

# Diyanet İLMİ DERGİ

KUR'ÂN-I KERİMİ ÖNCEKİ VAHİYLERDEN AYIRT EDEN  
BAZI ÖZELLİKLER  
M.Fatih Kesler

SÜNETTEKİ TEŞBİHLER VE EĞİTİMDEKİ YERİ  
M.Selim Arık

KELÂM EKOLLERİNE GÖRE İLÂHÎ MESAJIN ULAŞMADIĞI KİMSENİN  
ALLAHI BİLME YÜKÜMLÜLÜĞÜ  
Recep Ardoğan

OSMANLI ARŞİV BELGELERİNE GÖRE İHTİDÂ ETMENİN ŞARTLARI  
Mehmet Şeker

YUNUS EMRE'NİN İNSAN ANLAYIŞI  
İhsan Soysaldı

DIYANET İLMİ DERGİ'DE DİN BİLİMLERİ İLE İLGİLİ YAYINLANAN  
MAKALELER (1962 - 2004) ÜZERİNE BİBLİYOGRAFİK BİR ARAŞTIRMA  
Mustafa Koç



## KELAM EKOLLERİNE GÖRE İLÂHÎ MESAJIN ULAŞMADIĞI KİMSENİN ALLAH'I BİLME YÜKÜMLÜLÜĞÜ

Recep ARDOĞAN\*

### Özet:

Hak dinden ve ilahî vahiyden habersiz kimselerin Allah'a imandan mes'ul olup olmadığı, kelâmcılar arasında önemli bir tartışma konusudur. Mu'tezile'ye göre insan, hiçbir vahiy gelmemiş de olsa Allah'ı aklı ile bilmek zorundadır. Onlara göre iyi ve kötüyü belirleyen akıldır. Akıl ise Allah'ı bilmeyi gerektirir. Eş'arîlere göre, Allah'a imanla yükümlülük yalnızca vahyî delile bağlıdır. Çünkü akılla hiçbir şey vacip olmadığı için, bu kimseler Allah'ı tanımakla yükümlü değildir. Bu konuda, bazı Maturîdî alimler birinci görüşü benimserken, diğerleri ikincisini seçmişlerdir.

Bu tartışmalarda ileri sürülen deliller, insanın akıl sebebiyle sorumlu olacağına işaret etmektedir. Ancak ilahî vahiyden habersiz kimseleri ilahî mesajın ulaştığı kimselerle bir tutan Mu'tezile'nin görüşünü doğrulamak da güçtür.

**Anahtar Kelimeler:** Marifetullah, vacip, akıl yürütme, akıl, vahiy.

### Abstract:

#### Responsibility of People to Whom No Prophetic Message has Reached About Believing in God According to Schools of Islamic Theology

The problem of whether or not people to whom no prophetic message has reached are to be held responsible for lack of believing in God is a subject.

While Mu'tazilites say man must know God with His reason even there has been no revelation. According to them, good and bad are determined by the judgment of reason and reason obligates knowing God. Aş'arites say, the obligatory is based solely on the evidence of Divine words. Because of that the obligatory has nothing to do with reason, believing in God wouldn't be an obligatory even before God's sending of His apostles. While some Mâturidites theologians choose the first opinion in this subject, the others of them choose the second.

Arguments observers that man is responsible for believe in God, with reason in this subject. However, the Mu'tazilite thesis that equalizes men to whom the divine message hasn't reached between men who had heard it has no satisfactory evidence.

**Key Words:** Knowledge of God, reason, inference, incumbent, revelation.

---

\* Dr., Dr. Reşit Galip İlköğretim Okulu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni

## 1. Giriş

İnsanın vahiy olmaksızın aklıyla Allah'ın varlığını ve sıfatlarını kavrayıp kavrayamayacağı ve bununla ilgili bir yükümlülüğü olup olmadığı konusu, kelâmcılar arasında derin görüş ayrılıklarına neden olan bir sorundur. Bu problemin özellikle ikinci kısmı, kelâm ekollerinin akla verdikleri önem ve sorumluluğu da göstermesi açısından anlamlıdır.

Her peygamberle gelen mesajın Allah'ın varlığı ve birliğine imanı emrettiğinde kuşku yoktur. Dolayısıyla, Allah'ı bilmenin ve O'na imanın zorunluluğu konusunda kelâmcılar arasında ihtilaf söz konusu değildir. Ancak onlar, bazı insanların içinde bulunduğu şartlar dolayısıyla vahiyden büsbütün habersiz kalabildiğini de göz önünde tutmuşlardır. Böyle kimselerin durumunu ifade etmek için kullanılan kavramlardan biri, **“Ey ehl-i kitap! Peygamberlerin arası kesildiği bir sırada (alâ fetra) size elçimiz geldi. Gerçekleri size açıklıyor ki (kıyamette): “Bize bir müjdeleyici ve uyarıcı gelmedi” demeyesiniz. İşte size müjdeleyici ve uyarıcı gelmiştir. Allah her şeye hakkıyla kadirdir.”**” ayetinde yer alan “fetret” kavramıdır. “F-t-r” kökünden gelen fetret, duraksama ve yavaşlama demektir ki, peygamberlerin getirdiği hükümlerle amel etmeye götüren saikler ve vesileler zayıfladığı için, peygamber göndermenin duraksadığı zamanlara fetret denilmiştir.<sup>2</sup> Fetreti, iki peygamber arasında geçen -önceki vahyin unutulup hak dinin bozulacağı kadar uzun- süre, özellikle de İsa Peygamber ile Hz. Muhammed (s.a.s.) arasındaki zaman dilimi olarak tanımlamak mümkündür.<sup>3</sup> Muhammed (s.a.s.), peygamber göndermenin kesildiği ve hak dinin bozulduğu, yalnızca az sayıda kimsenin önceki peygamberlerin dininden geriye kalanlarla amel ettiği bir dönemde gelmiştir.<sup>4</sup>

“*Fetret ehli*” konusunda da üç temel açıklama görülmektedir. Birincisine göre, fetret ehli, Hz. İsa (a.s.) ile Hz. Muhammed (s.a.s.) arasında hak dinin yeterince tanınmadığı bir ortamda yaşamış olan Kitap Ehli ve Arap Haniflerden oluşan *tevhîde inanan* grubu belirtirken, ikincisine göre söz konusu tarihsel kesitte yaşanan tüm insanları ifade eder. Daha yaygın olan üçüncü tanımıyla ise, kavram, herhangi iki peygamber arasında ilahî tebliğin olmadığı ve insanların hak dini bilmediği dönemlerde yaşayan tüm insanları kapsamaktadır.<sup>5</sup> Şeyhzâde'nin (951/1544) açıklamalarına göre, nebilerin gönderildiği toplumların dışındaki insanlar fetret ehlidir. Bir nebinin arkasından gelen kuşaklar da onun getirdiği mesaja muhatap-

<sup>1</sup> el-Maide 5/19.

<sup>2</sup> İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm* (nşr. Yusuf Abdurraman Meraşlı), Beyrut 1987/1407, II, 37; Fahrreddin er-Râzî, *Tefsîr-i Kebîr (Mefâtihu'l-gayb)* (trc. Suat Yıldırım ve dğr.), Ank. 1990, IX, 11-12.

<sup>3</sup> Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullah, *el-Keşşâf fi Hakâiki't-Tenzil ve 'Uyûni'l-Ekâvil*, Beyrut ts. (Darü'l-Fikir), I, 602.

<sup>4</sup> İbn Kesir, a.g.e., II, 37-38.

<sup>5</sup> Akçay, Mustafa, *Çağdaş Dünyada İnsan ve Dinî Sorumluluğu (Fetret Ehli Örneği)*, İst. 2002, 355 vd.

tır. Ancak, o mesaj değiştirildiğinde de insanlar fetret dönemine girmiş olurlar.<sup>6</sup> Bu sonuncu tanımlama, daha doğrudur. Ancak, Hz. Muhammed'den sonra İslâm'ın varlığından haberdar olmayanlar da bu kategori içinde düşünülmelidir. Çünkü, ilahî çağrıdan haberdar olmama ve hak dini bilememe açısından bu sayılan grupların durumu aynıdır.<sup>7</sup>

Fıkıh Usûlü'nde maslahat kavramını öne çıkaran Malikî alim Şatıbî (790/1388) de eski şeriatlardan istifade imkanı bulunmadığında fetret zamanında yaşayan insanların niyetlerinin muteber oluşunun tartışmalı olduğunu söyler. Önceki vahiylerden kalan bazı hükümlere tabi olmaları hâlinde ise, niyetleri geçerlidir.<sup>8</sup> Bu ifadeler, fetret kavramının tüm insanların ilâhî mesajdan büsbütün habersiz kalmadığı bir durumu da ifade ettiğini göstermektedir. Dolayısıyla fetret ehlini, iki gruba ayırmak mümkündür: Birinci grup, ne İslâm'dan ne de daha önce gelen ilahî vahiylerden haberdar olan kimselerden, ikincisi ise, İslâm'ı tanılamakla birlikte muharref ve mensuh bir dini bilen insanlardan oluşur. Tanrı inancıyla ilgili fikir ve telkinlerle karşılaşmış bulunan ikinci grup içinde İslâm adını hiç duymamış olanlar yanında İslâm adını batıl bir inanç olarak duymuş olanlar da vardır.<sup>9</sup>

Uhrevî sorumluluk açısından fetret ehlinin durumuna, yani onların Allah'ı tanımak ve belli ahlâkî normlara göre hareket etmekle yükümlü olup olmadıklarına ilişkin tartışmaların,<sup>10</sup> ileride ele alınacağı üzere Ebu Hanife'ye atfedilen bir görüşün varlığından hareketle, en azından hicrî II (m. VIII.) yüzyıla kadar uzandığı söylenebilir.<sup>11</sup>

Bu makalede, henüz vahiyyle ilgili haberlerin ulaşmadığı ücra bir beldede yahut iki peygamber arasında hak dinin bilinmediği bir zamanda yaşayan kimselerin durumunu, yani fetret halini de ifade eden "kişiye ilâhî mesaj ulaşmadan" ifadesini kullanacağız. Kelâmcılar arasında, bu durumdaki kimselerin Allah'a imanla ilgili mesuliyeti hakkında iki temel görüş bulunmaktadır.

<sup>6</sup> Şeyhzâde, Abdurrahim b. Ali el-Mueyyed, *Nazmu'l-Ferâid*, İst. 1288, 39.

<sup>7</sup> Bazıları, İslâm'ın tahrif edilemeyeceği (el-Hicr, 15/9. Ayrıca bk. el-İsrâ, 17/81) ve nesholunmayacağı esasında hareketle İslâm Peygamberi'nin vefatından sonra böyle insanların kalmadığını ileri sürerken, Zahirî alim İbn Hazm (ö. 456/1064), İslâm'la yürürlükten kaldırılmış hükümlerden haberdar olup da İslâm'dan haberdar olmayan kimselerin varlığını kabul eder. *el-Ihkâm fi Usûli'l-Ahkâm*, (thk. A. M. Şakir), Kahire 1347, I, 62-64. Ancak, yeryüzünün ücra yerlerinde yaşayan topluluklarla ilgili antropolojik veriler, hak dinden büsbütün habersiz kimselerin varlığını doğrulamaktadır. Ayrıca, ergenlik çağına ulaşmadan ölen çocukların da fetret ehli içinde mütalaa edildiği görülür. Bk. Yurdagür, Metin, "Fetret", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İst. 1995, XII, 475, 477. Ancak, fetret kavramı doğrudan mükellef olmama anlamı taşımadığı için, kendilerine ulaşan hak dinle ilgili bilgileri kavrayabilen çocukların fetret ehli sayılması, doğru bir değerlendirme değildir.

<sup>8</sup> Şatıbî, *el-Muvâfakât* (trc. Mustafa Erdoğan), İst. 1990, II, 345.

<sup>9</sup> Konunun bu makalede ele alınan yönü açısından gerekli sayılmayacak ayrıntularla ilgili dörtlül, altılı ve onlu tasnifler de yapılmıştır. Bk. Akçay, *a.g.e.*, 371 vd.

