’e hitâben yazdığı ve İbâzî esaslarının kısa bir açıklaması niteliğini taşıyan mektubu, Hasan el-Basrî’nin (v. 110/728) yine Abdülmelik’in bir sorusuna cevap niteliğindeki, kulların fiilleri ve kadere ilişkin görüşlerini açıkladığı, cebir görüşüne dayanan kaderci anlayışı eleştirdiği *Risâle*’si ile Hz. Ali’nin torunu Hasan b. Muhammed İbnü’l-Hanefiyye’ye (v. 100/718 [?]) nispet edilen iki risâleye, yani Hz. Osman ve Hz. Ali ile Cemel ve Sıffîn gibi iç savaflara katılanlardan bir tarafı veya her iki tarafı küfürle suçlamak yerine hükmün te’hîr edilip Allah’a bırakılmasının savunulduğu *Kitâbü’l-İrcâ’* ve kaderi inkâr edenlere karşı sorular formunda düzenlenen bir risâleye bakıldığında, ortak özelliklerinin, dönemin siyâsî gelişmeleri ve ilk ihtilâfların sonucunda ortaya çıkan bazı mes’eleleri ele almaları olduğu görülür. Her ne kadar özellikle yukarıda zikredilen ilk iki örneğin, kelâm eserlerinin temel özelliği olan tartışma (cedel) metodunu kullanmadıkları için kelâm eseri olarak nitelenecek olgunluğa ulaşmamış oldukları söylenebilirse de, sonuç itibâriyle üzerinde ittifâk edilen inanç esasları manzûmesini sunan akâid metinleri olmadıkları da açıktır.

³¹³ Zebîdî, *İthâfî’s-sâdeti’l-müttakîn bi-şerhi İhyâi ulûmi’d-dîn*, (Beyrut: Müessesetü’l-Târîhi’l-Arabî, 1994), II, 14-15.

Kelâmdan farklı olarak medrese geleneği ve müfredâtı içerisinde akâidin müstakil bir ilim olarak yer almaması ve medrese öncesi dönemde, belki de mektep seviyesinde inanca müteallik konuların “akâid” çerçevesinde herkes tarafından öğrenilmesinin öngörülmesi de³¹⁴ akâidin ilim algılaması içindeki konumu hakkında bir fikir vermektedir. İtikâdî mezheplerin teşekkülünü tamamladığı ve mütekâmil kelâm eserlerinin artık mevcut olduğu hicrî V. asırdan itibaren özellikle Sünnî âlimler elinde ortaya çıkan gelenek doğrultusunda yazılan, Ömer en-Nesefî'nin (v. 537/1142) *Akâidü'n-Nesefî'si*, Adudüddîn el-Îcî'nin (v. 756/1355) *el-Akâidü'l-Adûdiyye'si* ile örnekleyebileceğimiz muhtasar akâid risâlelerinin muhtevâ ve yapısı da “akâid”in mentalitesini anlamaya yardımcı olacak mâhiyettedir. Halkı ehl-i bid'atin yanlış görüşlerinden korumayı, Sünnî akîdeyi kolayca öğrenmelerini³¹⁵ ve mektep veya medreselerdeki öğrencilere derli toplu kısa bir metin halinde temel esasları verip ezberlenmesini de kolaylaştırmayı hedefleyen bu risâleler, ihtilâflar ve ayrıntılı istidlâllerden olabildiğince arındırılmış bir tarzda kaleme alınmıştır. Adı akâid risâlesi olmasına rağmen, meselâ en-Nesefî'nin metnine fûrûa dâir bazı konuların da dercedilmiş olması, gayenin bir Sünnî değer manzûmesi/Sünnî manifesto sunmak olduğunu göstermektedir. Şu halde akâidin başlı başına bir ilim olmaktan ziyâde, itikâdî mes'elelerin incelenmesinde akla mümkün olduğunca yer vermeyen bir yaklaşım biçimi ve metodu ifade ettiğini söylemek mümkündür. Bu bağlamda, eğer bir “Akâid ilmi”nden bahsedilecekse, bu, büyük ölçüde Ehl-i hadîs veya Selef olarak niteleyebileceğimiz âlimlerin itikâd sahasında ortaya koyduğu birikime karşılık gelmektedir.

Şüphesiz, bir ilim dalı için yapılan tanım, onun mâhiyeti, yani temel mes'eleleri, metod ve argümanları hakkında da bilgi verir. Kelâm İlmi için yapılan tanımlar arasında yaygın kabul görenlerden biri olan ve bu ilmin gayesi göz önünde bulundurularak ortaya konulan “kesin deliller ortaya koymak ve şüpheleri bertaraf etmek sûretiyle muhâlif görüş sahiplerine karşı dinin itikâdî esaslarını ispa-

³¹⁴ Demirci, Osman, “Medrese Geleneğinde Akâid ve Kelâm İlmi”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 11/1 (2013), s. 254.

³¹⁵ Yavuz, Yusuf Şevki, “el-Akâidü'l-Adûdiyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, II, 216.

ta imkân sağlayan/ispat kudreti veren bir ilimdir.”³¹⁶ şeklindeki tanım, bize aklın kelâm alanında etkinliği veya kelâm faaliyetindeki rolü hakkında ipuçları sağlamaktadır.

Tanımda geçen “kesin deliller ortaya koymak” kaydının kelâmın pozitif/ispat yönünü, “şüpheleri bertaraf etmek” kaydının da savunmacı/apolojetik yönünü ifade ettiği söylenebilir. Bu tanımın sahiplerinden biri olan Seyyid Şerif el-Cürçânî (v. 816/1413) ve onun izinden giden *Keşşâfû ıstılâhâti'l-fünûn* müellifi Tehânevî (v. 1158/1745'ten sonra) tarafından tanımın açıklaması yapılırken, “inanç esaslarına ulaşma” ve bir anlamda “bunları ortaya koyma”yı ifade eden “tahsîl” ve “iktisâb” tâbirleri yerine “ispat” tâbirinin bilinçli bir tercihle kullanıldığı ifade edilir. Zirâ ilk iki tâbir kullanıldığında, İslâm nokta-i nazarından verili bir hakikat olan itikâdî ilkelerin önceden bilinmeyip, kelâm tarafından ortaya konulduğu ve Kelâm İlminin bir semeresi olduğu, dolayısıyla akâide dâir bilginin Kelâm İlminin kapsamı dışında kaldığı gibi hatâlı bir anlayış ortaya çıkabilecektir.³¹⁷ Halbuki her ne kadar akıl, vahiyden bağımsız olarak bilme imkânına sahip olsa da inanç esasları olan hususların vahiy yoluyla bildirilmiş olması, din tarafından ortaya konulması gereklidir.³¹⁸

“İspat” tâbirinin kullanılmasının konumuz sadedinde işaret ettiği bir husus da aklın kelâmî düşünme ve bilgi üretme faaliyetindeki rolüdür. Nitekim haber yoluyla itikâd ifade eden bilgilere ulaşmak mümkün olsa bile, “deliller üretme ve şüpheleri iptal yoluyla ispat” ancak aklın da devreye girdiği bir zihnî süreçle gerçekleşebilecektir.

³¹⁶ el-Îcî, Adudüddîn, *el-Mevâkıf fî ilmi'l-kelâm*, (Kahire: Mektebetü'l-Mütenebbî, ts.), 7; Cürçânî, es-Seyyid eş-Şerîf, *Şerhu'l-Mevâkıf*, (tsh. Muhammed Bedreddîn en-Na'sânî; Kum: İntişârâtü'ş-Şerîf er-Radî, 1991), I, 34-35.

³¹⁷ Cürçânî, *a.g.e.*, I, 36-37; Tehânevî, *Keşşâf ıstılâhâti'l-fünûn*, (nşr., Ali Dahrûc); Beyrut: Mektebetü Lübnan Nâşîrûn, 1996) I, 29.

³¹⁸ Cürçânî, *a.g.e.*, I, 36. Kelâm ilmine dâir çağdaş tanımlarda da inanç esaslarının doğrudan doğruya nasslardan tespiti ve aklî yöntemlerle desteklenmesi şeklindeki iki aslî unsurun muhafaza edildiği görülebilir: “İslâm Dini'nin iman esaslarını ve davranışlarla ilgili temel ilkelerini nasslardan hareketle belirleyen, onları nassların bütünlüğü çerçevesinde temellendirip aklî yöntemlerle destekleyen ve karşı fikirleri eleştirip cevaplandırılan bir ilim.”; bkz., Topaloğlu, Bekir, *Kelâm Araştırmaları Üzerine Düşünceler*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2004), s. 6.

Kelâmcılar, aklın veya naklin tek başına söz sahibi olduğu veya her ikisi ile birlikte bilgiye ulaşılabilecek alanlar arasında ayırım yapmış olmakla birlikte,³¹⁹ şer'î ilimlerin son tahlilde nazârî/istidlâlî bilgilere dayanmaları sebebiyle aklın öncelikli konumuna işaret etmişlerdir. Meselâ, Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin (v. 429/1037-1038) ifadesiyle âlemin yaratılmışlığı ile onun yaratıcısının kadîm ve tek oluşu, sıfatları, adâlet ve hikmeti, kullarına birtakım mükellefiyetler yüklemesinin ve peygamberlik müessesesinin imkânı gibi hususlar akılla bilinecek hususlardandır. Dinin varlığı ve tahakkuku, peygamberliğin imkân ve tahakkukuna bağlıdır. Peygamberliğin imkânı ise nazar ve istidlâl, yani akıl yoluyla bilinir. Nitekim şâyet insanlar bu hususları bedihî veya duyusal bilgi gibi zorunlu bir bilgi ile bilselerdi, bu hususta ihtilâf ortaya çıkmamış olması gerekecektir. Ancak vâkıa bunun aksini göstermektedir.³²⁰ Benzer şekilde Gazzâlî de (v. 505/1111) âlemin yaratılmışlığı, bir yaratıcının varlığının zorunlu oluşu ve o yaratıcının kudret, ilim ve irâde sıfatlarının aklî delille bilineceğini ifade eder. Bunların tümü ispatlanmadığı müddetçe dinin varlığından da bahsedilemez. Zirâ dinin (şer'î at) kaynağı vahiydir (nefsî kelâm); nefsî kelâm ispatlanmadan din ispatlanamaz. Mertebeye nefsî kelâmdan önce gelen yukarıda zikredilen hususların hiçbirinin de vahye dayalı olarak ispatı mümkün değildir.³²¹

³¹⁹ Bu ayırımın örnekleri için bkz., Eş'arî, Ebü'l-Hasan *Risâle fi istihsâni'l-havz fi ilmi'l-kelâm*, (*Kitâbü'l-Lüma' fi'r-red alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida'* ile birlikte nşr. Richard J. McCarthy; Beyrut: el-Matbaatü'l-Katûlikiyye, 1952), s. 95; Cüveynî, İmâmü'l-Harameyn, *Kitâbü'l-İrşâd ilâ kavâti'l-edille fi usûli'l-i'tikâd* (nşr., Es'ad Temîm); 3. bs., Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1996), 301; a. mlf., *el-Burhân fi usûli'l-fikh* (nşr., Abdülâzîm ed-Dîb); Devha: Câmi'atü Katar, 1978), I, 136-137; Kâdî Abdülcebbar, *Mütesâbihü'l-Kur'ân* (nşr., Adnan Muhammed Zerzûr); Kahire: Dârü't-Türâs, 1969), I, 35-36; Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, *Kitâbü'l-Mu'temed fi usûli'l-fikh* (nşr., Muhammed Hamîdullah); Dımaşk: Institut Français de Damas, 1964-1965), II, 886-889.

³²⁰ Bağdâdî, Abdülkâhir, *Kitâbü Usûli'd-dîn*, (İstanbul: Matbaatü'd-Devle, 1928), 14-15. Daha erken dönem bir örnek olarak İmâm Mâtürîdî de (v. 333/944) Allah'ın birliğini bilmenin, O'na ve elçilerine iman etmenin yolunun ictihad ve istidlal olduğunu ifade ederek vahiy karşısında akla öncelik vermektedir; bkz., Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd* (nşr. Bekir Topaloğlu & Muhammed Aruçi); Ankara: İSAM Yayınları, 2003), s. 460.

³²¹ Gazzâlî, *İtikâdda Orta Yol (el-İktisâd fi'l-i'tikâd)* (nşr. ve çev. Osman Demir); İstanbul: Klâsik Yayınları, 2012), 173.

Başka bir deyişle peygamberlik iddiasında bulunan kimsenin peygamber oluşunu ve dolayısıyla vahyin tahakkukunu bilmenin kendisine bağlı olduğu Allah'ın varlığı, birliği, sıfatları, insan ve âlem ile irtibatının imkân ve gerekliliği gibi hususlar hakkında bilgi kaynağı akıldır. Bunları yine vahye/nakle dayalı olarak ispatlamaya çalışmak bir kısırdöngü (devir) ifade edecek ve boş bir çabadan ibâret kalacaktır.³²²

Üzerinde durulan tanımın yanı sıra, Müslüman müelliflerin yaptıkları ilim tasniflerinde kelâmın konumlandırılma biçiminin de aklın Kelâm İlmindeki yerine işaret eden bir gösterge olduğu söylenebilir. İslâm kültüründe ilimlere yönelik en erken sınıflamalardan birini ortaya koyan Fârâbî (v. 339/950), ilimleri “dil ilmi, mantık ilmi, matematik, geometri, astronomi, mûsikî gibi ta’limî ilimler; fizik ve metafizik; medenî ilimler, yani siyâset, fıkıh ve kelâm” şeklinde sınıflandırırken, kelâmı, siyâset ve fıkıh gibi pratik (amelî) ilimler içerisinde değerlendirir.³²³

Fârâbî, kelâmı Allah Teâlâ'nın açıkça anlattığı belli düşünce ve fikirleri, dinî hükümleri destekleme ve güçlendirmeye, bunlara aykırı olan her şeyin de söz vasıtasıyla yanlışlığını göstermeye imkân sağ-

³²² Fahreddîn er-Râzî, *Muhassalü efkâri'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirîn mine'l-ulemâ ve'l-hukemâ ve'l-mütekellimîn* (nşr. Taha Abdürraûf Sa'd); Ezher: Mektebetü'l-Külliyyâtü'l-Ezheriyye, ts.), s. 51. Mu'tezilî düşüncede de benzer yaklaşımı görmek mümkündür. Kitâb'ın delil oluşu, ancak onun yalan söylemeyen ve yalan söylemesi mümkün olmayan adâlet ve hikmet vasıflarını hâiz Allah'ın kelâmı olduğu bilindikten sonra söz konusu olabilir. Kezâ Sünnet'in delil oluşu da yine bu vasıfları taşıyan Allah'ın elçisinin Sünnet'i olduğunun bilinmesinden sonra tahakkuk eder. Bu hususları bilmek ise ancak Allah'ın varlığının ve tevhîd ve adl ilkeleri ile formüle edilen tüm zorunlu niteliklere sahip olduğunun akıl vasıtasıyla bilinmesinin fer'î konumdadır. Dolayısıyla Allah'ın varlığı, birliği ve adâleti gibi konuları ispat için nakle başvurmak, fer'e dayanarak aslı bilme ve tespit etmeye çalışmak demektir; böyle bir şeyin ise doğru ve geçerli olduğu söylenemez; bkz., Mânkûdîm Şeşdîv, *Ta'lik alâ Şerhi'l-Usûli'l-hamse*, (*Şerhu'l-Usûli'l-hamse* adıyla Kâdî Abdülcebâr'a izâfetle nşr. Abdülkerîm Osman; Kahire: Mektebetü Vehbe, 1965), s. 88.

³²³ Fârâbî, Ebû Nasr, *İhsâü'l-ulûm* (nşr. Ali Bû Mülhim); Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 1996), s. 15-16.

layan bir ilim olarak takdim eder.³²⁴ Bu bağlamda kelâmı sadece dini savunma sanatı, yani bir araç derecesine indirmiş görünse de, kelâmcıların dini savunma sadedinde duyuların ve özellikle aklın sağladığı verileri –zâhiren çelişik görüldüğü durumlarda dinin bildirdiği hakikatlerle te’lif edilmesi mümkün olduğu ölçüde– kullandıklarını ifade eder.³²⁵

Fârâbî’nin bu tasnifinde kelâmı pratik ilimler içerisinde değerlendirmesi, filozofların gerçek anlamda aklî olan ve kelâmıla müsterek konuları ele almakla birlikte ilimler hiyerarşisinde ondan üst seviyede yer alan ilmi, “el-ilmü’l-ilâhî” olarak değerlendiren, hakikatin ancak felsefe vasıtasıyla kavranabileceğini, kelâmın akıl yürütme biçimlerinin felsefedeki “burhân” seviyesine yükselmediği için zayıf ve eksik kaldığını öngören bakış açısıyla alâkalıdır.³²⁶ Bununla birlikte, kelâmı Müslümanlar’ın pratiği ve yorumunu da içeren bir yapı olarak görmesi, yani onların itikâd alanındaki aklî faaliyetine de belli

³²⁴ Fârâbî, *a.g.e.*, s. 86.

³²⁵ Fârâbî, *a.g.e.*, s. 89-90.

