

FAHREDDİN ER-RÂZÎ'DE AKIL-VAHİY MÜNASEBETİ

Sabri BAĞCI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Eskişehir-2016

**FAHREDDİN ER-RÂZÎ'DE AKIL-VAHİY
MÜNASEBETİ**

Sabri BAĞCI

TC

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Temel İslâm Bilimleri

(Kelâm) Anabilim Dalı

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Eskişehir

2016

TC

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğüne

Sabri Bağcı tarafından hazırlanan Fahreddin er-Râzî'de Akıl-Vahiy Münasebeti başlıklı bu çalışma / / 2016 tarihinde Eskişehir Sosyal Bilimler Enstitüsü Lisansüstü Eğitim ve Öğretim Yönetmeliğinin ilgili maddesi uyarınca yapılan savunma sınavı sonucunda başarılı bulunarak, Jürimiz tarafından Temel İslam Bilimleri Kelam Anabilim Dalında YÜKSEK LİSANS TEZİ olarak kabul edilmiştir.

Başkan:

Üye:

Üye:

Üye:

.....// 2016

ETİK İLKE VE KURALLARA UYGUNLUK BELGESİ

Bu tezin/projenin Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi hükümlerine göre hazırlandığını; bana ait, özgün bir çalışma olduğunu, çalışmanın hazırlık, veri toplama, analiz ve bilgilerin sunumu aşamalarında bilimsel etik ilke ve kurallara uygun davrandığımı; bu çalışma kapsamında elde edilen tüm veri ve bilgiler için kaynak gösterdiğimi ve bu kaynaklara kaynakçada yer verdiğimi; bu çalışmanın Eskişehir Osmangazi Üniversitesi tarafından kullanılan bilimsel intihal tespit programıyla taranmasını kabul ettiğimi ve hiçbir şekilde intihal içermediğini beyan ederim. Yaptığım bu beyana aykırı bir durumun saptanması halinde ortaya çıkacak tüm ahlaki ve hukuki sonuçlara razı olduğumu bildiririm.

Sabri BAĞCI

İmzası

ÖZET

FAHREDDİN ER-RÂZÎ'DE AKIL-VAHİY MÜNASEBETİ

Bağcı, Sabri

Yüksek Lisans 2016

Temel İslam Bilimleri Kalam

Ana Bilim Dalı

Danışman: Prof. Dr. Hüseyin Aydın

Bu tezde; Fahreddin er-Râzî'de Akıl-vahiy münasebeti ele alınmıştır. Çalışmanın giriş kısmını takiben, tez üç bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde kelâm ilminin ortaya çıkış sürecini değerlendirdik.

Birinci bölümde: Kelâm ekollerinden; Selefîyye, Mu'tezîle, Mâturîdîyye ve Eş'arîyye ile ilgili bilgi verilmekle beraber, Eş'arîyye Mezhebi'nin tarihi sürecine etki eden; Bâkîllânî, Cüveynî, Gazzâlî ve Fahreddin er-Râzî gibi âlimler hakkında, özel başlık altında bilgi verdik.

İkinci kısımda ise; akıl ve vahiy ele alınarak sırasıyla; aklın mahiyeti, imkânı, alanı ve değeri, akıl ve insan doğası, vahyin mahiyeti, vahyin imkânı, nübüvvetin aklî ve naklî ispatı, vahyin alanı ve değeri ile ilgili konuları üzerinde durduk.

Üçüncü bölüm de akıl ve vahiy arasındaki münasebeti ikâdî açıdan ele alarak, akıl ve İmân, aklın önceliği ve vahyin gerekliliği, nübüvvet ve vahiy, ahlâkî açıdan akıl-vahiy münasebeti, hüsun ve kubhun ne olduğu, iyi ve kötünün objektifliği meselesi, âmelî açıdan hüsun-kubuh, sosyolojik açıdan hüsun ve kubuh başlıkları altında değerlendirmelerde bulunduk.

ABSTRACT

REASON-REVELATION RELATIONSHIP OF

FAKHR AL-DIN AR-RAZI

Bağcı, Sabri

Master Thesis 2016

Supervisor: Prof. Dr. Hüseyin Aydın

In this Thesis, Fakhr al-Din ar-Razi's view regarding relationship of human reasoning and Divine revelation has been investigated. The research, following the introduction, comprises of three parts. In the Introduction is provided general knowledge concerning the emergence of *Kalam* (Islamic Theology).

In the first part, along with identification of some *Kalam* Schools such as Salafiyyah, Mu'tazilah, Maturidiyyah and Ash'ariyyah, the scholars who influenced Ash'ariyyah School of *Kalam* have been introduced under specific headings of the paper.

In the second part, after discussing reason and revelation, topics like essence of intellect, its possibility, area and value; intellect and human nature, essence of revelation and its likelihood; justification of prophet hood both rationally and evidentially (*naqli*); domain and value of revelation have discussed in detail.

In the third part, in addition to the relationship between reason and revelation the following domains; reason and faith, priority of reason and necessity of revelation, prophet hood and revelation, relationship of reason and revelation from ethical perspective, what good and evil are, the objectivity of good and evil, good and evil from practical and sociological sides of belief are explained from theological aspect.

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	i
KISALTMALAR.....	v
ÖNSÖZ.....	iv
GİRİŞ.....	1

1. BÖLÜM

FAHREDDİN RÂZÎ ÖNCESİ KELÂMÎ EKOLLER

1.1. SELEFÎYYE.....	6
1.2. MU'TEZÎLE.....	10
1.3. MÂTURÎDÎYYE.....	17
1.4. EŞ'ARÎYYE.....	27
1.4.1. Bâkılânî.....	37
1.4.2. Cüveynî.....	42
1.4.3. Gazzâlî.....	46
1.4.4. Fahreddin er-Râzî.....	51

2. BÖLÜM

AKIL VE VAHİY

2.1. Akıl	
2.1.1. Aklın Mahiyeti.....	60
2.1.2. Aklın İmkânı.....	65
2.1.3. Aklî Bilginin Alanı ve Değeri.....	72
2.1.4. Akıl ve İnsan Doğası.....	78
2.2. Vahiy	
2.2.1. Vahyin Mahiyeti.....	84
2.2.2. Vahyin İmkânı.....	92
2.2.3. Nübüvvetin Aklî ve Naklî İspatı.....	105
2.2.4. İhtiyaç ve Fayda Açısından Nübüvvet.....	109

3. BÖLÜM

AKIL VE VAHİY ARASINDAKİ MÜNASEBET

3.1. İtikâdî Açıdan Akıl -Vahiy ilişkisi	
3.1.1. Akıl ve İmân.....	115
3.1.2. Akılın Önceliği ve Vahyin Gerekliliği.....	122
3.1.3. Nübüvvet ve Vahiy.....	128
3.2. Ahlâkî Açıdan Akıl -Vahiy münasebeti	
3.2.1. Hüsün ve Kubuh.....	137
3.2.2. Hüsün ve Kubhun Objektifliği Meselesi.....	144
3.2.3. Amelî Açıdan Hüsün-Kubuh.....	150
3.2.4. Sosyolojik Açıdan Hüsün-Kubuh.....	157
SONUÇ.....	163
BİBLOGRAFYA.....	168

KISALTMALAR

a. g. e.	: Adı geçen eser
b.	: Bin, İbn
bk.	: Bakınız
c.	: Cilt
d.	: Doğum
diğ.	: Diğerleri
DEÜİFD	: Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
DİA	: Diyanet İslam Ansiklopedisi
DİB	: Diyanet İşleri Başkanlığı
EÜİFD	: Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
H.	: Hicri
Hız.	: Hazreti
m.	: Miladi
MÜFV	: Marmara Üniversitesi Fakültesi Vakfı
nşr.	: Neşreden
ö.	: Ölüm
r.a.	: Radıyallahüanhü
s.	: Sayfa
s. a.	: Aleyhisselam
s.a.v	: Sallallahü aleyhi ve selem
sy.	: Sayı
TDV.	: Türkiye Diyanet Vakfı
Terc.	: Tercüme eden
thk.	: Tahkik
tr.	: Tarihsiz
v.	: Vefatı
vb.	: Ve benzeri, ve benzerleri
vd.	: Ve diğerleri
Yay.	: Yayınları, yayın

ÖNSÖZ

Fahreddin er-Râzî, İslâm âleminin yetiştirdiği ender şahsiyetlerden biridir. Kelâm ilmindeki geniş bilgisiyle üne kavuşmuş olmakla beraber, aynı zamanda büyük bir tefsir âlimi ve önemli bir filozoftur. Kelâm, tefsir, fıkıh usûlü ve mantık gibi alanlarda, yapmış olduğu çalışmalarla birtakım yenilikler gerçekleştirmiştir. Râzî'nin yapmış olduğu bu çalışmalar, kendinden sonra gelen âlimler tarafından da benimsenmiştir. Asrına ve kendinden sonraki dönemlere de etki eden Râzî'nin, akıl ve vahye bakışını ve bu bağlamda akıl ve vahiy arasındaki münasebeti, Onun bakış açısıyla değerlendirmenin önemli olduğu kanaatiyle tezimizin konusunu "Fahreddin Râzî'de Akıl ve Vahiy Münasebeti" olarak belirledik.