<sup>10</sup> Bu meseleyi İbn Hazm, vahiy yoluyla hakkında dinî hükümler gelen konuların, vahiy gelmeden önce aklen mahzurlu mu, mubah mı yoksa hükümsüz mü olduğu sorusuyla ele almaktadır. *a.g.e.*, I, 52.

<sup>11</sup> Yurdagür, *a.y.*

## 2. Kişiy e İlâhî Mesaj Ulaşmadan Allah'ı Tanımamın Vacip Olduğu

### 2.1. Mürcie

Kaderiyye, Cehmiyye<sup>12</sup> ve Mu'tezile'ye göre, Allah düşünmek üzere akıl ve idrak ile insanları diğer varlıklardan üstün kılmış olduğundan, ilâhî çağır y işitmeden önce de insanlara Allah'ı bilmek vaciptir.<sup>13</sup>

Mürcie'den Ebu'l-Hasen es-Sâlihî'nin (IX. yy.) Allah'a imanun, rasule imandan ayrı bir şey olup, rasul geldikten sonra, ona inananın Allah'a inanmış olacağı iddiası<sup>14</sup> da, ilâhî risaletten habersiz kimselere Allah'a imanun vacip olduğunu ima etmektedir. İmanun kalben Allah'ı bilme, sevme ve O'na boyun eğme;<sup>15</sup> dille de O'nun dengi olmadığını ikrar olduğunu ileri süren Yunus b. Avn es-Semîrî (IX. yy.) ve tabîlerine göre, ikrarın bu kadarı peygamberlerle kesin delil gelmediğindedir.<sup>16</sup> Bu açıklamalardan Mürcie mezhebinin ilâhî risaletle karşılaşmadan bir kimsenin Allah'ı bilmek ve benzersizliğini ikrar etmekle yükümlü olduğunu düşündüğü anlaşılmaktadır.

### 2.2. Mu'tezile

Mu'tezilî alimlerden Allah'a dair bilgilerin iktisabî olduğunu, yani akıl yürütmeyle kazanıldığını düşünenler, imanı geçerli olabilecek herkese, onun vacip olduğunu söylemişlerdir. İmanun geçerlilik vakti ise, onun bilişsel temelini sağlayan 'doğru akıl yürütme'ye imkan verecek şekilde aklın kemâle ulaştığı zamandır.<sup>17</sup>

Mu'tezileden İbrahim b. Seyyâr en-Nazzâm (ö. 231/845), Ebû Cafer el-İskâfî (ö. 241/855) ve Cafer b. Harb (ö. 236/850), "Allah'ın akıl sahibi olarak yarattığı; kendini ve dış alemi gören kimseye, alemin Yaraticısını bilmesi vaciptir." demişlerdir. Ayrıca, Yaraticısının cisim olup olmadığı, gözle görülüp görülmediği, benzeri olup olmadığı ya da yarattıklarını bir yarar sağlamak için mi yarattığı soruları aklına gelirse, bu meseleleri çözüme kavuşturmak için istidlalde bulunması gerekir. Yaraticısına karşı geldiğinde Allah'ın ona azap etme ve azabı ebedileştirme hakkı olup olmadığı sorusu aklına gelince de, bunun en azından mümkün olduğunu kabul etmesi gerekir.<sup>18</sup> Cafer b. Mübeşşir (ö. 234/848) de, düşünen kimseye Allah'ı bilme yanında, Rabb'ine karşı geldiğinde ve O'nu tanımadığında ona sürekli azap edeceğini bilmesini vacip saymış ve vâidin sürekliliğinin akılla bilinebileceğini ileri sürmüştür.<sup>19</sup>

<sup>12</sup> Şchristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm, *el-Milel ve'n-Nihal* (nşr. Emir Ali Mehnâ, Ali Hasen Fâ-ur), Beyrut 1415/1995, I, 99.

<sup>13</sup> el-Bağdadî, *el-Fark Beyne'l-Firak* (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Beyrut, 1416/1995, 172; Fuzûlî, Muhammed b. Süleyman, *Maula'u'l-İlkâd fî Marifeti'l-Mebde'i ve'l-Mcâd* (nşr. Muhammed b. Tavid et-Tancî), Ank. 1962, 8.

<sup>14</sup> el-Eş'arî, *Makalâtu'l-İslâmiyyîn*, İst. 1928, 127.

<sup>15</sup> Bağdadî, *a.g.e.*, 203; Şchristânî, *a.g.e.*, I, 163.

<sup>16</sup> Eş'arî, *a.g.e.*, I, 128; Bağdadî, *a.g.e.*, 203.

<sup>17</sup> Bağdadî, *Usûlü'd-Din*, Beyrut 1401/1981 (İst. 1346/1928'den ofset), 256.

<sup>18</sup> Bağdadî, *a.g.e.*, 256; Şchristânî, *a.g.e.*, I, 72.

<sup>19</sup> Bağdadî, *el-Fark*, 129.

Mutezile'nin ilk filozofu olarak anılan ve "Usûlü'l-hamse"yi doktrinleştirmiş olan Ebu'l-Huzeyl el-Allâf'a (ö. 226/841) göre de, kendisini bildiği dönemin ikinci aşamasına, yani temyîz çağına ulaşan çocuğun Allah'ın birliği ve adaleti yanında Allah'ın yapmakla onu yükümlü kıldıklarının tümünü bilmesi gerekir.<sup>20</sup> İsa b. Sabih el-Murdar (ö. 226/841) ise İlâhî mesajın gelişinden önce aklın, Allah'ı, bütün hükümleri ve sıfatları ile bilmeyi vacip kıldığı ileri sürmüştür.<sup>21</sup> Yine Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/915) ve oğlu Ebû Haşim (ö. 321/933), Allah'ı bilmenin, iyilik ve kötülüğü bilmenin akfî vacipler olduğu görüşüyle akfî şeriatî (doğal hukuk) kabul etmişlerdir.<sup>22</sup>

Mükellefe ilk vacibin nazar olduğunu söyleyen Kâdî Abdülcebbar (ö. 415/1025) da bunun özü sebebiyle (li-nefsihî) değil marifetullah'a tabi olarak vacip olduğunu belirtir. Ona göre, aklın '*kendinden zarar defetmek*' özelliği, onun vahiy gelmeden de istidlalde bulunmasını gerektirir.<sup>23</sup>

Anlaşılabileceği üzere, Mu'tezile'ye göre marifetullâhın vacip oluşu akıldadır. Onlar bu konuda insanın psişik yapısından hareketle bir 'akfî-tabîî gereklilik' argümanı geliştirmişlerdir. Buna göre, kişi, insanların itikadî konularda ihtilafa düştüğünü, birbirlerini dalâlet ve küfürle itham ettiğini ve ahiret azabından bahsettiğini gördüğünde, içinde bulunduğu gaflet halinin onun ahirette azaba uğramasına neden olmasından korkar. Akıl ise, bu korku ve muhtemel zararın giderilmesini gerektirir.<sup>24</sup> Çünkü, akıl sahibi, zararını savabileceksen savmaz ise, tüm akıl sahipleri onu zemmeder ve ona hoşlanmayacağı şeyler nispet ederler ki bu, "akfî vaciplik" demektir.<sup>25</sup>

Abdülcebbar'ın düşüncesinde vahiy, insana Allah'ı hatırlatan etkenlerden yalnızca biridir. Vahyin olmadığı durumda akıl ve sezgi de aynı işlevi görebilir. Ona göre Allah, isteyen kimseyi akla yüklediği delillerle nazar ve istidale sevk etmek için, vahiy ile hitapta bulunmuştur. Çünkü kişi, vahiy duyup üzerinde düşündüğünde, Allah'ı istidalele daha yakın olur.<sup>26</sup>

Mu'tezile alimlerinin önemli bir argümanı da aklın vacip kılıcı olmamasının nübüvveti âtil bırakacağıdır. Çünkü, akfî vücûbun olmaması, yani Allah'ı bilme, mucize üzerinde düşünme gibi şeriatın sübutuna götüren temel hususların yalnızca şeriatla vacip olması, peygamberleri delille susturmaya yol açacaktır.<sup>27</sup> Çünkü muhatabın;

<sup>20</sup> Bağdadî, a.y. Ayrıca bkz. Şchristânî, a.g.e., I, 66.

<sup>21</sup> Şchristânî, a.g.e., I, 84.

<sup>22</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Muhît bi'l-Teklif*, (nşr. es-Seyyid Azmî, A. Fuad el-Ezherî), Kahire ts. (Dâru'l-Misriyye), 33; Şchristânî, a.g.e., I, 91.

<sup>23</sup> Kâdî Abdülcebbar, a.g.e., 31, 33; Şerhu'l-Usûli'l-Hamse (nşr. Abdülkorim Usman), Kahire 1988, 64.

<sup>24</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Muhît*, 26; Tefazânî, Şerhu'l-Makâsîd, İst. 1305, I, 45; Cürcânî, Şerhu'l-Mevâkîf, Kahire 1325, 61.

<sup>25</sup> Cürcânî, a.g.e., 26.

<sup>26</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, I, 4.

<sup>27</sup> Âmidî, Seyfuddîn, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, Kahire 1967, III, 127; Tefazânî, a.g.e., I, 47-48.

“Bana vacip olmadıkça akıl yürütmede bulunmam.

Vücüb ise onu emreden bir nassın varlığına bağlıdır ki, nass sabit olmadıkça nazar da vacip olmaz.

Nass ise, sübutu zarurî olmadığından, akıl yürütmede bulunmadığım sürece sabit olmaz.”

deme durumu vardır.<sup>28</sup> Mu'tezile'ye göre, akli vaciplik sabit olmasa azaptan kaçınmanın ve mucize üzerinde düşünmenin vacipliği sabit olmazdı. Çünkü bunun akılla sabit oluşu, akli vücübun sabit oluşu demektir; nassla sabit oluşu ise objenin kendisiyle ispatı anlamına gelir. Dolayısıyla akli vacip var olmasaydı şer'i vacip de var olmazdı.<sup>29</sup>

Burada Mutezilîlerce Allah'ı bilmek aklen vacip olmakla birlikte bunun aklin Yaratıcı'yı bilme kabiliyetinden çok, insanın bu bilgiyle ilişkisinin niteliğinden kaynaklandığının belirtilmesi gerekir.

İlâhî çağrı gelmezden önce Allah'ın akılla bilinebileceği Eş'arîlerce de kabul edilir. Ancak Eş'arî, bilgilerin akılla sağlanması ile akılla vacip olmasını birbirinden ayırmıştır.<sup>30</sup> Mu'tezile ise akılla sağlanma ile akılla vacip oluşunu üçüncü bir olguyla, ruhunun derinliklerine ya da bilinçaltına yerleştirilmiş olduğunu söyleyebileceğimiz bir iç-sesle (hâtır) ya da bu bilginin zorunlu oluşuyla birleştirmektedir. Onlardan bilgilerin zarurluğunu savunanlar, hakka inanan kimsenin buna zorunluluktan dolayı inandığını, eğer zorunluluktan olmaksızın itikat ederse, o zaman mükellef olmayacağını iddia etmişlerdir.<sup>31</sup> Bu genellemeye göre, onlar, Allah'ı bilme mecburiyetinin, alemin imkanına ilişkin bilgidен değil de insanın mahiyetinden kaynaklandığını savunurlar. Bu, sadece büyüdükçe daha iyi farkında olunan, fakat aslında her zaman insanın içinde olan bilgilerden biridir.<sup>32</sup> Başka bir ifadeyle, Allah'ı bilmek yalnızca bir imkan konusu olmanın ötesinde aynı zamanda, insanın yaratılışı bakımından bir zorunluluk konusu olduğundan, kişi Allah'ı bilmek ve O'nun sıfatları ve hükümleri konusunda düşünmekle yükümlüdür. Bu görüş, Süname b. Eşras'ta (ö. 213/828) daha ileri bir noktaya gider. O, Allah'ın kendisini bilmeye zorlamadığı kimsenin Allah'ı bilmekle emrolunmadığını ve küfürden nehyedilmediğini, mükellef olmayan diğer varlıklar gibi sadece ibret ve hizmet için yaratılmış olduğunu söylemiştir.<sup>33</sup> Onun iddiasına

<sup>28</sup> Gazzâlî, *el-Iktisâd fi'l-İlkâd* (nşr. Mustafa el-Kabani el-Dimeşkî), Mısır ts. (el-Matbaatü'l-Edebiyye), 87; Fahreddin er-Râzî, *Kelâm'a Giriş (el-Muhassal)* (trc. Hüseyin Atay), Ank. 1978, 134-135; Tefiazânî, a.y.