³²⁶ Benzer bir yaklaşımı İbn Rüşd’de de görmek mümkündür. İbn Rüşd’ün kelâm karşısındaki eleştirel duruşu, özünde onun: “(Resûlüm!) Sen, Rabbin’in yoluna hikmet ve güzel öğütle çağır ve onlarla en güzel şekilde mücadele et!” (en-Nahl 16/125) âyetinden mülhem olarak insanlar arasında yaptığı üçlü tasnife dayanmaktadır. İbn Rüşd, tasdik açısından insanları üç kısma ayırır. Birinci grup bir hükmü kesin aklî delillerle (burhân) tasdik edenlerdir ki, felsefe esasen bunlara hitâb etmektedir. İkinci grup, aynı hükmü cedelî sözlerle, tıpkı burhân ehlinin burhân ile tasdik ettiği gibi tasdik eder. Zirâ bu kimselerin tabiatı ve istidadı itibâriyle ancak böylesi mümkündür. Üçüncü grup ise yine burhân ehlinin kesin aklî delillerle tasdik etmesi gibi, fakat iknaî sözlerle tasdik eder (İbn Rüşd, *Faslü’l-makâl fî mâ beyne’l-hikme ve’ş-şeria mine’l-ittisâl*, [nşr. Muhammed Umâre; 2. bs., Kahire: Dârü’l-Maârif, 1983], 31, 55). İbn Rüşd’e göre bu tasnif muvâcehesinde kelâmcıların tutumu cedel ve mücadeleye, Selefiyye’nin metodu ise güzel öğütle dâvete karşılık gelmektedir. Onun tutumundan, cedel metodunun, avâmma hitâb eden hatâbî metoddan daha üst, seçkinlere hitâb eden burhânî metoddan ise daha alt seviyede yer aldığı, dolayısıyla diğer ikisi varken cedelî metodun insanlara esaslı bir fayda sağlamadığı ve bir anlamda içinde bulunulan durum ve şartlara bağlı olarak kullanılabilmesi, her zaman ve zeminde geçerlilik arz etmediği kanaatine sahip olduğu çıkarılabilir (İrâkî, Âtıf, *el-Menhecü’n-nakâfi fi felsefeti İbn Rüşd*, [2. bs., Beyrut: Dârü’l-Maârif, 1984], 48).

bir değer atfederek, aşağıda değinileceği üzere Kelâm İlmini zımnen akâidden ayırt etmesi dikkat çekicidir.³²⁷

Yine bir filozof olan Âmirî (v. 381/992) ise ilimleri “dinî ilimler” ve “felsefî ilimler” şeklinde iki başlık altında toplar. Ona göre genel olarak dinî ilimler felsefî ilimlerden üstündür, çünkü dinî ilimlerin kaynağı peygamberler, felsefî ilimlerin kaynağı ise filozoflardır. O, kelâmı dinî ilimlerden biri olarak gösterir. Elde edilmiş yolları açısından dinî ilimlerle felsefî ilimler arasında bir müteakabiliyetin varlığını kabul eden Âmirî, Kelâm İlminin felsefî ilimlerden metafizikle birlikte akıl vasıtasıyla kazanılan ilimlerden olduğunu belirtir ve bu şekilde kelâmın bir yandan da aklî ilim oluşuna vurgu yapar.³²⁸

Aklî-naklî veya dinî-felsefî şeklindeki temel ikili ilim tasnîfi sonraki dönemde yaygın kabul görmüştür. Nitekim nispeten daha geç dönemden bir örnek olarak İbn Haldûn da (v. 808/1406) ilimleri aklî ve naklî ilimler olmak üzere iki başlık altında ele alır. Bunların ilki felsefî ilimlerden ibârettir ve beşerî idrâk vasıtaları ile bunların konularına, problemlerine, kanıtlama şekillerine ve öğrenim usûllerine vâkıf olunabilir. Naklî ilimler ise Allah ve Hz. Peygamber tarafından din olarak vaz edilen hükümlere ilişkin ilimler ile bunlardan istifadeyi kolaylaştırmak için araç mesâbesinde olan ilimlerdir.³²⁹ Ona iman umdelerini savunma ve itikâdî konularda çizgi dışına çıkan görüşleri reddetmeyi üstlenen kelâm da bu naklî ilimlerin bir parçasıdır; ancak bunu aklî delillere dayanarak yapar.³³⁰

Yukarıda aktarılan tanım ve tasnifler, kelâmın aklî boyutunu ortaya koymaktadır. Daha önce ifade edildiği üzere esasen itikâdî konularda ortaya konulan itirazlar ve muhâlif görüşler sebebiyle henüz başlangıç evresinde kelâm aklî bir faaliyet olarak zuhûr etmiş-

³²⁷ Demir, Hilmi, “Klâsik İlim Sınıflamaları ve Kelâm İlminin Konumu: Klâsik İlim Sınıflamasının Epistemolojik Yapısı ve Sorunları”, *Kelâmın İşlevselliği ve Günümüz Kelâm Problemleri (Sempozyum): Bildiriler - Tartışmalar*, (yay. haz. A Bülent Ünal & A. Bülent Baloğlu; İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2000), s. 106.

³²⁸ Âmirî, Ebü'l-Hasan Muhammed b. Yusuf, *Kitâbü'l-i'lâm bi-menâkibi'l-İslâm* (nşr., Ahmed Abdülhamîd Gurâb); Riyad: Dârü'l-Esâle li's-Sekâfe ve'n-Neşr ve'l-İ'lâm, 1988), s. 80-81.

³²⁹ İbn Haldûn, *Mukaddime* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993), s. 345-346.

³³⁰ İbn Haldûn, *a.g.e.*, s. 363.

tir. İnanç esaslarının müdellel biçimde ortaya konulması ve savunulmasında akla dayanma tavrını, dönemin sosyolojik, kültürel ve fikrî şartlarıyla açıklamak mümkündür.

İnanç esaslarını ortaya koyan nasslar herkes tarafından müştereken kabul edilmesine rağmen, İslâm dâiresindeki her bir mezhebin yine bu nasslara dayanarak farklı görüşler serdetmesi, bir yandan da İslâm dışı olmaları hasebiyle nassın hakikat ve otoritesini kabul etmeyen gruplara karşı müşterek bir tartışma zemini ve ortak bir iletişim vasıtası bulma ihtiyacı, akla yönelmenin sebebinin teşkil etmiştir. Zirâ İslâm'ın fetihler yoluyla yayılması sonucu farklı din ve kültürlerle karşı karşıya gelinmiş, bunların İslâm itikâdî ile bağdaştırılması mümkün olmayan ulûhiyet tasavvurlarıyla mücadele bir zorunluluk olarak ortaya çıkmıştır.

Selef'in dışı kapanma ve dışarıdan gelen her türlü etkiyi reddetme, itikâdî mes'eleleri sadece nakle dayalı olarak ortaya koyma ve savunma şeklindeki tavrı kısa vadede kazanımlar sağlamış ve İslâm itikâdının safiyetini muhafazaya hizmet etmiş olabilir. Ancak bir nevi problemlerin üstünü örtme anlamına gelen bu tavır zamanla yetersiz hâle gelme ve problemlerin içten içe büyüyerek karmaşıklaşması ve çözümünü zor hâle gelmesine zemin hazırlama tehlikesini de içinde barındırmaktadır.³³¹

Nitekim oldukça erken sayılabilecek bir dönemde Sünnî kelâmın öncülerinden biri olarak niteleyebileceğimiz Ebû Hanîfe (v. 150/767) tarafından söylemde ve itikâdî konuların ele alınış tarzındaki değişim vâkiasının tespiti yapılmış ve bunun gerekçesi şöyle açıklanmıştır: "Hz. Peygamber'in ashâbı kelâmı uğraşmadılar; çünkü onlar, karşılarında savaşılan kimse olmadığı için silâh taşıma ihtiyacı duymayan kimseler gibiydiler. Biz ise, bizi öldürmek isteyen ve karnımızı helâl gören kimselerle karşı karşıyayız. Bu ortamda kimin hatâlı, kimin isabetli olduğunu araştırmamak, aile efrâdımızı savunmamak gibi bir tutum içinde olamayız. Biz bugün bir savaşla yüz yüzeyiz ve silâha muhtacız. Kaldı ki insan, ihtilâflı konularda dilini tutsa bile düşünce olarak birini tercih eder veya hepsine muhâlefet

³³¹ Kılavuz, Ulvi Murat & Kılavuz, Ahmet Saim, *Kelâma Giriş*, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), s. 34.

eder.”³³²

Ebü'l-Hasan el-Eş'arî de (v. 324/935-936) kelâmcıların akla dayalı olarak ele alıp, özellikle Allah'ın varlığının delillendirilmesi sadedinde kullandıkları hareket, sükûn, cisim, âraz gibi mes'eleler Kur'ân ve Sünnet'te müstakil ve ayrıntılı biçimde yer almamış, sahâbe bunlar hakkında fikir beyân etmemişse de, genel prensiplerinin bu kaynaklarda mevcut olduğunu, ayrıca Hz. Peygamber'in de, sahâbenin de kendi zamanlarında ortaya çıkan akli mes'eleler üzerine görüş bildirdiklerini ifade eder. Ona göre, söz konusu mes'eleler üzerinde konuşmamaları, kendi dönemlerinde bunların tartışma konusu hâline gelmemiş olmasından kaynaklanmaktadır.

İmâm Eş'arî itikâdî mes'elelerin akılla incelenmesine dâir savunusunu şu sözlerle tamamlar: “Miras, cezalar, boşanma gibi fikhî mes'elelerin ihtilâflı noktaları hakkında Hz. Peygamber'den belirli bir nas vârid olmamıştır. Buna rağmen fıkıh âlimleri bunları mevcut nasslara kıyâs etmişler ve ictihâdda bulunmuşlardır. Buna binaen, dinin fer'î mes'elelerinde geçerli olan bir hakkın, esaslarına dâir hususlarda da bulunması, akli mes'elelerin, Kitap ve Sünnet'in yanında duyu verilerine ve bedihî bilgilere (yani akla) dayanarak çözülmesi gerekir”.³³³

Bu vâkıa ve pratik zorunluluğun yanında, kelâmcılar itikâdî mes'elelerin akılla incelenmesi ve ispatının, ayrıca aklın sağlam duyu organları ve doğru haber ile birlikte insan için bilgi elde etme yollarından üçüncüsü olarak kabulünün teorik temelini de Kur'ân'dan hareketle oluştururlar. Kur'ân'da akıl, “bilgi edinmeyi mümkün kılan güç” ve “bu güç ile elde edilen bilgi” şeklinde iki anlamda kullanılır.³³⁴ Ancak bu kavramın herhangi bir işlevi bulunmayan, âtil, sadece var olan soyut bir varlığa delâlet edebilecek şekilde isim veya mastar kipi ile (akıl şeklinde) Kur'ân'da yer almadığını, bilakis müspet anlamda işlevi bulunan, faal olan bir varlığı göstermek üzere

³³² Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-müteallim (İmâm-ı Azam'ın Beş Eseri içinde nşr. ve çev. Mustafa Öz; İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1992), s. 10.*

³³³ Eş'arî, *Risâle fi istihsâni'l-havz fi ilmi'l-keîâm*, s. 88-89, 94-95.

³³⁴ Râgıb el-İsfahânî, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân* (nşr. Safvân Adnan Dâvûdî); Dimaşk: Dârü'l-Kalem, 1992), s. 577.

daima “akletmiyor musunuz?”, “akletmezler” gibi fiil kipleriyle kullanıldığını belirtmek gerekir. Kur’ân’da “*ancak bilenlerin akledebileceğinin*”³³⁵ belirtilmesi, aklın delâlet ettiği gücü ve bilgiyi iyi kullanmadıkları için kâfirlerin “... *Onlar sağırdırlar, dilsizdirler, kördürler; bu yüzden akledemezler*”³³⁶ gibi ifadelerle kınanması, “*O, aklını kullanmayanlara kötü bir azap verir*”³³⁷ buyurularak akli doğru kullanma noktasında insanların uyarılması ve aklını kullananların cehennem azâbından kurtulacaklarının ifade edilmesi,³³⁸ hem kelâmcıların bilgi kaynağı olarak akla değer atfetmelerinde hem de akli tanımlamalarında belirleyici olmuştur. Onlar tarafından akıl genellikle “insana varlıkları tanıma, iyi ile kötüyü birbirinden ayırt etme gücü ve bilgisi veren sıfat”,³³⁹ “insanın doğru ve faydalı olanı bilip davranışlarına bu doğrultuda yön vermesini sağlayan tabiat”³⁴⁰ şeklinde tanımlanmış, böylelikle Allah tarafından insana doğuştan verilmiş bir rûhî güç oluşuna ve Allah’ın müdâhalesiyle çalıştığı hususuna vurgu yapılmıştır. Dolayısıyla kelâmcıların değer atfettikleri akıl, Aydınlanma düşüncesinin yücelttiği ve kendisinin üzerinde başka bir hakikat tanımadığı pozitivist rasyonel akıl değil, Kur’ân’ın sunduğu çerçevesiyle, kalbin bir fonksiyonu olan, kevnî âyetlere yönelerek Allah’ın varlığına ve ilâhî hakikatlere ulaşma imkânı veren işlevsel akıldır.³⁴¹

Bu çerçevede, inanç mes’elelerinin incelenmesinde aklın müdâhil olmasına karşı ilkesel bir duruş ve red tavrı sergileyen Ehl-i hadîs veya Selef âlimleri de dâhil olmak üzere İslâm düşüncesindeki hiçbir ana akımın akli kullanmaktan bigâne kalamadığını ifade et-

³³⁵ el-Ankebût 29/43.

³³⁶ el-Bakara 2/171.

³³⁷ Yûnus 10/100.

³³⁸ el-Mülk 67/10.

³³⁹ Mâverdî, Ebû’l-Hasan Ali b. Muhammed, *Edebü’l-dünyâ ve’l-dîn* (nşr. Muhammed Kerîm Râcih) Beyrut: Dâru İkra’, 1985), s. 6-10.

³⁴⁰ İbn Teymiyye, *Mecmû’atü’l-fetâvâ* (nşr. Âmir el-Cezzâr & Enver el-Bâz) 3. bs., Mansûre: Dâru’l-Vefâ, 2005), IX, 153.

³⁴¹ Altıntaş, Ramazan, “Kelâmî Epistemolojide Aklın Değeri”, *Kelâmda Bilgi Problemi (Sempozyum)*, (ed. Orhan Ş. Koloğlu, U. Murat Kılavuz & Kadir Gömbeyaz; Bursa: Arasta Yayınları, 2003), s. 73. Kur’ân’da işlevsel akla verilen rol ve atfedilen değer hakkında ayrıntılı açıklama için bkz., Altıntaş, *İslâm Düşüncesinde İşlevsel Akıl* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2003), s. 37, 75 vd.

mek gerekir. Bunun belki de tek istisnâsı sûfilerdir. Her ne kadar onlar maddî âlemde ve dünyevî işlerde akıl ve tecrübenin rehberliği- ni kabul etseler de, genellikle Allah'ı bilme ve fizik ötesi varlıklar hakkında bilgi edinme noktasında aklın bilgi kaynağı olacağını kabul etmez veya en azından eksik ve hatâli bir kaynak olarak değerlendirirler.³⁴²

Meselâ, sûfî müellif Hücûrî (v. 465/1072) Allah hakkındaki bilgiyi (mârifet) ilmî ve hâlî olmak üzere ikiye ayırdıktan sonra, ilmî mârifetin, kalbin Hakk ile hayat bulması anlamına gelen hâlî mârifet için bir vasita teşkil ettiğini ve ikincinin esas olduğunu belirtir. Esasen kulun Allah'ın bilgisine ulaşmasını sağlayan, Allah'ın lütuf ve inâyetidir. Aklın hakikat ve mâhiyetini hiç kimse bilemez. Ayrıca bizzat akıl da kendisinin ne olduğunu bilmemektedir. Şu halde akıl ile Allah'ın varlığına ulaşmak imkânsızdır.³⁴³

Akl ve duyu verilerinin alternatifi, insanı hakikate ulaştıracak, Allah ve sıfatları hakkında bilgi verecek vasıtasız bilgi kaynağı olarak keşf ve ilhâm yöntemidir. İç tecrübeye ve mânevî müşâhedeye dayanan vasıtasız bilgi ki, sûfiler buna ilim değil, mârifet ve irfân gibi isimler verirler, nassların nakil veya rivâyet edilmesine veya aklın yaptığı kıyâs ve istidlâle dayanan vasıtalı bilgilerden, yani ilimden daha değerli ve daha önemlidir. Onlar “kalbi arındırma” dedikleri, nazarî değil, amelî ve tatbikî yöntemle, yani samimiyetle amel ve ibâdete yönelme sonrasında, ortaya konulan gayret, nefis mücadelesi ve dünyevî bağlardan olabildiğince kurtulma neticesinde, kalbin saf ve berrak hale geleceği, bu şekilde kalbin ilâhî âlemi ve gayba ait hususları görmesine engel teşkil eden perdelerin aradan kalkarak Allah ve gayb âlemine ilişkin kesin bilgiye ulaşılacağı kanaatinde dirler.

Nazar ve istidlâle dayanarak açıklamalar yapma ve hüküm vermeye karşı çıkmaları açısından sûfiler ile paralel bir çizgide yer alan Ehl-i hadîs âlimlerinin ise bazı hâllerde akıl karşıtı tâvîzsiz duruşlarını yumuşatmak durumunda kaldıkları görülmektedir.

³⁴² Kelâbâzî, *et-Taarruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf* (nşr., Ahmed Şemsüddîn) Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1993), s. 69.

³⁴³ Hücûrî, *Keşfü'l-mahcûb: Hakikat Bilgisi* (haz. Süleyman Uludağ 2. bs., İstanbul: Dergâh Yayınları, 1996), s. 397-399.

