

PAPER DETAILS

TITLE: Kelam'da Akil Iman Iliskisi: Temel Teolojik Yaklasimlar

AUTHORS: Mahmut AY

PAGES: 49-68

ORIGINAL PDF URL: <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/582173>

Kelam'da Akıl İman İlişkisi: Temel Teolojik Yaklaşımlar

MAHMUT AY

DOÇ. DR., ANKARA Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ

maay72@yahoo.com

ÖZET

Dinlerin ve teolojik sistemlerin temel tartışma alanlarından biri olan akıl iman ilişkisi, vahyin rasyonel temellendirilmesine paralel olarak ele alınmış, teolojilerin kurumsallaşma sürecini belirleyen en önemli sorunlarından biri olmuştur. İslam teolojisinde, akıl iman ilişkisi bağlamında üç tür iman temellendirilmesinden söz edilebilir. Bunlardan birincisi selefi yaklaşım tarafından benimsenen ve selef yöntemine uygun olarak tasarlanan habere/nakle dayalı iman temellendirilmesidir. Bu temellendirme biçimini bir tür entelektüel pasiflik olarak adlandırmak mümkündür. Kelamcılarca benimsenen ikinci temellendirme biçiminde iman, ağırlıklı olarak akli ve bilişsel bir olgu olduğu üzerinde durulmaktadır. İmanın kalp fiilleri şeklinde tanımlandığı üçüncü tarz temellendirme, duygu ve ahlak boyutuna vurgu yapılmaktadır.

THE RELATIONSHIP BETWEEN REASON AND FAITH IN ISLAMIC THEOLOGY

The relationship between reason and faith, as one of the main discussion of religions and theological systems, is considered to be paralel to the rational justification of revelation. It has been one of the most important problems that determines the process of theological construction. There can be mentioned three forms of justification in the context of the relationship between reason and faith in Islamic theology. The first of these forms adopted by Salafis based on(Quran and sunna)naql. This justification form can be thought as a kind of intellectual pasivity. Salafi scholars believed that the Quran end the Suna contain all the religious guidance necessary for our salvation in the hereafter. Thus they rejected the arguments and ideas of both rationalist theologians and philosophers. The second justification form accepted by Mutakallims is mainly focused on faith as a mental and cognitive phenomenon. Kalam and theological discourse generally dealt either with attempting to justify faith to reason or with employing reson to draw new

conclusions from faith and religious beliefs. In the third justification form is described as acts of heart emphasized to the emotion and morality dimension of faith.

Key Words:

faith, reason, justification, revelation, acts of heart, nakl, belief, argument, knowledge.

Giriş

İslam düşüncesini oluşturan ilk ve özgün paradigmalardan biri olan Kelam'ın nihai hedeflerinden biri, İslam inanç ilkelerini Kur'an'dan tespit etmek, bunları akıl yoluyla temellendirmek ve açıklamak, diğer dünya görüşlerine karşı savunmak şeklinde belirlenmiştir. Bu hedefin belirlenmesinde, bir yandan Kur'an'ın indiği dönem ve kültürel coğrafyada özellikle irfani bilgiye dayalı inanç ve öğretilerin yaygınlığı ve geçerliliği diğer yandan buna bağlı olarak İslam vahyinin akla ve aklın işlevselliğine yönelik olağanüstü vurgusu önemli rol oynamıştır.

İslam vahyinin her fırsatta referansta bulunduğu “*nuha*”, “*hicr*”, “*hikmet*”, “*basar*”, “*kalp*”, “*taakkul*”, “*tefekür*”, “*tezekkür*”, “*tedebbür*”, “*tefakkuh*”, “*furkan*” ve “*nazar*” gibi akıl yürütme biçimleri Kelamcılar tarafından belirlenen epistemolojik yolun temel taşlarını oluşturur. Bir bütün olarak varlığın akliliğini çağrıştıran bu akıl yürütme biçimlerinin yaygın bir biçimde kullanımı, Müslüman bireye, çeşitli nedenlerle üzeri örtülmüş olan fitratın yeniden keşfedilmesi ve hatırlanması gibi bir sorumluluk yüklemektedir. Bu sorumluluk duygusundan hareketle Müslüman teologlar, çok erken dönemde, vahyin akla uygun felsefi ifadesini yaratmayı ve geliştirmeyi kendileri için vazgeçilmez bir hedef olarak görmüşlerdir.

Tanrı'nın iman ve ahlaka ilişkin temel düsturları vahiy yoluyla Hz. Muhammed'e bildirdiği ve onun da bunları insanlara olduğu gibi iletmediği gerçeğinden hareketle Müslüman teologlar, düşünce sistemlerini ispat ve savunma karakterli olarak inşa etmeye çalışmışlardır. Akli ve argümantasyona dayalı Kelami düşüncenin en önemli tartışma alanlarından biri imanın temellendirilmesine yöneliktir. İmanın hangi epistemolojik gerekçelere dayalı olarak temellendirileceği konusu, erken dönemde karşılaşılan tarihsel, siyasal, sosyal ve kültürel gelişmelerle ilgili olduğu kadar, vahyin, insandan Tanrı'nın varlığını, birliğini, gücünü ve kudretini fark etmesini ve takdir etmesini talep

ederken akla, araştırmaya, keşfetmeye ve anlamaya yönelik vurgusuyla da ilgilidir. Bu durum Müslüman teologların zihninde ister istemez vahyi tasdik ile akıl arasında nasıl bir ilişki kurulması gerektiği sorusunu yaratmıştır. Aslında bu sorun bütün büyük dinlerin ve bunlara bağlı doktrinlerin ortaya çıktıkları andan itibaren karşılaştıkları ortak kaderi olmuştur.

İslam teoloji geleneğinde iman ve ahlakın savunusunda en genel anlamda Nakil/Haber, akıl ve irfan merkezli olmak üzere üç tür kelam yapma biçiminden(vahyi kelam-akli kelam-irfani kelam)¹ söz edilebilir. Vahyi tasdik ile akıl ya da nakil ile akıl arasındaki ilişki bu kelam yapma biçimlerine göre şekillenmiştir. Müslüman geleneğinde teolojik yapılanma süreci, hadisçiler ve bazı fakihler tarafından temsil edilen nakle olabildiğince bağlı rivayet eğilimi, filozoflar ve kelmacılar tarafından temsil edilen nassın hikmet ve maksadını ön plana çıkaran rey eğilimi ve şeriat, tarikat ve hakikat olgusunu bir süreç olarak gören tasavvufçular tarafından temsil edilen dinsel mükāşe-fe/tecrübe olmak üzere üç farklı eğilim² şeklinde gelişmiştir. Genel olarak “*ehlü-l hadis*”, “*ehlü'r-rey*”, *ehlü't-tasavvuf* şeklinde adlandırılan zihinsel işleyiş biçimleri, sadece iman alanını değil, ibadet ve muamelat konularını da kapsayan bir ayrışmadır. Çağdaş İslam bilimcilerden el-Cabiri İslam kültürünün akıl yapısını oluşturan bu ayrışmayı ve buna bağlı epistemolojileri “beyan”, “burhan” ve “irfan” şeklinde adlandırmaktadır.³ Bu çalışmada ağırlıklı olarak Kelami düşüncenin akıl-iman ilişkisini temellendirme biçimi üzerinde durulacaktır. Bu yüzden felsefi ve tasavvufi tezlere değinilmeyecektir.

İslam teoloji tarihinde, şahısların kendilerine özgü yaklaşımları istisna tutacak olursak, teolojik sistemlerin genel geçer yapılarına uygun, akıl ile vahiy arasında kurdukları ilişkiye bağlı olarak üç türlü iman temellendirmesinden söz edilebilir.

1 Fazlurrahman, “vahyi kelam” ifadesini teolojinin, “akli kelam” ifadesini ise filozofların geliştirdiği ilahiyat için kullanmaktadır. Bkz. Fazlurrahman, *İslam ve Çağdaşlık*, Ankara, 1990, s.55. Biz ise vahyi kelam ifadesi ile hadis taraftarlarının kelam yapma biçimini, akli kelam ifadesi ile de kelmacıların ve filozofların fizik, metafizik ve ahlaka ilişkin kelam yapma biçimlerini kastediyoruz.