Râzî'de Akıl ve Vahiy Münasebetini incelerken, öncelikle akıl ve vahiy müstakil olarak ele aldık, aynı zamanda akıl ve vahyin; mahiyeti, imkânı, alanı ve değerlerini, ayrı ayrı değerlendirdikten sonra, itikâdî ve ahlâki açıdan akıl ve vahiy arasındaki münasebetleri alt başlıklar altında değerlendirmeye çalıştık.

Çalışmamızın giriş bölümünde; Kelâm ilminin ortaya çıkış nedenlerini değerlendirerek bir anlamda akıl ve vahyin mücadelesi sonucu, İslâm dünyasında meydana gelen İlhâd hareketlerinin başlamasına ve Nübüvveti inkâr düşüncesine genel anlamda yer verdik. Hz. Peygamber (s.a.v) sonrası meydana gelen fitne olaylarının, kelâm ilminin ortaya çıkmasındaki etkilerine işaret ettik.

Birinci bölümde kelâm ekollerini tek tek ele alarak, mezheplerin akıl ve vahiy değerlendirilme biçimlerini ele aldık. Mezheplerin görüşleri ve imâmları hakkında bilgi vermeye çalıştık. Özellikle tez çalışmamızda ana konu karakteri olan, Fahreddin er-Râzî'nin, Eş'arî mezhebine mensup olmasından mütevellit, Eş'arî mezhebi başlığı altında mezhebin önde gelen imâmları; Bâkılânî, Cüveynî, Gazzâlî ve Fahreddin er-Râzî'nin hayatları, ilmi geçmişleri ve akıl ve vahiyle ilgili görüşlerine yer verdik.

İkinci bölümde ise, Hz. Peygamber sonrası süreçte, akıl ve vahiy arasındaki öncelik ve sonralıkla ilgili tartışma konularına değindik. Aklın mahiyeti, aklın imkânı, aklın alanı ve değeri, akıl ve insan doğası konularına öncelikli olarak değindik. Akıl konusunu inceledikten sonra; vahyin mahiyeti, vahyin imkânı, nübüvvetin aklî ve naklî ispatı ve vahiy bilginin alanı ve değerini inceledik.

İkinci bölümdeki Akıl ve Vahiyle ilgili müstakil çalışmadan sonra tezimizin ana konusu olan “Akıl ve Vahiy Arasındaki Münasebeti” üçüncü bölümde ele aldık. Konuyu işlerken, ana başlık altında meseleyi iki alt başlığa ayırarak değerlendirdik. Birinci başlıkta: İtikâdî Açıdan Akıl-Vahiy ilişkisi olarak belirledik. İtikâdî Açıdan Akıl-Vahiy ilişkisini de; Akıl ve İmân, Aklın Önceliği ve Vahyin Gerekliliği, Nübüvvet ve Vahiy olarak belirledik. İkinci başlıkta da: Ahlâkî Açıdan Akıl-Vahiy Münasebeti olarak çalıştık. Ahlâkî Açıdan Akıl-Vahiy Münasebetini; Hüsün ve Kubuh, İyi-Kötünün Objektifliği Meselesi, Ameli Açıdan Hüsün-Kubuh ve Sosyolojik açıdan Hüsün ve Kubuh olarak ele aldık.

Konular çalışılırken öncelikli olarak kelâm ekollerinin görüşlerini sunduktan sonra Fahreddin er-Râzî'nin konuya bakışını ve değerlendirmelerini kendi eserleri üzerinden tespit etmeye ve sunmaya çalıştık.

Tez çalışmamda her zaman yanımda olan, engin tecrübeleri, dostane yaklaşımı ve beyefendi kişiliğiyle, çalışmama heyecan katarak ufkumu açan, kendisinden çok şey öğrendiğim danışman hocam Prof. Dr. Hüseyin AYDIN 'a teşekkürü bir borç bilirim. Ayrıca tezimle ilgili katkılarından dolayı hocalarım, Doç. Dr. Kadir DEMİRCİ'ye, Yrd. Doç. Dr. Abdullah ACAR'a, Dr. Mehmet TÖZLÜYURT'a ve Öğretim Görevlisi Hayatı SAKALLIOĞLU'na, yardımları ve katkılarından dolayı şükranlarımı sunarım.

Sabri BAĞCI
Eskişehir-2016

GİRİŞ

İslâm Dünyası, fetihlerin artması neticesinde yabancı kültürlerle tanışmaya kadar ciddi anlamda bir ilhâd hareketiyle karşılaşmamıştı. İslâm coğrafyasının genişlemesiyle birlikte, kadim kültürlerin, Yahudilik ve Hıristiyanlık gibi din mensuplarının bu coğrafyada yer almaya başlaması, söz konusu din ve kültürlerle mensup kişilerin Müslüman olduktan sonra daha önce sahip oldukları kültür ve değerlerin, İslâmi değerlerle kaynaşması sonucunda farklı yorumların ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bu durum ilk fikri hareketlerin meydana gelmesini hazırladığı gibi bir anlamda İslâmî öğretilerle uzlaştırılması güç olan bir takım düşüncelerin doğmasını ve gelişip yayılmasını dolaylı olarak etkilemiştir.¹

İslâm Dünyası'nda Hz. Peygamber (s.a.v) ve Sahâbe asrında görülmeyen akıl ve vahyin önceliği ve sonralığı gibi düşünce ve anlayışlar, ortaya çıkmaya başladı. Vahyi inkâr ve sorgulama anlayışı, Ateist veya Deist hareket, hicri ikinci asırda Mazdekiler ve Manî'ye tabi olanlar tarafından senevî (düalizm) fikirlerin İslâm'a sokulmaya çalışılmasıyla başlamış ve birtakım zındık olarak telakki edilen kişilerin bu işi gönüllü olarak yapmak istemeleri de çevre ve taraftar bulmalarına yol açmıştır.²

İslâm Dünyasında ilhâd ve inkâr hareketi başlangıçta ferdi planda kendini gösterirken, ilerleyen dönemlerde, özellikle Bermekiler'in iktidarda söz sahibi olmalarıyla daha belirgin hale gelmiştir. İran asıllı Bermeki sülalesinin vezirlik makamında bulunması, zındık olarak adlandırılan kimselere toleranslı davranılmasına yol açmıştır. Bermeki ailesi iktidarları sürecinde, felsefe ve hikmetle ilgili eserleri Arapça'ya tercüme ettirmiştir. Daha çok Yahudî ve Hıristiyan olan kimselerin tercüme ettiği bu eserlerdeki bilgiler, Müslümanlar tarafından öğrenilmiş, ilgililerlerin bulunduğu toplumların kültürleri, inanç yapıları, Müslümanlar'ın öğrenme arzularını geliştirmiş ve giderek bu bir ihtiyaç haline almaya başlanmıştır. Bütün bu faaliyetler İslâm'a aykırı inançların gelişip kök salmasına sebep olmuş, batıl itikatların doğmasına zemin hazırlamıştır.³

¹ Yavuz, Salih Sabri, *İslam Düşüncesinde Nübüvvet*, Pınar Yay. , İstanbul 2012, ss.161-162.

² Yavuz, S. , a. g. e. , s. 162.

³ Yavuz, S. , a. g. e. , s. 163.

İlhâd: sözlükte “Allah’a şirk koşmak anlamındadır ki bu anlamıyla imânı ortadan kaldırır ve de onu batıl eder.⁴ İlhâd kelâm terimi olarak “Allah’ın varlığı veya birliğini, dinin temel hükümlerini inkâr etmek, bunlar hakkında kuşku beslemek veya uyandırmak, dini kuralları hafife almak” manasında kullanılır. İlhâda sapan kimseye mülhit denir. Kur’ân-ı Kerîm’de fiil ve mastar halinde ve şu anlamlarda kullanılmaktadır. “Allah’ın isimlerini tahrif ve tağyir ederek O’nu inkâra kalkışmak, Kur’ân’ın Allah tarafından gönderildiğine inanmamak ve onu başka birine nispet etmek, haktan sapmak, ayetleri yalanlamak, sapıkça te’vil ve tahrif etmek”⁵ şeklinde özetlenebilecek bir manada kullanılmıştır. Bu âyetler de zulüm ve onunla eş anlamlı olarak zikredilen ilhâd böylece Cahiliye ahlâkının ve tavrının karakteristik özelliği şeklinde zikredilir. Zira Kur’ân’a karşı cahilce inat etme, Allah’ın ayetlerine bir türlü teslim olmama, onları inkâr etme Cahiliye tavrının belirgin niteliğini yansıtır.⁶

İslâm tarihinde kelâmî anlamda ilhâd akımlarının başlangıcı Emevîler’in son dönemine kadar uzanır. Başta Kaderîlik ve Cebrîlik olmak üzere bazı kelâmî akımların da ilhâd kavramı içinde yorumlandığı müşahede edilmektedir. Nitekim özellikle Ca’d b. Dirhem (124/742) ve daha sonra, Ebû Muhriz Cehm b. Safvân es-Semerkandî et-Tirmizî (ö.128/745) gibi isimlerin yaygınlaştırmaya çalıştığı, Allah’ın kelâm sıfatının ve dolayısıyla ilâhî ilmin hâdis olduğu inancı ezeli sıfatların inkârı şeklinde bir ilhâd akımı olarak tanımlanmıştır.⁷ İslâm düşünce tarihinde ilhâd akımlarının sistemli ve örgütlü bir yapıya kavuşması, Abbâsî Halifesi Mehdî-Billâh dönemine rastlar. “Zenâdika” adıyla anılan bu grupların Fars kültürünün üstünlüğünü savunan Şuûbiyye hareketiyle ilişkisine daima dikkat çekilmiştir. Zındıklık hareketi, İslâm medeniyetinin gelişme çağındaki en ciddi ve tehlikeli ilhâd akımı olarak kabul edilmektedir. Esas itibarıyla Maniheist ve Mazdekçi itikatlara sahip bulunan ve etnik menşei Fars unsuruna dayanan entelektüellerin gizli veya açık bir şekilde Arap dini olarak algıladıkları İslâm’ı fikren zayıflatmak, buna karşılık Fars kültürünün kadîm ve üstün olduğuna inanılan özelliklerini vurgulayan eserler yazmak veya mevcut literatürü tercüme ederek yayma faaliyetine zenâdika hareketi denmektedir. Bilhassa Abbâsîler döneminde Hint ve Fars kültürüne ilginin artmasıyla birlikte bu

⁴ Rağîp el-İsfahânî, *el-Müfredat fi garibi'l-Kur’ân*, “lhd”, Tahkik ve Zapt; Muhammed Halil İtani, Darü'l-Marife, Beyrut, Lübnan 2001.