Gazzâlî, nassların akılla te'vîlinden en uzak duran isim olarak nitelediği Ahmed b. Hanbel'in (v. 241/855) teşbîh ve teciime düşme endişesiyle bazı hadisleri te'vîl etmek zorunda kaldığını, akli düşünce konusunda derinleşmediği için te'vîl edilmesi gereken diğer bazı hadisleri ise gözden kaçırdığını ve zâhirî mânâsı ile anladığını ifade eder.³⁴⁴ Yine Ehl-i hadîs veya Selef âlimlerinden İmâm Mâlik (v. 179/795) ve İbn Teymiyye'nin de (v. 728/1328) zaman zaman zorunlu olarak te'vîle başvurdukları görülmektedir.³⁴⁵ Bunun da ötesinde, V. ve VI. (XI-XII.) asırdan itibaren Selef çizgisinde yer alan bazı âlimler kelâm metodunu kısmen benimseyerek bazı konularda te'vîli uygulamış ve dolayısıyla akla belli bir rol biçmişlerdir. Meselâ, Ebû Ya'lâ el-Ferrâ (v. 458/1066) tam da kelâmcılara benzer tarzda, âlemin yaratılmışlığı, yaratıcısının varlığı ve sıfatları ile nübüvvetin gerçekleşmesinin ancak akılla bilinecek hususlardan olduğunu belirtir.³⁴⁶

Akıl kullanımı açısından Ehl-i hadîs ile tam zıt konumda yer alan Mu'tezile'nin akla "aşırn" vurgusunu belirleyen sâik, İslâm çerçevesine kendi yetiştikleri eski felsefî kültürleri ile dâhil olan insanlara İslâm'ı tanıttıp kabul ettirebilmek, başka bir deyişle, bir yandan vahyin bildirdiği hakikatleri o dönemdeki fikrî oluşumların ortak paydası olan akli ve akli metodları kullanarak tebliğ etmek, bir yandan da gerekli hâllerde bu hakikatlerin savunusunu yapmaktır.³⁴⁷ Bir anlamda mücadelenin keskinliği, onların akla olan itimat tavrını da

³⁴⁴ Gazzâlî, *Faysalü't-tefrîka beyne'l-İslâm ve'z-zendeka* (nşr. Mahmûd Bîcû) Dımaşk: y.y., 1992) s.41-45. Gazzâlî'nin, Ahmed b. Hanbel'in te'vîle mecbur kaldığını söylediği üç hadis, "Hacer-i esved yeryüzünde Allah'ın sağ elidir"; "Müminin kalbi Allah'ın parmaklarından iki parmak arasındadır" ve "Rahmân olan Allah'ın nefesinin Yemen taraflarından geldiğini hissediyoruz" hadisleridir. Ancak Ahmed b. Hanbel'in meselâ istivâyı da te'vîl ettiği bilinmektedir; bkz., Ahmed b. Hanbel, *er-Red ale'z-zenâdika ve'l-Cehmiyye, Akâidü's-Selef* içinde (nşr. Ali Sami en-Neşşâr & Ammar et-Tâlibî) İskenderiye: Münşeatü'l-Maârif, 1971), s. 92-94.

³⁴⁵ Örnekler için bkz., Kubat, Mehmet, "Selefi Perspektifin Tarihselliği", *İslâmî Araştırmalar*, 17/3 (2004), s. 247.

³⁴⁶ Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *Kitâbü'l-Mu'temed fî usûli'd-dîn* (nşr., Vedî Zeydân Haddâd) Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1974), s. 24-25.

³⁴⁷ Özervarlı, M. Sait, "Mu'tezile Akılcılığı", *II. Uluslararası İslâm Düşüncesi Konferansı (İstanbul 25-27 Nisan 1997)*, (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, 1997), s. 102.

keskinleştirmiştir. Her ne kadar özünde Allah'ın aslâ zulmetmeyeceğini, mutlak âdil bir varlık olduğunu ifade eden âyetlerden³⁴⁸ mülhem olsa da, bu güven onları, akla dayanarak Allah'a kötüyü (kabîh) işlememe, yaratıkları için en iyi olanı (aslah) gözetme ve iyileri mükâfatlandırıp kötülerini cezalandırma gibi zorunluluklar yüklemeye noktasına da götürebilmiştir. Diğer taraftan, bu akılcılığın vahiyden müstağnî ve aklı vahyin yerine ikâme eden bir tavır olmadığı unutulmamalıdır.

Daha önce ifade edildiği üzere, onların sadece akıl, sadece vahiy ve akılla vahyin müşterekliğiyle bilinecek hususlar arasında ayırımı gitmeleri, meselâ sem'î konuların aklî istidlâl ile bilinmesinin câiz olmadığını,³⁴⁹ ibâdet ve haklar gibi sadece Allah'ın bildirmesiyle bilinecek bazı hususların bulunduğunu ve aklî delilin bulunmadığı tafsilî noktalarda sem'î delile başvurulacağını³⁵⁰ söylemeleri, vahiyden bağımsız "İslâm rasyonalistleri" olmadıklarının açık göstergesidir. Onlara göre akıl ile vahiy arasında bir tenâkuz olmaması esas ise de, zaman zaman aklın tek başına verdiği ahlâkî hüküm ile vahiy tarafından ortaya konulan hüküm çelişebilir.

Meselâ, dinen vâcib olan veya teşvik edilen birtakım fiiller akıl yönünden kötü görülebileceği gibi, bunun tam aksine dinde çirkin olan ve yasaklanan fiiller, akıl yönünden mübâh olabilir. Birincisine farz veya nafilâ namazlar, ikinci gruba ise zinâ ve Ramazan ayında oruç yemek örnek teşkil eder. Veya daha ince bir ayırım olarak akıl hayvan kesmeyi kötü görürken, bu, dinen mübâh kılınmış bir şeydir. Bu gibi durumlarda akıl, son kertede vahiyle bildirilene, yani şer'î hükme tâbî olmaktadır.³⁵¹

³⁴⁸ en-Nisâ 4/40; el-Enfâl 8/51; Yûnus 10/44; el-Hacc 22/10.

³⁴⁹ Kādî Abdülcebâr, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl* (nşr., Mahmûd Muhammed Kâsım) Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, 1965), XV (et-Tenebbüât ve'l-mu'cizât), s. 26-29.

³⁵⁰ Kādî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XV, 44-45.

³⁵¹ Kādî Abdülcebâr, *el-Muğnî* (nşr., Ahmed Fuad el-Ehvânî) Kahire: el-Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li't-Te'lîf ve't-Terceme ve't-Tibâa ve'n-Neşr, 1962), VI/1 (et-Ta'dîl ve't-tecvîr), s. 64. Bu konuda ayrıntılı bir tahlil için bkz., Görgün, Tahsin, "Hüsün-Kubuh Mes'elesi: Kādî Abdülcebâr'ın Yaklaşım Şeklinin Tahlilî Bir Tasviri veya Toplumsal Varlığı Sürdürmenin Ma'kul Yolları Üzerine Bir Araştırma", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 5 (2001), s. 59-108.

Akla itimat ve aklın kullanımı açısından Ehl-i hadîs ile Mu'tezile arasında bir konum işgal eden Ehl-i Sünnet kelâmcılarında da vurgu ve tonlamada mezhebî âidiyet ve dönemler açısından farklılık görülmekle birlikte³⁵² akılla vahyin bir arada işlediği, yukarıda ifade edildiği gibi, etkinlik alanları arasında ayırım yapılırsa da herhangi birinin dışlanması söz konusu olmayan, tâbir câizse biri lehine diğerinin feda edilmediği bir düşünme, bilgi edinme ve delillendirme faaliyeti söz konusudur. Râgıb el-İsfahânî bu hususu oldukça güzel bir temsille şöyle ifadelendirir: "Akıl, ancak vahiy (şer') ile doğru yolu bulabilir; vahiy de ancak akıl mârifetiyle açıklığa kavuşur. Dolayısıyla akıl temel, vahiy de [onun üzerine inşâ edilen] bina gibidir. Bina olmadan temel hiçbir fayda vermeyeceği gibi, te-

³⁵² Meselâ, yukarıda Allah'ın varlığı, birliği ve diğer bazı sıfatları gibi konuların ancak akılla bilineceği görüşüne örnek olarak zikredilen Abdülkâhîr el-Bağdâdî ve Gazzâlî gibi bir Eş'arî kelâmcı olan Kâdî Ebû Bekir el-Bâkîllânî (v. 403/1013), onlardan farklı olarak, "Kur'ân, yani vahiy ve nakil yoluyla Allah'ın bir oluşunun (*vahdâniyet*) bilgisine ulaşamayacağı, bunun ancak akıl mârifetiyle mümkün olduğu" iddiasına itiraz eder. İddianın özü, Kur'ân'ın Allah'ın kelâmı olduğu ve öncelikle kelâm sahibi (*mütekellim*) hakkında bilgi sahibi olunmadan bu kelâmın O'na ait olduğu hükmünün verilemeyeceğidir. Dolayısıyla vahye dayalı olarak sayılan hususlar istidlal edilemeyecektir. Bâkîllânî ise, "Kulumuza indirdiğimiz Kur'ân'dan şüphe ediyorsanız, siz de onun benzeri bir sûre meydana getirin; eğer doğru sözlü iseniz, Allah'tan başka, güvendiklerinizi de yardıma çağırın. Bunu yapamazsanız –ki elbette yapamayacaksınız– yakıtı, insan ve taş olan cehennem ateşinden sakının. Çünkü o ateş kâfirler için hazırlanmıştır." (el-Bakara 2/23-24) gibi âyetlerle, Allah Teâlâ'nın, muhâliflerinin Kur'ân'ın bir benzerini ortaya koymaktan âciz kalışlarını, hem Kur'ân'ın kendi katından oluşunun hem de O'nun birliğinin bir delili olarak gösterdiğini söyler (bkz., Bâkîllânî, *Îcâzü'l-Kur'ân*, [nşr., İmâdüddîn Ahmed Haydar; Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1991], s. 40). Bâkîllânî'nin bu tavrı, özellikle Mu'tezile tarafından benimsenen "devir" düşüncesine itibâr etmemesi veya böyle bir endişe taşımaması ile açıklanabilir. Bâkîllânî örneğinde bu ilkenin o dönemde henüz Ehl-i sünnet kelâmı ve özellikle Eş'arîlik'te yerleşik kabul görmediği izlenimi doğsa da, çok kısa denilebilecek bir sürede ve özellikle Gazzâlî'den sonra "devir" mantığının Sünnî kelâmcılar tarafından da benimsendiği anlaşılmaktadır.

mel olmadan da bina sâbit kalamaz.”³⁵³ Sonuç olarak, kelâmî felsefe-
den ayıran, Kur’ân’ın otoritesini reddetme gereği duymaksızın veya
daha doğru bir ifadeyle metod belirlemede bizzat Kur’ân’dan destek
alarak³⁵⁴ dinî delilleri aklî olarak ispat etmeye çalışma tavrının özlü
biçimde ifadesinin “aklın önceliği ve vahyin gerekliliği”³⁵⁵ olduğu
söylenebilir.

Kaynaklar

Ahmed b. Hanbel, *er-Red ale’z-zenâdika ve’l-Cehmiyye*, (Akâidü’s-Seleflî’l-Eimme Ahmed b. Hanbel ve’l-Buhârî ve İbn Kuteybe ve Osman ed-Dârimî içinde nşr. Ali Sami en-Neşşâr & Ammâr Cem’î et-Tâlibî; İskenderiye: Münşeatü’l-Maârif, 1971).

Alper, Hülya, “İmâm Mâtürîdî’de Akıl-Vahiy İlişkisi: Aklın Önceliği ve Vahyin Gerekliliği”, *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 7/2 (2010).

Altıntaş, Ramazan, *İslâm Düşüncesinde İşlevsel Akıl* İstanbul: Pınar Yayınları, 2003.

_____ “Kelâmî Epistemolojide Aklın Değeri”, *Kelâmda Bilgi Problemi (Sempozyum)*, (ed. Orhan Ş. Koloğlu, U. Murat Kılavuz & Kadir Gömbeyaz; Bursa: Arasta Yayınları, 2003).

Âmirî, Ebû’l-Hasan Muhammed b. Yûsuf, *Kitâbü’l-İ’lâm bi-menâkibi’l-İslâm* (nşr. Ahmed Abdülhamîd Gurâb; Riyad: Dârü’l-Esâle li’s-Sekâfe ve’n-Neşr ve’l-İ’lâm, 1988).

Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir, *Kitâbü Usûli’l-dîn* (İstanbul: Matbaatü’l-Devle, 1928).

Bâkîllânî, Ebû Bekir *İ’câzü’l-Kur’ân* (nşr. İmâdüddîn Ahmed Haydar; Beyrut: Müessesetü’l-Kütübi’s-Sekâfiyye, 1991).

³⁵³ Râgıb el-İsfahânî, *Kitâbü Tafsîli’n-neş’eteyn ve tahsîli’s-seâdeteyn* (Beyrut: Menşûratü Dâri Mektebeti’l-Hayat, 1983), s. 73.

³⁵⁴ Meselâ, İmâm Mâtürîdî örnek âyetler zikrederek Allah Teâlâ’nın aklî düşünce ve istidlâli teşvik ve hattâ emrettiğini, duyulur âlem aracılığı ile duyulmayı anlamayı gerekli kıldığını ve bu yöntemin insanları hakikate vâkıf kılıp onlara isabetli yolu gösterdiğini de bildirdiğini söylemektedir; bkz., Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Teohîd*, s. 16.

³⁵⁵ Hülya Alper, “İmâm Mâtürîdî’de Akıl-Vahiy İlişkisi: Aklın Önceliği ve Vahyin Gerekliliği”, *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 7/2 (2010), s. 7.

Cürcânî, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf, *Şerhü'l-Mevâkıf*, I-VIII (dört cilt hâlinde), (tsh. Muhammed Bedreddîn en-Na'sânî; Kum: İntişârâtü'ş-Şerîf er-Radî, 1991).

Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn, *Kitâbü'l-İrşâd ilâ kavâti'l-edille fi usûli'l-i'tikâd* (nşr. Es'ad Temîm; 3. bs., Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1996).

_____ *el-Burhân fi usûli'l-fıkh*, I-II (tek cilt hâlinde), (nşr. Abdülazîm ed-Dîb; Devha: Câmi'atü Katar, 1978).

Demir, Hilmi, "Klâsik İlim Sınıflamaları ve Kelâm İlminin Konumu: Klâsik İlim Sınıflamasının Epistemolojik Yapısı ve Sorunları", *Kelâmın İşlevselliği ve Günümüz Kelâm Problemleri (Sempozyum): Bildiriler - Tartışmalar*, (yay. haz. A Bülent Ünal & A. Bülent Baloğlu; İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2000), 101-116.

Demirci, Osman, "Medrese Geleneğinde Akâid ve Kelâm İlmi", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 11/1 (2013).

Ebü Hanîfe, İmâm A'zam, *el-Âlim ve'l-müteallim, (İmâm Azâm'ın Beş Eseri içinde nşr. ve çev. Mustafa Öz; İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1992).*

Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, *Kitâbü'l-Mu'temed fi usûli'l-fıkh*, I-II, (nşr. Muhammed Hamîdullah; Dımaşk: Institut Français de Damas, 1. cilt: 1964; 2. cilt: 1965).

Eş'arî, Ebü'l-Hasan, *Risâle fi istihsâni'l-havz fi ilmi'l-keîlâm, (Kitâbü'l-Lüma' fi'r-red alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida' ile birlikte nşr. Richard J. McCarthy; Beyrut: el-Matbaatü'l-Katûlikiyye, 1952).*

Fârâbî, Ebü Nasr, *İhsâü'l-ulûm* (nşr. Ali Bû Mülhim; Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 1996).

Ferrâ', Ebü Ya'lâ *Kitâbü'l-Mu'temed fi usûli'd-dîn* (nşr. Vedî Zeydan Haddâd; Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1974).

Gazzâlî, *İtikâdda Orta Yol (el-İktisâd fi'l-i'tikâd)*, (nşr. ve çev. Osman Demir; İstanbul: Klâsik Yayınları, 2012).

_____ *Faysalü't-tefrika beyne'l-İslâm ve'z-zendeka* (nşr. Mahmûd Bîcû; Dımaşk: y.y., 1992).

Görgün, Tahsin, "Hüsün-Kubuh Mes'elesi: Kâdî Abdülcebbar'ın Yaklaşım Şeklinin Tahlilî Bir Tasviri veya Toplumsal Varlığı Sürdürmenin Ma'kul Yolları Üzerine Bir Araştırma", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 5 (2001).

Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb: Hakikat Bilgisi*, (haz. Süleyman Uludağ; 2. bs., İstanbul: Dergâh Yayınları, 1996).

İrâkî, Âtıf, *el-Menhecü'n-nakdî fi felsefeti İbn Rüşd*, (2. bs., Beyrut: Dârü'l-Maârif, 1984).

İbn Haldûn, *Mukaddime*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993).

İbn Rüşd, *Faslü'l-makâl fimâ beyne'l-hikme ve's-şerîa mine'l-ittisâl*, (nşr. Muhammed Umâre; 2. bs., Kahire: Dârü'l-Maârif, 1983).

İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, I-XXXVII, (nşr. Âmir el-Cezzâr & Enver el-Bâz; 3. bs., Mansûre: Dârü'l-Vefâ, 2005).

Îcî, Adudüddîn, *el-Mevâkıf fi ilmi'l-kelâm*, (Kahire: Mektebetü'l-Mütenebbî, ts.).