2 Bu eğilimlerden Nascılık; naklin, yani Kur'an ve hadisin zahiri anlamına bağlı kalmayı, iman ile ilgili meselelerde tartışmayı reddetmeyi benimsemiş, akıl ve akıl yürütmeyi bağlayıcı bulmamıştır. Akılcılık ise, akla birinci derecede değer vermeyi, akıl ile bağdaşmayan nakli tevil etmeyi, aklın tefekkür vetiresine aykırı tekliflerin Allah'tan gelmeyeceğini ve dinde tabiat kanunlarına karşı bir şeyin bulunmasının ilahi hikmete uygun olmayacağını savunmuştur. Geniş bilgi için bkz. Yörükan, Y. Ziya, “*İslam Akaid Sisteminde Gelişmeler*”, A.Ü.İ.F. Derg., C. II, Sayı: 2-3, Ankara, 1953, s.129-133.

3 Geniş bilgi için bkz. Cabiri, *Arap-İslam kültürünün Akıl Yapısı*, İstanbul, 2000, s.17, 329, 483.

1- Nakil/Haber Merkezli İman Temellendirmesi

Genel olarak “*ehlu’l-hadis ve ehlu’l-eser*” nitelenmesiyle bir zihniyet oluşturan ve giderek Şafii, Hanbelî ve Zahirî mezhepleri şeklinde teorik yapılar dönüşen ve hepsini kapsayacak şekilde “*selefi yaklaşım*” diye adlandırılan nakilci eğilim, nassı insan aklına alternatif bir bilgi ve bilgi kaynağı olarak düşünülmüştür. Bu düşüncenin temelinde Nassın kaynağının Tanrı oluşu yatmaktadır.⁴ Bu durum özellikle iman ve ahlaka ilişkin konularda nassın mutlak ve değişmez bir otoriteye dönüşmesine neden olmuştur. Nakil ve haberi, olgudan bağımsız her koşulda genel geçer yegâne kaynak olarak değerlendiren selefi yaklaşım, özellikle sosyal yaşamın düzenlenmesine yönelik “sebebin özel oluşu hükmün genel oluşuna engel oluşturmaz” ilkesini geliştirmiş, bu ilkeyi dinin bütün alanlarını kapsayacak şekilde uygulamıştır.

Selefi eğilimin temsilcilerine göre İslam, akide ve şeriattan müteşekkildir. Akidenin bütün esasları Kur’an’da ve hadislerde açıklanmıştır. Bu konuda akıl yürütmeye ve bireysel içtihadı yer yoktur. Akıl dini konularda görüş ortaya koyamaz. Şeriat, Kur’an’da açıklanan hükümleri kapsayıcı niteliktedir. Bunları da peygamberin söz, fiil ve takrirleri açıklar. İnançla ilgili konuları tartışmada aşırılığa kaçmamak, bu işe bulaşmamak hatta bu konularda en ideali susmak ve görüş bildirmemektir. Akaid konularında ayet ve hadislerde bildirilenlerle yetinmek, nasıl ve niçin gibi sorular sormaksızın bunları olduğu gibi kabul etmek ve herhangi bir yoruma gitmemek gerekir.⁵ Akla duyulan güvensizliğin ileri boyutlara taşınmasında İslam düşünce tarihinde muhafazakârlığı ile tanınan Ahmet b. Hanbel ve bağlılarının önemli bir rolü vardır. Onlar, dini anlamada Kur’an ve hadisin yeterli olduğu, dini konularda akli spekülasyonlara girişmenin derin şüpheciliğinde, her zaman ittifak etmiş-

4 Selefi eğilimin nassları yorumlamada usul geliştiren en büyük teorisyeni İmam Şafii olmuştur. Şafii’den sonra yaşayan metodologların bu ilmi zenginleştirmedeki fonksiyonları önemliyse de, Şafii’nin koyduğu kurallar, bu metodolojinin temel iskeletini oluşturmuştur. Şafii’nin ortaya koyduğu ve daha sonra gelen selef temsilcilerin sıkı sıkıya bağlı kaldıkları kurallar; 1- Peygamberden gelen sözlerin ve uygulamaların mutlaklaştırılarak dogmatik bir karaktere büründürülmesi, 2- icmanın ve kıyasın(tümden gelim yöntemi) buna dayandırılması şeklinde ifade edilebilir. Bu durumda teolojik veya hukuki alanda ortaya konacak herhangi bir düşünce, bu kurallara dayanmadığı müddetçe meşru kabul edilmeyecekti. İnsan aklı, bu kurallar bağlamında işletildiği takdirde hakikati kavrayabilirdi. Bunun aksi bir durum mümkün olsa bile İslam’a aykırı olacaktı. el-Cabiri, *Arap Aklının Oluşumu*, Türkçesi: İbrahim Akbaba, İstanbul, 1997, s.139; Güler, *Sabit Din Dinamik Şeriat*, Ankara, 1999, s.78

5 İrfan Abdulhamid, *İslam’da İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları*, Çev. M. Saim Yeprem, İstanbul, 1981, s.136-138.

lerdir. Nass karşısında tam bir teslimiyete ve kusursuz bir taklide dayalı bu anlayış, Hadis'in kurumsallaşmasını tamamladığı dönemde halk nezdinde büyük bir itibar kazanmıştır. Bu dönemin önde gelen hadisçilerinin akıl ve onu çağrıştıran kavramlara mesafeli durdukları, mümkün olduğunca akıl yürütme biçimlerini kullanmamaya özen gösterdikleri bilinmektedir. Bu dönemin en güçlü temsilcilerinden İbn Teymiye, genel olarak dini konularda özel olarak ise iman ve ahlaka ilişkin alanlarda sırasıyla vahiy, sünnet ve icmanın geçerli kaynaklar olduğunu savunmuş, iman teorisini oluştururken akıldan özellikle kaçınmıştır.⁶ Sistematik dönem hadisçileri, iman teorilerini oluştururken en önemli akli çıkarım yollarından biri olan te'vil yöntemine de karşı çıkmışlardır. Onlara göre nassın literal anlamı dışında herhangi bir akli anlam arayışı imana temel oluşturamayacağı gibi dinde tahrife yol açacaktır.

Nassın ve bunu haber verenin otoritesine dayalı olarak yapılan iman tanımlarının odağında "tasdik", "ikrar" ve "amel" kavramları yer almaktadır. Tasdik kalbe, ikrar dile ve amel organlara atfedilmektedir. İman'da teorik ve pratik boyutun varlığına işaret eden bu kavramlarla yapılan iman tanımları şu şekilde formüle edilmiştir: "iman, Allah'ı tasdik etmektir.", "İman, kalp ile tasdik, dil ile ikrardır.", "iman, kalp ile tasdik, dil ile ikrar ve organlarla işlenen ameldir."⁷ Bu tanımlarda ön plana çıkan şey, nassı ve bunu haber vereni kalben doğrulama, bu doğrulamayı dil ile ifade etme ve fiillerle gerçekleştirilmesidir.

Selefi yaklaşımın imanı nakil ve haber merkezli temellendirmesi katı bir fideizm ya da katı bir akıl-dışıcılık(irrasyonallite) olarak yorumlanmamalıdır. Selefi eğilim açısından deney, tecrübe ve akıl yürütme, Tanrı hakkındaki bilgiyi sağlamada ya da imanı temellendirmede yetkin değildir. Bu unsurlar olgusal alan için geçerli olabilir. Oysa nass olgusal alanı aşan bir boyut taşır. Özellikle Nassa kaynaklık eden Tanrısal irade, onun olgusal alanı aşan yönüne işaret

6 İbn. Teymiye, *el-Akidetu'l-Vasitiyye*, İstanbul, 1975, s.19-20.