⁵ Hac 22/25.

⁶ Kutluer, İlhan, “Akıl ve İtikat”, İz Yay. , İstanbul 1998, s. 13.

⁷ Alper, Hülya, “İmam Maturîdî’de Akıl-Vahiy İlişkisi”, İz Yay. İstanbul, 2013, s. 23.

kültürlerden beslenen tenâsüh ve hulûl inancı İslâmî ibâdet şekillerinin tezyif veya inkârı, mal ve kadında ortaklık fikri gibi bir yönüyle ilhâd ifade eden telakkiler gizli veya açık şekilde dile getirilmekteydi. Söz konusu hareketlerden doğmuş olan Mukannaiyye ve Hürremiyye gibi ilhâd fırkaları, İslâm'ın temel inançlarını savunan düşünür ve bilginler tarafından titizlikle incelenmiş ve reddedilmiştir. Bu tür akımların, farklı gerekçelere dayalı da olsa yine bir muhalefet hareketi olan Şîîler'i destekleyip onların içine sızmak ve giderek onlarla özdeş görünmek suretiyle Bâtıniyye kimliğine büründüğü ve Karmatiyye, Dürziyye gibi isimler altında birçok ilhâd akımının doğmasına yol açtığı bilinmektedir.⁸ İslâm öncesi pagan ve gnostik unsurlar olarak bilinen topluluklar, Müslüman Arap fetihlerine maruz kalan ülkelerinde, fikri edebi ve siyasi tavırlar geliştirmişlerdir. Bu tavırlar hem dini hem de devleti tehdit etmekte idi. Araplar bu tavır sahiplerini “zındık” olarak isimlendirerek sıkı takibe almışlardır. Abbâsiler döneminde takip altına alınan bu hareket esasen hicretin iki yüzüncü yılında iyice ortaya çıkmıştır. Gerek Emevilerin son dönemi, gerekse Abbâsilerin kuruluş ve yükseliş dönemlerinde bürokraside görev yapan Farişî unsurlar Şuûbiyye adı verilen eşitlikçi mevâlî hareketine edebi ve entellektüel bir boyut katmıştır. Tüm bu gelişmelere karşın dönemin idaresi de “Sahibu’z-Zanâdika” adını taşıyan memurlarıyla ilgili kişiler için, takibatını ve olağanüstü mahkemelerle de “zındık” olduğu kesinleşenleri cezalandırmayı sürdürüyordu. Dönemin kelâm ekollerinden; Mu'tezile ve bir ölçüde de Şî'a'nın kollarından olan İmâmî Kelâmcılar, Zenâdika hareketiyle mücadeleyi büyük bir şevkle üstlendiler. Yazdıkları eserlerle Zanâdika hareketinde yuvalanan ilhâdî fikirleri reddettiler ve zaman zaman zındık listeleri neşrederek ilgili şahısların kimliklerini kamuoyuna açıkladılar.⁹ Âlimler, İslâm Dünyası'nda yaygınlaşan ve temelde İslâm'a aykırı olan inanç ve düşünceleri tespit ederek ilhâd kapsamı içine aldıkları görüşleri ve bu anlayışı savunan gurupları belirleyerek maddeler halinde ilan ettiler.

1. Bilginin imkânını inkâr eden grup, bunlar şüpheci olarak bilinen sofistlerdir.
2. Âlemin ezeli olduğunu iddia edip, onun bir yaratıcısı ve düzenleyicisi olmadığını iddia edenler. Bu gurup, bugünkü ifadesiyle materyalist ve ateistler olup Dehriler diye bilinmektedirler.

⁸ Kutluer, “İlhâd”, *DİA*, TDV Yay. , İstanbul 1998, C. XXII. , s. 94.

⁹ Kutluer, “*Akıl ve İtikat*”, s. 13.

3. Kâinatın ezeli olduğunu kabul etmekle birlikte bir yaratıcısı ve düzenleyicisi olduğunu ortaya koyanlar. Bunlar Meşşâî İslâm filozoflarıdır.
4. Kâinatın yaratılmış olduğu ve bir sonunun bulunduğunu kabul edip, idareci ve düzenleyicisinin birden çok olduğunda birleşen fırkalar. Bunlar da Maniheist ve Mazdekçi akımlarla Senevî düşüncelerdir.
5. Âlemin ezeli olmadığını, Allah'ın tek bir yaratıcı olduğunu ve peygamberliği kabul edip bazı peygamberlerin hak olmadığını savunanlar. Bunlar da bir kısım Berâhime ve Sabiîler ¹⁰ olarak belirlemişlerdir.

İslâmi değerleri savunmak için, İslâm karşıtı oluşumlara karşı çıkan Mu'tezili Kelâmcılar ise; Zanâdika olarak nitelendirdikleri gurupların görüşlerine karşı mücadele etmek için birtakım esaslar belirlemişlerdir. Bu tezler ise şunlardan oluşmaktadır.

a) Zındıkların Allah'ın varlığı ve birliğine karşı çıkışlarına karşı Allah'ın varlığını ve birliğini ispat.

b) Zındıkların âlemin kıdemine, yani yaratılmadığına dair tezlerine, mukabil âlemin hudûsunu ispat.

c) Nübüvvetin akla aykırı, gereksiz ve zararlı olduğu tezine mukabil nübüvvetin ispatı.

d) Yeniden dirilmenin ve cismani haşrın inkârına mukabil cismani haşrın ispatı.

e) Kur'ân'da çelişkiler olduğu ne lâfzen ne de mana itibariyle mucize olmadığı tezine mukabil, Kur'ân'ın akla uygunluğunun ve i'câzının ispatı¹¹ konusunda karşı tezler oluşturulup İslâmın savunulmasını amaç edinmişlerdir.

Fetihler neticesinde İslâm Coğrafyası'nın hızla büyüyüp, kadim milletler ve din mensuplarının müslüman olup İslâm'a katılmaları ve gerekse coğrafyalarının İslâm topraklarına dâhiledilmesiyle kendi bilgi birikimleri, kültürleri, gelenekleri, ibâdetleri ve hatta itikâdî ve felsefi problemlerini beraberlerin de İslâm Coğrafyası'na ve İslâm itikâdî içine problem olarak taşımışlardır. Bunun sonucunda;

¹⁰ Yavuz, S. , a. g. e. , s. 167.

¹¹ Kutluer, a. g. e. , ss. 13-14.

sorunları çözmeye noktasında farklı düşünce ve görüşler ortaya çıkmasına ve beraberinde de tefrikalar, guruplaşmalar ve çatışmalar ortaya çıkmıştır.

Hız. Peygamberin vefatı, aktif olan iki ana kaynağın son bulmasına sebep olmuştur. Vahyin ve Nebevi Sünnetin sonlanması, Müslümanların karşılıklarına çıkan her soruyu artık Allah Resûlü'ne arz edip ondan gelecek cevapla yetinme fırsatları ortadan kalkmıştı.¹² Ellerindeki Kur'ân ve Sünnet'in, ortaya çıkan problemleri çözmeye her soruya cevap vermesi de imkânsızdı. Sorunları çözmeye ve soruları cevaplamada ümmetin elinde tek çıkar yol kalmıştı oda Kur'ân ve Sünnet ışığında meseleleri Rey ve kanaatlerine göre dinin hükmünü bulma çabalarında buldukları bilinmektedir. Buna da içtihat denmektedir.¹³ Buda farklı görüş ve bakış açılarını beraberinde getirmiştir. Doğal olarak bunun neticesinde çeşitli itikâdî mezhepler ve felsefi düşünceler ortaya çıkmıştır.

İslâm şemsiyesi altında Ehl-i Sünnet anlayışında itikâdî mezhepler ortaya çıktığı gibi, Ehl-ibid'at diye nitelendirilen mezheplerde ortaya çıkmıştır.