Kādî Abdülcebbar, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, I-II (tek cilt hâlinde), (nşr. Adnan Muhammed Zerzûr; Kahire: Dârü't-Türâs, 1969).

_____ *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*

XV (*et-Tenebbûât ve'l-mu'cizât*): (nşr. Mahmûd Muhammed Kâsım; Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, 1965).

VI/1 (*et-Ta'dîl ve't-tecvîr*): (nşr. Ahmed Fuâd el-Ehvânî; Kahire: el-Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li't-Te'lîf ve't-Terceme ve't-Tibâa ve'n-Neşr, 1962).

Kelâbâzî, *et-Taarruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf*, (nşr. Ahmed Şemsüddîn; Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993).

Kılavuz, Ahmet Saim, "Akâid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (DİA), II, 212-216.

Kılavuz, Ulvi Murat & Kılavuz, Ahmet Saim, *Kelâma Giriş*, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010).

Kubat, Mehmet, "Selefi Perspektifin Tarihselliği", *İslâmî Araştırmalar*, 17/3 (2004).

Mânkûdî Şeşdîv, *Ta'lik alâ Şerhi'l-Usûli'l-hamse*, (Şerhu'l-Usûli'l-hamse adıyla Kādî Abdülcebbar'a izâfetle nşr. Abdülkerîm Osman; Kahire: Mektebetü Vehbe, 1965).

Mâtürîdî, Ebû Mansûr, *Kitâbü't-Tevhîd*, (nşr. Bekir Topaloğlu & Muhammed Aruçi; Ankara: İSAM Yayınları, 2003).

Mâverîdî, Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, (nşr. Muhammed Kerîm Râcih; Beyrut: Dâru İkra', 1985).

Özervarlı, M. Sait, "Mu'tezile Akılcılığı", II. Uluslararası İslâm Düşüncesi Konferansı (İstanbul, 25-27 Nisan 1997), (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, 1997).

Râgıb el-İsfahânî, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân* (nşr. Safvân Adnan Dâvûdî; Dimaşk: Dârü'l-Kalem, 1992).

_____ *Kitābü Tafsīli'n-neş'eteyn ve tahsīli's-seâdeteyn*, (Beyrut: Menşûrâtü Dâri Mektebeti'l-Hayat, 1983).

Râzî, Fahreddîn, *Muhassalü efkâri'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirîn mine'l-ulemâ ve'l-hukemâ ve'l-mütekellimîn* (nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa'd; Ezher: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, ts.).

Tehânevî, *Keşşâf ıstulâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm*, I-II, (nşr. Ali Dahrûc; Beyrut: Mektebetü Lübnan Nâşirûn, 1996).

Topaloğlu, Bekir, *Kelâm Araştırmaları Üzerine Düşünceler*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2004).

Yavuz, Yusuf Şevki, "el-Akâidü'l-Adüdiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*.

Zebîdî, Murtaşâ, *İthâfî's-sâdeti'l-müttakîn bi-şerhi İhyâi ulûmi'd-dîn*, I-X, (Beyrut: Müessesetü't-Târîhi'l-Arabî, 1994).

21 Ekim 2012 Pazar

DEĞERLENDİRME OTURUMU
(15.30-17.00)

Başkan: Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ
Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Prof. Dr. Osman KARADENİZ

Prof. Dr. İlhami GÜLER

Doç. Dr. Kâmil GÜNEŞ

Doç. Dr. İlyas ÜZÜM

Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ (Oturum Başkanı)

Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Değerli katılımcılar!

Toplantımızın değerlendirme oturumuna ulaşmış bulunuyoruz. Bu oturumda sırasıyla Sayın Prof. Dr. Osman KARADENİZ, Sayın Prof. Dr. İlhami GÜLER, Sayın Doç. Dr. Kâmil GÜNEŞ ve Sayın Doç. Dr. İlyas ÜZÜM Beyler değerlendirmelerini sunacaklardır. Şimdi sözü Sayın Prof. Dr. Osman KARADENİZ Bey'e veriyorum. Buyurunuz Sayın Karadeniz...

* * *

Prof. Dr. Osman KARADENİZ

Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Özellikle bu çalışmalara vesile olanlara teşekkür ediyorum... Başta Prof. Dr. Ali Özek Bey Hocamıza, tabî İlyas Çelebi Bey'in de burada önemli görevi var. Herkese teşekkürü bir borç biliriz.

Prof. Dr. İlhami Güler Bey'i böyle kitaplarla görünce erken bitirip kendi hakkımdan birkaç dakika kendisine vermeyi uygun gördüm.

Evet, benim anladığım, kavramlar üzerinde anlaşmamız lâzım. Yoksa konu üzerinde bazı ihtilâflar çıkıyor. Kafalarımız karışıyor deniyor. Evet, doğrudur; kafalar karışıyor. Önce karışması lâzım ki, ondan sonra işler ayıklansın. Olabilir, kelâmda kafalar karışabilir, Ama itikâdda karışmaması lâzım... O açıdan Arif Aytekin Bey de haklı. Yalnız bir yanlış anlaşılma var...

Meselâ, kaderi inkâr eden yok. Ben bir ara Hüseyin Atay Bey Hocamıza da söyledim. Hocam dedim, kaderi inanç esasları arasında

zikretmek, etmemek o kadar önemli değil, önemli olan, kaderi nasıl anladığımızdır. Kaderi inkâr ettiğimiz yok. Kader nasıl anlaşılmalıdır? Takdir-i ilâhî vardır. Ama ne anlamda, o önemlidir. Haklısın aziz kardeşim, dedi (Ondan kolay kolay haklısın zor çıkar). Doğru, yani mes'eleyi nasıl anladığımız önemlidir. Benim anladığım; tabîî bunu eskiler daha iyi yapıyorlardı herhalde. İzmirli, afâkî, enfüsî gibi bazı tâbirlerin, eski dilde objektif ve subjektif gibi yeni karşılıklarını buldular.

Şimdi yeni ifadeler lâzım, ama yeni ifadeler de tâbirleri tam karşılamıyor. Şimdi Vâcib'e ben ne diyeceğim? Mümkün, muhâl, filân. İzah ediyoruz tabîî. Ancak bazen tam karşılığını veremiyoruz. Vâcib'e "zorunlu varlık" dediğiniz zaman bazı sıkıntılar doğabilir. Zorunlu dersek, muhâl da zorunludur, ama yokluğu zorunludur. Vâcib'in ise varlığı zorunludur... Yani ortak kavramlarda anlaşmamız lâzım sanki. Onu nasıl yapacağız? Bilemiyorum. İşte Hülya Alper Hanım söyledi, herhalde, önce parantez içinde karşılıklarını kullanacağız belki. Ondan sonra da bu tâbirler zaman zaman yerleşecektir. Yani Türkçe'de de bu ifadeleri yerleştirmemizde fayda var. Yoksa kendimiz konuşuruz, kendimiz anlaşır mıyız anlamaz mıyız, o da belli değil. Halkımızın da anlaması lâzım. Başkaları da bu yazılanları okuduğu zaman bir şeyler elde etmesi lâzım. Şimdi, düşünüyorum da bu çalışmalar basıldığı zaman, (bu piyasaya çıkacak değil mi?), insanların inşaallah kafalarını karıştırmayız. Veya inşaallah bizim dışımızdakiler de anlar, öyle diyelim. Öyle ise bu tartışmaları, basılmadan önce bu eleştiriler doğrultusunda yeniden gözden geçirmemiz gerekir. Bu bakımdan o önemli.

Efendim! Burada konu sık sık ana mecrâından saptı... Önemli olan Kur'ân dışında başka vahiy var mıdır? Yok mudur? Evet, o da önemli bir konu, onun da incelenmesi lâzımdır; fakat bizim için, san ki başlıktan anlaşılacak şu: Kaldı ki başlık içeriği ifade etmesi lâzım. Başlık ne? **Akâidde veya kelâmda vahyin ve aklın yeri.**

Biz, burada sadece aklın ve vahyin ne olduğu üzerinde duracak değildik. Ama biraz değinildi, durulması lâzımdı. Fakat asıl olan ikisi arasındaki ilişki idi. Böylece biraz konular sapmış oldu, sağa sola gittik geldik... Bir de şu aklıma geldi, ama olan oldu artık. İkide bir karışıklık da oldu burada. Prof. Dr. İlyas Çelebi Bey ile de bir ara

konusuyorduk. Akâid oturumunda kelâma saptık, kelâm oturumunda akâide saptık. Acaba zamanında konuyu “Akâid ve Kelâmda Vahyin ve Aklın Yeri” diye kaydetse idik, daha toparlayıcı mı olurdu, bilemem.

Evet, tekrar teşekkür ediyorum. Bu kadarla yetinelim. Artan vaktim varsa onu Prof. Dr. İlhami Güler Bey’e veriyorum.

* * *

Prof. Dr. İlhami GÜLER

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

İki tane tebliğ dinledik. Kendilerinin ifade ettiği gibi pratik kelâmda akıl ve vahiy ilişkisinin nasıl cereyan ettiği tarzındaki tasviri öğrenmiş olduk. Dünkü konuşmamda biraz değinmişim ama, benim bu konudaki kişisel kanaatim, çok erken dönemde yani birinci yüzyılda târihin zorlamasıyla yani İslâm’ın târihî mâcerâsının karşı karşıya kaldığı toplumsal, târihî zorluklardan dolayı bir parçalanmanın olduğu kanaatindeyim. Din, düşünce, duygu ve davranıştan oluşan bir bütündür. Bunu da en güzel şekilde ifade eden Kur’ânî kavram “îman ve sâlih amel” dir:

إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَّصُوا بِالحَقِّ وَتَوَّصُوا بِالصَّبْرِ

“Bundan ancak iman edip iyi ameller işleyenler, birbirlerine hakkı tavsiye edenler ve sabrı tavsiye edenler müstesnâdır.”¹

Fakat özellikle hicrî birinci yüzyılda İslâm’ın yayıldığı coğrafyadaki inançların zorlamasıyla ve içerden bazı sorunların ortaya çıkmasıyla adına kelâm dediğimiz, Mu’tezile dediğimiz grup büyük ölçüde Kur’ân’da var olan bu iman olayının bütün içeriğini ortaya koyacak tarzda bir teori ortaya koyma yerine iman-ahlâk ilişkisini hakkıyla ortaya koyacak bir teori olmak yerine daha doğmatik, daha sofistike, daha mantığa ve matematiğe yaklaşan kuru bir akılcılığa kaydı. Dolayısıyla böyle bir talihsizlik söz konusu.

Fıkıhta da aynı şey oldu. Özellikle fıkıhta Fazlurrahmân’ın dediği gibi hakikaten ilk iki yüzyıldaki fâtihterin dişlerini tırnaklarına

¹ el-Asr 103/3.

takararak ortaya koymuş oldukları o büyük çabayı takdirle karşılamak lâzım. Onları rahmetle anmak lâzım, ama İslâm toplumunun çok kısa bir sürede büyük bir demoğrafiye kavuşmuş olması onları Kur'ân'da var olan ahlâkla davranış arasındaki ilişkiyi hakkıyla korumayı başaramadılar. Yani büyük ölçüde fıkıh zâhirî bir şekilciliğe kaymak zorunda kaldı. Dolayısıyla Kur'ân'ın içinde barındırdığı o ahlâkî yapıyı büyük ölçüde ıskalamış oldu. Bu iki boşluk duygu denen o boşluğu yarattığından, duygunun hakkı verilemediğinden dolayı benim kişisel kanaatim kökü dışarıda olan, genetiği dışarıda olan, dışarıda dediğim yani İslâm coğrafyasında daha önce var olan bir akımın bir dinî öğretininin İslâm içerisine girip, İslâm elbisesine bürünerek **tasavvuf** adı altında örgütlenmesini doğurmuştur.

Dolayısıyla biz bir parçalanmışlıkla karşı karşıya kalmış olduk. Bunu orta dönemlerde Gazzâlî gördü. Gazzâlî bunu aşmak için *İhyâu Ulûmi'd-dîn*'i yazdı. Gazzâlî'nin *İhyâü Ulûmi'd-dîn*'deki amacı bu parçalanmışlığı aşmak teşebbüsü idi. Ama benim kişisel kanaatim: Gazzâlî bu projeyi genetiği yine tasavvufa dayanarak yaptı. Nitekim, *İhyâ'*ya dikkatle bakarsanız onun Kur'ân'ın bu duygu, düşünce ve davranış arasındaki altın dengesini koruyamayan bir metin olduğunu çok net bir şekilde görürsünüz. Bu metin, yine tasavvufa pirim veren o duygusallığı, o aşkınlığı, aklın hakkını vermeyen, düşünce-nin hakkını vermeyen, dünyanın hakkını vermeyen, Kur'ân'da var olan dünyanın hakkını vermeyen bir metindir.

Orta çağa geldiğimiz zaman, orta çağda kurumsallaşma vâki oldu. Bir tarafta medrese akîde ve şerî'ayı kurumsallaştırdı. Tarikatları da tasavvuf kurumsallaştırdı. Osmanlı ve Selçuklu'ya baktığımız zaman bu kurumsallık içinde çalışan bir akımdı. Yani târih, tahsîl, tadrîs dediğimiz olay büyük ölçüde kurumsallaşmış olan akım tarzında devam edip geldi.

On dokuzuncu yüzyıla geldiğimiz zaman biliyorsunuz bu yapı bütünüyle çöktü. Tarikat olarak çöktü, şerî'at olarak çöktü, hilâfet olarak çöktü. Dolayısıyla kurulmuş olarak bu yapı çöktü. Bu çöküşün üzerine İslâm dünyasında Cemâleddin Afgânî, Muhammed Abduh, Seyid Ahmed Han, R. Tahtâvî, Abdurrahmân Kerakî, Tunuslu Hayreddin ve Ziya Gökalp gibi İslâmî modernistler dediğimiz bazı düşünürler çıktı ve bunlar Batıda meydana gelen Aydınlanma ile

birlikte felsefe ve bilimin yaratmış olduğu akıldan etkilenerek İslâm düşüncesine bir aşu yapmaya çalıştılar. Bu klâsik modernistler bu yapıyı yeniden düzeltmeye kalktılar. Fakat bu yapıya karşı bir tepki doğdu, bir aksülamel doğdu. Orada da Fazlurrahmân'ın Yeni Selefiyecilik dediği karşı bir akım doğdu. Orada kimler vardı. Reşîd Rızâ, Hasan el-Bennâ, Seyyid Kutup, Mevdûdî, Mâlik bin Nebî ve Humeynî gibi bunlar geriye dönerek yani aslına dönerek klâsik bir çözüm üretmeye başladılar. Selefiyecilik, Radikal İslâmcılık vs. gibi akımlar ortaya çıktı.

Bu târihî özellikleri göz önünde bulundurarak bir kaç isimden bahsedeceğim. Bunlar Ortaçağda teşekkül etmiş olan o klâsik akıl yapıyı ciddî bir şekilde kritize eden insanlardır.

Birincisi: **Muhammed İkbâl**'dir. Muhammed İkbâl'in "*Dinî Düşüncenin Yeniden Teşekkülü*" adlı kitabında altı yedi makalesi vardır. Bunlardan ilk iki konferansı ki, "ilim ve dinin tecrübesi", biri de "dinî tecrübe vahiylerinin felsefe ölçüsü" dür.

Burada Muhammed İkbâl'in yaptığı neydi? O, klâsik öğretilerdeki sezgi ile akıl arasında olan o parçalanmayı büyük ölçüde ortadan kaldırmaya çalıştı. O ikisinin birbirine zıt olduğu düşüncesini şiddetle eleştirdi. Sezgi ile akıl arasında var olan çelişkinin doğru olmadığını. Bir taraftan o sezgiyi zekânın ve aklın bir üst aşaması olarak gördü ve akılla sezgi arasında organik bir ilişki kurmaya çalıştı. Bir taraftan klâsik tasavvufun epistemolojisini şiddetle eleştirdi Onları Platon'a uymakla, akılı tamamen ortadan kaldırmakla, dünyevî sebepliliği reddetmekle çok ciddî bir şekilde eleştirdi. Ama diğer taraftan da modern aklın, filozofların aklının veya kelâmçıların aklının dinî tecrübedeki o sezgiyi hakkıyla kavrayamadıkları tarzında ciddî bir eleştiri yaptı. Hakikaten şu kitaba baktığınızda o klâsik sezgi ile akıl arasındaki çelişkinin ciddî bir kritiğini bu kitapta görebilirsiniz. Birincisi bu.

İkincisi: Fas'lı **Tâhâ Abdurrahmân**'dır. Bu arkadaş, mantık ve dil felsefesi üzerinde ihtisaslaşmış biridir. Bu konuyla ilgili çok ciddî kitaplar yazdı. Onun da temel olarak ele aldığı konu: "İslâmî Akıl" dır. Orta çağda teşekkül etmiş olan bu aklın problematığıdır. Bu konuyla ilgili eserlerinden bir tanesi: "*el-Ameli'd-dînî ve teşdîdül'akl*"

adlı kitabıdır. O, bu kitabında İslâm târihindeki akli üç kavramla ifade ediyor:

Birinci kavram: **el-Aklü'l-mücerred**: el-Aklül mücerred, felsefe ile kelâmda istihdâm edilen akıldır. Bu akla üç eleştiri yapıyor.

1- Bu akıl, varoluşsal değil, sembolik bir akıldır.

2- Yakini değil, zannîdir.