7 Bağdadi, Ebu Mansur Abdulkahir b. Tair et-Temimi, *Usulu'd-Din*, İstanbul, 1346/1928, 247 vd.; Cüveyni, Ebu'l Meali Abdulmelik, *Kitabu'l İrşad*, thk. Es'ad Temim, Beyrut, 1416/1996, s. 333.; İbn. Teymiyye, *el-Akidetu'l-Vasitiyye*, s.16.; Ebu Hanife, Numan b. Sabit, *el-Fıkhu'l-Ekber (İmamı Azam'ın Beş Eseri)*, çev. Mustafa Öz, İstanbul, 1981, 62.; Cüveyni, İmamı'l Hameyn Ebu'l Meali Abdulmelik b. Abdillan, *el-Akidetu'n-Nizamiyye*, tahk. Muhammed Zahid el-Kevseri, Kahire, 1412/1992, 84.; Ali b Sultan Muhammed el-Kari el-Hanefi, *Şerhu'l-Fıkhu'l-Ekber*, İstanbul, 1375/1955, 85.; İbn. Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed, *el-Fasl fi'l Milel ve'l Ehva ve'n-Nihal*, Beyrut, 1986, III., 188.; Fahreddin er-Razi, Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, *Kelam'a Giriş (el-Muhassal)*, çev: Hüseyin Atay, Ankara, 2002, 268.; Ayrıca imanın bu tanımına yönelik daha geniş bilgi için bkz. Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, 2002, 75 v.d.

eder. Nassın akıl üstü bir boyuta sahip oluşu, akıl karşıtlığını gerektirmez. Bu bağlamda akla karşıtlık ile akıl üstülüğü birbirinden ayırt etmek gerekir. Akla aykırılık, mutlak anlamda kesinlik ve zorunluluk taşıyan hakikatlere aykırı olmak anlamına gelir. Oysa akıl üstülük, deney ve tecrübe yoluyla tanıma, anlama ya da kavrama olanağı bulunmayan olaylarla ilgilidir.⁸ Selefi eğilimin Nassı okuma biçimi/literal anlama, bir tür entelektüel pasiflik olup, imanını farklı bir tarzda rasyonelleştirmesi olarak kabul edilebilir. Burada temel sorun, nassın bizatihi hakikatin kendisi olarak algılanmasından kaynaklanmaktadır. Onların nihai kaygıları, bireysel akıl yürütme girişimlerinin abartılarak, dine zarar verecek düzeye taşınmasıyla ilgilidir.

Eş'ari Kelamına sempati duyan Selef bilginlerinin Tanrı hakkındaki bilgi ve buna bağlı iman konusunda akla ve akıl yürütmeye duydukları güvensizlik, irrasyoneliteden daha ziyade akıl-üstülük olarak yorumlanabilir. Erken dönem Hadisçilerden İmam Malik ve takipçileri dinin ibadet ve uygulama alanlarında aklın kullanımını gerekli görürken, imanının temellendirilmesinde aklın yeterli bir ölçüt olamayacağını düşünmüşlerdir.⁹ Oldukça erken bir tarihte Hadisçilerin iman ve imana ilişkin konular hakkındaki görüşlerini "*Kitabu'l-İman*" adlı eserle teorileştiren Ebu Ubeyd Kasım b. Selam(224/838) imanının temellendirilmesinde sırasıyla vahyin, Peygamberin söz ve uygulamalarının, bilginlerin uzlaştığı görüşlerin, doğru düşünmenin(teşbih ve nazar) veya Arap dâilcilerin uzlaştığı fikirlerin belirleyici olduğunu savunmuştur.¹⁰ Hatta Hadisçiler arasında Eş'ari Kelam sistemine yakınlık duyanlar, naklin ve haberin yanında aklın da, imanı temellendirmede gerekli olduğunu düşünmüşlerdir. Bunun en tipik örneği Halimi(403/1012)'dir. İmanının temellendirilmesinde sadece nakil ve haberin bir ölçüt olduğunu, akli çıkarımlara ve akıl yürütmelere gerek olmadığını düşünen meslektaşlarını eleştirerek, işlevsel aklın önemini itiraf etmektedir.¹¹

8 Leibniz, Gottfried Wilhem, *İmanla Aklın Uygunluğu Üzerine Konuşma*, çev. Hüseyin Batu, M.E.B. yay., 1986, s.36, 79.

9 İbn. Abdilberr, Ebu Ömer Yusuf b. Abdillâh, *Camiu beyani'l-ilm ve fadlihi*, Beyrut, trz., II/98.

10 Ebu Ubeyd Kasım b. Selam, "*Kitabu'l-İman*", thk. M. Nasuriddin el-Elbani, Kuveyt, tsz., s.66, 76, 78, 101(Min Kunuzi's-sunne içerisinde).

11 el-Halimi, Huseyn b. Hasen, *Kitabu'l-Minhac fi Şuabi'l-İman*, thk. Halimi Muhammed Fude, Daru'l-Fikr, 1979, I/s.14, 27, 150.

2- Akıl/Nazar Merkezli İman Temellendirmesi

Teleolojik, ontolojik ve kozmolojik kanıt başta olmak üzere çeşitli kanıtlarla Tanrı'nın varlığına ilişkin bilgiye erişilebileceği ve hatta erişilmesi gerektiği Kur'an'ın ana temalarından biridir. Bunun yanında Tanrı'nın varlığının insan bilgisine konu oluşunu Kur'an, insan doğasına ilişkin fitri bir olgu olarak vurgulamıştır. Bu fitratın korunması ve buna yönelik bilincin uyarılması durumunda, Tanrı'nın varlığının açık bir biçimde bilinmesi söz konusudur. Bu bağlamda bir bütün olarak İslam Kelamı, Tanrı'nın akli çıkarımlar yoluyla bilinebileceğini öngörmektedir. Tanrı hakkındaki bilgiye ulaştıran en gözde kavramlar istidlal ve nazardır. Delil kavramını, “duyu alanının dışında kalan ve hakkında zorunlu bilgimiz olmayan varlıkların bilgisine ulaştıran araç, başka bir ifadeyle duyular yoluyla ve zorunlu olarak oluşan bilgi alanları dışındaki varlıkların bilgisine ulaştırmayı olanaklı kılan işaret ve alamet”¹² şeklinde tanımlayan kelam bilginleri, yaratılmış âlem her yönüyle bizleri Tanrı hakkındaki bilgiye ulaştıracak ayetlerle ve alametlerle dolu olduğunu düşünür. Bütün Müslüman Kelam sistemleri Tanrı hakkındaki bilgiye (marifetullah) ulaşmada akıl yürütmenin (nazar) zorunlu olduğu konusunda uzlaşa içerisindedir. Öyle ki İslam Kelamının iki büyük düşünce sistemi Maturidilik ve Mu'tezile, Tanrı'nın akıl yoluyla bilinmesini, insan için bir vucubiyet (zorunluluk) ve sorumluluk olarak görmüştür. Eş'ari Kelam sisteminde ise, Allah'ın varlığına ve birliğine akıl yoluyla varılabileceği kabul edilmekle birlikte, buradaki bilme zorunluluğunda öncelik akla değil vahiy verilmektedir. Ancak vahye muhatap olunamaması durumunda herhangi bir inançsal sorumluluğun doğmayacağı düşünülmektedir.

Müslüman teologların akıl-vahiy ilişkisi bağlamında temellendirdikleri iman olgusunun omurgasını “kalben tasdik” ifadesi oluşturur ve bu ifade imanı akıl merkezli açıklayanların ortak referansıdır. Kalben tasdik, iradi bir akıl yürütme, muhakeme ve araştırma faaliyeti sonucunda gerçekleşen bir kabul ve onaya işaret eder. Bu faaliyetin en gözde terimleri istidlal ve nazardır. Bu akıl yürütme tarzları özellikle Tanrı'nın varlığına ve birliğine ulaşmada birincil öneme sahiptir. Var olanları araştırarak, onlar üzerinde dü-

12 Bakıllani, Ebu Bekir Muhammed b. Tayyib, et-*Temhid*, thk. İmaduddin Ahmed Haydar, Beyrut, 1993/1414, s.33-34.

13 er-Razi, *Kitabu'l-Muhassal*, s.130 vd.; el-İci, *el-Mevakıf fi İlmi'l-Kelam*, Beyrut, trz., s.28 vd.

şünerek ve muhakemede bulunarak kanıtlar tespit etme, bu kanıtlardan yola çıkarak duyu ve gözleme konu olan varlık alanından(şahid), duyu, gözlem ve tecrübeye konu olmayan varlık alanına(gaib) ulaşmayı öngören bu akli çıkarım yöntemi akıl sağlığı yerinde her erişkin bireyin yapması gereken bir sorumluluk olarak kabul edilmiştir.