Mu'tezilî kelâmcılar, ilk zamanlar İslâm itikâdîve Müslümanların birliği için çok büyük çaba harcamışlardır. Onların bu çabası, İslâm'ı koruma ve ona yapılan saldırılara karşı, Rasûlullah'dan gelen şekliyle İslâmî değerlerin muhafazasını sağlamaktı. Bununla beraber meydana gelen fitneler sebebiyle, İslâm toplumunda ortaya çıkması muhtemel tefrikalara, ayrışmalara ve kafa karışıklıklarına karşı bir set oluşturmak ve de iç barışı ve huzuru sağlamaktı. İlk dönem Mu'tezilî kelâmcıların bu davranışı gerçekten İslâm adına ve o günkü Müslüman toplumu için takdire şayan bir mücadeledir. Ehl-i Sünnet İslâm anlayışının bozulmadan bizlere kadar gelmesinin de en büyük katkı ilk dönem Mu'tezilîâlimlerinin çabasının bir sonucudur dersek yanlış olmaz kanaatindeyim.

Mu'tezile'nin zaman içerisinde gerçek kimliğinden uzaklaşarak dönemin devlet adamlarına yakın olmaları bir anlamda onların sonlarını hazırlamıştır. Mu'tezile'nin tarih sahnesine çıkmasını müteakiben Ehl-i Sünnet diye bilinen; Selefiyye, Mâturîdiyye ve Eş'arîyye itikâdî mezhepler olarak ortaya çıkmışlardır. Bugün Müslüman nüfusunun büyük çoğunluğu bu mezheplerin itikâdî anlayışlarına göre yaşamaktadırlar

¹² Öz, Mustafa, "Başlangıçtan Günümüze İslâm Mezhepleri Tarihi", Ensar Yay. İstanbul 2012, s. 52.

¹³ Öz, a. g. e. , s. 53.

1. BÖLÜM

FAHREDDİN RÂZÎ ÖNCESİ KELÂMÎ EKOLLER

1.1. SELEFİYYE

Selef sözlükte; “önce gelmek, geçmek, geçmişte kalmak”¹⁴ anlamındaki selef (sülûf) kelimesinden gelen Selefiyye “geçmiş insanlar, soy, fazilet ve ilim bağlamında önce gelip geçenler”¹⁵ demektir. Selef terim olarak; “ilim ve fazilet açısından Müslümanların önderleri sayılan Ashâb ve Tabiîn için kullanılır.” Sahâbe ve Tâbiîn mezhebinde bulunan fakih ve muhaddislerin yolu şeklinde de tanımlanan Selefiyye ayrıca “Ehl-i Sünnet-i Hâssa” olarak ta bilinir.¹⁶

Hz. Peygamber’in vefatından sonra Arabistan Yarım Adası’nın dışına çıkan İslâm orduları bir asır içerisinde çok sayıda ülkeyi fethederek İslâm devletine bağlamıştır. Bu ülkelerde yaşayan farklı din, mezhep ve düşünceye sahip insanlar İslâm’ı benimsemek veya eleştirmek için onunla yakından ilgilenmişlerdir. II. (VIII.) yüzyılın başlarından itibaren Cehmiyye ve Mu’tezile mensupları İslâmî eleştiren gruplarla fikri mücadelelerde bulunurken zaman zaman onların anlayabileceği üslup ve ifadeler kullanmış, onların görüşlerine temas edip yanlışlarını ortaya koymuştur. Bu dönemde kendilerine “ashâbü-’l-hadis” diyen bazı âlimler, Ashâb ve Tabiî’nin meşgul olmadığı bu konuların tartışılmasını ve bunları tartışırken uygulanan yöntemleri bid’at saymış, bu alanda reddiyeler yazmışlardır. Selef yolunu izleyenlerin eserlerini daha çok reddiyeler halinde kaleme almaları ve sıfatların te’vili gibi belli konular dışında Ehl-i Sünnet kelâmcılarından farklı görüşlerinin fazla olmaması, onların ayrı bir itikâdî mezhep şeklinde değerlendirilememesine sebep olmuştur.¹⁷

Selefiyye, Hz. Peygamber ve Sahâbîler’in inançta takip ettikleri yolu doğrudan doğruya izleyen kimselerden oluşur. Tâbiîn, mezhep imâmları, büyük müctehidler ve hadisçiler Selefiyye’den sayılırlar. Eş’arîlik ve Mâturîdîlik ortaya çıkıncaya kadar, Sünnî Müslüman çevrelerde hâkim olan inanç, Selef inancıdır.

¹⁴ İsfahânî, a. g. e. , “slf”.

¹⁵ İbn Manzûr, Ebu’l-Fadl, “*Lisanu’l-Arab*”, Dâru’s-Sâdır, Beyrut 2000 “slf”.

¹⁶ Özvarlı, M. Sait. “Selef”, *DİA*, TDV Yay. , İstanbul 2009, C. XXXVI. , s. 399.

¹⁷ Altıntaş, Ramazan, *Kelamda Bilgi Problemleri Sempozyumu Kitabı*, Kelam Epistemolojisinde Aklın Değeri, Arasta Yay. , Bursa 2003, s. 93.

İmam Şâfiî (ö. 204/820), İmam Mâlik (ö. 179/795), Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) bir kısım görüşleri itibariyle Ebû Hanîfe (ö.150/767), Evzaî (ö.157/774), Sevrî (ö. 161/778) gibi müctehid imâmlar, Buhârî (ö. 256/870), Müslîm (ö.261/875), Ebû Dâvûd (ö. 275/889), Dârimî (ö. 255/869), İbn Mende (ö. 395/1005), İbn Kuteybe (ö.276/889) ve Beyhakî (ö. 458/1066) gibi hadisçiler, Taberî (ö. 310/923), Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071), Tahâvî (ö.310/923), İbnü'l-Cevzî (ö. 654/1269) ve İbn Kudâme (ö. 623/1223) gibi bilginler, Selef düşüncesinin önde gelen isimleri arasında sayılabilir.¹⁸

Selefiyye, imân esaslarıyla ilgili konularda âyet ve hadislerde bildirilenlerle yetinip bunları aynen kabul ederlerdi. Teşbih ve tescime de düşmeyen, te'vil yoluna da gitmeyen Ehl-i Sünnet topluluğudur. Selef, Kur'ân ve Sünnet'e tabî'di. Ancak yeni hadiseler ortaya çıkması durmunda fikhî konularda Kur'ân ve Sünnet'te bulunmayan fer'î hükümler konusunda Re'ye müracaat edip kendi görüşleriyle hüküm verirlerdi. İtikâdî konularda ise akıl ve Re'ye asla müracaat etmezler Kur'ân ve Sünnet'te bildirilen hususları aynen kabul ederlerdi.¹⁹

Ehl-i Sünnet'ten Selefiyye'ye mensup olanlar, bilhassa müteahhir devrin âlimleri naklin açıklanması ve anlaşılması için aklın tefekkürüne ihtiyaç bulunduğunu kabul etmişler, fakat onu dinin getirdiği gerçekleri kendi başına kavramaktan âciz ve sınırlı bir bilgi kaynağı olarak görmüşlerdir. Bunlara göre akılla nakil arasında bir çatışma olmadığı için nakli aklın verileri doğrultusunda değiştirmeye gerek yoktur. Gözlem ve deney yardımıyla duyulur âlem hakkında sınırlı bilgi üreten aklın gayb âlemiyle ilgili konularda eksik ve hatalı hükümler vereceği şüphesizdir.²⁰

Selefilik'in sistemleşip bugünkü görünüşüyle bir akım haline gelmesi sonraki dönemlerde özellikle İbn Teymiyye zamanında gerçekleşmiştir. Takıyyuddin İbn Teymiyye (ö.728/1328) ve onun öğrencisi İbn Kayyim el-Cevziyye'nin (ö.751/1350) çalışmalarıyla "Ehl-i Hadis ekolü" sistematik selefliliğe dönüşmüştür. Selef yolunu izleyenler, Ehl-i Sünnet'in diğer kollarıyla, genel olarak nasların ve özellikle haberî sıfatların te'vil'i, felsefî delillerin ve Aristo mantığının kullanılması, Kitap ve

¹⁸Algül, Hüseyin, ve diğ. , *İlmihal*, DİB Yay. , Ankara 2006, C. I. , s. 24.

¹⁹ Gölcük, Şerafeddin, Toprak, Süleyman, *Kelâm*, Tekin Kitabevi Yay. , No 14, 4. Baskı, İstanbul 1998, s.51.

²⁰ Yavuz, Yusuf Şevki, "Akıl", *DİA*, TDV Yay. , İstanbul 1989, C. II. , s. 246.