3- Tenzîhî değil, teşbîhî bir akıldır. Akl-ı mücerredin dezavantajları bunlar. Dolayısıyla felsefe ve kelâmda istihdâm edilen akıl dinin mâhiyetini idrâk edecek bir kapasitede değildir.

İkinci kavram: **el-Aklü'l-müsedded**: Fıkıhta istihdâm edilen akıldır. Buradaki akıl da dinî tecrübeyi hakkıyla idrâk etmeye müsait değildir. Onun da en büyük iki tehlikesi vardır: Birincisi tezâhür, ikincisi taklîddir. Tezâhür, şekle doğru sürekli kayma, taklîd de aklın donuklaştırılmasıdır. Bunların derin tahlillerini yaparak bu iki aklın da dinî tecrübeyi veya dinî akli hakkıyla kapsayamayacağına kanaat getiriyor.

Üçüncü kavram: **el-Aklü'l-müeyyed**: Ona göre bu tür akıl, özellikle Allah'ın sıfatlarını esas kabul edip bu sıfatları nevâfillerle tekrar etmek yoluyla insanın kazanacağı bir yeti yani tasavvuftaki sezgidir. Dolayısıyla ideal aklın bu üçüyle de birbiriyle ilişki içerisinde olmasıyla ancak sahici, gerçek bir akıl teorisi geliştirilebilir.

Üçüncüsü: **Câbirî**'dir. Câbirî'nin *Bünyetü'l-akl...* diye meşhûr kitabı vardır. Câbirî'nin burada yaptığı azmin otoritesidir. Klâsik İslâm akli üç otoritenin altındadır.

1- Aklın otoritesi,

2- Lafzın otoritesi,

3- Tecvîzin otoritesidir.

Aklın otoritesi, özellikle yerleşik âdet üzerine kuruludur. Sürekli Selefin, geçmiştin otoritesi altındadır.

Lafzın otoritesi ise hakikatin büyük ölçüde lafızların altında gizlendiği şeklindedir. Lafızlar bütün mânâları taşıyan birer semboldür. Tecvîzin otoritesi de büyük ölçüde Seleflüğün inkâr edilerek

doğadaki hâdiselerin tamamen Allah'ın irâdesiyle, Allah isterse öyle de yapar, böyle de yapar tarzında bir irâde tanımı yaparak nedenselliğin büyük ölçüde inkâr edilmesidir.

Bu üç otorite altında aklın büyük ölçüde dağıldığı ve mafyalaştığını iddia ediyor Câbirî. Ona göre bu üç otorite altında insan akli büyük ölçüde işlevini yitirmiştir. Câbirî Batı'daki üç-dört tane figürü öne sürerek ki, bunlar İbn Haldûn, İbn Rüşd, İbn Hazm ve Şâtibî'dir, doğada bir nedenselliğin olduğu, bu nedensellikle Allah'ın irâdesinin çelişmediği, tam tersine nedenselliğin Allah'ın irâdesinin bir tecellîsi ve tezâhürü olduğu tezinden kalkarak, bir anlamda Mağrib'teki bu damarla İslâm aklını yeniden yenileme çabası içine girmiştir.

Dördüncüsü: **Muhammed Arkun**'dur. Muhammed Arkun da dinî akli ele aldığı "*Kazaya fi nakli akli'd-din*" adlı kitabında temel tezi büyük ölçüde Câbirî'nin yapısalcı bir metodoloji "Arap Akli" dediğine Muhammed Arkun "Teolojik Akıl" kavramını kullanıyor. Burada yaptığı en temel eleştiri, kim olursa olsun ister kelâmcılar, ister felsefeciler, ister fakihler olsun onların hepsine teolog diyor ve bunu bir teoloji faaliyeti olarak görüyor.

Buradaki aklın faaliyeti nedir? Buradaki akıl, büyük ölçüde: İman-küfür, hidâyet-dalâlet, sünnet-bid'at, sırât-ı müstakîm-zındıklık gibi kavram çiftlerinin hegemonyası altındadır. Dolayısıyla bu akıl, bağımlı bir akıldır. Objektif ve bağımsız bir akıl değildir. Bütün kavram çiftleri tarafından sürekli bir denetim altında tutulmaktadır.

Bu aklın en önemli özelliklerinden biri de, kurucu metinde yani vahiyde çok yoğun olarak var olan târihîliği, yani târihin sıradan âdî, günlük, olup bitenin bu teolojik akıl tarafından özellikle mûcize dediğimiz olağanüstülüklerin yani târihî olmayan, olgusal olmayan, nedensel olmayan, dolayısıyla Kur'ân'da ve Hz. Muhammed'in hayatında ciddî düzeyde olgusalılık ve târihîlik vâki olduğu halde, değil mi ki orada Tanrı hazır bulunmuştur, yani Tanrı inmiş ve konuşmuştur. Bu konuşma, bütün bir târih boyu Müslüman entelektüellerin aklını mistik bir hâle getirmiştir. Yani olaganüstülüğü aklın içine sokarak bir anlamda imanın, kutsalın, târihî olayların nasıl olup bittiğini, nedensel olarak nasıl olup bittiğini anlamayı büyük ölçüde iskalamıştır. Teolojik aklın en temel zaafı da budur.

“Muhammed Abdüh ne yapmaya çalışıyor?” dersiniz, o özellikle kendisi, periyodik, semantik, târih psikolojisi, sosyoloji, antropoloji ve karşılaştırmalı dinler târihi bilimlerinin verilerini kullanarak bu teolojik aklı izah etmeye çalışıyor. Onun zaafalarını ortaya koymaya çalışarak yeni bir akıl inşâ etmek istiyor. Kendisi şunu diyor: Benim yaptığım faaliyeti bazıları imanı ortadan kaldırmaya çalışmak gibi, dinin altının oyulması gibi algılıyorlar. Ama, kat’î sûrette benim böyle bir amacım ve niyetim yok diyor. Sadece ben insanın akıl yetisinin son iki yüz ve üç yüz yılda insan bilgisine yeni ufuklar açtığını, dolayısıyla bu yeni ufukların verilerini göz önünde bulundurarak iman, kutsal ve ortodoksi gibi kavramları yeniden ele alıp gözden geçirmemiz gerektiğini ileri sürüyor.

Aslında Muhammed Abdüh'un ve Câbirî'nin Arapça olarak yapmış oldukları tahlilin bir benzerinin Türk dinî aklı üzerinde niçin yapılmadığı sorusu öteden beri benim zihnimi işgal etmektedir. Dokuzuncu ve onuncu yüzyılda Müslüman olduktan sonra biz Türkler'in dinî aklını Câbirî'nin kavramsallaştırmasıyla beyân, irfân, burhân kategorilerine göre nasıl tahlil ederiz? Böyle ciddî bir çalışmamızın olması gerektiğine inanıyorum. Maalesef şu ana kadar böyle bir çalışma yok. Sadece Ahmet Yaşar Ocak Hocanın çalışması var. Onun "*İslâm'ın Mâcerâsı*" ve diğer kitaplarına bakarsanız, orada özellikle Türk dinî aklının büyük ölçüde Selçuklu ve Osmanlılar'dan itibâren skolastik bir yapı içerisinde, özellikle medrese ve tarikatlar bünyesinde devam ettiği, Türklerin dinî aklının büyük ölçüde her ne kadar medreselerde devletin bürokratik ihtiyaçlarını karşılamak için ortodoksiye yani beyâna itibâr etse de, halkın büyük bir bölümünün hattâ siyâsî elitlerin bile büyük ölçüde irfânın kontrolünde olduğu, yani Türk dinî aklının başından itibâren büyük oranda irfânın kontrolü altında cereyan ettiği ortaya konulmaktadır.

Özellikle Ortaçağda Ahmed Yesevî, Hacı Bektâş-ı Veli, Yûnus Emre, Niyâz-i Mısrî gibi yarı mitolojik bir evliyâ kültü ile Alperen kültü, baba, dede vs. bunların hegemonyası altında devam ediyor.

Türkiye Cumhuriyeti'ne geldiğimiz zaman Mehmed Âkif bu beyânî aklı tekrar kritize etmeye kalktı. Muhammed İkbâl'in etkisinde aklı yenileme çabası olarak ortaya çıktı.

Said-i Nursî tasavvuf, Eş'arîlik, Şâfiîlik ve modern bilimin o günkü verilerinden kalkarak, yeni bir dinî söylem ve yeni bir dil inşa etmeye kalktı.

Nurettin Topçu başka bir figür olarak ortaya çıktı. Sezgi ile tasavvuf literatürünün bir sentezini yapmaya kalktı.

Mehmed Âkif'i devam ettiren Necip Fâzıl'ı, Sezai Karakoç'u, İsmet Özel'i yeni bir şiir diliyle Muhammed İkbâl'in ve Tâhâ Abdurrahmân'ın yapmaya çalıştıkları sezgiyi tekrar dinî aklın içine katmaya çalışan figürler olarak görebiliriz.

Said-i Nursî'nin geç dönem temsilcisi olan Fethullah Gülen'i ise, özellikle milliyetçi, bir taraftan şerî'atçı diğer taraftan sûfî, bir taraftan liberal, diğer taraftan pozitif bilimin son verilerini katarak ortalama bir dil geliştirmeye çalıştığını görüyoruz. Bunu en iyi kendisi şöyle ifade ediyor: "Tekkenin muhâsebe ve soyluluğunu; mektebin mantık ve muhâkemesini; kışlanın disiplin ve itaatini soluklasın ve bununla kendi mükemmeliyetini bizlere ifade etsin." Bu cümle, Fethullah Gülen'in kurmaya çalıştığı aklın veya dilin kapasitesini ifade ediyor.

Sonuç olarak baktığımız zaman Câbirî'nin burhân dediği aklın, Türk dinî düşüncesinde büyük ölçüde olmadığını, kayıp bir halka olduğunu çok net bir şekilde görebiliriz. Türk dinî aklı, irfânın, en fazla beyânın, beyânın da donmuş olan dilinin hegemonyası altındadır. Türk devrimi bir yandan çağdaş uygarlık söylemiyle henüz irfânın yani, yarı mitolojik olan, henüz teolojiye ve rafinelige geçmemiş olan bir dinî bilinç içindeki halkı, uzun veya yüksek atlatarak burhâna geçirmeye gayret etti. Böyle uzun veya yüksek atlama, tabiata ters olduğundan dolayı gerisin geriye oturmasının üzerine düştü. Bunu görmek zorundayız. Türk üniversitelerinin başarısızlığının sebebi de budur. Çünkü târihî olarak kodlarında nedensellik olmayan bir düşüncenin nedensellik olmayan bir halkın bilim yaratmasından, keşif yapmasından bahsedilemez. Şu anda dinî akla baktığımız zaman Fethullah Gülen'de kristalize olan bir kaç boyutu bir arada tutan bir şey var. Diğer tarafta ise üniversitelerde burhânın distri-bütörlüğünü yapan bir akılla karşı karşıyayız.

Sonuç olarak, düşünme melekesi, insanda "rûh" diye soyutlanan, duygusal süreçleri, "içgüdü veya hevâ" olarak soyutlanan biyo-

fizyolojik süreçleri içinde çalışan, kendisi de bir isim olarak "şey" yani cevher olmayıp ârazlar ırmağı olarak akan şuûrluk olarak isimlendirilen bir hâldir. Akıl, düşünce, matematik ve taneciklerden oluşan maddî yani fizikselliğinden dolayı nesne edindiğinde nispeten objektif sonuçlara ulaşabilmektedir.

Muhammed İkbâl ve Tâhâ Abdurrahmân'ın yaptıkları kritiklerin dikkate alınarak Kur'ân'daki "kalb" kavramının, "lûb" kavramının yeniden işlenerek bu târihte oluşmuş olan bu parçalanmanın yani sezgi ile akıl arasındaki bu parçalanmanın bir biçimde tekrar yeniden ve bizim tarafımızdan yeni bir kuruluş yapma durumuyla karşı karşıya olduğumuz kanaatindeyim. Teşekkür ederim.

Oturum Başkanı:

Sayın Prof. Dr. Mahmut KAYA Hocamıs söz istiyor. Sanırım bir eklemede bulunacaklar. Buyurunuz Sayın Hocam.

Prof. Dr. Mahmut KAYA

Tâhâ Abdurrahmân ile Muhammed Arkun'u, ikisini de yakînen tanıdım. Bir defa Tâhâ Abdurrahmân ikinci Gazzâlî olma hevesinde olan biri. Ben, onun fikirlerini zayıf buldum. Evet, iddiası bulunan, ancak temellendirilmemiş bir takım gezen fikirleri olan biridir.

Muhammed Arkun'a gelince zâten o Müslüman değil. Paris'te yaşıyordu. Ben rahmetli Muhammed Hamîdullah Bey'e Muhammed Arkun'u sorduğumda "o Müslüman değil" dedi. Muhammed Arkun'un bir-iki konferansını da dinledim. Bu kişi, Batı'daki pozitif aklın ürettiği malzemeyi alıp İslâm'a taşımak, onunla uzlaştırmak isteyen biridir; tabî bu mümkün değil.

Doç. Dr. Kâmil GÜNEŞ*Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*

Öncelikle hepimizi saygı ile selâmlıyorum. Bu organizasyona ev sahipliği yaptıkları için önce Prof. Dr. Ali Özek Hocamıza, Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ Bey'e ve organizasyonda emeği geçen herkese teşekkür ediyorum.

Bu değerlendirmelerimiz aynı zamanda kişisel izlenimlerimizdir. Her iki tebliğ de değinilmesi gerektiğini düşündüğüm hususlara değinmeleri bakımından, nerede ise boşluk bırakmadıkları için gerçekten her ikisini de başarılı buldum kendilerini tebrik ediyorum.

Akâid ilminde Kur'ân-ı Kerîm'in ya da vahyin yeri tartışmasız. İmana delâleti noktasında, iman esasları da son derece açık. Bugün Hz. Âdem'den Peygamberimiz'e kadar gelen Kur'ân'da geçen şekliyle beş, ya da Cibrîl hadisi şekliyle altı olsun fark etmez bunlar açık, bunda bir şüphe yok. Benim anladığıma göre bu iman esasları nasıl tesbit edilir denilirse, "âmene-yûminü", "kefere-yekfürü" ya doğrudan bitişen kelimeler doğrudan iman konusudur diye ben algıladım. En câmi bir şekilde Nisâ sûresi: 136. âyet:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي نَزَّلَ عَلَيَّ رَسُولَهُ وَالْكِتَابِ الَّذِي أَنزَلَ مِن قَبْلُ ۚ وَمَن يَكْفُرْ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا

"Ey iman edenler! Allah'a, Peygamber'ine, Peygamber'ine indirdiği Kitâb'a ve daha önce indirdiği kitâba iman (da sebat) ediniz. Kim Allah'ı, meleklelerini, kitaplarını, peygamberlerini ve kıyâmet gününü inkâr ederse tam mânâsıyla sapmıştır." âyeti buna işaret ediyor.

Akâid belirlemede aklın doğrudan doğruya bir işlevinin ve rolünün olamayacağı yani şunlar akâid konusu olmalıdır noktasında teklifi bence önemlidir.

Akâid belirlemede hadislerin konumu üzerinde farklı düşünceler ortaya çıktı. Hadislerin akâidde yerinin olmadığı düşüncesine kesinlikle katılmıyorum ve doğru bulmuyorum. Bir kere akâid kelimesine yüklenen anlamdan kaynaklanan farklı anlamalar var. Mütevâtir olmayan hadislerin münkiri kâfir olmasa da, Müslümanların o konudaki anlayış, algı, telakki ve akîdelerin belirlemede

hadislerin son derece önemli olduğuna düşünüyorum. Asırlardır İslâm ümmetini bir araya getiren bakış açısını sağlayan bu anlayışlar olmuştur. Farklılıklar önemli değildir. Akîde sahibinin kendine göre ufak tefek farklılıkları olabilir.

İlgili hadislerin yok sayılarak o konularda Kur'ân'a bakılıp yorumlanmasında son derece nâkıs anlayışların, dolayısıyla da sorunların ortaya çıktığını görüyoruz. Hadisler Kur'ân-ı Kerim'in bazı akîde konusu olarak ortaya çıkan mes'elelerde yanlış algılamaya sevk etmiyor. Kur'ân-ı Kerim'de akîde konusu olarak bildiğimiz şeylerde hadisler yanlış anlamaya sevk etmiyor. Problem, hadislerin akîde bütünlüğünde Kur'ân'a uymamasında değil, onları bir şekilde yorumlayarak problem hâline getiren bakıştadır diye düşünüyorum. Hadislerde değil.

Dolayısıyla hadisler konusunda ve Kur'ân konusunda olduğu gibi sahîh ve şâmil yoruma inanmak gerektiğini düşünüyorum. Şu şekilde hadisi yorumlarsanız, Kur'ân'a ters düşüyor kabullenilemez bir mânâ ortaya çıkıyor gibi ama, yorum kutsal değildir. Eleştirilemez değildir. Bir başkası bir başka şekilde yorum yaptığında bu hadisin Kur'ân âyetleriyle çelişmediği, çelişme endişelerini de ortaya koymadığı da bir başka yorumla ortaya konabiliyor. Bu konuda biraz da ihtiyatlı olmak gerekir. Esasen hadis olmazsa akâid de olmaz. Çünkü iman esasını sağdan sayıp, soldan sayıp beş ya da altı. Hadisler olması akîde diye de bir şey olmaz. Geride kalan boşluğu kim dolduracak.