İslam teoloji ekolleri içerisinde diğerlerine göre daha muhafazakâr kabul edilen Eş'ari, Tanrı'nın bilgisine ulaşmada dinsel doğrulamadan daha ziyade akıl yürütmenin gerekliliğini, hatta bu akli ameliyede oldukça nesnel bir sürece bağlı kalınması gerektiğini ifade eder. Ona göre nazar ve istidlal, Tanrı hakkındaki bilgiye ulaştıran özel bir akıl yürütme tarzıdır. Akıllı ve erişkin her birey bundan sorumludur. Bir ekolün inancının diğerine taklitle öncelenmesi, alışkanlık halinde tekraredegelen bir görüşün benimsenmesi veya bilinen bir otoriteden gelmesi ve bunun sonucunda oluşan kolaylık ve rahatlık özellikle Tanrı'nın bilgisine ulaşma konusunda tercih edilecek yöntemler değildir. Aksine akıllı erişkin bir birey, bütün bunlar karşısında kendisine doğru yolu gösterici, aydınlatıcı ve araştırıcı bir incelemeyi görev saymalıdır. Bu noktada araştırma ve muhakemeye konu olan şey hakkında iddiaların farklılığı ve görüşlerin tezatlığı eş mesafede görülmelidir. Varlıkta gizli ya da açık şekilde bulunan kanıtlar(ayat) üzerinde akıl yürütmede bulunarak(nazar), Tanrı hakkındaki bilgiye ulaşmada ve onu onaylamada en sağlam ve güvenli yoldur.¹⁴

Zorunlu ve akıl yürütme yoluyla elde edilen bilgilerin türleri ve mahiyetleri üzerinde duran Eş'ari, Tanrı hakkındaki bilginin zorunlu olmayıp, akıl yürütme ya da akli çıkarımlara dayandığını, yani kesbi olduğunu savunur. Tanrı hakkındaki bilgiyi inkâr etme imkan ve olasılığı her zaman vardır ve bu da bu bilginin zorunlu olmadığının en açık kanıtıdır. Eğer Tanrı hakkındaki bilgi zorunlu olsaydı, böyle bir imkânın var olmaması gerekirdi. Öte yandan Tanrı hakkında cehalet ve şüphe imkânı, Tanrı hakkındaki bilginin zorunlu olmadığına kanıt teşkil eder.¹⁵ Eş'ari ve O'nun takipçileri akıl yürütmenin zorunluluğunu nassa dayandırırılar. Onlara göre bu zorunluluğun kaynağı bizzat Kur'an ayetleridir. Akıl yürütmenin zorunlu oluşunu Kur'an'a dayandıran Cuveyni, insanlar için zorunlu olan ilk sorumluluklardan birinin, Tanrı hakkındaki bilgiye ulaştıran akıl yürütme olduğunu, bu bilgiye ancak akıl aracılığıyla ulaşılabileceğini düşü-

14 İbn. Furek, *Mücerredü Makalat eş-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'ari*, Beyrut, 1987, s.250.

15 İbn Furek, *Mücerred*, s.248-249.

nür. Ona göre nasıl ki Tanrı hakkındaki bilgiye ulaşma zorunluysa, insan için bu bilgiye ulaşmayı sağlayan vasıtaya başvurmak da zorunludur.¹⁶

Eş'ari tarafından ortaya konan görüşleri sistematik bir tarzda ele alan Bakıllani insan bilgisini, zorunlu ve kesbi(istidlali) şeklinde ikiye ayırarak, imana ilişkin alanlarda akıl yürütme süreci sonunda oluşan bilginin temel oluşturacağını savunmuştur. Ona göre duyu ve gözleme uzak olan konuların bilgisi, bizzat duyu ve gözleme konu olan varlıklar hakkında düşünmek ve muhakeme etmekle elde edilir.¹⁷ Eş'ari teorisyenlerden Bağdadi, Tanrı dışındaki tüm varlık âleminin yaratılmışlığı, Tanrı'nın ezeliliği, O'nun biricikliği, peygamberlik ve mucize gibi imana ilişkin alanlar hakkında, dinsel tasdik değil, akıl yürütmenin geçerli olduğunu savunur. Ona göre vahiy olmaksızın akıl, evrenin yaratılmış olduğunu, Tanrı'nın varlığı, birliği ve ezeliliği, Tanrı'nın ezeli niteliklere sahip olduğu, peygamber göndermenin mümkün ve caiz olduğunu, Tanrı'nın insanlara sorumluluk yüklediğini tespit etme gücüne sahiptir.¹⁸

Kendisinden sonra Eş'ariliğin yaygın ve egemen bir zihniyete ve buna uygun dindarlık modeline dönüşmesine en büyük katkıyı sağlayan Gazali, Tanrı'nın varlığı, bilgisi, kudreti ve iradesi, evrenin yaratılmışlığı gibi imana ilişkin alanlar hakkında vahyi tasdik yoluyla değil, sadece akıl yürütme yoluyla bilgi elde edilebileceğini ifade eder.¹⁹ Bu arada başta Eş'ari olmak üzere takipçileri de, sadece kendi doğası üzerinde düşünmesi ve kendi doğasını araştırmasının bile insanı Tanrı hakkında bilgiye ulaştıracağını savunmaktadırlar. Onlara göre kendini tanıyan Rabbini tanır. Kişi kendisi hakkında araştırma ve muhakemede bulunarak bilişsel bir tecrübeyle, kendi varoluşu hakkındaki hikmetleri düşünerek ve araştırarak Tanrı'ya ulaşabilir.²⁰ Şeyhzade'nin, Eş'ari Kelamı ile Maturidi Kelamı arasındaki görüş ayrılıklarını konu edinen eserindeki şu ifadeler, imanı akıl yoluyla temellendirme konusunda Eş'ariliğin, Hanefî-Maturidi gelenekten daha geri bir noktada olmadığını ima eder: “Ha-

16 Cuveyni, *Kitabu'l-İrşad*, s.25. vd.

17 El-Bakıllani, *et-Temhid*, s.26-34.

18 Bağdadi, *Uşulu'd-Din*, 25, 210.

19 Gazali, *İtikad'da Orta Yol*, çev. Kemal Işık, Ankara, 1971, s.157.

20 Maturidi, “Kitabu't-Tevhid” adlı eserinde “Rabbini Tanınması” başlığı kapsamında “kendini tanıyan Rabbi'ni de tanımış olur” ilkesi çerçevesinde, insanın kendi üzerinde düşünerek ve kendini gözlemleyerek evrendeki diğer varlıklardan farklı ve ayrıcalıklı olduğunu, bu ayrıcalığın da ancak eşsiz ve kusursuz bir varlık tarafından sağlandığını keşfedebilecek yeteneğe sahip olduğunu belirtir. Bkz. *Kitabu't-Tevhid*, tcrn. Bekir Topaloğlu, Ankara, 2002, s.129-131.

nefi alimlerin çoğunluğuna göre Tanrı'nın varlığı ve birliği, peygamberlik gibi dinin temellerine taklidi yolla iman etmek(makbul olmasa da) geçerli kabul edilir. Oysa Eş'ari kelimcilerinin çoğunluğu dini akaitte sadece taklidi imanın yeterli olamayacağını savunur. Eş'ari'ye göre imanın sıhhati, inanılacak varlığın kesin akli kanıt ile bilinmesi şartına bağlıdır.”²¹

Hemen hemen bütün kelimcilerin üzerinde uzlaştığı kanaatlerden biri de imanın bilişsel bir onay olmaksızın sadece nassi tasdiksel önermeleri ve yükümlülükleri yerine getirme şeklinde anlaşılmasını reddetmelerine ilişkindir. Onların ihtilafa düştükleri husus, geçerli bir imanın oluşumunda akıl ve bilginin mi yoksa amellerin mi belirleyici olduğu konusundadır. Bu bağlamda kelimciler, dini tasdiksel önermelerin ve yükümlülüklerin yerine getirilmesinin, imanın özüne ait olmadığını ancak onunla ilişkili veya imanın bir sonucu olduğunu düşünürler. Bu durum daha çok iman etme sonucunda oluşan bağlılığı ve sadakati sürdürme çabası olarak yorumlanabilir.²² Şu halde Tanrı'ya karşı duyulan tazim, sevgi, huşu, alçak gönüllülük ve teslimiyet gibi dini literatürde kalp fiilleri olarak adlandırılan duygu yüklü ahlaki değerler, iman için yeter neden değil, ancak imanın kaçınılmaz sonucudur.²³

Maturidi, “*Kitabu't-Tevhid*” adlı eserinde söz konusu ettiği “başkalarının görüşünü körü körüne takip etmenin(taklit) batıl oluşu”, “dini, kanıtlarla bilmenin zorunluluğu(delil)”, “bilgi edinme yolları”, “duyusal alanın duyu ötesine kanıt teşkil etmesi”, “bilginin(ilim) savunusu ve düşünme(nazar/akıl)”, “imanda ikrar ve tasdik rolü”, “imanın, kalpte veya bilgide(marifet) tasdik oluşu” gibi kavram ve ilkeler, onun akıl ile vahiy ilişkisini, buna bağlı olarak da akıl iman ilişkisini nasıl yorumladığına ışık tutmaktadır. Bu kavram ve ifadeler, Maturidi'nin, akıl ile iman arasındaki ilişki hakkında ileri sürdüğü görüşlerin entelektüel canlılığına işaret eder. Nassı literal okumaya tabi tutarak, bağlayıcı olan dini bilginin ancak, nakledilen rivayet, manevi bir önder veya bir âlimin görüşleri gibi otoritelere, sorgulamaksızın, uymakla elde edileceğini düşünen kimseleri mukallit olarak isimlendiren Maturidi, onları cahil, yetersiz ve entelektüel tembel²⁴ olarak nitelendirmektedir.