<sup>29</sup> Şeyhzâde, a.g.e., 38.

<sup>30</sup> Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm, *Nihâyetü'l-İkdâm fi İlmî'l-Kelâm* (nşr. Alfred Guillaume), London 1934, 371.

<sup>31</sup> Bağdadî, *Usûlü'd-Dîn*, 255.

<sup>32</sup> Leaman, Oliver, *İslam Felsefesine Giriş* (trc. Turan Koç), Kayseri 1992, 187.

<sup>33</sup> Bağdadî, *el-Fark*, 172; Şehristânî, *el-Milel*, I, 85.

göre, çocukken ölen ve Allah'ı bilmeyen kimsenin, ahirette sevaba veya azaba müstahak olacak itaat ve masiyeti yoktur; o zaman toprağa dönüşürler.<sup>34</sup> Burada Sümâme'nin asıl vurgusu, insanın vahiy ve akıl yürütme söz konusu olmaksızın Allah'ı bildiğidir. Bu zarurî bilgiyi imanla yükümlülüğün ön koşulu saydığı için, akıl yürütmeyi gereksiz görmüştür.

Zeydî imam Yahya b. Huseyn'in (ö. 498/1105) Allah'ın ancak delil sabit olduktan sonra azap edeceğini ifade etmesi,<sup>35</sup> onun vahyin ulaşmadığı kimseleri mazur saydığı izlenimini vermektedir. Ancak onun tevhid ve adaletin sınırlarını belirlemeye çalışırken, kendisine ilahî tebliğ ulaşmış olanlarla ulaşmamış olanları ayırtmaması, delilden (hucet) kastının yalnızca nübüvvet olmadığını göstermektedir. Ona göre, kendisine ilahî mesaj tebliğ edilmemiş kimse, alemin yaratılmış olduğunu, Allah'ın her şeyin yaratıcısı, kadîm, benzersiz, adil ve hikmet sahibi olduğunu ve zulmetmediğini bilirse, tevhid ve adalet inancını bulmuş olur. Eğer, bundan sonra Allah'ın benzeri olmadığından şüphe eder veya O'nun zulmettiğini zannederse, tevhid ve adalet çerçevesinden çıkar.<sup>36</sup>

### 2.3. Kerrâmiyye

İmanı ikrar olarak tanımlayan<sup>37</sup> Kerrâmiyye de Mu'tezile gibi, Allah'a imanda aklın yetenek ve sorumluluğunu açık bir şekilde ortaya koymuşlardır. Onlar, vahiyle uyarılmadan aklın davranışların ahlâkî niteliklerini, iyi ve kötü yargılarını kavradığı ve bu nedenle de marifetullahın aklın vacip olduğu görüşünde birleşmişlerdir.<sup>38</sup> Ayrıca, Allah tarafından peygamberler gönderildiğine ilişkin kendisine herhangi bir bilgi ulaşmayan kimsenin de peygamberlerin varlığına iman etmesinin vacip olduğunu ilk kez onlar ileri sürmüştür.<sup>39</sup>

### 2.4. Maturîdiyye

Allah'ı bilme konusunda bazı Maturîdî âlimler, Mu'tezile'nin görüşüne muhtabıkken, diğer bazıları da konuyla ilgili ilkeler ve ulaşılan sonuçlar açısından tamamen Eş'arî görüşte olmuşlardır.

Fiilleri "özü gereği (li-nefsihi)" iyi ve kötü olanlar ile sonuçların övülmesi ve yerilmesi gibi delillere veya ihtiyaca göre iyi ve kötü olanlar şeklinde kategorize eden<sup>40</sup> Ebû Mansur Maturîdî'nin (ö. 333/944) vahiyle gelen bir emre bağlı olmaksızın Allah'ı bilme yükümlülüğünü kabul ettiği anlaşılmaktadır. Ona göre,

<sup>34</sup> Bağdadî, a.y.

<sup>35</sup> Yahya b. Huseyn, "Cümletü't-tevhîd", *Resâilü'l-Adl ve't-Tevhîd* (nşr. M. Ammâra), Mısır 1971, II, 307.

<sup>36</sup> Yahya b. Huseyn, a.g.e., II, 310.

<sup>37</sup> Eş'arî, a.g.e., I, 135; Bağdadî, a.g.e., 223; Sâbü'nî, Nureddin Ahmed b. Mahmud, *el-Bidlâye li Usûli'd-Din* (nşr. Bekir Topaloğlu), Ank., 1995, 87.

<sup>38</sup> Şehristânî, a.g.e., I, 130.

<sup>39</sup> Bağdadî, a.g.e., 222.

<sup>40</sup> Maturîdî, *Kitabu't-Tevhîd* (nşr. Fethullah Huleyî), Beyrut 1970, 181.



nimet vereni bilme ve nimetine şükretmenin iyiliği ile O'nu inkar ve nimetine nankörlüğün kötülüğü aklen sabittir.<sup>41</sup> Dolayısıyla, Allah'ın varlığını kavramak, bir imkân konusundan ibaret değildir.

Ebu Hanife (ö. 150/767), ilâhî çağrı ulaşmasa da marifetullâhın akıl sahiplerine vacip olduğunu belirtir:

“Göklerin ve yerin yaratılışı ve kendi yaratılışından gördükleri sebebiyle, Yaratıcı'sını bilmemekte hiç kimse mazur değildir. Eğer Allah hiçbir rasül göndermeseydi, Allah'ı bilmek insanlara akıllarıyla vacip olurdu. Şeriatın gelmesiyle, huccet kaim olmadıkça şer'i kurallar konusunda ise mazurdurlar.”<sup>42</sup>

Usûlü'd-Dîn alimi Ebû İshak el-İsferâinî (ö. 418/1027), Ebû Hanife'nin ifadesinden ilk-mutlak vacibin, yaratılanları incelemek ve Yaratıcı'yı istidlal etmek olduğu sonucunu çıkartır. Ebû Hanife'nin eserleri ve görüşleri hakkında yazdığı eserlerle tanınan Beyazî'nin (ö. 1098/1687) de bu yorumu benimsediği görülür.<sup>43</sup>

Ancak Maturîdî alimlerden fetret durumunda Allah'ı bilme yükümlülüğünün kalkacağını savunan Buhârî alimler ise, görüşlerini Ebû Hanife'ye de tescil ettirme eğilimiyle yukarıdaki ifadenin bi'set sonrasına dair olduğuna hükmetmişlerdir.<sup>44</sup> Bu yorumun mezkur ifadenin devamında gelen “Allah hiçbir rasül göndermeseydi” ibaresiyle çeliştiği açıktır. Ancak İbn Hümâm (ö. 861/1457) ve Ebû Uzbe'ye göre, buradaki vücûb örfî vücûba; “*gerekir (yenbağî)*” manasına hamledilmelidir.<sup>45</sup> Oysa, “Şeriat gelmekle huccet kaim olmadıkça şer'i kurallar konusunda ise mazurdurlar.” cümlesi onların mezkur yorumlarıyla çelişmektedir. Çünkü, “yenbağî” manasıyla iman, uhrevî bir sorumluluk getirmediğini belirttiği amelle aynı hükümde olur. Ebû Hanife ise Allah'a iman ile ameli hükmen ayrı tutmaktadır.<sup>46</sup> Burada dikkati çeken nokta, marifetullâhın aklen vücûbunun hüsün ve kubhun aklılığı esasına bağlanmasıdır. Buna göre iyilik ve kötülüğün aklılığıni ve aklî gereklerin aynen teklife konu olduğunu reddetmek, marifetullâhın aklen vacip oluşunu kabul etmemek anlamına gelir. Aklen vücûbu, nihayetinde itizâfî bir düşünce olarak değerlendiren Buhârâ Maturîdîleri, yukarda görüldüğü üzere Ebû Hanife'nin düşüncesinden ayrılmışlar ve onun ifadelerini kendilerinin benimsediği Eş'arî görüşle yorumlamışlardır.

<sup>41</sup> Maturîdî, *a.g.e.*, 201; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi* (trc. Şerafeddin Gölcük), İst. 1988, 299.

<sup>42</sup> Pezdevî, Kerhî'nin Muhtasar'ından (Pezdevî, *a.g.e.*, 299), Sabunî ve Beyâzî, Hakim eş-Şehid Ebu'l-Fadl Muhammed el-Mervezî'nin 'cl-Müntekâ'sından nakleder. Sabunî, *a.g.e.*, 85; Beyâzî, Kemaluddin Ahmed, *İşârâtü'l-Merâm min İbârâtü'l-İmâm* (nşr. Y. Abdurrazık), Kahire 1368/1949, 75; *cl-Usûlü'l-Müntic* (nşr. İlyas Çelebi), İst. 1996, 41.

<sup>43</sup> Beyâzî, *İşârâtü'l-Merâm*, 84.

<sup>44</sup> İbn Emîr el-Hacc, *cl-Tahrîr ve't-Tahbîr Şerhu't-Tahrîr fî İlimi'l-Usûl li'bni'l-Hümâm* (nşr. Ali Bulak), İst. 1316, II, 90, 95; Ebû Uzbe, *cl-Hasen b. Abdilmuhsin, er-Ravdatu'l-Behiyye lîmâ beyne'l-Eş'ârî ve'l-Maturîdiyye*, Haydarâbâd 1322, 38; Pezdevî, *a.g.e.*, 299, 304; Beyâzî, *a.g.e.*, 75-6.

<sup>45</sup> İbn Emîr el-Hacc, *a.y.*; Ebû Uzbe, *a.y.*

<sup>46</sup> İbn Emîr el-Hacc, *a.g.e.*, II, 97.

Semerkand Maturîdîlerine göre ise Ebû Hanîfe'nin yukarıda nakledilen sözünden şu anlaşılmaktadır: Akıl olan herkes, yerin ve göğün, kendisinin ve başkalarının yaratılışını gözlemlemekle bir akıl yürütme sürecinden geçtikten sonra, muhakkak surette Yaratıcı'nın mevcudiyetinden haberdar olmak zorundadır. İrşad, uyarı ve '*istidlale elveren tecrübe sürecini idrak*' gibi diğer olguların katılmasıyla akıl, vücûbun geçerli şartını oluşturur... Ebû Hanîfe'nin mezkur ifadesi, Ebû Mansur Maturîdî ve umum Semerkand alimlerinin söyledikleri 'Allah'a iman, O'nu tazim ve tenzihin vacipliğinin akfî oluşu' buna yorulur.<sup>47</sup> "*Bir akıl yürütme süresi geçtikten sonra (ba'de mudiyi müddeti'l-istidlal)*" tabiri, İzutsu'nun tespitiyle, Maturîdîlere ait tipik bir anlayışı dile getirmektedir. Kur'an'ın "*Biz, size düşünebilenlerin düşünmesine yetecek kadar uzun bir ömür bahşetmedik mi?*"<sup>48</sup> ayetine dayandırılan<sup>49</sup> bu anlayış, Allah'ı bilmeyi sağlayacak şekilde akıl yürütme imkanına sahip kimselerin mazur olmayacağı üzerinde durur. Hanbelî Ebû Ya'lâ ibn Ferrâ'ya (ö. 458/1066) göre de, belli önermelerden kıyas yoluyla çıkan bilgiler vacip olduğunda, mükellef için bunların üzerinde düşüneceği bir süre de kaçınılmaz olur. Eğer kişi, bu düşünce süreci tamamlanmadan ölürse, azaba müstahak olmayacaktır.<sup>50</sup> Beyazî, burada söz konusu olan aklın Mu'tezile'nin aksine, akıl yürütme süreci olmasızın marifetullahı gerçekleştiremeyecek "mutlak akıl" olmayıp, tecrübe ve akıl yürütme sürecinde istidlal yükümlülüğünün dayandığı "akl-ı müstefâd", yani doğuştan gelen (garizî) aklın işletilmesiyle kazanılmış akıl olduğunu belirtir.<sup>51</sup> Bu ayırım, Allah'ı istidlal edebilmek için doğuştan gelen potansiyel haldeki aklın belli bir tecrübe ve tefekkür sürecinden geçmesinin gerekliliğine dikkat çekmek içindir.