Sünnet'te bulunmayan meselelere itirazların dışındaki itikâdî ilkelerde aynı görüşleri paylaşmışlardır.²¹

Selefiyye âlimleri değerlendirilirken mütekaddimîn ve müteahhirîn ayrımına gidilmesi gerekmektedir. Çünkü mütekaddimin âlimleri, akâidle ilgili müteşâbih konularda aklî delilleri değil, naklî haberleri esas almışlardır. Onlara göre, nasları tevil etmek aklın yetki sahasının dışındadır. Bunun gerekçesi olarak; Hz. Peygamber ve Sahâbeden, Allah'ı bilmede ve nasların müteşâbihatını anlamada delil olabilecek bir akıl yürütme örneğinin nakledilmiş olmamasıdır. Müteahhirin ise, özellikle Şeyhülislam İbn Teymiyye olmak üzere; Kur'ân'ın aklî tefekküre vurgu yaptığını kabul ederek ve Kur'ân'da aklî delilin geçtiğine dikkat çekerek tamamıyla aklın alanını daraltmamışlardır.²² İbn Teymiyye; müteşâbihatın te'vili konusunda, Kur'ân'ın müsaade ettiği kadarıyla aklî delilleri kullanmaya izin vermekle beraber, aynı zamanda hiçbir zaman sahih naslarla aklın, bir biri ile çelişmeyeceği iddiasında da bulunmaktadır.²³

İlk dönem Selefiyye anlayışının en belirgin özellikleri akâid sahasında akla rol vermemek, âyet ve hadislerle yetinmek, mânası apaçık olmayan, bu sebeple de başka manalara gelme ihtimali bulunan âyet ve hadisleri yorumlamadan, bunları bilmeyi Allah'a havale etmektir. Örneğin: “*Allah'ın eli onların ellerinin üstündedir*”²⁴ âyetini Selefiyye şöyle değerlendirir: “Yüce Allah âyette elinin varlığını bildirmektedir. Allah'ın elinin olduğuna inanırız, fakat bu elden kastedilen mânayı Allah'a havale ederiz.”²⁵ Onların en açık özellikleri ise itikâdî konularda kesinlikle akla ve rey'e başvurmamış olmalarıdır.²⁶

İlk dönem selef âlimlerinin naslar hakkındaki bu tutumları, müteahhirin âlimleri tarafından bir nebze akla önem veriyormuş gibi görünseler de, yeterli derecede akla değer verilmediği görülmektedir. Belki de Selefî Âlimlerin bu anlayışı, İslâm Coğrafyası'ndaki taraftarlarının yoğun yaşadığı Ortadoğu'da, geçmişte ve

²¹ Özvarlı, a. g. e. , C. XXXVI. , s. 400.

²² Altıntaş, a. g. e. , s.94.

²³ Altıntaş, a. g. e. , s. 94.

²⁴ Fetih 48/10.

²⁵ Özvarlı, a. g. e. , C. XXXVI. , s. 400.

²⁶ Altıntaş, a. g. e. , s. 93.

günümüzde yaşanan olayların başlıca sebeplerinden biri olarak ifade edilse yanlış olmaz.²⁷

Gazzâlî, Sahâbe ve Tâbiîn mezhebi olarak tavsif ettiği selef ekolünün bazı usul ve yöntemlerini yedi esas olarak açıklamaktadır.²⁸

1. Takdis: Allah Teâlâ'nın Celal ve azametine lâyık olmayan her şeyden münezzehe olduğuna inanmak.

2. Tasdik: Naslarda geçen; el, parmak, yüz gibi isim ve sıfatların, Allah Teâlâ'nın şan ve azametine yakışan bir manada kullanılmış olduğunu şeksiz, şüphesiz kabul etmektir. Cenab-ı Hak kendinefsini, Rasûlüllah da Cenab'ı Hakkı nasıl tavsif etmiş ise velev ki bu sıfatla murat edilen mananın hakikatine vâkıf olmasa daöylece imân etmektir.

3. Aczî İtiraf: Naslarda geçen müteşabihatın maksadını bilmemek ve bilemeyeceğini itiraf etmektir.

4. Sükût: Müteşabihatın manasını sormamak, onlara dalmamak ve hatta bu konuda sual sormayı bile yasaklamak. Zira Hz. Peygamber, kader mevzusu ile meşguliyeti yasaklamıştır.

5. İmsâk: Müteşabih naslar üzerinde değişiklik yapmamak, o ifadeleri azaltmamak, çoğaltmamak, birlikte kullanıldığı kelimelerden ayrı olarak zikretmemek ve söz konusu nasları te'vil ve tefsir etmekten kaçınmak.

6. Keff: Müteşabihatla kalben meşgul olmamak ve onlar üzerinde düşünmemek.

7. Marifet Ehl-i'ni Teslim: Kişi kendisine kapalı görünen müteşabih nasların herkese kapalı olduğunu zannetmemelidir. Peygamberlerin, büyük din âlimlerinin, sıddık ve velilerin zor görünen bazı hususları bildiğini kabul etmek.²⁹

Tarihi süreç içerisinde Selefi hareket çeşitli değişim ve dönüşüme uğramakla beraber özellikle 1800'lü yıllar ve sonrasında İslâmâlemî için durum hiç de iç açıcı olmadığı ve Müslüman Coğrafyasınınparamparça olmaya başladığı bir dönemdir. Özellikle I. Dünya Savaşı sonrasında, ekonomik ve sosyal şartların giderek ağırlaşması, Batı'ya bağımlılığın daha da artması, ayrıca din ve inanç özgürlüğü

²⁷ Özvarlı, a. g. e. , C. XXXVI. , s. 401.

²⁸ Öz, a. g. e. , s. 412.

²⁹ Gölcük, Toprak, a. g. e. , ss. 51-53.

üzerinde baskıların görülmesiyle Selefilik hareketi sertleşme eğilimine girmiş ve çeşitli siyasal örgütler halinde kendini göstermeye başlamıştır. Batılı ülkelerin İslâm Coğrafyası'ndaki tutum ve davranışları da Selefilik'in daha da sertleşmesine ve hatta terörize olmasına neden olmuştur.³⁰ Selefilik hayatiyetini, tefsire dayalı Selefilik, siyasî Selefilik ve kelâmî Selefilik olarak varlığını sürdürmektedir.

XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren ıslah ve tecrit faaliyetlerini yoğunlaştıran İslâm âlimlerinin Kur'ân ve Sünnet'e dönmeyi savunarak taklitten uzaklaşmayı öne çıkarmaları Selefilik'in bu dönemde daha çok tartışılmasına zemin hazırlamıştır.³¹

Selefilik'in tarihi süreç içerisinde sürekli bir değişim ve dönüşüm geçirmesine rağmen, ilginçtir ki asırlar geçtikçe daha da olgunlaşıp akıl, bilim ve kültürel değerlerle donanıplı topluma yol gösterere onları; içine düştüğü sıkıntılardan çıkaracak bilgiyi üretme yerine, tarihi birikimi yok sayıp hatta onunla mücadeleye girerek sorunları daha da çıkmaz hale getirmektedirler. İslâm Dünyası'nda gerek içe dönük ve gerekse dışa yönelik terör olaylarını gerçekleştirenlerin itikâdî kimlikleri incelendiğinde, radikal selefi anlayışa sahip kişilerle karşılaşılması tesadüfî olmasa gerek. Selefi olarak kendilerini takdim eden bu kişi ve gurupların, İslâm adına dehşet verici davranışları, onların bugünkü itikâdî anlayışlarını öğrenince günümüzdeki olayları daha iyi anlamamızı sağlamaktadır.

1.2. MU'TEZİLE

Mu'tezile ismi, Arapça "a, z, l" kökünden beş harfli mastar olan i'tizâl³² kelimesinden gelmektedir. Sözlükte; ayırmak, uzaklaştırmak anlamında ki "azl" kökünden sıfat olan mu'tezile kelimesi uzaklaşan, ayrılıp bir köşeye çekilen demektir.³³ Mu'tezile, kelime olarak ayrılanlar, uzaklaşanlar, bir tarafa çekilenler anlamına gelir.³⁴

³⁰ Öztürk, Mustafa, "Neo-Selefilik ve Kur'an, Reşid Rıza'nın Kur'an ve Yorum Anlayışı Üzerine", Ç.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt 4, Sayı 2, Temmuz-Aralık, Adana 2004, s.106.

³¹ Öztürk, a. g. e. , s.106.

³² İbn Manzûr, a. g. e. , "azl".

³³ İbn Manzûr, a. g. e. , "azl".

³⁴ Çelebi, İlyas, "Mu'tezile", *DİA*, TDV Yay. , İstanbul 2005, C. XXXI. , s. 391.

Mu'tezile adının ilk defa ne zaman ve kimler için kullanıldığı hakkında farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bir anlayışa göre Hz. Ali'nin Hilâfete, getirilmesi veya Muâviye ile anlaşmazlığa düşmesi yahut diğer bir anlayışa göre; Hz. Hasan'ın hilâfeti Muâviye'ye terk etmesi üzerine hiçbir tarafı desteklemeyen gruplara Mu'tezile denmiştir.³⁵Mu'tezile'nin bu ismi almasındaki etkenlerden biride kişinin günahı işleme şekliyle isimlendirilmiştir. Nitekim mezhebin ileri gelen İmâmlarından; Kâdî Abdulcabbâr: “İnsan öldürmek zina yapmak vb. günahları işleyenler büyük günah işlemiş olurlar. Onlar ne Mümin ne de kâfir'dir, onlar fasıktır der.³⁶Ebü'l-Kâsım el-Belhî(580/1184) ise; Mu'tezile'nin büyük günah işleyen kimseyi kâfir veya mümin değil fâsık sayması sebebiyle bu adı aldığını kaydeder.