21 Şeyhzade, *Nazmu'l-Feraid*, İstanbul, 1871, s.42.

22 Richard M. Frank, “*Knowledge and Taqlid: The Foundations of Religious Belief in Classical Ash'arism*”, JAOS, vol.109, no.1 (jan.-mar.,1989), p.38-39 vd.

23 İbn Furek, *Mücerred*, s.150-152

24 Maturidi, *Kitabu't-Tevhid*, Ankara, 2002, s.3.

Selefi tutumun imana ilişkin alanlarda belirleyici ve bağlayıcı olarak kabul ettiği icma olgusunun nihai anlamda insanı körü körüne bağlanmaya, yani taklitçiliğe götüreceğini düşünen Maturidi, Taklidin gayri meşru ve geçersizliğini, akli temelden yoksun olmasına bağlar. O, çok sayıda insanın bir görüş etrafında uzlaşmasının, tek başına hiçbir zaman o görüşü haklı çıkarmayacağını savunur. Maturidiye göre gerçek bir dini bilgi ve iman, öncelikle otoritenin muhatabını kişisel sadakatine ikna edecek akli kanıta(el-huccetu'l-akliyye) sahip olmasına ve öğrenilen objektif hakikatin de açık bir kanıtının bulunmasına bağlıdır.²⁵ Maturidi'nin, imana ilişkin alanlarda tüm konsantrasyonu, akli kanıtın zorunluluğu üzerine olmasına rağmen, bir otoriteye körü körüne bağlanan bir kimsenin mümin olamayacağı yönünde bir yargıda bulunmaması dikkat çekicidir. Maturidi'den sonra bu Kelam anlayışının sistematik anlamda teolojik bir ekole dönüşmesini sağlayan Ebu'l Mu'in Neseî, aynı konuda daha açık yargılarda bulunmaktadır. Ona göre iman, tasdikten ibarettir. Tasdik ise, Hz. Muhammed'in Tanrı katından getirdiği şeyleri onaylamaktır. Anlam itibariyle tasdik, yalanlamanın karşıtıdır. Zira tereddüt ve şüphe etmek, hiçbir hüküm vermeden durmak demektir. Duran, yani herhangi bir yargıda bulunmayan bir kimse tasdik etmiş olmaz. Buna göre taklit yoluyla inanan kimsenin imanı, tasdik gerçekleştiğinden dolayı, gerçek ve sahih kabul edilir.²⁶ Neseî iman ve tasdik kelimelerinin semantik analizinden yola çıkarak, tasdike ulaşmış bir kimsenin mümin kabul edileceğini, ancak bu tasdikin nasıl ve hangi yollarla oluştuğunu, kanıtlara dayanıp dayanmadığını dikkate almamaktadır.

Dini bilginin elde edilmesinde ve imana ilişkin alanlarda, akıl yürütmekle ulaşılan hakikatin, asla güvenilir bir biçimde sürdürülemeyeceğini; akıl yürütme eyleminin tartışma kapısını aralayacağını ve bunun üzerine de ancak şüphenin oluşacağını, bu yüzden de yapılacak en güvenilir işin, akıl yürütmeyi terk etmek olduğunu savunan, kısaca akla güvensizlik duyan kimselere karşı Maturidi, muhakeme ve akıl yürütmenin Tanrı'nın insana yüklediği bir sorumluluk olduğu gerçeğini hatırlatır. Ona göre "akıl, insanın doğasında var olan, iyiyi kötünden ayırt etmeyi sağlayan ve onunla, insanın, diğer canlılardan ayrıcalıklı kılındığını bildiği bir şeydir".²⁷ Bu bağlamda Tanrı'nın insana

²⁵ Maturidi, *a.g.e.*, s.3-4.

²⁶ Neseî, Ebu'l-Mu'in, *Tabsıratu'l-Edille Fi Usuli'd-Din*, thk.Hüseyin Atay, Ankara, 1993, I/s.38vd.

²⁷ Maturidi, *a.g.e.*, s.13-14.

yüklediği muhakeme ve akıl yürütme sorumluluğu, varlığı araştırmaktan ve tetkik etmekten doğan bir şeydir, yoksa kendiliğinden oluşan bir şey değildir.

“Akıl yürütmeyi inkar edenlerin elinde, onu reddetmek için, akıl yürütmekten başka bir kanıt bulunmadığını” vurgulayan Maturidi, muhakeme ve akıl yürütmenin insan için fitri oluşuna dikkat çekerek, bu fitri ameliyeyi terk etmeyi talep etmenin, insanın özsel ve biricik doğasını terk etmeyi talep etmekle aynı anlama geleceğini düşünür. O, muhakeme ve akıl yürütmeyi ahlaki yaşamın temeli olarak görür. Zira insan ancak bu ameliye sayesinde benliğinin arzularından kolayca uzaklaşabilir ve şeytanın yönlendirmelerinden kurtulabilir. Maturidi, şeytanın her fırsatta akıl yürütmeyi durdurması ve terk etmesi konusunda insana telkinde bulunduğunu, bu konuda insanı teşvik ettiğini düşünür.²⁸

Selefi yaklaşımın imana ilişkin konuların insan aklını aşan bir yönünün olduğuna, Tanrı’nın emir ve fiillerini anlamada insan aklının yetersiz ve sınırlı kalacağına, kısacası vahyin insan aklının ötesinde hakikatler taşıdığına ve insan aklı ile ilahi hikmet arasında bir bağ ya da ilişki aranmamasına yönelik iddialarına Maturidi, ilahi gaye ve ilahi hikmet kavramları ile cevap verir. Ona göre Tanrı’nın bütün emir ve fiilleri belirli bir gaye ve hikmet taşır. Zira Tanrı, hiçbir şeyi boşa çıksın diye yaratmadığı gibi, O, abes bir fiil de işlemez. Maturidi, Tanrı’nın bütün emir ve fiillerinin, ister akıl yürütme yoluyla isterse vahiy yoluyla olsun anlaşılabilir ve kavranabilir olduğunu düşünür. Aksi takdirde insan bu emir ve fiilleri anlamaya kabiliyetli ve kapasiteli değilse, bu emirleri yerine getirmeye ehliyetli de sayılmamalıdır.²⁹ Bu bağlamda o, aklın ve vahyin herkes için kabul edilebilir ve eşdeğer olduğunu, bunların birbirlerine alternatif olmadığını ima eder.

Maturidi, genel olarak bütün Sünnilerce kabul edilen iman teorisini, vahiy ile akıl arasındaki bağ veya ilişki üzerine inşa eder. Ona göre iman, kalben tasdiktir. Bu da bir şeyin doğruluğunu kalben onaylamaktır. İnanmamak(küfr) ise, bir şeyin yanlışlığını onaylamaktır. Bu tanımla Maturidi, İslam düşünce geleneğinde imanı sadece bilgiden ibaret gören Cehm b. Safvan ve takipçilerinden ayrılmaktadır. İman ile bilgi arasındaki ilişkiyi özellikle semantik ayrıntılara girerek açıklamaya çalışan Maturidi, bilgiyi(marifet), bilinme-

²⁸ Maturidi, *a.g.e.*, s.14-15.

²⁹ Maturidi, *a.g.e.*, s.123-129.;222-223.

menin veya bilinmemenin, bihaber olmanın, yani cehaletin karşıtı olarak tanımlamaktadır.³⁰ Oysa bir şeyin yalanlanması veya yanlışlanması, o şeyin bilinmediği anlamına gelmez, aksine bilindiği halde doğruluk muhtevasının reddedilmesi anlamına gelir. Benzer bir şekilde, bir şey bilinmiyorsa, zorunlu olarak onun yanlış olmasını gerektirmez.