Bu yaklaşımdan hareketle, ilâhî çağrının ulaşmadığı yetişkin kimsenin akıl yürütme yoluyla Allah'ın varlığını istidlalde bulunmasına imkân veren bir süre geçmezden önce, mücerret aklıyla imanla yükümlü olmayacağı sonucuna varılmaktadır. Bu süre geçmeden önce iman ve küfr şeklinde bir inanca sahip olmasızın ölürse azap olmaz, ama, küfr inancında olursa ebedi cehennemde kalır. Bu süre geçtikten sonra bir inancı olmasızın ölen kişi de ebedi cehennemde kalır. Çünkü teemmül sürecini idrak, kalbi gafletten uyandırma konusunda İlâhî çağrı yerindedir.<sup>52</sup> Bunun müddetini takdirse Allah'a aittir. İhtiyaç anında açıklamanın yokluğu, yokluğu açıklamaktır. Dolayısıyla ayette düşünmeye yetecek sürenin

<sup>47</sup> İbn Emîr el-Hacc, a.g.e., II, 90; Şeyhzâde, a.g.e., 38.

<sup>48</sup> el-Fâtır, 35/37.

<sup>49</sup> İzutsu, Toshihiko, *The Concept of Belief in Islâmîc Theology -A Semantic Analysis of İmân and Islâm-*, Tokyo 1965, 116.

<sup>50</sup> Ebû Ya'lâ, İbn Ferrâ Muhammed b. Huseyn, *el-Mu'temed fî Usûli'd-Din* (nşr. V. Zeydan Harrad), Beyrut 1974, 23-24.

<sup>51</sup> Beyazî, a.g.e., 75.

<sup>52</sup> İbn Emîr el-Hacc, a.g.e., II, 97.

bildirilmemesi, insanların bu sürenin miktarını bilemeyeceğini gösterir. Mürtede verilen üç gün mühlete kıyas da bu sürenin tayininde delil olmaz. Çünkü tecrübe süresi, akılların derece derece olmasından dolayı şahıslara göre değişir.<sup>53</sup>

Maturîdîler, aklın bilgi konularında huccet olduğuna, **“Kulak, göz ve gönül, onların hepsi ondan sorumludurlar.”**<sup>54</sup> ayetiyle istidlalde bulunmuşlardır. Buna göre, “Kulak işitilenlere, göz görülenlere, kalp de akledilenlere özgüdür. Bununla birlikte kulak ve göz, akla daima muhtaçtır, çünkü kulak hakkı da batılı da duyar; göz hakkı da batılı da görür; onları ayırt etmek ise ancak akılla mümkün olur. Akıl huccet olmasaydı, kulak ve göz işlevsiz kalırdı, öyleyse tahkikî bilgilerin mercii akıldır.”<sup>55</sup> “Rasûlün sözünün ‘doğru da yalan da olması muhtemel bir haber-i vahid olması’ bunu açıkça ortaya koyar; onun doğru ya da yalan olduğu ancak mucize ile ayırt edilir ki, mucize ile diğer harikuladeliikleri ayıran da akıldır.”<sup>56</sup> Ebu’l-Muîn en-Nesefî (ö. 508/1114) de İbrahim (a.s.) ve Ashab-ı KeHF örneklerine<sup>57</sup> işaretlerle, vahyin ulaşmadığı yetişkin kimsenin Suffiler (Mütekaşşife) ve Eş’ariyye’nin tezinin aksine, alemin yaratıcısını istidlal etme konusunda mazur olmadığını söyler.<sup>58</sup>

Bazı Hanefî âlimler, **“Onlara acı verici bir azap gelmeden onları uyar’ diye Nuh’u kendi kavmine gönderdik.”**<sup>59</sup> ayetini kendisine ilahî tebliğ ulaşmadan önce de insanın sorumlu olduğuna delil gösterir. Burada imanın hucceti, onlara bir uyarıcı gelmezden önce insanlarla birlikte bulunur. Çünkü, onlarla birlikte bulunmasaydı, uyarıcının gelmesinden önce onlara azabın inmesinden güven içinde olup korkmazlardı.<sup>60</sup> Oysa ayetin vahiyden önce onlarda iman bulunduğunu ima ettiği şeklinde yorumlanması, bu delillendirmeyi tenakuza dönüştürmektedir.

Maturîdîler, aklen vücûb konusunda Mu’tezile ile arada belli bir mesafeyi daima koruma eğiliminin neticesinde, Mâturîdî’nin düşüncesinin aklen vücûbun anlamı ve kaynağı konusunda Mutezilî görüşten belli noktalarda ayrıldığına dikkat çekerler. Bununla birlikte fıkıh usûlüyle ilgilenen bazı Maturîdî bilginler, Mu’tezile’ye daha yakın bir anlayış ortaya koyarlar. İbn Hümâm bunu, bir fiilin ‘li-nefsihi’, ‘li-ğayrihi’ ve ‘bi-hi’ sıfatları olduğunu, aklın bu hususta hüküm vermeyip sadece bazı ilâhî hükümleri tek başına kavradığı şeklinde kaydeder.<sup>61</sup> İbn

<sup>53</sup> İbn Emîr el-Hacc, a.y.; Beyâzî, a.g.e., 77; Ebû Ya’lâ, a.g.e., 24

<sup>54</sup> el-İsrâ; 17/36.

<sup>55</sup> Sabunî, el-Bidâye, 86; Ebû Uzbe, a.g.e., 38.

<sup>56</sup> Sabunî, a.y.

<sup>57</sup> el-Enam; 6/76-7; el-Kehf; 18/149.

<sup>58</sup> Nesefî, Ebu’l-Muîn Meymun b. Muhammed, *Bahru’l-Kelâm fî akâidi Ehli’l-İslâm*, Konya 1327, 3-4, 8.

<sup>59</sup> Nuh; 71/1.

<sup>60</sup> Şeyhzâde, a.g.e., 37.

<sup>61</sup> İbn Emîr el-Hacc, a.g.e., II, 89. krş. Habbâzî, Celâleddin Ebû Muhammed, *el-Muğnî fî Usûli’l-Fıkh* (nşr. M. Mazhar Bekâ), Mekke ts., 62-3; Hudarî, Muhammed, *Usûlü’l-Fıkh*, Beyrut 1389/1969, 26-27.

Emîr el-Hacc (ö. 879/1474) ise bu ifadenin Mu'tezile'nin görüşünün aynı olduğunu belirtir<sup>62</sup> ki, buna göre, her iki ekol açısından da akıl teklifi hükümleri kavrar, ancak, teklifi hükümleri koyan Allah'tır.

Bu husus, aklın mûcib, yani vacip kılıcı olup olmadığı sorusuyla da diğer ifadesini bulmaktadır ki, birçokları Mu'tezile açısından aklın, kelimenin terminolojik anlamıyla mûcib olduğunu söylemiştir.<sup>63</sup> Maturîdîlerin açısından ise akıl, vacip kılıcı değil vacip oluş için araçtır; vacip kılıcı gerçekte Allah'tır. Bu konuda aklın vasıta oluşu, Rasûlüllah'ın vacibin vaz'ediciyi değil, tanıtıcısı olmasına benzer.<sup>64</sup> Bu anlayışta, Ebû Hanîfe'nin "Eğer Allah hiçbir elçi göndermeseydi, Allah'ı bilmek insanlara akıllarıyla (bi-ukûli-him) vacip olurdu." sözündeki "bâ", sebeblilik ya da araçlılık bildiren bâ'dır.<sup>65</sup> Buna göre akıl, Allah için Mu'tezile'nin ileri sürdüğü gibi vacip kılıcı olmamakla birlikte, Eş'arîlerin çoğunluğunun da aksine, yalnızca hitabın anlaşılmasının ve nakledenin doğruluğunun bilinmesinin değil, aynı zamanda ilâhî çağrı olmaksızın Allah'ın bilinmesinin de aracıdır.

Pezdevî (ö. 493/1199) ise Mu'tezile'nin görüşünün Maturîdîlerle aynı olduğunu, yani her iki ekolün aklın "vücûbun sebebi" olup "vacibi koyan"ın Allah olduğu fikrinde olduklarını belirtir.<sup>66</sup> Ancak Mu'tezile'ye göre gerçekte, bir şey vacip veya haram hükmünü koyma anlamında aklın hâkim olup olmadığı sorusunun cevabı, hüsün kubuh konusunun iki temel problemine ilişkin yaklaşımlarıyla aydınlatılabilir: Bunlardan birincisi, ahlâkî yarguların ontolojik yönü, yani fiillerin iyilik ya da kötülük niteliğinin bizatihi olup olmadığıdır. İkincisi ise Allah'a, özellikle teşriî alanda ahlâkî değerlere riayet etmesinin vacip olup olmadığıdır.

Mu'tezile, akılda davranışlara ilişkin ahlâkî değer yargularının sabit olmadığı gibi davranışlarda "iyilik (hüsün)" ve "kötülük (kubuh)" vasfı bizatihi olmayıp, ilâhî emir ve yasaklarla varolduğuna dair<sup>67</sup> Eş'arî görüşün tam karşısında yer alır. Fiilleri salt varlıksal açıdan değerlendiren<sup>68</sup> ve fiilde ahlâkî değerlerin bizatihi olmadığını savunan<sup>69</sup> Eş'arîlerin yaklaşımına göre, bir fiil ancak ona ilişkin ilâhî

<sup>62</sup> İbn Emîr el-Hacc, *a.g.e.*, II, 89.

<sup>63</sup> Nisaburî, Ebû Said Abdurrahman el-Mütevellî, *el-Ğunye fî Usûli'd-Din* (nşr. İ. Ahmed Haydar), Beyrut 1406/1987, 54; Neseffî, *a.g.e.*, 8; Sabunî, *a.g.e.*, 86; Ebû Uzbe, *a.g.e.*, 36

<sup>64</sup> Ebû Uzbe, *a.g.e.*, 37

<sup>65</sup> Ebû Uzbe, *a.g.e.*; Beyzî, *a.g.e.*, 75.

<sup>66</sup> Pezdevî, *a.g.e.*, 299-300.

<sup>67</sup> Bakillânî, *Kitâbu't-Temhîdi'l-Evâil ve Telhîsü'd-Delâil* (nşr. İ. Ahmed Haydar), Beyrut, 1993/1414, 97; *el-İnsâf fî mâ Yecibü l'ükûdahu Velâ Yecüzü'l-Cehlü bih* (nşr. M. Zâhid el-Kevseri), Kahire 1413/1993, 49; Şchristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm*, 370; Gazzâlî, *a.g.e.*, 75-76.

<sup>68</sup> Güler, İlhamî, *Allah'ın Ahlâkîliği Sorunu (Ehl-i Sünnetin Allah Tasavvuruna Ahlâkî Açından Eleştirel Bir Yaklaşım)*, Ank. 2000, 69.

<sup>69</sup> Bakillânî, *el-İnsâf*, 49; Şchristânî, *a.g.e.*; Gazzâlî, *a.g.e.*, 76; Âmidî, *a.g.e.*, III, 113-114.

emir ve nehiye sebeplendirilebilir. Çünkü iyilik ve kötülük, akılda varolan gerçek bir olguya ya da duruma ilişkin özellikler değil, ilahî direktifler sonucu akılda şekillenen kavramlardır.<sup>70</sup> Oysa, Mu'tezile'nin bakış açısına göre Allah'ın fiillerini ve emirlerini sebeplendirme (ta'lîl), ancak akfî hüsün ve kubhün kabulüyle mümkündür. Dolayısıyla, akfî vücûb, Allah'ın teklifle ilgili iradesi için de söz konusu olmaktadır. Bu anlayışla, Mu'tezile alimleri, Allah'ın hikmeti dolayısıyla kulların maslahatlarını gözetmesinin vacip olduğunda birleşmişler, aslah konusunda ise ihtilaf etmişlerdir.<sup>71</sup> Onlardan en-Nazzam'a göre, Allah'ın kulları için aslah olduğunu bildiği şeyi terk etmesi caiz değilken,<sup>72</sup> Bağdat Mu'tezilesinin öncüsü Bısr b. Mu'temir'e (ö. 210/825) göre Allah'ın aslahı riayet etmesi vacip değildir. Çünkü, Allah'ın güç yetireceği salahın son noktası yoktur. Her aslahdan sonra daha aslah olan gelir.<sup>73</sup>

Burada Abdülcebbar'ın vacibi, "bildiği ve gücü yettiği halde onu yapmayan kimsenin bazı yönlerden kötülenmeye müstahak olduğu fiil" olarak tanımladığı belirtilmelidir.<sup>74</sup> Burada vacip, hem kul hem de Allah için akfî gerekliliğe işaret etmektedir.<sup>75</sup> Ancak yine akfî bir kategori olan<sup>76</sup> ve Mu'tezile'ye göre "tevhit"ten sonra gelen "adalet" ve onun bir yansıması olan "va'd ve vaîd" ilkeleri açısından, Allah'ın insanları akfî vacip saydıklarına göre yargılaması gerekmektedir.<sup>77</sup> Bu durumda, vücûb, uhrevî sonuçları olan bir hüküm olmakta ve akfî kategoriden şer'î kategoriye geçmektedir.