Şuna da değinmek istiyorum. Ebû Hanîfe'nin *el-Fıkhu'l-Ekber*'inde de geçiyor Hocalarımız terâvih mes'elesini, mestlere mesh mes'elesine vs. mes'elelere değindiler. Bunların akâidle, imanla, itikâdla hiç bir ilgisi yok. Bunlar ayrı bir şey. Ama birileri çıkıyor Müslümanların belli konularda anlayışlarını farklı tarafa yönlendirdiklerinden dolayı imâmlar, bunları iman konusu olarak değil, inkâr edenin kâfir olacağı şeklinde değil, ama mü'minlerin bu konuda şöyle veya böyle düşündükleri, böyle algıladıkları açısından terâvih mes'elesi, mestlere mesh mes'elesi, fâsığın arkasında namaz kılınabileceği, ya da cenâze namazı kılınacağı ifade edilmiş. Buna itikâd mes'elesi şeklinde değerlendirmek doğru değildir.

Tebliğ başlığında ki "Akâid ve Kelâm İlminde Vahyin ve Aklın Yeri" ifadesinde ben şöyle düşündüm: Acaba "vahyin" yerine "naklin" yeri mi desek. Çünkü nakil dendiğinde Kur'ân ve Sünneti içerir. Akâid İlminde hadislerden de delil getirdiğimize göre ona doğrudan vahiy ifadesini kullanmak uygun düşmez.

"Kur'ân-ı Kerîm bütün iman esaslarını açıkça ortaya koyuyor, bu esaslar bütün peygamberlerde ortaktır" dedik. Fakat bu toplantıda özellikle yaşadığımız toplumun bütünlüğünü ve gözlemlediğimiz toplumda zihin bulanıklığının giderilmesini sağlamak üzere, hadislerinde yol çizdiği mes'eleleri içeren bizim geçmiş akâid kitaplarımızda yeterince ve güçlü olarak dile getirilmemesi önemli bir eksikliklerdir.

Meselâ, bu toplumda sihir tartışılıyor, nazar tartışılıyor, şefâat tartışılıyor, ru'yetullah tartışılıyor, insanlar neye inanacaklar. Burada bizim bir sorumluluğumuzun olduğunu düşünüyorum. Zirâ Akâid İlmiyle insanımızın düşünce, iman ve tellakki dünyasının Kur'ân ve sünnetle uyumlu olması bu toplumun huzuru, anlayış birlikteliği ile birbirilerine bağlılık duygusunun pekişmesi, hattâ var olması bakımından hadislerle de beraber oluşturulacak bir akâidin çok önemli olduğunu düşünüyorum. Karışık zihin ve gönülleri derleyip toparlaması bakımından bunu hayatî olarak görüyorum.

Bu konudaki önerim sadece kelâmcıların değil bütün ilim adamlarına elbetteki sorumluluk düşer. Ama bu işte uğraşanlar bu heyetin yani kelâmcıların bir akâid metni hazırlamalarını ve altına ortak imza atmalarını öneriyorum.

Bazıları buna itiraz edecektir, ama buna bir akıl tabanı oturtulabilir. İtiraz edenler imza koymak istemeyebilirler. Şefâat konusunda, kabir hayatı konusunda, ru'yet konusunda aklın yerinin ne olduğu konusunda bunların kendileri akâid konusu olmasa bile mü'minlerin telakkilerini oluşturmaları bakımından farklı görüşler de olsa böyle bir metnin gerekli olduğunu düşünüyorum. Açıklayıcı bir üslûpla bu endişelerin aşılabileceğini düşünüyorum. Meselâ, kaza-kader vardır ama, şu anlamda şu anlamda değil. Kabir hayatı vardır ama şu anlamda değil, şu mânâda. Şefâat vardır ama şu mânâda değil, vs. endişeleri ortadan kaldıracak küçük izahlarla beraber bir metnin oluşturulmasına inanıyorum.

Aslında biz fakültelerimizde okutuyoruz öğrencilerimiz kabir azâbına, şefâata inanarak geliyor ama şimdi bunlar neye inanacağını bilmiyor. Beş iman esası yeter ama bizi birbirimize bağlayan şey bu değil. Şî'a da inanıyor ama bir şey daha ekliyor. Buna akîde demiyorum bu telakki mes'elesi, bunun ayırt edilmesi lâzım.

Son olarak Yusuf Şevki Hocamızın tebliğinin müzâkeresinde Akâid İlminde aklın özellikle nassları anlama ve yorumlamada işlevine değinildi. İlke koymanın nasslara bırakılması olumluydu, ancak akâidi isbat sadedinde özellikle bazı akîde konularında aklın ne gibi yargılarının olabileceği genellikle konuşulmadı. Akâid konularında aklın ne gibi yargılarının ve katkılarının olabileceği konusunda bir eksiklik gördüm ben. Meselâ, en-Neseî'nin bu Allah'ın varlığı ispat sadedinde âlemin bütün cüzleriyle hâdis olduğu konusunda kendine göre bilimsel bir açıklaması vardır bunun. Günümüzde de Allah'ın varlığını isbat sadedinde zikredeceğimiz bu aklı ilkeler neler olabilir? Bunlar tartışılır bir katkı olarak sunulabilir diye düşünüyorum.

Bir de hangi hadislerin akâidde hangi sorunlara yol açtığı "hadiste statü bakımından" eleştirel yaklaşan arkadaşlar da tartışılmalı. Hangi hadisler hangi sorunlara yer açmıştır? Dediğim gibi bunun yoruma açılması gerekir.

Doç. Dr. Hülya Alper Hanım'ın tebliğine gelince kendisini tebrik ediyorum. Güzel bir metindi. Aklın ve vahyin yerini ve birbiriyle ilişkisini gerçekten çok güzel özetlemiş. Fakat ben, hem Kur'ân'a, hem de akla yapılan tesbitler genel bir kabul, benim de kabul ettiğim şeyler. Ama Hülya Hanım bizi tartıştırmadı, fikrî tartışma açılmasını kıskırtan bir üslûp kullanmadı. Tartışmalı bir ortam içine sokup oradan bir kapı açmalıydı. Kendisi söylemiş konuyu örnekler bazında ele alacağını ama, kendisinin varmış olduğu bu ilkenin tartışma yönü olmadığı için söylenecek bir şey yok. Örnekler bizi hareket ettirecekti. Bize örnekler verecekti ki, biz de bu ilkeleri uygulayıp uygulamadığını anlamış olacaktık. Nerelerde sadece akli kullanma durumundayız? Nerelerde vahyi delil getirme durumundayız? Nerelerde sadece ikisini delil getirebiliriz. Bunlar birbirlerini destekler. Bu konular da konuşulmadı.

Meselâ, bu akliyyât ve sem'iyât ayırımında akliyyât esasen din ve akîde konusu değildir. Bunlar mü'menün bih de değildir.

Bugünkü kelâmı akliyyât konusunda neler söylenebilir, konunun bizzat kendisini ilgilendiren şeylere doğru dürüst girilmedi. Sem'ıyyât konusunda konuşabilmek için bazı metodların kullanılması gerekiyordu. Bu sem'ıyyât konusunda nasıl konuşacağız diye. Din dili olarak olumludur, olumsuzdur. Teşbîhîdir, temsilîdir gibi dillerin hangisinin Allah hakkında, ya da gaybî konular hakkında hangisinin doğru olacağı, metodlarının ne olacağı konusu eksik kalmıştır.

Bir de kıyâsü'l-gâib ale's-şâhid mes'elesi bu konuda Cüveynî ve Gazzâlî Allah onlara rahmet etsin. Bazı noktalardan eleştireseler bile sem'ıyyât konusunda konuşabilmede kelâmcıların genelde kullandığı yöntemdir. Bu yöntemde “neleri kullanabiliriz, neleri kullanamayız?” ya da “sem'ıyyât konusunda bu ve benzeri yöntemler neler olabilirdi? gibi hususlara pek girilmedi.

Genel olarak arkadaşların müzâkereleriyle zaman zaman renkli oturumlarla gerçekten güzel bir toplantı oldu. Bu imkânı verdiği için teşekkür ediyorum.

* * *

Doç. Dr. İlyas ÜZÜM

DİB Din İşleri Yüksek Kurulu Üyesi

Sayın Başkan! Herkesi hürmetle selâmlıyorum.

Bilindiği gibi çalıştaylar, sadece bir konunun detaylıca tartışıldığı toplantılar değil, aynı zamanda, alan mensuplarının bir araya gelip kendi alanlarına ilişkin problemleri, yeni çalışmaları ve gelişmeleri birbiriyle paylaşma imkânı bulduğu beraberliklerdir. Öncelikle ifade edilmelidir ki, bu çalıştay hem akâid ve kelâmı akıl-vahiy ilişkisinin tartışıldığı, hem de bu alanın mensuplarının birbirleriyle karşılıklı fikir teatisinde bulunduğu verimli, yararlı, bereketli bir program olarak gerçekleştirilmiştir. Bu vesile ile başta İSAV yetkilileri olmak üzere emeği geçen herkese teşekkür ederim.

Yine mâlûm olduğu üzere, çalıştayların geniş katılımlı olarak gerçekleştirilmesi avantajlar getirdiği gibi, dezavantajlar da getirmektedir. Bu çalıştaya muhtelif fakültelerden iştirâk eden katılımcılar, konunun daha geniş bir yelpazede ele alınmasına vesile olmuş,

ancak her arkadaşımız yeterince söz alıp katkılarını paylaşma ve temellendirme imkânı bulamamıştır.

Öte yandan sadece çalıştaylarda değil, her çeşit bilimsel toplantıda, konu etrafında farklı branşlardan katılımcıların bulunması, başka bir ifadeyle çalışmaların disiplinler-arası nitelikte yürütülmesi büyük önem taşımaktadır. Bu çalıştayda sözü edilen güzellik müşâhede olunmuş, tefsir, hadis, fıkıh ve felsefe gibi alanlarda çalışan katılımcılar programı zenginleştirmiş, konuya farklı perspektiflerden yaklaşma imkânı sağlamıştır.

Kimilerine göre modern, kimilerine göre post-modern dönemin yaşandığı bu dönem, nasıl adlandırılırsa adlandırılınsın, hâlen kutsalı dışlayan yahut sorgulayan pozitivizmin etkilerinin devam ettiği ortadadır. Bu çalıştay göstermiştir ki, akıl-vahiy ilişkisi uzun geçmişine rağmen aktüalitesini bütün sıcaklığıyla devam ettirmektedir. Elbette bu çalıştay, bu konuda kapsamlı ve nihâî bir çözüme ulaşmayı hedeflememiştir. Bunun mümkün de olamayacağı âşikârdır. Ancak bu tartışmalı ilmî toplantı vesilesiyle konu daha baskın biçimde gündemimize girmiş, zihinlerimiz konunun boyutları ve uzantılarına ilişkin soru ve sorunlara yeniden odaklanmıştır.

Bu çalıştayda gerek akâid alanında gerekse Kelâm İlminde akıl-vahiy ilişkisi tebliğciler ve müzâkerciler tarafından derinlemesine tartışılmış, konu temel boyutlarıyla yakından irdelenmiş, deyim yerindeyse, iki gün boyunca bir bilgi ve fikir şöleni yapılmıştır.

Beş dakikalık zaman tahsis edilen bu değerlendirmede, elbette konuya ilişkin bir müzâkere niteliğinde görüşler ortaya koymak doğru olmaz. Öte yandan iki günlük ilmî muhassalayı derleyip özetlemek de beni zorlar. Ben burada, kolayına kaçarak çalıştayda belli oranda tartışılan yahut kişisel çağrışımlar çerçevesinde hatırımdan geçen hususları şöylece maddeleştirmek istiyorum:

1. Modernitenin kuşattığı günümüz insanının vahye olan ihtiyacı, başka bir deyişle vahyin gerçekliği olabildiğince güçlü rasyonel temellendirmelere dayalı olarak ortaya konulmalıdır.

2. Akâid konuları doğrudan doğruya vahiyden hareketle belirlenmeli, bunlar bir anlamda Kur'ân-ı Kerîm'in inanca dâir yaklaşımlarının bir tür özeti hüviyetinde olmalıdır.

3. Akâid konuları, günümüzde, Selefi-Vehhâbî metinlerde olduğu gibi ilgili âyetlerin ortak başlıklar halinde sıralanmasından ibâret olmamalı, vahyin kendi özgün ve yalın aklî temellendirmelelerine paralel biçimde hazırlanmalıdır.

4. Akâidde hadislerin yeri konusunda temkinli olunmalı, haber-i vâhidler kullanılmamalı, ya da eğer bunlara yer verilecekse esnek bir tutum sergilenmelidir.

5. Akâid esaslarının belirlenmesinde mezhebî kaygılar bir tarafa bırakılabilmeli, vahyin otoritesi merkeze alınmalıdır.

6. Bazı akâid metinlerinde “mestlere mesh etme”, “hilâfetin Kureyşliliği” gibi dönemin konjektürel şartlarının etki ettiğini bildiğimiz yaklaşımlar yer almaktadır. Bunlar; a) Târihsel bağlamı içinde sağlıklı bir şekilde anlaşılmalı, b) Vahiyle irtibatsız olanlar çıkarılmalı, c) Günümüz insanın fikir dünyası okunarak uygun tablo ya da tablolar oluşturulmalıdır.

7. Kelâm, epistemolojisinin temelini teşkil eden vahyi, bugünün insanına, onu kuşatan ve etkileyen fikrî ekoller ve oluşumları dikkate alarak daha rasyonel sunmalı, klâsik kaynaklardaki bilgileri güncelleştirmeyi başarabilmelidir.

8. Yaygın ifadeyle, bir ayağı “nas”larda olan kelâm, Kur’ân’ın sınırlı sayıdaki âyetini malzeme olarak kullanmayı aşmalı, vahiyden yola çıkarak zengin bir tabiat felsefesi, ontoloji, etik ve estetik kurmalıdır.

9. Kelâm, vahyi bir bütün halinde ele aldığı gibi insanı da bir bütün hâlinde ele almalı, insanın sadece aklına dönük söylemini genişletip onun kalp, duygu ve gönül dünyasını da besleme yönüne gitmelidir.

KAPANIŞ KONUŞMASI

Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ

Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Değerli katılımcılar, iki günlük yoğun bir çalışmanın sonuna gelmiş bulunuyoruz. Değerlendirme yapan hocalarımızın da ifade ettikleri gibi çok güzel ve başarılı bir çalıştay gerçekleştirdik. Bu muvaffakiyeti bizlere yaşatan Cenâb-ı Hakk'a sonsuz şükürlerimizi sunuyoruz. O'nun elçisi Efendimiz aleyhisselâma, âl ve ashâbına salât ve selâmlarımızı gönderiyoruz.

Ben, değerlendirmemde detaya girmeden bazı hususlara işaret etmekle iktifa etmek istiyorum. Dile getirmek istediğim ilk husus, çalıştayın başlığı ile ilgili. Biz bu tartışmalı ilmî toplantı başlığını "Akâid ve Kelâmda Vahiy ve Aklın Yeri" diye belirlerken, iki disiplin (Akâid ve Kelâm) ve iki yöntemi (vahiy ve akıl) düşünmüş ve bu disiplinlerin her birinde söz konusu yöntemlerin yeri ve etkisini tartışmayı amaçlamıştık. Sözgelimi akâidde vahyin yeri ve belirleyiciliğinin aklın yeri ve belirleyiciliği ne ölçüde olduğunu tartışmak istemiştik. Aynı şekilde Kelâm İlminde bu iki usûlün etki ve belirleyiciliğini konuşmak istemiştik. Ancak konuşma ve tartışmalar ağırlıklı olarak vahiy-akıl ilişkisi şeklinde cereyan etti. Şüphesiz bu husus da önemli, ancak hedeflerimiz açısından öncelikli değildi.

Dikkat çekmek istediğim ikinci husus, vahiy ve akıl açısından baktığımızda Akâid ve Kelâm İlminde yeniden bir çerçeve çizme, hattâ yeni tanımlar yapma konusunda bir ihtiyacın olup olmadığı meselesidir. Bilindiği üzere akâid, "İslâm dininin mutlaka inanılması gereken hususlarını tespit ve sistematize eden bir disiplin", kelâm ise "bu esaslar çerçevesinde yürütülen faaliyetlerden oluşmaktadır".

Akâidde nassın, kelâmda aklın belirleyici olduğu ifade ediliyor. Bulduğumuz yerden geriye doğru baktığımızda her iki disiplin üzerinde târîhî ve konjoktürel şartların etkisi olmamış mıdır? Bu etkiler günümüzde ne anlama geliyor? Söz gelimi akâid risâlelerinde imametten sahâbenin fezâiline; mestler üzerine meshedilmesinden, fâsık ve fâcirlerin arkasında namaz kılınıp kılınamayacağına, amel ile iman arasındaki ilişkinin düzenlenmesine kadar birçok mesele konjoktürel şartların baskısıyla kitaplara alınmış hususlardır.

Aynı şekilde Kelâm İlmi başlangıçta bir vesâil olarak kabul ettiği dakîku'l-kelâm meselesini zaman içinde içselleştirerek âdetâ celilü'l-kelâm haline dönüştürmüş, yabancılaştırma ve ötekileştirme eleştirilerine karşı da kendini sağlama almak için Kelâm İlminin tanımına "alâ kânûni'l-İslâm" kaydını koymuştur. Bu kayıt, bugün bakıldığında bir sigorta mı yoksa bir maske midir? Bunların tartışılması gerekir.