Maturidi'nin bilgi ile bir şeyin doğruluğunun kalben onaylanması(iman) arasındaki anlam farkına değinmesi onun bilgi ile iman arasında herhangi bir ilişki görmediği anlamına gelmez. Ona göre bilgi, imana ulaştıran bir sebep, kanal ve motivasyondur.³¹ Felsefi anlamda bilgisizliğin insanı inançsızlığa sevk etmesi gibi, bilgi, imana teşvik eden bir yönlendirme vesilesidir. Bu bağlamda bilgi, imanın yeterli sebebi değil, yönlendirici sebebidir. Maturidi tasdik kavramını, hakikatin onaylanması anlamına gelebilecek ve zorunlu bir bağlayıcılık oluşturacak bilgi anlamında kullanmaz. O bu kavramı daha ziyade, bireyin yaşamında kontrol edici, hükmedici ve yönlendirici güce sahip olması gereken bir bağlanma, teslimiyet, onay ve kabul anlamında kullanır. Şu halde kalben tasdik, ne sadece entelektüel bir vehim, ne de hakikatin soyut olarak onaylanmasından ibarettir.³² Bilakis o, ilahi mesajın kalben doğrulanması ve onaylanması yanında bunun bir yaşam biçimi olarak pratize edilmesidir. Bu bağlamda kalben tasdik etmenin, bir yandan zihnin, aklın(intellect) harekete geçirilme zorunluluğu diğer yandan genel bir tarzda kişiyi çeşitli hile ve aldatmalara karşı koruma işlevi vardır.

Çoğu Batılı İslam bilimcisinin “İslam'ın rasyonalistleri” olarak adlandırdığı Mu'tezile Kelamı, Allah'ı bilmenin zorunlu oluşunu, insana sağladığı yarara bağlamakta ve bunu ahlaki bir yükümlülük olarak değerlendirmektedir. Akıl yürütmenin ahlaki bir sorumluluk olarak kabul edilmesinin nedeni,

30 Maturidi, *Kitabu'l-Tevhid*, s.492,495, 496. vd.

31 Maturidi'de kişiyi imana ulaştıran neden ve motivasyon olarak bilginin kaynağı ise akıl veya akıl yürütmedir(nazar/istidlal). Doğru ve gerçek bilgiyi elde edebilmek için bu kaynak zorunludur. Zira duyular ve haber-Maturidi kelamında akıl dışındaki diğer bilgi kaynakları- yoluyla elde edilen bilginin doğru olup olmadığı konusunda başvurulacak yegane ve nihai kaynak akıldır. Akıl bu ve benzeri durumlarda doğru ve yanlış ayırt edebilmek için kendisine başvurulmuş adil ve tarafsız yargıç pozisyonundadır. Bir kişinin gerçek peygamber olup olmadığı, onun elçi oluşunun hak ve gerçek olduğu, mucizeler ile insanları aldatmak üzere sergilenen hile ve sihirbazlıkların ayırt edilmesi ancak akıl aracılığıyla tespit edilebilir. Aynı şekilde Tanrı'ya ait bilgiye, varlıkların yaratılışındaki hikmet ve gayeye, evrendeki varlıkların ve işleyen sistemin bir mucidinin olduğuna, Tanrı ile yaratılmış varlıkların birbirinden ayırt edilmesine ancak akıl yoluyla ulaşmak mümkündür. Maturidi, *a.g.e.*, s.493,495. vd.

32 Pessagno, J. Meric, “Maturidi'ye Göre Akıl ve Dini Tasdik”, çev.İlhami Güler, A.Ü.İ.F Derg., Ankara, 1996, XXXV/s.432-433.

aklın, Allah'ı bilmemekten kaynaklanacak zarar ve olumsuzlukları önleme işlevi gördüğü yönündeki düşüncedir. Nass kapsamına giren her şeyin teorik mantıkla yargılanması gerektiğini düşünen Mu'tezili temsilciler, aklın vahiyle birlikte ahlaki hakikatin aynı ölçüde kaynağı olduğunu, aklın Allah'ın asli unsuru olarak nakilden üstün olduğunu,³³ İslam'ın temel ilkesi olan Tanrı fikrinin ve O'nun şer'i tekliflerinin ancak akılla bilinebileceğini³⁴ savunmuştur. Bir şeyin iyi veya kötü olduğunun akıl yoluyla kavranabileceğini, zira olaylar arasında sebep sonuç ilişkisinin olduğunu düşünen akılcı tutum, Allah'ın hikmeti gereği bir şeyi diğer bir şeyin sebebi olarak yarattığını, aklın bu sebepleri bulmaya ve bir şeyin iyi veya kötü olduğunu tayin etmeye muktedir olduğunu iddia etmekteydiler.³⁵ Şeriatın buradaki katkısı ayrıntılara yönelik olup, akıl yoluyla bilinenleri tamamlama ve açıklama ölçüsündedir.³⁶

Mu'tezili düşüncede akıl-vahiy ilişkisine bağlı iman temellendirmesi akli ve dilsel bir çerçevede ele alınır. Bu bağlamda Mu'tezili düşünürlerden Kadı Abdulcabbar, akıl-nakil ilişkisini nazar ve sem' kavramları üzerine dayandırır. İslam filozoflarının felsefe ile din arasında akli bir temelde oluşturmaya çalıştıkları uzlaş çabası, Abdulcabbar'da nazar ve sem' arasında akli ve dilsel bir temelde kurulmaya çalışılan uzlaş çabasına dönüşmüştür. Bu bağlamda sem', Tanrı'nın elçisinin kelimullahı Tanrı'dan işitmesi, insanın da aynı kelamı elçiden işitmesi bağlamında ortaya çıkan bir kavramdır. Bu yönüyle kelimullah tabiatı ve bilinişi açısından iman nesnesi değildir. Ona göre Kur'an, Tanrı ile elçisi arasında gerçekleşen iletişimin bir ürünü olup, öncelikle sözsel bir içerik taşır. Böylece o, Kur'an metni karşısında akli ve dilbilimsel bir tavır takınır. Bu tavrıyla Abdulcabbar, nassı/nakli iman nesnesi haline getiren ve anlama çabalarını nass üzerine temellendiren yaklaşıma karşı çıkmakta ve düşünmeyi ahlak ve sorumluluk temelinde formüle etmektedir.

Abdulcabbar, akli düşünmeye temel oluşturan zorunlu bilgileri kategorik olarak sağlayan ilkeler bütünü olarak, nazarı ise akıl tarafından sağlanan bu bilgileri işleme ameliyesi olarak görür. Bu bağlamda akıl, düşünme ve muhakemeye konu olan şeyler arasında bağ kurmayı mümkün kılan kategorik bil-

33 Fazlurrahman, *İslam*, çev. Doç. Dr. Mehmet Dağ- Doç. Dr. Mehmet Aydın, İstanbul, 1981, s.110, 113.

34 Carullah, Zuhdi Hasan, *el-Mu'tezile*, Kahire, 1947, s.107-110.

35 Gurabe, Hamude, *Ebu'l-Hasan el-Eş'ari*, Kahire, 1973, s.50.

36 Işık, Kemal, *Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelami Görüşleri*, Ankara, 1967, s.80.

giler alanıdır.³⁷ Abdülcabbar'a göre Tanrı, âlemi yaratarak kendi varlığı için delil kılmıştır. Tümüyle işaret, kanıt ve simgelerden oluşan varlık âlemi üzerinde nazar etmek, yani araştırmak ve muhakeme etmek, kişiyi Tanrı hakkındaki bilgiye götürecektir. Bu nedenle varlık âlemi üzerinde düşünmek(nazar) kişiye zorunluluktur(vacip). Bu zorunluluk kişiye yüklenen diğer zorunlu sorumluluklardan önceliklidir(evvelu'l-vacibat).³⁸ Bu noktada tefekkür, teemmül, tedebbür, araştırma gibi anlamlar içeren nazar, bilgiye ve Allah'ı bilmeye ulaştıran kanıtları araştırma işlevi görür. Klasik dönem Müslüman dilbilimcileri de nazarı benzer bir anlamda ele almışlardır. Buna göre nazar, bilinenlerden hareketle bilinmeyene ulaşmayı sağlayan düşünce eylemidir. Bu düşünce eylemi, öncüllerin, sebep ve illetlerin düzenlenmesi ile gerçekleşebilir. Başka bir ifadeyle nazar, herhangi bir bilgiye ulaşmak için aklın, başka veri ve bilgileri harekete geçirmesidir.³⁹

Kadı Abdülcabbar nazarı, yani düşünmeyi kalbin bir eylemi olarak kabul etmektedir. Ona göre düşünme, ancak kalple yapılabilen bir fiildir. Hakikatlere bu fiile ulaşılır. Örneğin kişinin benliği hakkında tefekkürü, tüccarın para kazanmanın yollarını arayışı, yırtıcı bir hayvanla karşılaşan bir kimsenin kurtuluş için yollar araması bu türden düşünmeye örnek oluşturur.⁴⁰ Nazarın, etimolojik olarak yönelmek, beklemek, karşılaşmak, merhamet etmek ve düşünmek gibi anlamlara geldiğini belirten Abdülcabbar, en-nazar bi'l-ayn ve en-nazar bi'l-kalb ifadelerine yer verir. O, bu konuda kişinin gözünü görmek istediği bir şeye yöneltmesi ile kalbini bir şey üzerinde düşünmeye yöneltmesi arasında işlevsel bir benzerlik kurar.⁴¹ Kelami düşüncede kullanılan kalp kavramı ile mistik geleneğin müşahade ve zevk gibi dini tecrübe yöntemiyle işlevselleşen kalp kavramı birbirinden farklıdır. Kelamdaki nazar bi'l-kalb ifadesi, ön yargılardan arınmış bir düşünce ve muhakeme ameliyesi anlamına gelirken, mistik gelenekteki kalp, içsel arınma ve tecrübe anlamına gelir.