Bununla birlikte, Mutezilîlerin akfî başlı başına bir şeriat koyucu saydıklarını; din ve şeriatın müstağni kıldıklarını ileri sürmek için insaf sınırını zorlamak gerekecektir. Zira, onlara göre epistemik açıdan hüsün ve kubuh üç kısımdır:

1) İmanın ve yarar getiren doğruluğun iyiliği, nankörlüğün ve zarar veren yalanın kötülüğü gibi, akfî zorunlulukla bilinenler;

<sup>70</sup> Bakıllânî, *Temhîd*, 97.

<sup>71</sup> Şehristânî, *el-Milel*, I, 57. ayrıca bkz. İbn Teymiyye, *Minhâcu's-Sünneti'n-Nehviyye lî Nakdi Kelâmî's-Ş'atî'l-Kaderiyye* (nşr. Dr. M. Raşid Sâlim), y.y. 1406/1986, VI, 396.

<sup>72</sup> el-Hayyât, Ebu'l-Huseyn, *Kitabu'l-Intisâr ve'r-Redd alâ İbn Râvendîyyi'l-Mülhid* (nşr. Alber N. Nader), Beyrut 1957, 25.

<sup>73</sup> Şehristânî, *el-Milel*, I, 79.

<sup>74</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 39; "el-Muhtasâr fi Usûli'd-Dîn", *Resâilu'l-Adl ve'l-Tevhid* (nşr. M. Ammâra), Mısır 1971, I, 202.

<sup>75</sup> Allah tüm kötülükleri bildiği ve onları yapmaya ihtiyaç duymadığı için yalnızca hikmetli ve doğru olanı seçer. Kâdî Abdülcebbar, *a.g.c.*, 203-206; *el-Muhîd*, 254. Vacibi "terk eden kimsenin dünyada ya da ahirette zarar gördüğü fiil" olarak tanımlayan Eş'arîler ise, Allah'ın bir zararın dokunması imkansız olduğu için ona hiçbir şeyin vacip olmadığını vurgular. Gazzâlî, *a.g.c.*, 77.

<sup>76</sup> Mu'tezile ve bazı Maturîdîler, adaletin iyiliğini ve zulmün kötülüğünü, ihtilafsız ve zorunlu bilgilerden kabul etmiştir. Nitekim İmam Maturîdî, özünde (li-nefsihi) kötü olan türle zulmün ve yalanın kötülüğünü örnek verir. Maturîdî, *Kitabu'l-Tevhid* (nşr. Fethullah Huleyl), Beyrut 1970, 178, 201.

<sup>77</sup> Adalet, Va'd ve Va'id, el-Menzile Beyne'l-Menziletayn, el-Emru bil-Ma'rûf ve'n-Nchyu ani'l-Munkur esaslarına da temel oluşturur ve onları kapsar. Kâdî Abdülcebbar, "*el-Muhtasâr*", I, 169. Eş'arîler Allah'ın mutlak kâdir ve fâil-i muhtâr oluşu üzerinde dururken, Mu'tezilîler, Allah'ın fiillerini hikmet ve adalet ışığında, insanla ilişkisi açısından değerlendirir. Güler, *a.g.c.*, 69.

2) Zarar veren doğruluğun iyiliği, yararlı yalanın kötülüğü gibi akıl yürütmeyle bilinenler;

3) İbadetler gibi, ancak ilâhî vahiyle bilinenler.<sup>78</sup>

Kâdî Abdülcebbar'ın ifadesiyle, ilâhî hitap iki türdür: Birincisi, vacip namazlar gibi, vahiy olmadığında akılla bilinmeyecek bilgilere delalet eder. İkincisi, va'd ve va'îd konusu gibi, ilâhî hitap olmasa da aklın bilebileceği bilgilere delil oluşturur. Bunlardan kimi hem vahiy hem de aklî delillerle bilinebilirken kimi de ancak akılla bilinebilir.<sup>79</sup> Yine ona göre, maslahatın gerekliliği ve mefsedet'in kötülüğü akılda sabit olmakla birlikte, vahiy, davranışların farklı özellik ve durumlarını göstermek suretiyle, aklın maslahat ve mefsedetleri kavramasını sağlayan bir açıklama getirmektedir.<sup>80</sup> Dolayısıyla, Mu'tezile'ye göre, aklın hâkim oluşu, vahiyden müstağnî oluşu demek değildir.

Mu'tezile'nin akla ilâhî bir sıfat verdiği yorumu sonucunda kimi, maturîdîler, "aklen/akılla vacip" tabirini yeniden tanımlamaya sevk etmiştir. Bu yönde Sâbûnî (ö. 580/1184) "Akılla imanın vacipliği, onu işlemekle sevaba, terk etmekle azaba müstahak olmak değildir, çünkü bunlar ancak şeriatla bilinir. Onun anlamı, Yaratıcı'yı itirafın inkardan, tevhidin O'na ortak koşmaktan daha doğru olduğu noktasında, aklın o ikisinin bir olduğuna hükmetmeyecek şekilde bir tür tercihte bulunmasıdır."<sup>81</sup> derken vacip kavramını terminolojik anlamından koparmakla bütünüyle Eş'arîler'in çizgisine varır. Bu, Maturîdîlerin marifetullah ile amelî konulara ilişkin ahlâkî yargıları ve dinî hükümleri ayrı tutmalarıyla süregelen onca tartışmanın varlığıyla çelişmektedir. Bununla birlikte çoğu Maturîdî alimin de aklen vücûbun sonuçlarını, kavramın tam anlamıyla ortaya koydukları da görülür: Allah'ı bileceği kadar bir süre geçtiği halde, O'na inanmaksızın ölen akıl sahibi, ebedi cehennemde kalacaktır. Bu açıklamalara göre İbn Hümâm'ın belirttiği gibi, "Vücûbun anlamı, aklın fiili tercih etmesi, haramlığın anlamı da, aklın terketmeyi tercih etmesidir." diyerek Eş'arîler ile diğerlerinin fikirlerinin birleştirilmesi boş ve geçersizdir.<sup>82</sup>

Günümüzde bazı araştırmacılar da kişiye ilâhî mesaj ulaşmadan önce Allah'ı tanınmanın vacip olduğu görüşünü paylaşmaktadır. Yurdagür'e göre, İslâmiyet'ten hiçbir şekilde haberdar olamayanlar ile fizikî imkansızlıklar, güçlü psikolojik ve sosyal engeller yüzünden bu dinin hidayetiyle sorumlu tutulamaz. Ancak, her iki grubun da akıl yeteneği ve fitrî din duygusu vesilesiyle yaratıcının varlığını benimsemesi ve ayrıca yeteneklerinden ve çevresinde gördüğü vahyin ema-

<sup>78</sup> Âmidî, a.g.c., III, 114-115; Bcyâzî, a.g.c., 76; Şeyhzâde, a.g.c., 33-34.

<sup>79</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, I, 35.

<sup>80</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamsc*, 42.

<sup>81</sup> Sâbûnî, a.g.c., 87.

<sup>82</sup> İbn Emîr el-Hacc, a.y.

relerini taşıyan kültürden yararlanmak suretiyle, iyi davranışlarda bulunması gerekir.<sup>83</sup> Akçay'a göre de Allah'ın kainatı boş yere yaratmadığını belirtmesi,<sup>84</sup> tarafından insana verilen imtiyazlar, insanda fitrî din duygusunun varlığı<sup>85</sup> ve insandan alınan misakın<sup>86</sup> gereği insanın Allaha karşı belli bir sorumluluğu olmalıdır. Dolayısıyla fetret ehli, normal akıl sahibi kimselerin yaratıcının varlık ve birliğine inanmak ve evrensel ahlâkî-vidanî değerlere riayet etmekle mes'uldür.<sup>87</sup>

### 3. Kişiyeye İlâhî Mesaj Ulaşmadan Allah'ı Tanımının Vacip Olmadığı

Eş'arîlerin temsil ettiği ve bazı Maturîdîlerin de benimsediği yaklaşıma göre, akıl hâkim ve vacip kılıcı olmadığından, kendisine ilâhî direktifler ulaşmadığı sürece insan, Allah'ı bilmekle yükümlü olmaz.<sup>88</sup>

Zahirîler de bu görüştedir. İbn Hazm'a göre, başkasının mülkü üzerinde tasarruf dahil yasaklık ya da serbestlik ancak şer'î hükümle ortaya çıktığı için,<sup>89</sup> nicede uhrevî cezaya konu olmaz. Kendisine ilâhî davet ulaşmayan kimse gaybı ve dinî hükümleri bilemeyeceği için, Allah'ın insanı ancak gücünün yettiği ile yükümlü kaldığını bildiren Bakara suresi 2/286. ayete göre fetret ehli sorumlu olmaz. Onlar, bülüğa ulaşmamış kimseler gibidir.<sup>90</sup>

Bu görüşe göre akıl, insan davranışlarını kategorize eden yargıların teklîffî bir hükme dönüşmesinde şart olmakla birlikte, nübüvvet ve şer'î hükümler gelmedikçe teklif gerçekleşmez. Çünkü akıl, bilginin vacip oluşunda değil hasıl oluşunda dayanaktır.<sup>91</sup> Bakillânî (ö. 403/1012), Ebû Ya'lâ (ö. 458/1063) ve Cüveynî (ö. 478/1085) gibi âlimlerin açıklamalarına göre, dini hükümler üçe ayrılır:

Birincisi, ancak akli delille bilinir. Âlemin hudûsu; onun var edicisinin ispatı; ihdâs fiilinin bağlı olduğu kudret, irade, ilim ve hayat gibi ilâhî sıfatlar ve nübüvvet gibi.

İkincisi, yalnızca nass cihetinden bilinenler. Bunlar, vacip, haram ve mübah gibi teşri' olunan hükümlerdir.

Üçüncü kategoridekiler ise, bazen akfî delille bazen de nassla bilinebilir. Allah'ın sem', basar, kelâm sıfatları, ru'yetin ve günahların bağışlanmasının mümkün oluşu gibi konular bu türdendir. Ancak, bunlarda, akfî delil zayıftır, şer'i delile güvenilir.<sup>92</sup> Cüveynî, kesbî bilgilerden yalnızca akfî delillerle kavranılanların,

<sup>83</sup> Yurdagür, *a.g.m.*, XII, 478.

<sup>84</sup> Bk. Âl-i İmrân, 3/191; el-Mü'minûn, 23/115; Sâd, 38/27

<sup>85</sup> er-Rûm, 30/30

<sup>86</sup> el-Arâf, 7/172.

<sup>87</sup> Akçay, *a.g.e.*, 449-458.

<sup>88</sup> Ebû Yalâ, *a.g.c.*, 21; Gazzâlî, *a.g.c.*, 85-6.

<sup>89</sup> İbn Hazm, *a.g.c.*, I, 52.

<sup>90</sup> İbn Hazm, *a.g.c.*, I, 61-62.

<sup>91</sup> Şehristânî, *el-Milcl*, I, 115; Âmidî, *a.g.c.*, III, 113; İbn Teymiyye, *Der'u teâruzi'l-akl ve'n-nakl* (nşr. M. Raşid Sâlim), y.y. 1401/1981, VIII, 25. ayrıca bkz. Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, 571.