Öte yandan Kelâm İlminin dinin duygu boyutunu, hattâ amelî yönünü ihmâl ettiği, nasslardaki sıcaklığı terk edip, teorik akla teslim olduğu, bu nedenle de kendisinden beklenen hizmetleri veremediği şeklinde eleştiriler yapılıyor. Acaba bu vahiy-akıl dengesinde amel aleyhine düzenlemeden mi kaynaklanıyor? Bunları sorgulamak zorundayız. Dindarlığın derûnî boyutunu ve içtenliğini dışarıda bırakarak inanma ve sâlih amel işleme formülünü ihmâl ederek sırf akıl bineği ile ne kadar yol alınabilir? Kur'ânî bütünlüğü korumak, onun gönülleri feth eden hidayet boyutunu göz önünde bulundurmamak durumundayız.

Dikkatlerinize sunmak istediğim bir husus da günümüzde vahiy ve aklın temsilcileri konumunda olan disiplinlerle (hadis, tefsir, mantık ve felsefe) ilişkilerimizdir. Vahiy bir yöntem ise günümüzde onun temsilcileri tefsir ve hadis ilimleridir. Dolayısıyla Akâid ve Kelâm İlminin vahiyle ilişkisi bir ölçüde tefsir ve hadis ilimleriyle temasını ve işbirliğini akla getirmektedir. Ağırlıklı hadis olmak üzere her iki disiplin ile ilişkilerimiz konusunda güzel şeyler söylendi. Ancak bu araların tam düzeldiği anlamına gelmiyor. Bence kelâm ile bu ilimler arasında hâlâ bir rezonans uyumsuzluğu var.

Malzemesini büyük oranda buralardan alan akâid ve kelâm, onların dilini ihmal etmemelidir. Ancak tefsir ve hadis ilimleri de

malzemeci olduklarını unutarak sistematik bir ilim yapmaya kalkışmamalıdır. Akâid ve kelâmın kapsayıcı ve kuşatıcı özelliklerini göz önünde bulundurarak ona “küllî ilim” muâmelesi yapmalıdır. Hadislerin isnâdı, dolayısıyla tevâtür meselesi üzerinde duruldu, ancak nassların yorumu, bu hususta bizi yönlendiren aklî esaslar, dil kuralları ve doğa yasalarına temas edilmedi. Günümüzde Akâid ve Kelâm İlminin akılla teması da bu konularda olmaktadır. Dolayısıyla mantığı, dili, doğa bilimlerini ıskalayarak bir akılcılıktan söz edemeyiz.

Gündeme getirmek istediğim bir başka husus da, bizden önce yaşanmış bir târih var, oluşturulmuş akâid ve kelâm gelenekleri var, bunların oluşturulmuş literatürleri var. Geçmişî değerlendirme bakımından bu literatür üzerinden gitmek daha sağlıklı olabilir. Bilindiği üzere ilk akâid metni konumunda *Kitâbü't-Tevhîd*, *Kitâbü'l-Îmân* ve *Kitâbü's-Sünenler* bulunuyor. Daha sonra çeşitli akâide metinleri kaleme alındı. Bunların da hem sistem hem de öncelik bağlamında farklı değerlendirmeleri söz konusu. Söz gelimi *Kitâbü's-Sünenler*de iman yetmiş kûsûr şube olarak ifade edilirken akâid metinlerinde Âmentü esas alınmıştır. Bu farklı kompozisyonlar bir sapma olarak değil, kişisel düzenleme olarak görülmüştür.

Kelâm kitaplarına gelince, onlarda da başlangıçta Allah'ın birliği ve sıfatları (tevhîd ve sıfât) şeklinde bir söylem söz konusu iken, daha sonra buna nübüvvât ve sem'îyyât konularının eklenmesi şeklinde bir plan öngörülmüştür. Felsefe ile temastan sonra ise umûr-i âimme veya mümkinât meselesi devreye girmiştir. Ancak zaman içinde boynuz kulağı geçmiş, umûr-i âimme konuları usûlü'd-dîn'i gölgede bırakır hâle gelmiştir.

Meselâ, Osmanlı medreselerinin iki önemli kaynağı Kādî Beyzâvî'nin *Tavâliü'l-envâr*'ı ve Seyyid Şerîf Cürçânî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf*'ını gösterebiliriz. Her ikisinde de felsefî ve aklî konular meselelerin üçte ikisini oluşturmaktadır. İnsan bazen bir akâid ve kelâm metniyle muhatap olduğunu unutarak, bir felsefe kitabını mütâale ettiği duygusuna kapılıyor. Ayrıca bu meselelerin bir çoğunun günümüzde geçerliliği de yok. Sonuç olarak günümüzde tefsir ve hadiste olduğu gibi mantık, felsefe ve doğa bilimleri ile olan ilişkilerimizi de güncelleme durumundayız.

Meseleleri ele aldıkça yapılacak işin çok olduğunu görüyoruz. Umuyorum bu çalıştay konunun önemini ortaya koyma ve problemlerimize dikkat çekme bakımından ilk faaliyet olur ve başka çalışmalar bunu takip eder.

Ben, değerlendirme yapan bütün hocalarımıza teşekkürlerimi sunarken bu toplantının gerçekleşmesinde emeği geçen kişi ve kuruluşlara da teşekkür etmek istiyorum.

Öncelikle hazırladıkları tebliğlerle toplantımızın genel çerçevesini belirleyen iki değerli hocamız Prof.Dr. Yusuf Şevki Yavuz ve Doç. Dr. Hülya Alper'e teşekkür etmek istiyorum. Tefsir, hadis, İslâm Mezhepleri Târîhi, İslâm Felsefesi anabilim dallarından katılarak toplantımıza katkıda bulunan Prof. Dr. Bünyamin Erul, Prof. Dr. Ahmet Yücel, Prof. Dr. Murat Sülün, Doç. Dr. İlyas Üzüm ve Prof. Dr. Mahmut Kaya Hocalarımıza teşekkürlerimi sunuyorum. Tabî ki Türkiye'nin değişik bölgelerinden ve farklı ilahiyat fakültelerinden teşrif ederek toplantıya katılan siz değerli öğretim elemanı arkadaşlarıma da teşekkürlerimi arz ediyorum.

Bu toplantının gerçekleşmesinde İSAV'ın katkıları çok önemli. Başta İSAV Başkanı Prof. Dr. Ali Özek Hocamız olmak üzere, Vakfın değerli mensupları Sabri Özpala, Ahmet Yıldız, Dr. İsmail Kurt ve Seyid Ali Tüz Bey'in gayret ve emekleri çok büyük, bu kadronun her birine ayrı ayrı teşekkür ediyorum. Bu salonu bize tahsîs eden ve iki gün boyunca yemek ve çay ikramlarında bulunan Ümraniye Belediyesi'ne ve özellikle Ümraniye Belediye Başkanı Hasan Can Bey'e teşekkür ve minnetlerimizi arz ediyoruz.

Son olarak Fakültemiz Dekanlığına, Temel İslâm Bilimleri Bölümü Başkanlığına ve Kelâm Anabilim Dalımızın öğretim elemanlarına teşekkür ediyorum.

Başka toplantılarda buluşmak ümit ve dileği ile hepinize sağlıklı günler ve başarılı çalışmalar diliyorum. Allah'a emanet olunuz...

ÖZET

AKĀİD ve KELĀM İLMİNDE VAHYİN ve AKLIN YERİ

Prof. Dr. İlyas Çelebi'nin yöneticiliğinde Vakfımız tarafından düzenlenen “Akāid ve Kelām İlminde Vahyin ve Aklın Yeri” konulu Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı 20-21 Ekim 2012 tarihlerinde İstanbul'da Ümraniye Belediyesi Yeşilvâdi Tesisleri'nde gerçekleştirilmiştir. Toplantıda Prof. Dr. Yusuf Şevki Yavuz, “Akāid İlminde Vahyin ve Aklın Yeri”, Doç. Dr. Hülya Alper “Kelām İlminde Vahyin ve Aklın Yeri” başlıklı iki tebliğ sunmuştur.

Tebliğlerin sunumundan sonra toplantıya iştirak eden, konularında uzman 36 akademisyen söz alarak vahiy ve akıl konusundaki görüş, teklif ve tenkidlerini beş ayrı oturumda ortaya koymuşlar, söz konusu oturumlarda görüş ve düşüncelerini ifade etme fırsatı bulmuşlardır.

Tefsir, Hadis, İslâm Mezhepleri Târîhi ve Felsefe alanlarında ihtisas sahibi hocalarımız bu çalışmada akıl ile vahiy arasındaki ilişki, akāid ile vahiy, akāid ile akıl; aynı şekilde kelām ile vahiy ve kelām ile akıl arasındaki ilişki konularını ele almıştır. Aynı ilişkileri diğer İslâmî ilimler arasında da kurma zarûretinin bulunduğu belirtilmiştir.

Toplantı sonunda vahiy ve akıl konusunda çalışma yapacaklara perspektif kazandıracak olan güzel yaklaşımlar, ciddi değerlendirmeler ortaya çıkmış, yapılan bir değerlendirme oturumu ile toplantı tamamlanmış, toplantıda sunulan tebliğ ve müzâkereler bu eserde bir araya getirilerek neşredilip ilim erbabının hizmetine sunulmuştur.

SUMMARY

REASON and REVELATION in the SCIENCES of AQĀ'ID and KALĀM

On 20-21 October 2012 a specialist meeting organized by our foundation and directed by Prof. İlyas Çelebi, with the topic of "Reason and Revelation in Aqā'id and Kalām" took place at Istanbul's Ümraniye municipality's Yeşilvâdi Facilities. At the meeting two papers were presented by Prof. Yusuf Şevki Yavuz and Assist. Prof. Hülya Alper, respectively titled "Reason and Revelation in Aqā'id" and "Reason and Revelation in Kalām".

After the presentation, the 36 specialist academic participants at the meeting all took turn in five separate sessions to convey their opinions, suggestions and criticisms on the subject of reason and revelation, and found the opportunity to express their views and thoughts.

This event gave the opportunity to scholars specialized in the fields of tafseer, hadith, heresiography and philosophy to deal with the balance between reason and revelation, the relation between aqā'id and revelation, aqā'id and reason, and likewise between kalām and revelation, and kalām and reason.

After alternative approaches offering new perspectives to researchers in this field along with numerous important assessments emerged, the meeting was closed with an evaluation session. The presented papers and the discussions which took place at the two-day specialist meeting are all brought together in this publication in service of the academia.

الخلاصة

مكانة الوحي والعقل فى علم العقيدة والكلام

عقد مؤتمر عنوانه " مكانة الوحي والعقل فى علم العقيدة والكلام " برياسة الاستاذ الدكتور إلياس جلىبى ذلك تاريخ 20 . 22 اكتوبر 2012 فى مدينة استانبول .

تكلم الاستاذ الدكتور يوسف شوقى ياوز "عن مكانة العقل و الوحي فى علم العقيدة الاسلامية" .
و تكلم الاستاذة الدكتور خليا ألبى "عن مكانة العقل و الوحي فى علم الكلام" .

بعد تقديم العرضين المذكورين طلب ست و ثلاثون من الاساتذة الحاضرين التكلم فى هذا الموضوع و إبداء الملاحظات .

و فى خمس جلسات نقاشية عرض الاساتذة الكرام ملاحظاتهم و انتقاداتهم و إختراحتهم فى هذا الموضوع

و قد تناول الاساتذة المتخصصون فى علم التفسير والحديث و تاريخ المذاهب الاسلامية والفلسفة و علم الكلام المواضيع التالية :

- العلاقة بين الوحي والعقل ،
- العلاقة بين الوحي والعقيدة الاسلامية ،
- العلاقة بين العقل والعقيدة الاسلامية ،
- العلاقة بين الوحي وعلم الكلام ،
- العلاقة بين العقل وعلم الكلام .

و اتفق الحاضرون على ضرورة مناقشة هذه المواضيع فى مجال العلوم الاسلامية الاخرى .

و فى نهاية الاجتماع كانت نتائج المناقشات مفيدة جداً، و هى بدورها ستثرى هذا الموضوع خدمة للباحثين و طلاب العلم فى مجال الوحي والعقل .

و ختم هذا المؤتمر بجلسة تقييمية .

و قد نشرت هذه الابحاث و المناقشات التى حصلت خلال هذا المؤتمر فى هذا الكتاب الذى بين أيديكم، و ذلك لخدمة اهل العلم و طالبيه .

KARMA DİZİN

A

- A. Kevâkibî, 243
Abdullah b. İbâz, 367
Abdülkâhir el-Bağdâdî, 130, 165, 169, 172, 173, 174, 198, 199, 335, 339, 370, 380
Adudüddîn el-Îcî, 175, 176, 368
âhîret hayatı, 128
Ahmed b. Hanbel, 34, 45, 64, 141, 150, 160, 205, 214, 215, 216, 217, 219, 227, 232, 378, 382
Ahter-i Kebîr, 13
Akâid, 2, 4, 8, 18, 19, 22, 26, 29, 37, 38, 46, 49, 55, 61, 69, 74, 75, 76, 77, 79, 82, 84, 87, 88, 95, 97, 99, 102, 105, 106, 109, 110, 187, 193, 195, 201, 209, 228, 240, 241, 246, 247, 248, 250, 252, 254, 255, 256, 259, 318, 354, 356, 357, 358, 359, 362, 366, 367, 369, 382, 384, 385, 394, 396, 397, 400, 401, 403, 405
akâid ile akıl, 22, 405
akâid ile vahiy, 22, 405
akâid ilkesi, 114
Akâid İlmi, 26, 88, 109, 250, 259
akâid risâlesi, 76, 109, 210, 369
akâid sistemi, 18
akâid ve kelâm alanı, 96
akâid ve kelâm problemlerinin tesbiti, 95
akâidin ayrıntıları, 46, 58, 109
akâidinin temelleri, 19
akıl, 14, 15, 18, 19, 22, 26, 31, 32, 37, 38, 39, 68, 69, 74, 75, 77, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 95, 96, 99, 101, 105, 106, 108, 113, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 123, 125, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 135, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 157, 158, 159, 164, 166, 167, 169, 170, 171, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 181, 182, 183, 185, 186, 187, 188, 190, 193, 194, 195, 196, 198, 200, 208, 209, 210, 214, 216, 236, 237, 239, 243, 247, 253, 259, 263, 264, 268, 270, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 289, 290, 291, 292, 293, 295, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 308, 309, 310, 311, 316, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 332, 334, 335, 336, 337, 338, 340, 341, 342, 343, 346, 349, 350, 351, 352, 353, 355, 357, 359, 360, 364, 365, 366, 370, 371, 372, 374, 376, 377, 378, 379, 380, 381, 385, 387, 388, 389, 390, 392, 396, 398, 399, 401, 402, 405
akıl ve düşünce, 245
akıl ve hevâ, 141
Akıl ve Nakil Tartışması, 203
akıl ve vahiy ilişkisi, 148
akılcı kelâmcılar, 330
akılcılık, 208, 302, 307, 308, 309, 328, 353

akîde metinleri, 19, 403
 akîdenin oluşumu, 105
 akîdeyi oluşturan prensipler,
 109
 Akli inkâr, 147
 akl-ı selîm, 158
 Aklın Anlamı, 118
 aklın gücü, 144
 aklın işlevi, 121
 aklın rolü, 199
 aklın sınırı, 140
 aklın temel ilkeleri, 204
 aklın ve vahyin konumu, 117
 akli delil, 172, 176, 190, 237
 akli mes'eleler, 375
 akli metod, 379
 akli yorum, 318
 akliyyât, 145, 398
 Ali Şeriatî, 243
 âmentü esasları, 252
 ana kaynak, 211
 arş ve kürsî, 229, 233
 Âsâr, 214
 âyetlerin delâleti, 97

B

Bekir Topaloğlu, 21, 120, 152,
 153, 177, 199, 212, 276, 278, 280,
 284, 299, 371, 384
 Bid'at, 216, 245
 bid'at, 21, 110, 112, 321, 335,
 389
 bilgi kaynağı, 40, 97, 99, 117,
 280, 302, 362, 363, 366, 371, 376,
 377, 378
 bilgi problemi, 117
 bilginin değeri, 214, 363

C

C. Afgânî, 243
 Câhiliyye âdeti, 241
 Câhiz, 19, 60, 128, 142, 151, 178,
 220, 222
 Cebrâil, 104, 182, 197, 233, 271,
 274, 319, 320
 cennet-cehennem, 214
 Cibrîl, 32, 33, 34, 36, 69, 71, 72,
 77, 78, 99, 104, 163, 319, 321,
 322, 394
 Cüveynî, 20, 74, 76, 77, 119,
 126, 132, 137, 145, 151, 164, 165,
 169, 174, 175, 209, 229, 253, 261,
 339, 366, 370, 382, 398

D

dalâlet, 21, 65, 327, 389
 Dârimî, 50, 178, 232, 382
 delâleti zannî âyetler, 112
 dinî ve dünyevî bilgiler, 102
 düşünmeye sevk, 90, 142

E

Ebû Cafer et-Tahâvî, 248
 Ebû Hanîfe, 14, 19, 39, 42, 43,
 44, 49, 58, 63, 70, 76, 109, 112,
 218, 249, 250, 251, 252, 302, 329,
 333, 334, 353, 354, 355, 356, 357,
 358, 375, 383, 395
 Ebû Hüreyre, 35, 62, 79, 98, 160
 Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, 379
 Ebû'l-Hasan el-Eş'arî, 119
 Ebû'l-Hasan el-Eş'arî, 375
 Ebû'l-Muîn en-Nesefî, 120, 123,
 136, 138, 154, 177, 363
 Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn, 12, 121,
 142, 152, 377, 384