Çoğunluğunu hadisçilerin oluşturduğu nassın otoritesine dayalı iman teorisine eleştirilerde bulunan Mu'tezili kelimciler, düşünmeye ve herhangi

37 Akıl ve Nazar hakkında geniş bilgi için bkz. Kadı Abdülcabbar, *el-Muğni*, XI/s.8, 375; XII/s.17, 375; *el-Muhit bi'l-Teklif*, s.20; Husni Zine, *el-Akl inde'l-Mu'tezile*, Beyrut, 1980, s.34; Aslan, İbrahim, *Kadı Abdülcabbar'da Kelam Yöntemi*, Doktora Tezi, Ankara, 2007, s.88 vd.

38 Kadı Abdülcabbar, *el-Muğni*, XII/s.36.; Kadı Abdülcabbar, *Şerhu Usuli'l-Hamse*, s.39-45.

39 Cürcani, *Şerhu'l-Mevakıf*, Beyrut, 1997, I/s.116,

40 Kadı Abdülcabbar, *Şerhu Usuli'l-Hamse*, s.5.

41 Kadı Abdülcabbar, *a.g.e.*, s.45.

bir akli kanıta dayanmaksızın, taklit yoluyla oluşan imanın meşru ve geçerli olmadığını savunmuşlardır. Abdülcabbar'a göre birbirinden farklı görüş ve anlayışların söz konusu olduğu beşeri bir ortamda, düzeyi ve niteliği ne olursa olsun mevcut seçeneklerden birini tercih etmenin ve bunu da taklit kapsamında sürdürmenin meşru bir temeli olamaz.⁴² O, bu bağlamda Tanrı'yı birlemeye dayalı taklitle inkâra dayalı taklidi eşdeğer görür ve halkın Tanrı hakkında bilgi konusunda taklit içerisinde olmasını doğru ve geçerli kabul etmez. Zira insan, akıl sahibi varlık olarak düşünmek ve akıl yürütmek yoluyla(nazar) Allah'ın bilgisine ulaşmakla yükümlü kılınmıştır.⁴³

Abdülcabbar, teolojik sisteminde dinin akla ve düşünmeye yer açan tabiatına dikkat çekmiş, aklın ve vahyin ilahi lütuf olarak birbiriyle çelişmeyeceklerini temellendirmeye çalışmıştır. Herhangi bir dinsel otoriteye veya çoğunluğun otoritesine dayanan taklit biçimlerinin hakikat ölçüsü olamayacağını savunarak, bilgi ve düşünme sonucunda benlikte ortaya çıkan tatmin olma durumu ile taklit sonucunda benlikte oluşan rahatlama arasında ayırım öngörmüştür.⁴⁴ Öyle anlaşılmaktadır ki Abdülcabbar, düşünme ve muhakemeyi, insan olmaktan kaynaklanan sorumluluğun gereği olarak düşünmüş ve bunu Tanrı-insan ilişkisinin ahlaki-rasyonel karakteri olması bakımından teolojisinin merkezine yerleştirmiştir. Zira düşünme(nazar), yapıldığında övgü terk edildiğinde ise yergi gerektiren bir kalp fiilidir. Nazar, sevap ve günah şeklinde dinsel hükümlerle değil, yergi ve övgü ya da iyi ve kötü şeklinde akli ve ahlaki kavramlarla temellendirilmiştir.

Taklidin yaygın kanaatler dizisi olarak kültürleşmesini, bireysel, toplumsal, ekonomik, pragmatik, hakikatin yanlış algısı ve dinsel alışkanlıklar gibi nedenlere bağlayan Abdülcabbar, düşünmenin zorunluluğunu onun özsel anlamda iyi oluşu ile açıklamıştır. Ona göre düşünme eylemi, insanı kötü olan şeyde zarar olduğu sonucuna ulaştıracak, zarara ait bilginin de özü açısından insanı yapmamaya sevk edecektir. Düşünmeyi epistemolojik değeri açısından ele alan Abdülcabbar, vahyin talepleriyle düşünmenin kaynaklık ettiği bilgileri ahlaki bir düzeyde buluşturmaya çalışmaktadır. Ona göre dinin özüne ilişkin bilgi de nihai anlamda düşünmeye dayanmaktadır. Düşünme olmaksızın dini bilgilerin sıhhatinin bilinemeyeceğini savunmaktadır.

42 Kadı Abdülcabbar, *el-Muhit bi't-Teklif*, s.49.

43 Kadı Abdülcabbar, *Muhtasar fî Usulî'd-Din*, s.252.

44 Aslan, *Kadı Abdülcabbar'da Kelam Yöntemi*, s.98 vd.

3- Kalp Fiilleri Merkezli İman Temellendirmesi

İslam düşüncesinde iman akıl ilişkisine yönelik özgün yaklaşımlardan biri de imanın kalp fiillerinden oluştuğuna yönelik tezdır. Bu tez ağırlıklı olarak imanda duygu ve irade boyutunu göz ardı eden, sadece kognitif bir onaya indirgeyen yaklaşımlara karşı geliştirilmiştir. İmanın sadece zihinsel bir onaydan ibaret görmenin bireysel ve sosyal anlamda ahlaki bir gevşekliğe yol açtığını düşünen İslam düşünürleri, imanın gerçekte duygusal ve iradi bir kararlılık-bağlılık hali olduğunu savunmuşlardır. Özellikle eylemlere nüfuz etmeyen veya eylemleri imanın kapsamı dışında değerlendiren kognitif onayın, imanın doğrulanabilirliğini eksik bıraktığını düşünmüşlerdir. Oysa iman doğrulanması gereken kalp fiilleri olup, salt dinsel inanca(tasdik) indirgenemez.

Bu bağlamda Hasan el-Basri imanın ne sadece gösteriş ne de bir temenni olduğunu, kökleri kalbin derinliklerinde olan ve kişinin pratikte yaptıkları ile doğrulanan bir fiil olduğunu vurgulamıştır.⁴⁵ İmanın kalbin fiillerinden oluştuğunu “Kitabu'l-İman” adlı eserinde sistematik bir tarzda ortaya koyan İbn Teymiye, Mürcie ve Ebu Hanife ile başlayan Maturidi ile sistemleşen akıl ve bilgi merkezli iman tanımının Kur'an'ın söz konusu ettiği iman olgusunu eksik bıraktığını düşünür. Ona göre iman, bilişsel tasdikle birlikte, kalp fiilleri olan ve iman nesneleri olarak Allah, peygamber, Kur'an, melek ve ahirete yönelik saygı, sevgi, huşu, tazim, korku, güven gibi öğelerin toplamından ibarettir. Başka bir ifadeyle iman, insanın bir bütün olarak varoluşunu hissettiği kalpte gerçekleşen fiiller toplamıdır.

İmanı kalp fiilleri bağlamında yorumlayanlar, onu sadece “amentü”de zikredilen teolojik önermelerin kalple onaylanması ve dil ile ifade edilmesi şeklinde tanımlamanın ve sınırlandırmanın, bireyi ahlaki ve sosyal gayelerden uzaklaştırdığını düşünürler. Onlara göre iman hayattan koparılarak donduru- lamaz. Bir amentünün teorik olarak kurgulanan formüllerine hapsedilemez. Bütün bunların ötesinde iman, ahlaki değerlerle yüklü eylemler yaratan varoluşsal bir içerik taşır. Zira Kur'an, bireyin, kendine, insanlığa ve Tanrı'ya karşı ahlaki sorumlulukları üzerinde hassasiyetle durmakta ve nihai anlamda bunların insanı huzura ve kurtuluşa erdireceğini salık vermektedir.

45 İzutsu, *İslam Düşüncesinde İman Kavramı*, s.206.