<sup>92</sup> Ebû Uzbe, *a.g.c.*, 37; Ebû Ya'lâ, *a.g.c.*, 25.

onlar olmadan vahdaniyyetin ve nübüvvetin bilinemeyeceği bilgiler olduğunu belirtir. Dolayısıyla, salt akfî delillerle kavranan bilgiler, insanın hak dini bilebilmesi için temel oluşturur. Başka bir deyişle, rasül göndereni (Allah) ve gönderileni etraflıca bilmeyenler için sem'î deliller sabit olmaz. Kavranması ancak şer'î delillere münhasır olanlar ise, hüsün, kubuh ve şer'an teklif olunan hükümlerin hepsidir.<sup>93</sup>

Eş'arî'ye göre şer'î hükümlerin dayandığı temel va'd ve vaidir. Dolayısıyla, ilâhî vahiyle emredilenin terkine ya da yasaklananın yapılmasına ilişkin uhrevî va'îd gelmedikçe akıl onları kavrayamaz.<sup>94</sup> Dolayısıyla, Allah'ı bilme, akfî değil ancak şer'î delille, va'd ve va'îd olgusuna bağlı olarak vacip olur. Bu hususu en-Nuniyye'nin yazarı<sup>95</sup> şöyle ifade etmektedir:

“Eş'arî, ‘Tanrı’yı tanımanın vacip oluşu,

Bu, Allah'ın şeriatıdır.” der.

Akıl da hakim değildir, ama idrak eder;

Canlılar üzerinde hükmü yoktur.

(Onlar ise) aklın vacip kıldığına hükmettiler.”

Yani akıl, beş teklifî norm (vaciplik, mendubluk, mubahlık, mekruhluk ve haramlık) ile hüküm koyucu değildir.<sup>96</sup> Söz konusu beş hüküm, onlara dayanan sebebiyye (nedensellik)<sup>97</sup> ve Eş'arîler'e göre iyilik ve kötülüğün akfî olduğu kurallına dayandığından vad'î bir hüküm olan şartıyye<sup>98</sup> konuları akla kapalıdır.<sup>99</sup>

Eş'arîlerin ilâhî mesajın ulaşmadığı insanların iman konusunda mazur olacağına ilişkin üzerinde durdukları önemli bir argüman, “...insanların peygamberlerden sonra Allah'a karşı hucceti olmasın!”<sup>100</sup> ayetidir. Vacipler ve mahzurlar konusunda akıl, insanlara karşı delil olsa ve tebliğ olmaksızın belli vacipler sabit olsaydı ayette “Sizin bir deliliniz olmasın diye sizde akli yarattım.” veya “insanla-

<sup>93</sup> el-Cüveynî, *Kitâbu't-Telhûs fî Usûli'l-Fikh* (nşr. A. Cevlim en-Nevbânî, A. el-'Umeîrî), Beyrut 1996, I, 133-4.

<sup>94</sup> el-Cüveynî, *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye fî'l-erkânî'l-İslâmiyye*, İst. ts., 59, 63.

<sup>95</sup> Nûn harfiyle biten 105 beyitten oluşan *Kasidetü'n-Nüniyye*, Hızır Bey'e (ö. 863/1458) aittir. Gölcük, Şerafetin, *Kelâm Tarihi*, Konya 1992, s. 219.

<sup>96</sup> Ebû Uzbc, a.g.e., 34-35.

<sup>97</sup> Sebebiyye (sebeplilik), sebep olduğu zaman sonucun da, örneğin güneş doğunca aydınlığın da olmasını ifade eder. Eş'arîler'in hudûs teorisinde nedenselliğin yerini âdetullah almaktadır. Mu'tezile ise, gerçek ahlâk alanında ve gerekse tabiî olaylarda sebeplilik ilkesini kabul etmiştir. Onlara göre, fiiller taşıdıkları belli nitelikler sebebiyle ahlâkî yargılara konu olur. İzmîrî, İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm* (nşr. Sabri Hizmetli), Ank. 1981, 183.

<sup>98</sup> Şartıyye'de (şartlılık) şartın olması, şarta bağlı şeyin (meşrûl) gerçekleşmesini gerektirmez. Abdest, namazın şartıdır, ancak, abdest almak namaz kalmayı gerektirmez. Bkz. Şa'ban, Zekiyyüddin, *İslâm Hukuk İlminin Esasları* (trc. İ. Kâfi Dönmez), Ank. 1990, 229-230.

<sup>99</sup> Ebu'l-Bekâ, Abdullah b. Huseyn el-Kefevî, *Külliyât*, Kahire 1253, 249-250.

<sup>100</sup> en-Nisa, 4/165.



rın Allah'a karşı akıldan sonra huccetleri olmasın diye" denilirdi. Öyleyse, ayete göre peygamber gelmedikçe akıl bağlayıcı bir delil olmayıp, kayıtsız olarak hükümlerin terkinde insanlar mazurdur.<sup>101</sup> Allah'ın fetret devri insanların taabudî konularda doğruyu bulamadıklarından dolayı mazur gördüğünü belirten Şatbî'ye göre de, söz konusu ayette bahsedilen 'huccet', 'güç yetmeyi teklif (teklîf-i mâ-lâ yutâk)'in kaldırılışıyla ilgilidir.<sup>102</sup> Dolayısıyla, insanlar, ilâhî mesajla uyarılmadan sorumlu tutulsalardı, bunun güç yetiremedikleri şeyle yükümlü sayılmak olduğunu söyleyerek delil getirebilirlerdi.

Bu delillendirmeye karşı, vahiy olmasa da akıl sahibinin imanla yükümlü olduğunu savunanlara göre, ayetteki "huccet", umumîlik bildirir ki, icmâlî delil olan akıl da tafsilî delil olan vahyi de kapsar. Akıl icmâlî delildir; bunun ayrıntılarını peygamberler getirir. Dolayısıyla akıl sahibi kimse, vahiyle uyarılmadığı zaman icmâlî delile sahip olmakla birlikte, marifetullahtan gafil olabilir. Yani vahyî delilin yokluğu bazı hükümlerde akîl delili izale etmediğinden, fetret halinde de akıl, sorumluluğa gerekçe oluşturur. Ayrıca ayette ifade edilen delil getirmenin Allah'a iman dışında amelî hükümlerle ilgili olduğu, başka bir ifadeyle, yükümlülüğün peygamber davetine bağlı kılınmasının tebliğ edilen vahyin bütünü açısından olduğu da düşünülebilir.<sup>103</sup>

Eş'arî görüşün dayandığı diğer bir delil de Kur'an'ın, "Biz elçi göndermedikçe azap etmeyiz."<sup>104</sup> ifadesidir. Mu'tezile'ye göre, affetmek caiz olmadığından, terki durumunda azap etme, vacibin kaçınılmaz bir gereği olmaktadır.<sup>105</sup> Halbuki ayette, peygamber gelmedikçe azabın olmayacağı mutlak bir ifadeyle haber verilmektedir ki, buna göre, terk edilmesi halinde azabın kaçınılmaz olduğu 'akîl vücûb' kalmaktadır.<sup>106</sup>

Ancak Abdülcebbar'a göre, ayetteki azap dünyevî azaptır. Ayrıca, burada kastedilen, mükellefe bir şekilde gelen sezgi ve uyarılardır (havâtr).<sup>107</sup> Bu yaklaşıma karşı, ayette elçinin akılla veya azabın dünya azabıyla yorumlanması ya da azabın iman dışında kalan şer'î normlara ilişkin görülmesinin delilsiz olduğu ileri sürülür.<sup>108</sup> Pezdevî'nin ifadesiyle, dünya azabı peygamber gönderilmeksizin vaki olmuyorsa, ondan daha büyük olan ahiret azabının kaldırılması daha yerindedir.<sup>109</sup>

Ancak, elçi gönderilmeksizin azabın vaki olmadığını belirten ayetin dünya azabıyla yorumlanması ileri sürüldüğü gibi delilsiz değildir. Çünkü, "Ellerinin et-

<sup>101</sup> Ebû Ya'lâ, a.g.c., 21-22; Şeyhzâde, a.g.c., 38; Ebû Uzbe, a.y.; Fahreddin er-Râzî, *el-Muhassal*, 134.

<sup>102</sup> Şatbî, a.g.c., II, 304.

<sup>103</sup> Beyâzî, a.g.c., 80; Şeyhzâde, a.y.; Yurdagür, a.g.m., XII, 476.

<sup>104</sup> *el-İsrâ*, 17/15.

<sup>105</sup> Şeyhzâde, a.y.; Cüveynî, *Telhis*, 62.

<sup>106</sup> Ebû Ya'lâ, a.g.c., 22; İbn Emîr el-Hacc, a.g.c., II, 95; Ebû Uzbe, a.g.c., 35; Şeyhzâde, a.g.c., 38.

<sup>107</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, II, 460.

<sup>108</sup> Cürcânî, a.y.; İbn Emîr el-Hacc, a.g.c., II, 94.

<sup>109</sup> Pezdevî, a.g.c., 302.

tikleri sebebiyle, başlarına bir musîbet geldiği zaman, 'Rabbimiz, keşke bize bir elçi gönderseydin de ayetlerine uyup mü'minlerden olsaydık' diyecek olmasalardı... Rabbin, merkezlerinde onlara ayetlerimizi okuyacak elçi göndermedikçe memleketleri de helak edecek değildir."<sup>110</sup> ayetiyle yorumlandığında bu azap, inkarcıların yaptıklarının sonucu olan dünya azabıdır.

Diğer taraftan İsrâ; 17/15. ayette bahsedilen azap, siyakına bakılırsa, Şeyhzâde ve Beyzâî (ö. 1098/1687)'nin belirttiği üzere *isti'sâl*, yani en ağır ceza olan yok etme azabına yorulur. Buna göre akıl sebebiyle vacip olan marifetullâh'ı sağlamayanlara, bir elçi gelmeksizin hafif bir cezanın verilmesi ve ahirette azap görme yine muhtemeldir. Elçi gelmezden önce teklifin olmayacağına dair delil gösterilen, "Ondan önce bir azapla onları helak etseydik, mutlaka diyeceklerdi ki, 'Rabbimiz, bize bir elçi gönderseydin de zillete düşüp kahrolmazdan önce ayetlerine uysaydık!'"<sup>111</sup> ayeti de, dünya azabıyla ilgilidir. Yine peygamber gelmezden önce azabı sabit kılan ayetle bir araya getirdiğimizde, "Bir elçi göndermedikçe azap etmeyiz." ayetinin kayıtsız anlaşılması, aralarında zâhir bir çelişkiyi gerektirir ya da bu ayetin vacipliği ancak şeriatla bilinebilen amellerle yorumlanır.<sup>112</sup> O halde yukarıda Pezdevî'den nakledilen "dünya azabı vaki olmuyorsa daha büyük olan azabın kaldırılması daha yerindedir." şeklindeki (kıyas-ı celî'ye dayalı) yorum, kesinlik arz etmez.

Yine "... içine her bir topluluğun atılmasında, bekçileri onlara 'size bir uyarıcı gelmemiş miydi?' diye sorarlar."<sup>113</sup> ayeti de azabın ancak peygamber gönderilmesinden sonra olabileceğine delil gösterilmektedir.<sup>114</sup> Ancak, 'Bir uyarıcı gelmemiş miydi?' sorusundan tahkir ve kınama anlamından daha fazla bir anlam çıkartmak aşırı bir yorum çabasına bağlanabilir.