Ehl-i Beyt, 35, 79, 98
 Ehl-i hadîs, 55, 64, 72, 84, 85,
 178, 199, 203, 204, 205, 208, 211,
 213, 214, 217, 219, 227, 231, 234,
 235, 237, 238, 239, 240, 328, 330,
 369, 377, 378, 379, 380
 Ehl-i hadîs âlimleri, 199
 Ehl-i re'y, 84, 85, 198, 199, 213
 Ehl-i re'y âlimleri, 199
 Ehl-i Sünnet, 15, 18, 39, 42, 45,
 51, 54, 63, 64, 65, 72, 75, 80, 88,
 102, 105, 119, 120, 126, 153, 158,
 176, 180, 194, 208, 211, 213, 215,
 222, 231, 246, 249, 251, 253, 276,
 302, 308, 321, 324, 329, 339, 353,
 357, 358, 380
 el-Aklü'l-Musedded, 244
 el-Aklü'l-Müeyyed, 244
 el-Câbirî, 244
 el-Cessâs, 112
el-Fıkhü'l-ekber, 76, 109, 249,
 250, 333
el-Milel ve'n-nihâl, 15
el-Munkızü mine'd-dalâl, 15
 esbâbü'l-ilm, 96
 Eş'ariyye, 45, 54, 64, 118, 119,
 125, 126

F

Fahreddin er-Râzî, 20, 126, 130,
 131, 133, 151, 175, 204, 223, 234,
 236, 237, 238
 Fârâbî, 19, 110, 139, 324, 372,
 383
 felsefî dogmalar, 318
 felsefî ilimler, 373
 fizik âlem, 128
 fizik ötesi, 128, 377

fizik-metafizik kavramları, 206

G

garîzî akıl, 121
 Gazzâlî, 15, 20, 26, 45, 74, 76,
 93, 117, 121, 138, 143, 147, 151,
 207, 241, 242, 253, 323, 324, 332,
 333, 337, 338, 354, 371, 378, 380,
 383, 386, 392, 398

H

haber-i mütevâtir, 364
 haber-i rasûl, 112, 325
 haber-i sâdık, 14
 haberî sıfatlar, 229, 233, 236
 haber-i vâhid, 64, 98, 160, 235
 haber-i vâhidin delil olup
 olmayacağı, 212
 hadislerin belirleyici olduğu,
 211
 Hâricîler, 18, 320, 353, 356, 357
 Hâricîlik, 15
 Hâris el-Muhâsibî, 119, 120,
 122, 205
 Hasan el-Basrî, 368
 Hasan el-Bennâ, 243, 387
 hasen, 144, 311, 313, 314, 315,
 316
 hatâ, 15, 21, 52, 61, 63, 64, 71,
 225, 235, 264, 297, 314, 321, 338,
 363, 366
 hâvâtur, 124
 helâl ve harâmlar, 144
 hikemî Müslümanlık, 14
 hikmet, 72, 92, 106, 136, 140,
 271, 274, 278, 289, 293, 294, 295,
 297, 313, 326, 371, 373
 hurâfe, 106

Hurâfe, 107
 hüccet ve ilim, 118
 hüsün ve kubh, 199
 Hz. Peygamber, 18, 26, 27, 28,
 29, 34, 35, 36, 39, 41, 47, 52, 53,
 56, 61, 62, 63, 64, 67, 69, 70, 72,
 78, 79, 84, 86, 87, 92, 97, 98, 99,
 100, 101, 104, 111, 112, 138, 152,
 159, 162, 170, 178, 182, 195, 197,
 198, 201, 211, 212, 213, 215, 218,
 220, 221, 222, 223, 224, 226, 229,
 230, 231, 232, 233, 234, 237, 238,
 239, 254, 258, 260, 261, 262, 271,
 300, 320, 321, 322, 328, 330, 335,
 359, 360, 367, 374, 375, 376
 Hz. Peygamber'in ictihâdı, 100

İ

İbn Kayyım el-Cevziyye, 229
 İbn Kuteybe, 178, 216, 217, 218,
 219, 220, 221, 224, 225, 226, 227,
 229, 230, 231, 232, 238, 241, 382
 İbn Rüşd, 245, 351, 373, 383,
 389
 İbn Teymiyye, 64, 77, 133, 153,
 158, 229, 236, 377, 379, 383
 İhyâü ulûmi'd-dîn, 121, 143, 151
 iktisâb, 369
 ilâhî bilgiler, 103
 İlâhî irâde, 158
 ilâhî kanun, 147
 ilâhî mesaj, 118, 129, 238
 ilâhî murâkabe, 52, 101
 ilâhî onay, 101
 ilâhî sözler, 108
 ilhâm, 31, 66, 98, 105, 108, 127,
 129, 131, 163, 257, 378
 ilhâmın bağlayıcılığı, 105

ilimler tasnîfi, 22, 117
 ilm-i kelâm, 158
 İmâm Eş'arî, 20, 75, 127, 169,
 170, 171, 172, 177, 198, 294, 302,
 317, 320, 325, 376
 İmâm Gazzâlî, 15, 26, 121
 İmâm Mâlik, 213, 236, 378
 İmâm Mâtürîdî, 20, 82, 112,
 116, 117, 120, 122, 123, 129, 131,
 132, 134, 136, 138, 139, 140, 141,
 144, 145, 150, 152, 176, 211, 222,
 253, 276, 277, 278, 279, 280, 281,
 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288,
 289, 290, 291, 292, 293, 295, 296,
 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303,
 304, 326, 329, 363, 365, 371, 381,
 382
 İman, 14, 21, 53, 245, 247, 295,
 389
 iman esasları, 54, 110, 113, 251,
 394
 iman-amel ilişkisi, 80, 86, 87
 İnsan aklının saha ve sınırları,
 113
 inşâ, 22, 32, 39, 43, 47, 49, 78,
 118, 147, 180, 186, 187, 200, 201,
 210, 214, 242, 255, 256, 258, 259,
 309, 341, 350, 361, 381, 390, 391
 inşikâk-ı kamer, 221, 222, 238
 isabet, 21, 118, 122, 173, 215,
 228, 287, 297, 300
 İslâm kelâm ekolleri, 140
 İsrâ olayı, 103, 104
 istidlâl, 28, 47, 82, 106, 119, 122,
 123, 125, 127, 128, 130, 131, 144,
 146, 170, 171, 172, 237, 253, 263,
 278, 280, 283, 286, 288, 289, 290,

292, 303, 306, 325, 332, 333, 345,
358, 371
istihsân, 216
istivâ, 45, 229, 230, 232, 236
itikâdî hususlar, 198
itikâdî mezhepler, 15
itikâdî-kelâmî ekol, 79
İyi ve kötünün kaynağı, 143

K

kabîh, 132, 144, 166, 311, 314,
315, 379
kader, 405
Kader tartışmaları, 105
Kādî Abdülcebbâr, 119, 122,
124, 127, 128, 129, 132, 133, 135,
136, 142, 144, 145, 151, 152, 154,
165, 166, 167, 168, 174, 190, 256,
282, 309, 310, 311, 312, 314, 316,
334, 339, 345, 356, 357, 365, 370,
372, 380, 383, 384
kat'î delil, 211, 236
kazâ-kader, 246
kelâm âlimleri, 96, 118, 123,
131, 133, 137, 139, 144, 190, 252,
325
kelâm ekolleri, 115, 147, 177
Kelâm Ekolleri, 241
kelâm ekolü, 305
Kelâm İstılahları, 205
kelâm ile vahiy, 22, 405
Kelâm İlmi, 19, 37, 97, 115, 117,
130, 145, 183, 185, 187, 188, 276,
302, 332, 333, 352, 353, 367, 368,
369, 382, 402
kelâm okulları, 148
kelâm ulemâsı, 222, 240, 333,
362

kelâmcıların endişesi, 211
kelâmın temel ıstılahları, 206
Kem âletle kemâlât olmaz, 21
kıyâs, 14, 72, 168, 169, 172, 208,
221, 226, 276, 345, 364, 365, 376,
378
Kur'ân dilinin tahrîfi, 203
Kur'ân'ın mahlûk olup olmadığı,
215
Kur'ân-hadis bütünlüğü, 106
kutsal metinler, 203
küfür, 21, 80, 105, 247, 261, 335,
357, 389
küllî esaslar, 21
küllî ilim, 21, 403
lâfzî mütevâtir, 111
levh-i mahfûz, 216

M

M. Abduh, 243
makâm-ı mahmûd, 233
makâm-ı Mahmûd, 230, 231,
233, 239
Mâlik b. Enes, 213, 222
Mâlik bin Nebî, 243, 387
mârifet ve irfân, 378
mârifetullaha ulaşmak, 126
Mâtûrîdî, 45, 77, 82, 120, 122,
123, 124, 125, 128, 129, 130, 131,
134, 136, 137, 138, 139, 140, 141,
142, 143, 144, 145, 152, 153, 165,
176, 177, 194, 199, 207, 212, 276,
277, 278, 279, 280, 281, 282, 283,
284, 285, 286, 287, 288, 289, 290,
291, 292, 293, 294, 295, 296, 297,
298, 299, 300, 301, 302, 303, 333,
348, 362, 363, 365, 366, 371, 381,
384

Mâtürîdiyye, 42, 45, 54, 64, 75,
 80, 88, 118, 120, 126, 129, 130,
 136, 137, 144, 177, 194, 276, 291
 medenî ilimler, 372
 mesâil değişmez, 318
 Meşşâiler, 309
 Mevdûdî, 243, 387
 Mîkâil, 233
 mirâc, 103, 104
 Mirâc, 101
 Mu'tezile, 15, 39, 40, 41, 49, 50,
 51, 55, 64, 65, 75, 77, 79, 101,
 102, 118, 119, 124, 125, 126, 129,
 130, 132, 135, 136, 140, 144, 150,
 152, 158, 165, 166, 167, 168, 169,
 171, 173, 177, 194, 195, 222, 228,
 229, 232, 241, 256, 305, 307, 308,
 309, 310, 311, 312, 313, 314, 316,
 318, 320, 324, 353, 354, 356, 357,
 358, 359, 365
 Mu'tezilî düşünce sistemi, 124
 Mu'tezile, 15, 18, 19, 40, 82, 84,
 85, 88, 144, 178, 198, 200, 204,
 205, 208, 218, 246, 249, 276, 282,
 293, 294, 295, 302, 303, 304, 309,
 328, 329, 338, 339, 352, 357, 365,
 379, 380, 381, 384, 385
 mûcize, 103, 131, 181, 195, 198,
 211, 221, 222, 223, 224, 237, 238,
 240, 268, 270, 325, 389
 Muhammed İkbâl, 243, 387,
 391, 392
 mükteseb akıl, 121
 Mürcie, 15, 353, 356
 Müteahhîrîn dönemi, 19
 Müttekaddimîn kelâmcılar, 19
 müteşâbih, 45, 46, 88, 142, 148,
 168, 204, 229, 230, 233, 235, 236,

238, 248, 261, 284, 285, 286, 341,
 349
 Müteşâbih, 199, 232
 mütevâtir, 40, 51, 73, 80, 98,
 111, 112, 176, 201, 212, 248, 249,
 260, 261, 262, 360, 363, 364
 Mütevâtir, 73, 111, 112, 363,
 394
 mütevâtiri inkâr, 112

N

naklî deliller, 237
 naklin sınırları, 210
 naklin teâruzu, 157
 nazar, 119, 122, 123, 125, 126,
 127, 128, 130, 131, 142, 172, 173,
 199, 216, 260, 263, 267, 280, 303,
 325, 326, 327, 332, 337, 345, 371,
 396
 nazarın vâcibliği, 127
 nebevî öğretiler, 138
 nübüvvetin rasyonel temelleri,
 118

Ö

Ömer b. el-Hattâb, 196, 197
 Ömer en-Nesefî, 76, 95, 248,
 354, 368

R

R. Tahtâvî, 243, 387
 Râğıb el-İsfahânî, 126, 141, 142,
 147, 153, 376, 381, 384
 rasyonel bilgi, 127
 Re'y, 213, 218, 221
 re'y ehli, 211, 212, 216
 Reşid Rızâ, 243
 ru'yetullah, 215

rûhu'l-emîn, 319

rü'yet, 250

Rüyâ, 103

S

S. Ahmed Han, 243

sahîh nakil, 99, 101, 178, 323

sarîh akıl, 133, 336

Selef, 26, 28, 29, 45, 54, 55, 75, 80, 109, 193, 208, 357, 369, 375, 377, 378, 382

Selef çizgisi, 379

Selef metodu, 109

Selefiyye, 42, 45, 50, 54, 59, 64, 65, 75, 80, 88, 106, 194, 302, 321, 353, 373

sem'iyât, 76, 145, 171, 174

Sem'iyât, 253, 398

Seyyid Kutup, 243, 387

Seyyid Şerif el-Cürcânî, 369

Seyyid Şerîf el-Cürcânî, 115, 125, 126

sezgi, 243, 272, 346, 387, 392

sıfat teorisi, 308

Süfyân es-Sevrî, 213

Süleyman Toprak, 23, 73, 318

Sünnî kelâm, 205, 307

S

şeâ'ir, 111

Şefâat, 249, 250, 396

şefâat yetkisi, 231

şer'î ilimler, 117

Şî'a, 18, 79, 84, 88, 105, 160, 194, 195, 218, 228, 235, 353, 356, 397

Şî'îlik, 15, 241

T

ta'dîl ve tecvîr, 313, 316

ta'n etme, 235

taabbüdü Müslümanlık, 14

Tâhâ Abdurrahmân, 244, 387, 391, 392

tarîkü'l-enbiyâ, 21

tarîkü'l-hukemâ, 21

te'lîf, 85, 158, 234, 240, 312, 372

te'vîl, 26, 41, 46, 50, 80, 88, 133, 158, 167, 189, 194, 199, 201, 203,

204, 228, 229, 232, 235, 237, 238, 245, 246, 248, 276, 303, 308, 320,

324, 328, 333, 349, 359, 360, 378

Te'vîl, 158, 349

te'vîlin ölçüsü, 158

teâruz, 80, 82, 148, 157, 352

tecrübî bilgi, 127

tedebbür, 128, 185, 327

tefekür, 123, 125, 126, 127,

128, 129, 142, 149, 183, 185, 188, 278, 280, 286, 287, 289, 291, 327,

330, 331, 367

Tehânevî, 115, 124, 130, 154,

369, 370, 384

teklîf-i mâ lâ yutâk, 313

temsîlî dil, 253

tenzihî dil, 253

tesânüd, 80, 179

teşbihî dil, 253

tevhd, 40, 79, 119, 124, 126,

132, 142, 152, 153, 165, 166, 168, 198, 199, 214, 255, 290, 295, 307,

310, 311, 312, 314, 316, 328, 372, 380, 383, 403

U - Ü

ulûmü'l-hadis, 98
 usûl ve üslûp, 20
 usûl-i hamse, 79
 usûlü'd-dîn, 21, 403
 üç aklın birlikte çalışması, 244
 ümmetin icmâ'ı, 126

V

va'd-va'id, 214
 Vâcibü'l-vücûd, 367
 vahiy, 18, 22, 26, 31, 32, 33, 34,
 36, 43, 44, 45, 46, 50, 51, 52, 58,
 62, 65, 66, 67, 68, 69, 71, 72, 74,
 75, 77, 78, 79, 80, 81, 83, 87, 88,
 89, 90, 91, 93, 95, 96, 97, 99, 100,
 101, 102, 103, 104, 105, 106, 108,
 111, 113, 116, 118, 129, 131, 132,
 133, 135, 137, 139, 142, 145, 146,
 147, 148, 149, 157, 162, 163, 177,
 179, 181, 182, 185, 187, 193, 194,
 195, 200, 201, 209, 253, 257, 259,
 263, 264, 265, 268, 269, 270, 273,
 274, 277, 283, 303, 304, 317, 319,
 320, 321, 327, 328, 329, 330, 331,
 335, 336, 337, 351, 352, 353, 358,
 359, 360, 361, 362, 370, 371, 379,
 380, 381, 384, 385, 396, 398, 399,
 401, 402, 405
 Vahiy, 14, 31, 32, 45, 46, 50, 51,
 65, 66, 67, 68, 89, 95, 96, 104,
 105, 116, 131, 133, 134, 135, 139,

145, 146, 150, 152, 159, 179, 183,
 186, 193, 195, 241, 242, 256, 259,
 266, 269, 276, 319, 326, 327, 331,
 334, 361, 362, 381, 382, 401, 402
 Vahiy ve Akıl İlişkisi, 14
 vahye ihtiyaç, 139, 143
 vahyi anlama, 81, 97
 vahyin akli delilleri, 103
 vahyin anlamı ve yeri, 118
 vahyin çerçeve ve mâhiyeti, 95
 vahyin ilk muhatabı, 97
 vahyin tanımı ve çeşitleri, 105
 vahyin tesbiti, 96
 vahyin uygulanış biçimleri,
 100
 varlık felsefesi, 22
 vesâil, 19, 190, 306, 318, 360,
 402

Y

Yusuf Şevki Yavuz, 5, 24, 31,
 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 58,
 59, 60, 61, 62, 63, 65, 66, 67, 68,
 69

Z

Z. Gökalp, 243
 Zâhid el-Kevserî, 70, 229, 232,
 233
 zarûrî bilgi, 325
 zarûrî bilgiler, 118, 119
 Zebîdî, 367, 384