Sünnî kaynaklarda Mu'tezile isminin, Vâsıl b. Atâ'nın Mürtekib-î kebîre konusunda farklı bir anlayışa sahip olan hocası Hasan-ı Basrî'nin ders halkasından ayrılması, Hocasının Vâsıl b. Atâ (ö.131/748)'ın kendilerinden uzaklaştığını (İ'tizâl) söylemesi sebebiyle ortaya çıktığı zikredilir.³⁷ Mu'tezile'nin ortaya çıkışıyla ilgili bu görüşleri zikretmekle beraber Mu'tezilî fikirlerin ortaya çıkışında iki faktörün çok daha etkili olduğunu söylemek mümkündür.³⁸

Ehl-i Sünnet bilginlerinden Hasan-ı Basrî'nin (ö. 110/728) dersini terk eden Vâsıl b. Atâ (ö. 131/148) ile ona uyanların oluşturduğu kimseler Mu'tezile isimiyle anılır. Onlar, kendini “ehlü'l-adl ve't tevhîd” diye adlandırır. Akılcı bir mezhep olan Mu'tezile, mantık kurallarıyla çelişir gördüğü âyet ve hadisleri Ehl-i Sünnet'ten farklı biçimde yorumlamış ve bu yorumlarında akla öncelik vermiştir.”³⁹

Mu'tezilî hareketi değerlendirirken, mezhep içindeki farklı görüşlerin ortaya çıkış kaynağının bilinmesi önem arz etmektedir. Bu noktada dönemin ilim merkezleri olarak bilinen Basra ve Bağdat'ta teşekkül eden Mu'tezilî okullar karşımıza çıkmaktadır. Her iki okul da beş esası kabul etmekle birlikte, bazı farklı görüşleri de benimsemişlerdir.⁴⁰

³⁵ Öz, a. g. e. , s. 322.

³⁶ Kâdî Abdulcabbâr, el-Esedâbâdî(415/1024), *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, hazırlayan ve sunan; Dr. Faysal Bedir Avni, Birinci baskı, Kuveyt 1998 s. 71.

³⁷ Öz, a. g. e. , s. 323.

³⁸ Çelebi, a. g. e. , C. XXXI. , s. 391.

³⁹ Altıntaş, a. g. e. , s. 93.

⁴⁰ Nisabûrî, Muhammed b. Saîd, *el-Mesâil fi'l-hilaf beyne'l- Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyin*, Beyrut 1979, s. 100.

Basra Mu'tezilesi; fikri mücadeleyi tercih etmekle birlikte, usul ve furûda akıl ve vahyî birlikte değerlendirirler. Mensuplarının amacı; Resûlullah'tan intikal eden İslâm geleneğini muhafaza etmenin yanında, sahip oldukları İslâmî değerleri sürdürme gayesiyle hareket etme ve bu konuda asla müsamaha göstermemektir. Dolayısıyla onları serbestlik taraftarı filozoflar olarak değil, felsefeyi dinin hizmetinde kullanan kelâmcılar olarak görmek gerekir.⁴¹

Dırar b. Amr (ö. 200/841), Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 200/841) , Muammer b. Abbâd (ö. 215/830), İbrâhim en-Nazzâm (ö. 221/836), Hâşim b. Amr el-Fuvâtî (ö. 227/842), Abbâd b. Süleyman es-Saymerî (ö. 250/864), Nazzâm'ın öğrencilerinden Arap edebiyatının en büyük nesir ustalarından sayılan Câhiz (ö. 255/869), Ebû Bekir el-Asamm (ö. 301/816), Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/916), oğlu Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933) gibi âlimler, Basra Ekolü'nün önemli temsilcileri olarak bilinmektedir. Aynı zaman da Mu'tezile Mezhebinin ve Basra okulunun en önemli temsilcilerinden Kâdı Abdülcebbâr (ö. 415/1025)ve yine Ebu'l-Hüseyin el-Bâsrî (ö. 436/1044)de bu ekolün Basrâ temsilcilerinden zikredilir.⁴²

Bağdat Mu'tezilîleri ise; daha çok amelî ve siyasî alanda meşgul olmuşlardır. Bağdat Mu'tezilesi, mezhebin görüşlerinin beş prensipten emri bi'l-ma'rûf ve nehyi ani'l-münker çerçevesinde devlet eliyle yayılmasını istiyorlardı. Bu sebeple yöneticilerle iyi ilişkiler kuran bu zümre, eserlerinde daha çok imâmet konusunu işlemişlerdir. Ayrıca Me'mûn'un Bağdat'ta başlattığı tercüme faaliyetleri sebebiyle felsefeyle daha yakın ilişki kurmuşlar ve de etkisinde kalmışlardır.⁴³

Bişr b. Mu'temir (ö. 210/825), Sümâme b. Eşres (ö. 213/828), Ebû Mûsâ el-Murdâr (ö. 226/841), İsa b. Heysem es-Sûfî (ö. 231/845), Bişr'in öğrencileri olan iki Ca'fer diye anılan Ca'fer b. Mübeşşir (ö. 234/848) , Ca'fer b. Harb (ö. 236/850), Ebû Ca'fer el-İşkâfî (ö. 240/854) , Ahmed b. Ebî Düâd (ö. 240/954), Ebu'l-Hüseyin el-Hayyât (ö. 300/913) ve Ka'bidiye anılan Ebu'l-Kasım Abdullah el-Belhî (ö. 319/931) gibi âlimler ise Bağdat ekolü'nün önde gelen temsilcileri olarak bilinir.⁴⁴

Bir kelâm ekolü olarak ortaya çıkan Mu'tezile, İslâm dininin asıl hükümlerinin temellendirilmesi, sistematik hale getirilmesi, izah ve ispat edilmesi, karşı fikirlerin cevaplandırılması gibi konularla meşgul olmuştur. Siyasî, felsefî vb.

⁴¹ Öz, a. g. e. , s. 333.

⁴² Çelebi, a. g. e. , C. XXXI. s. 393.

³⁰ Öz, a. g. e. , s. 333.

⁴⁴ Öz, a. g. e. , s. 333.

hususlar bu çerçeveye yardımcı olduğu ölçüde ilgi alanlarına girmiştir. Meselâ tabiat felsefesi onlar için tevhidin temellendirilmesine bir vasıtaadır. Aynı şekilde imâmet “emri-bi’l-ma’rûf nehyi ani’l-mûnker” esasını temellendirmeye de önem vermiştir.⁴⁵

Mu’tezile’nin genel kabulüne göre bilginin elde edilme kaynakları olarak; akıl, duyular (beş duyu) ve doğru haber olmak üzere üç yoldan elde edildiğini ifade ederler. Belirtilen kaynaklardan elde edilen bilgilerde, kaynağına göre değer kazanır⁴⁶ görüşündedirler.

İslâm dünyasında mezheplerin teşekkülü noktasında Mu’tezile; itikâdî alanı sistematik bir şekilde ifade eden ilk mezheptir. Başlangıçtan itibaren Mu’tezile kelâmcıları İslâm dininin temel ilkelerini “Usûl-i Hamse” başlığı altında ele almışlardır.

Mu’tezile’nin prensipleri olarak bilinen beş esas: Usûl-i Hamse

1. Tevhid: Kâdî Abdulcabbâr’a göre: Allah birdir ezelde onun ikincisi yoktur. Bundan dolayı O tektir.⁴⁷ Allah’ın zatında, sıfatlarında ve fiillerinde bir ve tek olduğunu ortaya koyan kural; tevhit prensibidir.⁴⁸ Mu’tezile’nin tevhit konusuna yaptığı bu vurgu onların özellikle sıfatlarla ilgili hassasiyetlerinden meydana gelmektedir. Çünkü onların döneminde İslâmî çevrede oluşan guruplardan Sıfâtiyye, Allah’ın bağımsız kadim mânalar olarak zâti sıfatlara sahip olduğunu söylüyor, Haşviyye, O’na makam, cismaniyet gibi maddi mânalar nispet ediyor, Bâtiniyye ise Allah’ın sonradan oluşmuş zati sıfatlara sahip bulunduğunu savunuyordu. Mu’tezile “taaddüd-i kudemâya” meydan vermemek için kadîm mânaları zâttan ayrı, “mahallü’l-havâdise” meydan vermemek için de hâdis mânaları kabul etmiyordu. Vâsıl, Allah’a kadim mânaların nispet edilmesini şirkle denk tutuyordu. Benzer görüşte olan Zemahşerî ise, aksi yaklaşımın Hıristiyanlığın teslisinden farklı olmayacağını söylemektedir.⁴⁹

2. Adl: Kâdî Abdulcabbâr; adâleti açıklarken şöyle der: “O, Allah’ı her türlü çirkinliklerden tenzih etmeyi ve O’nun bütün fiillerinin güzel olduğubilmektir.”⁵⁰ Mu’tezile’ye göre adl; Allah’ın iyi fiilleri işlemesi, kötü fiillerin meydana gelmesinde

⁴⁵ Çelebi, a. g. e. , C. XXXI. s. 394.

⁴⁶ Çelebi, a. g. e. , C. XXXI. s. 395.

⁴⁷ Kâdî Abdulcabbâr, a. g. e. , s. 67.

⁴⁸ Öz, a. g. e. , s. 335.

⁴⁹ Gölcük, Toprak, a. g. e. , s. 46.