Eş'arîlerin diğer bir delili de şer'î emirler gelmezden önce kişinin aklına onu yaratan Rabbi olduğuna iman etmek ve şükretmek yanında, diğer bir düşünce ya da ihtimalin geleceğidir. Bu ihtimal, Rabbi'ne bir yararı olmayan şükür ve itaatle meşgul olarak, kişinin Rabbi'nin izni olmaksızın çeşitli ihtiyaçlarından mahrum kalacak şekilde kendi bedeni üzerinde tasarrufta bulunduğu için Allah'ın azabına maruz kalmasıdır.<sup>115</sup> Bu iddiayı Gazzâlî (ö. 505/1111) daha geniş biçimde ortaya koymuştur. Ona göre "Akıl, akıl yürütmeyi bilgiye bağlı faydalar dolaşısıyla vacip kılar." demek, aslında Eş'arîler'in görüşünü delillendirir. Gerçekte akıl, abesi emretmez ve yarardan tümüyle uzak her şey abestir. Çünkü, akıl yürütmenin yararı ya Allah'a ait olur ya da kula ait olur. Allah'a ait olamaz, çünkü o münezzehtir ve mükemmel varlıktır; hiçbir şeyden yararlanmaz. Hâl-i hazırda ise

<sup>110</sup> el-Kasas, 28/59.

<sup>111</sup> Tâhâ; 20/134.

<sup>112</sup> Şeyhzâde, a.g.e., 38; Beyzâî, a.g.e., 79.

<sup>113</sup> el-Mülk; 67/8-9.

<sup>114</sup> Pezdevî, a.g.e., 302.

<sup>115</sup> Cüveynî, a.g.e., 59-60.

akıl yürütme insan için yararı olmayan bir yorgunluktur. Ahirette karşılığında sevap verileceği ise nasıl bilinebilir? Aksine belki de hal-i hazırda yararsız, kısıtlayıcı bir fiil olduğu için, karşılığında azap vardır.<sup>116</sup> Gazzâlî'nin vurguladığı bu ikinci düşüncenin doğruluk açısından zayıf, ayrıca Allah'ı istidalden daha kompleks bir düşünce, biraz da içgüdülere göre yaşamayı rasyonalize eden bir argüman olduğu açıktır.

İkinci bir argüman da, onu ilgilendiren şeylerle meşgul olmak yerine bir kralın sıfatlarını, ahlâkını ve özeline araştıran ve bu nedenle de azarlanan biriyle insanın kendini kıyaslamasıdır. Bu durumda da ilâhî çağırının gelişinden önce sorulabilecek şu soru Mu'tezile'nin tam aksi bir sonuca götürecektir:

“Marifetullahı talep etmek, sanki Allah'ın sıfatlarının inceliklerini, fiillerini, fiillerindeki gizlerini ve hikmetini bilmektir. Bunlara da ancak statü sahibi biri ehildir. Peki, kulun bu statüye müstahak olduğunu nereden bildin?”<sup>117</sup>

Ancak, buradaki akıl yürütmenin seviyesi, Allah'ı başkalarınca araştırılması ve muttali olunması istenmeyen bir mahrem alanı bulunan insanlara benzetme gibi bir dar görüşlülükle bağdaşmamaktadır. Belirtelim ki, Gazzâlî'nin ileri sürdüğü gerekçeler, aslında, Allah'ın varlığını bilmeye yönelik tefekkür ve istidlalle değil, O'nun sıfatlarını sorgulamakla ilgili olabilir. Diğer yandan “İnsanın kralla kıyasladığı varlık nedir?” şeklinde bir soruyla cevap verildiğinde, bu sorularda zımnen bir Tanrı kavramının zaten var olduğu ortaya çıkmaktadır.

Bu konuda Eş'arî görüşün iki önemli argümanı daha vardır: Birincisi, nazarın vücûbunun aklen kavranması yadsındığında mucizeyle nübüvveti ispatın da atıl kalacağı yolundaki Mu'tezile'nin delilinin<sup>118</sup> geri döndürülmesinden ibarettir. Burada, nazarın vücûbunu bilmeye ulaştıran şeyin bir değerlendirme süreci olduğuna dikkat çekilir.<sup>119</sup> Onlara göre, öncelikle vacip, vücûbu bilmeye bağlı olduğunda ‘devr (kısır döngü)’ ortaya çıkacaktır. Dolayısıyla vücûbu bilmek, vücûbun varlığına bağlıdır. Bu nedenle, vacipliği bilme imkanı, yani marifetullahın vacipliğini belirten ilâhî direktifin insanlarca anlaşılmasına imkan verecek şekilde subûtu, vücûbun gerçekleşmesi için yeterlidir.<sup>120</sup> Daha sonra onlar, Mu'tezile'nin iddiasını “Aklî inceleme, akılla vacip olsaydı yine aklî inceleme sonucu vacip olurdu.” şeklinde geri döndürürler. Çünkü, akıl yürütmenin vacipliği, Mu'tezile'nin de kabul ettiği üzere, zorunlu bilgi olmayıp aksine, “Allah'ı bilmenin vacip olduğu”, “bunun da ancak nazarla gerçekleştiği” ve “vacibin onsuz gerçekleşmediği şeyin de vacip olduğu” şeklinde hepsi de inceleme gerektiren önermelerle akıl yürütme yoluyla bilinir. Dolayısıyla, kişi “İstidlalin gerekliliğini bilmek için istidlal yapmam.” diyebilir.<sup>121</sup> Ancak Mu'tezile açısından aklî vücûb, bir akıl

<sup>116</sup> Gazzâlî, *a.g.e.*, 86.

<sup>117</sup> Gazzâlî, *a.g.e.*, 86.

<sup>118</sup> Cüveynî, *el-İrşâd ilâ Kavâu'î'l-Edille fî Usûli'l-İtikâd*, Beyrut 1413/1992, 29-30.

<sup>119</sup> Cüveynî, *el-Akîdetü'n-Nizâmîyye*, 59-60.

<sup>120</sup> İcî, *Adudiddin, el-Mevâkıf*, Kahire 1325, 62; Cüveynî, *el-İrşâd*, 31; er-Râzî, *a.g.e.*, 135-136; Teltâzânî, *a.g.e.*, I, 47-48; İbn Emîr el-Hacc, *a.g.e.*, II, 95.

<sup>121</sup> Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 62; er-Râzî, *a.g.e.*, 135.

yürütmeden çok kendinden zararı uzaklaştırma kaygısıyla ortaya çıktığı için böyle bir itiraz geçerli değildir. Ancak, her iki tarafın verdiği örnekte de Allah'ı tanımamakta ısrar eden tartışmacı bir kişiyle karşılaşmaktadır.

Gazzâlî'ye göre vücûbun anlamı, bir fiilin terkedilmesinin yol açacağı -vehmedilen ya da bilinen- bir zararı giderme yönünde onu terk etmeye karşı onu yapmayı tercih etmektir. Dolayısıyla, vacip kılıcı tercih edendir ki, o da Allah'tır. Bu durumda peygamber, tercihin habercisi; mucize, peygamberin haberinde doğruluğuna delil; akıl yürütme, doğruluğun bilinmesinde sebep; akıl, düşünme ve haberi anlama aracı; yaratılış karakteri (tab'), akılla bir sakıncanın farkına varduktan sonra ondan kaçınmaya teşvik edicidir.<sup>122</sup> Dolayısıyla, aklın fonksiyonu düşünme ve idrak etmekten ibarettir; o vacibi belirlemez, bağlayıcı norm koyamaz.

Burada, Mu'tezile'nin aklın teklîfî normlar koyabileceğine dair hasen ve kabîhin kavramsal tahlilinden yola çıkan bir delillendirmeye başvurduklarına da işaret edilmelidir. Söz konusu kavramlar, kemâl ve eksiklik niteliği olarak da kullanılmaktadır. Örneğin, ilme değer yükseltici bir özellik olduğundan hasen; cehalete ise eksiklik, kusurlu ve değer düşürücü bir nitelik olduğundan kabîh denir ki, bu anlamda iyilik ve kötülük akîf yargılardır.<sup>123</sup> Yine Allah'ı bilmek bir kemâl niteliği olduğundan, onu bilme, bilmemekten daha iyidir. Daha iyinin elde edilmesi de, akîf düşüncede vaciptir. Buradan Allah'ı bilmenin aklen vacip olduğu sonucuna varılabilir. Bu yaklaşıma karşı bazı Eş'arîler, nazar sonucunda marifetullahın doğru biçimde gerçekleşeceğinde bir kesinlik olmadığını, aksine nazarın, basit bilgisizlikten daha tehlikeli olan kompleks bir cehalete yol açabildiğini ve kişinin bazen dalalet akıntısına kapıldığını belirtirler. Bundan hareketle onlar, şaşırtıcı biçimde, "Aptallık, kurtuluşa zekilikten daha yakındır." sözünü naklederler. Cürcanî, ayrıca bu görüşü, akletmeyi, Rasulüllah'a atfedilen ve düşünmeyi emreden çok sayıdaki ayet karşısında tutarlılık açısından problem oluşturan "Cennet ehlinin çoğunluğu akıllı zayıf kimseler (belehe)dir."<sup>124</sup> rivayetiyle delillendirir.<sup>125</sup> Amacını aşan bir sonuca vardığı açık olan bu gerekçelendirme, Eş'arîlerin de savunduğu tahkîkî imana ulaşmak için istidlalin gerekli olduğu görüşüne<sup>126</sup> karşı çıkanlarca da kullanılmaktadır.<sup>127</sup>

Yine, Mu'tezile'nin muhtemel bir itirazı, şu şekildedir:

"Peygamberliği sabit olan kimseyi bildiklerinin ilkinde [ilk nass] doğrulamak vaciptir, yoksa peygamberliğin yararı ortadan kalkar. Bu şekilde tasdik, ak-

<sup>122</sup> Gazzâlî, *a.g.c.*, 87-8.

<sup>123</sup> Bcâyâzî, *a.g.c.*, 76; İbn Hümâm, *Kitâbu'l-Müşâverec*, İst. 1400/1979, s. 151.

<sup>124</sup> Bu rivayeti muteber hadis kaynaklarında bulamadık.

<sup>125</sup> Cürcanî, *a.y.*; Tefâzânî, *a.g.c.*, I, 45.

<sup>126</sup> Allah'ın akılla bilineceği ve bunun için akıl yürütmenin vacip olduğu görüşü Mu'tezile'nin öncülük ettiği ve Ehl-i Sünnet kelimcilerinin üzerinde birleştiği, Süfyan es-Sevrî, Malik, Evzâf gibi alimlerce de paylaşılan bir görüştür. Bkz. er-Rassî, el-Kâsım b. İbrahim, "Usûlü'l-Adl ve'l-Tevhîd" *Resâilu'l-Adl ve'l-Tevhîd* (nşr. M. Ammâra), c. I, Mısır 1971, 98; el-Bağdadî, *a.g.c.*, 175 ve *Usûlü'd-Dîn*, 255; Şehristânî, *el-Milcl*, I, 85, 87-89; Fuzûlî, *a.g.c.*, 8; Sâbüni, *a.g.c.*, 89.

<sup>127</sup> Bkz. el-İcî, *er-Risâletü'l-Adüdiyye* (nşr. Nureddin Sadak), İst. 1385/1966, 1.

İbn Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman, *Nakdu'l-İlm ve'l-Ulemâ ev Telbîsü'l-İblîs* (nşr. M. Mchdi el-İstanbulî), y.y. 1396/1976, 84-5.