Sonuç

Müslüman teolojide imana ilişkin alanların ağırlıklı olarak aklın otoritesine dayalı olarak temellendirilmesinde Kur'an önemli bir rol oynamaktadır. Kur'an, iman ve ahlaka ilişkin hüküm ve ilkelerin aklın otoritesine dayalı olarak temellendirilmesinde önemli bir motivasyon ve yönlendirme sunmaktadır. Bunun için insanı sürekli akli ilkelere, düşünmeye, muhakeme yapmaya, bilgi verilerinden hareketle akıl yürütmeye çağırmakta, bunu yapmayan ve ihmal eden insanı, kendi doğasına uygun davranmadığı ve sorumluluğunu yerine getirmede gerekçesiyle, ağır ifadelerle kınamakta ve eleştirmektedir. Örneğin Allah'ın varlığına, birliğine, kudret ve bilgisine, ahirete, Hz. Muhammed'in peygamberliğine, iyi ile kötünün, adil olanla adil olmayanın ayırt edilmesine yönelik hüküm ve ilkelerde aklın otoritesine vurgu yapılırken, namaz, oruç, zekât gibi uygulamaya ilişkin hüküm ve ilkelerde vahyi tasdik otoritesi ön plana çıkarılmaktadır. Şu halde Kur'an insandan, bazı ilkeleri akli tasdik otoritesi ile temellendirmesini talep ederken, özellikle formel yönü ağır basan ibadet ve uygulamalarda vahyi tasdik otoritesine dayalı olarak temellendirilmesini istemektedir. Bu noktada şunu da göz ardı etmemek gerekir. Kur'an'da yer alan ilkeler bütünü ile nihai anlamda bireyin iç aydınlanması, akli tatmin ve pratik hayatta değer yaratması amaçlanır. Bu amaçların gerçekleştirilmesinde akli tasdik ile vahyi tasdik birbirlerine alternatif olarak değil, birbirlerini destekleyici ve tamamlayıcı bir işlev görür.

Öncelikle iman ve inkar etme nihai anlamda hemen bütün dinlerde iki insani tutum, tavır, statü ve tercih olarak görülmektedir. Diğer monoteistik inanç sistemlerinde olduğu gibi Kur'an, insandan, bu tercih ve yönelimini, bilişsel-ahlaki kaynaklı olandan yana kullanmasını talep etmektedir. Kur'an'ın bu kesin talebi, İslam teoloji geleneğinde imanı akıl ve nakil merkezli rasyonelleştirme faaliyeti ile karşılanmıştır. Bu rasyonelleştirme ameliyesinde vahiy kaynaklı onay ve kabulün aklileştirilmesi değil, varlıktaki akliliğin, kognitif bir süreç tabi kılınarak, değer içerikli onay ve sadakate dönüşümü söz konusudur. Bu bağlamda imanı ne sadece insanın entelektüel yaratıcı kapasitesinden(bilgi veya tasdik) ne de sadece duygu yüklü ahlaki değerler toplamından(kalp fiilleri) ibaret görmek tatmin edici bir açıklama olmayacaktır. İman, her iki insan gerçekliğini birlikte barındıran varoluşsal bir yönelimdir.

KAYNAKÇA

- Abdulgabbar, *el-Muğni Ebvabi't-Tevhid ve'l-Adl*, thk. Muhammed Ali en-Neccar-Abdulhalim en-Neccar-Taha Hüseyin-İbrahim Medkur, Kahire, 1965.
- Şerhu Usuli'l-Hamse*, thk. Abdülkerim Osman, Kahire, 1996.
- el-Muhit bi't-Teklif*, thk. Ö. Azmi-A. el-Ehvani, Mısır, tsz.
- el-Muhtasar fi Usuli'd-Din*, Resailu'l-Adl ve't-Tevhid içinde, thk. Muhammed Ammara, Kahire, 1971.
- Ali b Sultan Muhammed el-Kari el-Hanefi, *Şerhu'l-Fıkhu'l-Ekber*, İstanbul, 1375/1955
- Aslan, İbrahim, *Kadı Abdulgabbar'da Kelam Yöntemi*, Doktora Tezi, Ankara, 2007
- Bağdadi, Ebu Mansur Abdulkahir b. Tair et-Temimi, *Usulu'd-Din*, İstanbul, 1346/1928
- Bakıllani, Ebu Bekir Muhammed b. Tayyib, et-*Temhid*, thk. İmaduddin Ahmed Haydar, Beyrut, 1993/1414
- el-Cabiri, Muhammed Abid, *Arap Akılının Oluşumu*, Türkçesi: İbrahim Akba-ba, İstanbul, 1997,
- Cabiri, Arap-İslam kültürünün Akıl Yapısı, İstanbul, 2000.
- Carullah, Zuhdi Hasan, *el-Mu'tezile*, Kahire, 1947
- Cuveyni, Ebu'l Meali Abdülmelik, *Kitabu'l İrşad*, thk. Es'ad Temim, Beyrut, 1416/1996
- Cuveyni, İmamı'l Hameyn Ebu'l Meali Abdülmelik b. Abdillâh, *el-Akidetu'n-Nizamiyye*, tahk. Muhammed Zahid el-Kevseri, Kahire, 1412/1992
- Cürcani, *Şerhu'l-Mevakıf*, Beyrut, 1997
- Ebu Hanife, Numan b. Sabit, *el-Fıkhu'l-Ekber (İmamı Azam'ın Beş Eseri)*, çev. Mustafa Öz, İstanbul, 1981
- Ebu Ubeyd Kasım b. Selam, "*Kitabu'l-İman*", thk. M. Nasuriddin el-Elbani, Kuveyt, tsz
- Fahredden er-Razi, Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, *Kelam'a Giriş (el-Muhassal)*, çev. Hüseyin Atay, Ankara, 2002
- Fazlurrahman, *İslam*, çev. Doç. Dr. Mehmet Dağ- Doç. Dr. Mehmet Aydın, İstanbul, 1981

- Fazlurrahman, İslam ve Çağdaşlık, çev. Alpaslan Açıkgenç-M. Hayri Kırbaşoğlu, Ankara, 1990.
- Gazali, *İtikad'da Orta Yol*, çev. Kemal Işık, Ankara, 1971
- Gurabe, Hamude, *Ebu'l-Hasan el-Eş'ari*, Kahire, 1973.
- Güler, İlhami, *Sabit Din Dinamik Şeriat*, Ankara, 1999
- el-Halimi, Huseyn b. Hasen, *Kitabu'l-Minhac fi Şuabi'l-İman*, thk. Halimi Muhammed Fude, Daru'l-Fikr, 1979
- Husni Zine, *el-Akl inde'l-Mu'tezile*, Beyrut, 1980
- Işık, Kemal, *Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelami Görüşleri*, Ankara, 1967
- Izutsu, *İslam Düşüncesinde İman Kavramı*, İstanbul, 2000.
- Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, Ankara, 2002.
- Leibniz, Gottfried Wilhem, *İmanla Akıl Uygunluğu Üzerine Konuşma*, çev. Hüseyin Batu, M.E.B. yay., 1986,
- Maturidi, *Kitabu't-Tevhid*, trcm. Bekir Topaloğlu, Ankara, 2002
- Nesefî, Ebu'l-Mu'in, *Tabsıratu'l-Edille Fi Usuli'd-Din*, thk.Hüseyin Atay, Ankara, 1993
- Pessagno, J. Meric, “Maturidi'ye Göre Akıl ve Dini Tasdik”, çev.İlhami Güler, A.Ü.İ.F Derg., Ankara, 1996
- Richard M. Frank, “Knowledge and Taqlid: The Foundations of Religious Belief in Classical Ash'arism”, JAOS, vol.109, no.1 (jan.-mar.,1989)
- Şeyhzade, *Nazmu'l-Feraid*, İstanbul, 1871
- İbn. Abdilberr, Ebu Ömer Yusuf b. Abdillan, *Camiu beyani'l-ilm ve fadlihi*, Beyrut, trz
- İbn. Furek, *Mücerredü Makalat eş-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'ari*, Beyrut, 1987
- İbn. Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed, *el-Fasl fi'l Milel ve'l Ehva ve'n-Nihal*, Beyrut, 1986
- İbn. Teymiye, *el-Akidetu'l-Vasıtiyye*, İstanbul, 1975
- el-İci, *el-Mevakıf fi İlmi'l-Kelam*, Beyrut, trz
- İrfan Abdulhamid, *İslam'da İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları*, Çev. M. Saim Yeprem, İstanbul, 1981
- Yörükân, Y. Ziya, “İslam Akaid Sisteminde Gelişmeler”, A.Ü.İ.F. Derg., C. II, Sayı: 2-3, Ankara, 1953