⁵⁰ Kâdî Abdulcabbâr, a. g. e. , s. 69.

etkisinin bulunmamasıdır. Mu'tezile, Allah Teâlâ'nın âdil ve hakîm olduğu, kötü olan bir şeyi irâde etmeyeceği ve yapmayacağı konusunda ittifak halindedir.⁵¹ Dolayısıyla insanların işlediği kötü fiiller Allah tarafından yaratılması caiz değildir. Allah, insana eylem gerçekleştirme gücünü önceden vermiş olup kişi hürriyetini kullanarak istediğini yapar. Esasen irâde hürriyeti bulunmayan bir insan, Allah tarafından sorumlu tutulması O'nun adâlet ve hikmetiyle bağdaşmaz görüşündedirler.

3. Va'd ve Va'îd: Va'd ismi arapça “v, a, d” “bir şeyde hayrın ve şerrin meydana gelmesine denir.”⁵²Gelecekte bir kimseye bir faydanın ulaştırılacağını veya ondan bir zararın giderileceğini bildiren habere va'd, onun bir zarara uğrayacağını yahut bir faydadan mahrum bırakılacağını içeren habere de va'îd denir. Kâdî Abdulcabbâr'a göre Va'd: “Allah, kendisine itaat edenlere sevabı, kendisine isyan edenlere ise cezayı Va'îd etmiştir. Bunu bilmeye de va'd ve va'îd denir.”⁵³Allah'ın va'd ve va'îd'inde durmaması, verdiği haberin vak'ıya uygun olup olmaması söz konusu değildir. Bu sebeple Allah'ın, dünyada iyilik yapanları mükâfatlandırması, günah işleyenlerin de cezalandırması zorunludur. O'nun emirlerine uyup işlediği büyük günahlardan tövbe etmiş olarak ölenler ahirette mükâfatı hak eder. Büyük günahlardan tövbe etmeden ölenler ise cehennemde ebedi olarak kalır. Ancak bunların azabî kâfirlerinkinden daha hafiftir görüşündedirler.⁵⁴

Mu'tezilîÂlimlere göre: Şefâat va'd ve va'îd prensipleriyle bağdaşmamaktadır. Bu sebeple bir kimse diğeri için, Allah katında şefâat ederek azaptan kurtarmaya muktedir değildir. Herkes işlediği salih amelin karşılığı olan sevap, yine işlediği kötü amelin karşılığı olan azapla karşı karşıya kalacaktır.⁵⁵

4. el-Menzile beyne'l-Menzileteyn: Kâdî Abdulcabbâr'a göre: “Adam öldüren, zina yapan veya büyük günah işleyen kimse fasıktır. Cezalandırmada ve mükâfatlandırma da mümin hükmünde değildir. Çünkü o yaptıklarından dolayı lanetlenir ve ondan uzak durulur. Ölürse Müslüman kabristanlığına defnedilmez ve onunla evlilik ilişkiside kurulmaz. O kâfir hükmünde de değildir. O iki aradadır.”⁵⁶Bu esas, büyük günah işleyen kişinin küfrü gerektiren bir inkârda

⁵¹Arslan Hulusi, *Mutezileye Göre İyilik ve Kötülük (Husun ve Kubh) Problemi*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Kayseri 2000, s. 79.

⁵²İsfahânî, a. g. e. ,“vad”.

⁵³Kâdî Abdulcabbâr, a. g. e. , s. 70.

⁵⁴Çelebi, a. g. e. , C. XXXI. s. 396.

⁵⁵Öz, a. g. e. , s. 353.

⁵⁶Kâdî Abdulcabbâr, a. g. e. , s. 71.

bulunmadığı için kâfir olmayacağı gibi işlediği günah sebebiyle imânda da kalamayacağı, bu ikisi arasında bir yerde bulunacağı şeklinde açıklanmaktadır.⁵⁷ Mu'tezile imâniyaçıklarken onun; ikrar tasdik ve amel olmak üzere üç halden ibâret olduğunu kabul etmektedir.⁵⁸

5.Emri bi'l-ma'ruf, Nehyi ani'l-münker: Mü'minlerden iyiliği emreden kötülükten uzaklaştıran bir zümrenin bulunması:“Sizden hayra çağıran, iyiliği emredip kötülüğü meneden bir topluluk bulunsun. İşte onlar kurtuluşa erenlerdir”⁵⁹âyetiyle, Müslümanlar içinEmri bi'l-ma'ruf, Nehyi ani'l-münkerin gerekliliğini Kur'ân ifade etmektedir. Kâdî Abdulcabbâr'a göre:“Emir bi'l-ma'ruf iki türdür: Birincisi; Farzları terkedene marufu emretmek vaciptir. İkincisi ise; nafileleri terk edene de onları yapmasını emretmek nafiledir. Nehiy ani'l-münker'e gelince münker olan her şeyi nehyetmek vaciptir.”⁶⁰

Mu'tezile Mezheb'ine göre: İslâm davetinin yayılması, dalalette olanların hidayete ermesi, hakkı batıla karıştırmak isteyenlerin zararlarının önlenmesi için her müslümanın iyiliği emretmesi ve kötülükten sakındırması zorunlu bir görevdir. Emre konu olan maruf vâcip türünden ise onu emretmek vâcip, nafîle türünden ise nafiledir. Ancak münkerolan her şeyi nehyetmek vâciptir.⁶¹

Mu'tezile, iyiliği emretmenin, kötülüğü yasaklayıp bertaraf etmenin Şer'an değil aklen vâcip ve gerekli olduğu görüşündedir. Buna göre din gelmese de, bu kuralın uygulanması, insan toplumlarının bekası için aklın bir gereği olarak ortaya çıkar görüşündedir.⁶²Mu'tezile bu anlayışıyla, kötü olan şeylerin akıl yoluyla tesbit edilebileceğine dikkat çekerek, bir resûl veya o'nun haberiyle karşılaşmasa dahi kötülükleri aklen tesbit etme noktasında kulun Allah katında sorumlu olduğunu vurgulamaktadır.

Mu'tezile'nin Usûl-i Hamse'nin dışındabazı görüşleri ise şöyledir.

- a) Allah'ın ahirette görülmesi imkânsızdır.⁶³
- b) Kur'ân yaratılmıştır.⁶⁴

⁵⁷ Çelebi, a. g. e. ,C. XXXI. s. 398.

⁵⁸ Öz, a. g. e. , s.352.

⁵⁹Ali İmran 3/104.

⁶⁰ Kâdî Abdulcabbâr, a. g. e. , s. 71.

⁶¹ Gölcük, Toprak, a. g. e. , s. 48.

⁶² Öz, a. g. e. , s. 352.

⁶³ Kâdî Abdulcabbâr, a. g. e. , s. 74.

⁶⁴Kâdî Abdulcabbâr, a. g. e. , ss. 86-87.

c) Akıl nakilden önce gelir, sonra kitap, sünnet ve icmâ gelir.⁶⁵

d) Husun ve kubuh konusunda akıl esastır. Din ancak aklın kavradığı hususları izah eder.⁶⁶

Mu'tezile'nin kurulduğu dönemlerde o günün şartlarında İslâmDünyası'nın yüz yüze geldiği sorunları çözmeye noktasındaki ortaya koyduğu mücadele takdire şayandır. Henüz SünnîKelâm'ın oluşmadığı bir asırda, İslâmı savunma ve onun değerlerine sahip çıkarak O'na yapılan saldırılara, naklin yanında aklî ve felsefî metotlarla cevap vermesi o günün şartlarında İslâm için büyük bir hizmettir. Bununla beraber Bizans, Çin vb. bölgelere gönderdiği davetçileriyle de, İslâm'ın anlatılması ve yayılması noktasındaki sağladığı katkı, SünnîKelâm mezheplerince de takdir edilmesi Mu'tezile'nin tarihe mal olması noktasında önem arz ettiği bir gerçektir. Tüm bunlara ilaveten; özellikle taraflı tarafsız herkes tarafından takdir edilen "Keşşâf" sahibi Zemahşerî ve Cahız gibi büyük âlimleri yetiştiren Mu'tezile, maalesef bu parlak ve başarılı geçmişini koruyamamıştır. Belki de günün iktidar sahiplerinin yakın ilgisi veya onlardaki iktidar sevdası ve ekonomik çıkar beklentileri, zaman içerisinde mezhebin kimliğinin değişmesine yol açmış, buda onların bir anlamda sonunu hazırlamıştır.

Mu'tezile'nin tarih sahnesinden çekilmesi İslâmDünyası için çok büyük kayıp olduğu bir gerçektir. Naklî ve aklî felsefeyle mezcederek, İslâm'a yapılan saldırılara karşı bir duruş ortaya koymalarıyla beraber, dönemin Müslümanlarının da soluklanmasına yardımcı olmuştur. Kuruluşuyla İslâm Dünyası'nda erken dönemde naklin gücünü akılla birleştirerek, bizim bugün bile başaramadığımız bilimsel çalışmalara zemin hazırlamışlardır. Bilimsel çalışmalarındaki ortaya koydukları akıl gücü, kendilerinden asırlar sonra gelen İslâm âlim ve filozoflarına ilhâm kaynağı olmuştur. Bütün bu çalışmalarla beraber ne hazindir ki geride alınması gereken birçok dersi dearkalarında bırakmışlardır. Mezhep, tarihi misyonunu yerine getirme noktasındaki parlak geçmişi, dramatik bir sonla maalesef noktalamıştır. Belki bilimsel çalışmalarını devam ettirip, bilgi ve bilimle uğraşıp başka alanlara ilgi duymasalar sonuç dram olmayabilirdi. Tarihi süreç içerisinde yaşanan Mu'tezile'nin ulaştığı bu başarıları ve kötü biten sonu, iyi okunabilmiş olsa idi, günümüzde yaşanan iktidar ve çeşitli çevreler arasındaki meydana gelen sorunlar

⁶⁵ Kâdî Abdalcabbâr, a. g. e. , s. 66.