<sup>128</sup> İbn Emîr el-Hacc, *a.y.*

len vacip değilse [ikinci] bir nass ile vaciptir. Ancak bu nassı tasdik etmek de vacip olmalıdır. Onu tasdik etmek kendiliğinden vacip olamayacağından ya ilk haberle ya da bir üçüncü nassla vacip olabilir. Birinci durum “*kısır döngüye (devr)*”e, ikincisi ise “*teselsül*”e yol açar. Öyleyse bildirdiklerinin ilkinde nebiyi tasdik etmek akılla vaciptir. Aynı şekilde Allah’ın emirlerine uymanın vacipliği de şer’î olduğunda, [ikinci bir emir olan] uyma emrine dayanır ve uyma emrine uymanın vücûbu da ilk emirle olursa devr, yoksa teselsül ortaya çıkar.<sup>128</sup>

Burada tam anlamıyla bir muğalata ile karşılaşmaktayız. Oysa aklın vacip kılması ile vücûbu kavraması ayrı şeylerdir. Akıl teklifin illeti ve dayanağıdır, teklif koyucu değil. Yine, aklın ilk haberinde nebinin doğruluğuna kesinlik vermesi, delilinden istinbat şeklindedir. Dolayısıyla, terk etmekle ikaba müstahak olma anlamında aklen vaciplikle ilgisi yoktur.<sup>129</sup>

Burada, kendisine belli yükümlülükleri va’d ve va’de bağlayan ilahî mesajın ulaşmadığı kimselerin dünyada bir imtihana tabi olmadığını düşünenler arasında, akıl ve İslâm’ın dünyaya bakış açısıyla uyuşmayan bir rivayet doğrultusunda akılı zayıf, sağır, İslâm’ı çok ileri yaşta duyan ve fetret ehli kimselerin ahirette bir Allah’ın cehenneme girmeleri emriyle imtihana tabi tutulacakları görüşünü savunanlar da vardır.<sup>130</sup> Onlara göre, insan yalnızca akıl sebebiyle dinen mesul sayılamayacağı gibi, bir imtihana tabi tutulmaksızın onun kurtuluşa ereceğini kabul etmek de isabetli değildir. Oysa, güvenilir olmayan bir rivayetten hareketle, bir grup insanın orada imtihana edilmek üzere ağır bir yükümlülüğe tabi tutulması ahiretin bir imtihan değil, ceza ve mükafat yeri olmasıyla çelişmektedir.<sup>131</sup> Ayrıca, orada imtihanın bilincinde olmayan hangi akıl sahibi, cehenneme girenlerin sonuncusu olmak istemez ki, bazıları herkesin girmesini beklemeden öne geçsin? Diğer yandan rivayette geçen akılı zayıf kimse (ahmak), imtihanı sonradan verilen bir zeka ile mi yoksa zeka, sahip olunan bilgi ve düşünceler, duygular, psikik temayüller ve şuur gibi birbirini etkileşim halindeki olguların bütünleştiği –doğuştan verili olmayıp kazanım sonucu oluşan- bir kişilik ve karakterle mi verecektir?

Önemli bir tartışma noktası da bir şeyin vacip olmasında akıl, şart veya vassıla ise akılı istidlalde bulunabilecek kadar gelişmiş çocuğa Allah’ı bilmenin vacip olup olmadığıdır.

<sup>129</sup> İbn Emîr el-Hacc, a.y. Dinî direktifler gelmeden önce de insanın belli konularda yükümlü olduğuna dair ileri sürülen bir delil de “Hakim (müctehit) icthad ettiğinde isabet ederse iki, yanlışsa bir sevap kazanır.” (Bu-hârî, “I’tisâm” 21; Müslim, “Akdiye” 15; Ebu Dâvud, “Akdiye” 2; Tirmizi, “Ahkâm” 2; Nesâî, “Kazâ” 3) hadisinde kendine dinî bir norm ulaşmadığı, dolayısıyla belli bir emre muhalefet etmediği halde müctehidin vardığı sonucun yanlış olarak nitelenmesidir. Buna karşı, İbn Hazm, icthad hatasının Allah’ındeki hükme aykırı bir hüküm vermek anlamına geldiğine dikkat çeker. Buna göre müctehit, nassın bir hüküm bildirmedeği konuda icthad etmekle emrolunmamış olsaydı, hüküm vermekten de nehyedilirdi. Halbuki bu konuda teşvik söz konusudur. İbn Hazm, a.g.e., I, 61. Dolayısıyla icthadın hatalı olabileceği fikri, ilahî icthad olmaksızın dinî yükümlülüğün sabit olduğu görüşünü temellendirmez.

<sup>130</sup> bk. İbn Hazm, a.y.

<sup>131</sup> Yurdağür, a.g.m., XII, 476.

Mu'tezile'den Kâdî Abdülcebbar'a göre, Allah yalnızca gücü yettiği ve bir mazereti olmadığı halde yükümlülüğünü yerine getirmeyenlere azap eder. O'nun akli olmayan kimselere azap etmesi zulüm olurdu. Bu nedenle çocuklara azap etmez. Çünkü [tevhit] delilini elçilerle teyit etmedikçe azap etmiyorsa, akli olmayan kimselere de azap etmez. Çünkü bu ikincisi daha evladdir. Bu konuda müşriklerin çocukları da Müslümanların çocukları gibidir.<sup>132</sup> Diğer Mu'tezililere göre ise, erişkin kimse gibi akıllı çocuk da tevhide itikat etmediğinde mazur olmaz.<sup>133</sup> Maturîdî ve Iraklı çoğu alim de bu görüştedir.<sup>134</sup> Ebû Ya'lâ da zarar verenle fayda vereni ayırt edecek kadar aklın vacipleri ifa ve kötülükleri terk etmeyi gerektirdiğini söyler.<sup>135</sup>

Mu'tezile imanın vücûbunu, imanın geçerli olduğu aklın tamlık vaktiyle başlatırken, Ebu'l-Hasen el-Eş'arî (ö. 324/935), Dırâr b. Amr (ö. 190/806), Bişr b. Ğıyas el-Merisî'ye (ö. 218/833) göre ise, iman ve marifetin geçerliliği, aklın kemâle ulaşmasına bağlıdır; ancak vücûbu, akıl ve buluşun birleştiği zamanda ve yalnızca şer'î hükümle gerçekleşir.<sup>136</sup> Onlar, "Kalem üç kimseden kaldırılmıştır: Buluşa erene dek çocuktan, akıl başına gelene dek deliden, uyanana kadar uyuyandan."<sup>137</sup> hadisinin umumî bir hüküm bildirdiğini, dolayısıyla, buluş öncesinde hiç bir şeyin vacip olmadığını düşünürler.<sup>138</sup> "Garizî (insiyâkî) akıl"la marifetullah'ın vacipliği ve istidlal yükümlülüğünü kabul eden Maturîdî ve çoğu Iraklı alim ise bunu, bu üç sınıftan şer'î ahkâmın düşmesiyle yorumlamışlardır.<sup>139</sup> Onlar, akıl sahibi küçüğün, iman konusunda mazur olmadığını söyleyen Mu'tezile'nin de mazur olduğunu söyleyen Eş'ariyye'nin de aksine, herhangi bir itikattan uzak kalırsa mazur, şirke inanırsa mazur olmayacağını söyler.<sup>140</sup>

#### 4. Sonuç

İnsanın Allah'ı neyle bileceği sorusuna, marifetullahın zarûfî bir bilgi olduğunu ileri sürenler bir yana, Mu'tezile'nin yanıtı 'akılla'dır. Mu'tezile, vahye muhatap olsun olmasın akıl sahibi herkesin, Allah'ı tanımakla yükümlü olduğunu kabul eder. Onlar, bu konuda akli otorite sayarlar.

Ahlakî normların vicdan ve toplum tarafından kınanma ve övülme gibi yaptırımları vardır. Mutezile fiillere bu olgu açısından yaklaşmakta ve aklın kınanmaya konu olacak fiiller öngörmeyeceğini; dolayısıyla, kınanan bir davranışı terk etmenin veya terk edilmesi kınanan bir fiili gerçekleştirmenin bir gereklilik olduğunu

<sup>132</sup> Kâdî Abdülcebbar, "*el-Muhtasâr*", I, 222.

<sup>133</sup> Ebu'l-Bekâ, *a.g.c.*, 249-250; el-Bağdadî, *Usûlü'd-Dîn*, 256.

<sup>134</sup> Sâbü'nî, *a.g.c.*, 86; Ebû Uzbe, *a.g.c.*, 37.

<sup>135</sup> Ebû Ya'lâ, *a.g.c.*, 25.

<sup>136</sup> Bağdadî, *a.g.c.*, 256-7.

<sup>137</sup> Buhârî, "Talak" 11; Ebû Dâvud, "Hudûd" 16; Tirmizî, "Hudud" 7; Nesafî, "Talak" 21.

<sup>138</sup> Bağdadî, *a.g.c.*, 257; Ebû Ya'lâ, *a.y.*; Ebû Uzbe, *a.y.*

<sup>139</sup> Beyâzî, *a.g.c.*, 75; İbn Emîr el-Hacc, *a.y.*

<sup>140</sup> Ebu'l-Bekâ, *a.g.c.*, 249-250.

nu vurgulamaktadır. Bunun bir sosyal etik olduğu söylenebilir. Ahlâk alanında da gaibi şahide kıyasladıklarından dolayı, onlara göre, insan için iyi ve gerekli olan Allah için de iyi ve gerekli olmaktadır ki, bu noktada sosyal etik, teolojik etiğe dönüşmektedir. Eş'ariler dinî bir gereklilikten söz edilebilmesi için fiile ilişkin va'd ve va'îd olgusunu şart sayarken, Mutezile açısından ilahî adalet aklen gerekli sayılanları aynı zamanda dinî vecibelere dönüştürmektedir. Dolayısıyla Yaratıcıyı tanımamak, kesinlikle kınanmayı gerektirdiği için teklîf konusu olmaktadır.

Vahiy yoluyla emir ve nehiy, va'd ve va'îd olmadıkça, insan üzerinde bir yükümlülük olmayacağını savunan Eş'ariler, akide konusunda akıl yürütme vacipse de ilâhî hitaptan önce insanın ne akıl yürütmekle ne de Allah'ı bilmekle sorumlu olacağını ileri sürerler. Buradan onlara göre, vacip olan akıl yürütmenin de yalnızca nübüvveti bilme, ilâhî mesajı anlama, taklit ve şüpheyi kaldıracak delilleri bilmenin vasıtası olacak zihinsel bir çaba olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu görüşlerin temelinde birbirine bağlı iki olgu karşımıza çıkacaktır. Birincisi, Eş'ariler'in selefî, özellikle hadisçilerin Allah'ın mutlak otoritesi altında aklın, Allah'ın hükümlerini anlamaktan ya da Rasûlüllah'a izafe edilen söz ve davranışları isnat bakımından değerlendirmeye, sistematize etmeye ve yorumlamaktan başka hiçbir fonksiyon tanımayan yaklaşımlarını sürdürme eğilimleridir. İkincisi, Eş'ariler'in ilâhî çağrı olmadıkça akîl yükümlülük olmayacağı prensibi, Mu'tezile'nin akılcı yaklaşımına karşı bir tepkisellik de taşımaktadır. Çünkü onlar, Mu'tezile'ye yöneltilen tenkitlerin onlara da yöneltilmesinden korunmak için Mutezili düşünceye yaklaşmamak durumundaydılar. Allah'ın varlığı bilgisi konusunda da tüm Eş'ariler'in neredeyse istisnasız Mu'tezile'ye zıt bir görüşü savunmaları bu reaksiyoner tavra işaret eder.

Bu konuda Maturîdîler'den her iki görüşü savunanlar da vardır. Ebû Hanîfe, Maturîdî ve onların görüşlerini izleyen Semerkand ekolü, Mu'tezile gibi, fetret zamanında yahut yeryüzünün ücra bir beldesinde yaşayıp da kendisine ilâhî davet ulaşmayan kişiye marifetullahın aklen vacip olduğunu savunur. Onlar, Allah'ın varlığını bilmenin akıl açısından yalnızca bir imkan değil aynı zamanda bir yükümlülük konusu olduğunu ileri sürerken, ilâhî çağrı gelmezden önce bilgi ve değer alanında aklın hiçbir yükümlülüğü olmadığını savunan Eş'ariler ile bilgi ve doğal hukuk alanında akla tam bir yükümlülük verme eğiliminde olan Mu'tezile arasında yer alırlar. Maturîdîler'den Buhârâ alimleri ise Eş'arî görüşün tesirinde kalmışlardır. Bu durum, bir mezhep olarak Matudiyye'nin ileri sürdüğü görüşlerde Mu'tezile'ye karşı tepkisellikten uzak olduğuna da işaret etmektedir.

Bu konuyla ilgili ayetlerin her iki görüşü de teyit eder şekilde yorumlanabildiği görülmektedir. Dolayısıyla bu konuda akîl deliller ve karînelere başvurulmaktadır. Belirtelim ki, insanda din duygusunun fitrî olduğu düşünüldüğünde, akıl nedeniyle insanın Allah'a iman konusunda bir yükümlülüğü olacağı açıktır. Bununla birlikte ilâhî vahiyde va'd ve va'îd gelmedikçe Allah'ı tanımamanın ebedî azap konusu olması veya Mu'tezile'de olduğu gibi bu hususta ilâhî vahye muhatap olanla bundan tamamen habersiz kimsenin eşitlenmesi de makul görünmemektedir.