⁶⁶ Gölcük, Toprak, a. g. e. , s. 48.

Mu'tezile'nin yaşamış olduğu tarihi sürece benzer durum şekliyle yaşanmamış olacaktı. Bu da bizlere, bu tarihi dramın anlaşılmadığı ve de bundan ders çıkarılmadığını göstermektedir.

1.3. MÂTURÎDÎYYE

Mâturîdîyye'nin kuruluşunu Ebû Hanîfe(ö.148/767)'ye kadar geriye götürmek mümkündür. Benimsenen yöntem ve temel kelâm görüşlerine ilhâm veren ana fikirlerin Ebû Hanîfe tarafından ortaya konması bunu teyit eder. İslâm Dünyası'nda oluşan siyasi, fikrî ve itikâdî zümreleşmeler sonunda; Havâric, Cehmiyye, Mu'tezile, Cebriyye, Müşebbihe ve Şîa gibi belli başlı itikâdî ekollerin teşekkül etmeye başladığı II. (VIII.) yüzyılın ilk yarısında Ebû Hanîfe, Kur'ân'a ve âlim sahâbîlerin görüşlerine dayanarak, İslâm'ın ana ilkelerini belirlemeye çalışmıştır. İtikâdî konuları aklî bilgilerle temellendirmiş ve bu bilgiler öğrencileri tarafından kendisine nispet edilen eserlerde nakledilmiştir. Hadiscilerin bid'at olarak eleştirdikleri kelâm yöntemine başvurmayı zaruri görmüştür.⁶⁷

Ebû Hanîfe'nin fikirlerine, İmâm Mâturîdî (ö.333/944) eserlerinde yer verip onları benimsemiştir. Ebû Hanîfe'nin bu görüşlerinin, Kur'ân'a uygun olduğunu belirterek doğrulamaya çalışması ve o fikirleri eleştirenlere karşı onları savunmuştur. Mâturîdîyye'nin önemli kelâmcılarından Ebü'l-Muîn en-Nesefî(ö.508/1115)'nin Ebû Hanîfe'yi ekolün önderi olarak göstermesi, ilâhî sıfatların tenzihci bir yaklaşımla ilk defa, Ebû Hanîfe tarafından incelendiğini, kelâmcıların daha sonra ona uyduğunu belirtmiştir. Ayrıca; Mâturîdî'nin kelâmda ve fıkhıta Ebû Hanîfe'ye uyduğunu açıkça ifade etmesi, Ebû Hanîfe'nin Mâturîdîyye'nin görüşlerine öncülük yaptığının kanıtı mahiyettedir.⁶⁸

Ebû Hanîfe'den sonra Mâturîdî'ye kadar geçen bir asrı aşkın dönemde Ebû Hanîfe'ye ait görüşlerin öğrencilerince nakledilmesi bunların etrafında yeni âlimlerin yetişmesini sağlamıştır. Ebû Hanîfe taraftarlarının asıl grubunu oluşturan ve Mâturîdîyye'ye vücut vermiş fikrî harekete ivme kazandıran MâverâünnehirlîÂlimler

⁶⁷ Yavuz, Y. , a. g. e. , C. XXIX. , s. 166.

⁶⁸ Yavuz, Y. , a. g. e. , C. XXIX. , s. 167.

olmuştur. Yer yer Hanefiyye kelâmcıları diye de anılan bu âlimlerin başında Ebû Yûsuf (ö.113/731)ve Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî(ö.189/805)'ye öğrencilik yapan Ebû Süleyman el-Cûzcânî(ö.200/816) yer alır. Cûzcânî, kelâma dair eseri bulunmamakla birlikte Semerkant'ta daha sonra Dârü'l-Cûzcâniyye diye anılan ve Hanefî âlimlerinî yetiştiren önemli bir medrese kurmuştur. Burada gelişen Sünnî Ekole Mâturîdiyye adını veren Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâturîdî'dir.⁶⁹ Fahreddin er-Râzî'nin Mâverâunnehîr âlimlerinin tâbi olduğu önder olarak söz ettiği Mâturîdî; Ebû Hanîfe'den itibaren oluşan ilmî geleneğe bağlı âlimlerce benimsenip devam ettirilen itikâdî görüşleri ve din anlayışını sistemleştirmiştir.⁷⁰

Mâturîdîyye, öncelikle Türkler arasında yayılan bir sünnî kelâm mektebi haline gelmiştir. Mâturîdî; nakille aklî uzlaştırma yöntemini uygulayıp geliştirmiştir. Nasları ihmal etmemekle birlikte itikâdî esasların yanı sıra İslâm'ın bütün ana ilkelerini aklî bilgilerle yoğun bir şekilde temellendirmeye çalışmıştır. Nasları akılcılık ve hikmet felsefesi diye nitelendirilebilecek bir düşünce yapısının ışığında tahlil ettiği, İmam Mâturîdî'nin Kitâbü't-Tevhîd ve Te'vîlâtü'l-Kur'ân adlı eserleri, onun üstün bir kelâmcı olduğunu ve sünnî kelâm yöntemini başarılı bir şekilde uygulamakla kalmayıp ileri bir merhaleye ulaştırdığını kanıtlamaktadır.⁷¹

Mâturîdî, isabetli din anlayışının Ehl-i Sünnet (kelâm) yöntemiyle belirleneceğini savunarak “Allah'ın Müslümanları mutedil bir ümmet yaptığını”⁷² bildiren âyetiyle, “itidâlin en hayırlı bir durum olduğunu”⁷³ ifade eden hadisi buna delil getirmiştir.⁷⁴

Meşhur Mâturîdî Kelâm Âlimleri olarak: Hakîm es-Semerkandî (ö. 324/953), el-Pezdevî (ö. 493/1100), Ebu'l-Mu'în en-Nesefî (ö. 508/1115), Ömer en-Nesefî (ö. 537/1142), el-Ûşî (ö. 575/1179), es-Sâbûnî (ö.580/1184), et-Türpüşî (ö.661/1262), Burhaneddin en-Nesefî (ö. 687/1289), Ebu'l-Berekât en-Nesefî (ö. 710/1310), Adûdüddin el-Îcî (ö. 755/1353), Seyyid Şerif el-Cürcânî (ö. 816/1413), İbnü'l-

⁶⁹ Yavuz, Y. , a. g. e. , C. XXIX. , s. 167

⁷⁰ Râzî, Fahrüddîn, *Münâzarât*, tahkik, tarif ve takdim; Dr.Arif Amir, Müesse İ'zz'üd-din, birinci baskı, Beyrüt/Lübnan 1992. s. 173.

⁷¹ Yavuz, Y. , a. g. e. , C. XXIX. , s. 166.

⁷² Bakara 2/143.

⁷³ Mâturîdî, Ebu Mansûr, *Kitâbü't-Tevhîd*”, Tahkik ve T'alik Bekir Topaloğlu, Muhammed Arutuşi, İSAM Yayınları, Ankara 2003, s. 508.

⁷⁴ Yavuz, Y. , a. g. e. , C. XXIX. , s. 168.

Hümâm (ö. 861/1457), Hızır Bey (ö. 863/1458), Hayâlî (ö. 870/1465), el-Bayâdî (ö. 1098/1687) gibi isimleri zikredebiliriz.⁷⁵

Mâturîdîye'ye göre bilginin kaynağı yahut kelâm diliyle ilmin sebepleri beş selim duyu(el-havassu'l-hamse), akıl ve sadık yahut doğru haberdur.⁷⁶Bilginin duyular yoluyla elde edilmesi her türlü bilginin esas ve en açık olanıdır. Her selim duyu kendi sahasındaki işlevini yerine getirir. Eğer duyular selim yahut sıhhatli değilse verdiği bilgi doğru bilgi değildir. Bu sebeple bilgiye kaynak teşkil eden duyuların selim olması gerekir. Selim duyu organlarının verdiği bilgilerin, gerçeği yansıtmadığına ilişkin iddialar sağlıklı duyuların ürettiği bilgi için geçerlidir.⁷⁷

Mâturîdî'ye göre akıl, daha çok duyularla algılanamayan alanı bilme vasıtası ise de, duyular ve haber yoluyla bilgi edinmenin de zaruri şartıdır. Bu da akli bilgilerin duyu alanının yanı sıra dinin de kaynağını teşkil eden doğru haber alanını kuşattığını ve her türlü bilginin kriterini oluşturduğunu gösterir. Akıl yürütmekle ulaşılan bilgiler, eğer akıl yürütenler, bir kısım illetlerle malul değilse onların ürettiği bilgiler doğru bilgi olarak değerlendirilir. Akılla istidlalde bulunanların farklı neticelere ulaşmaları ise, ya hatalı istidlalden yahut da akılla ulaşılabilecek bilgiyi kabullenmemekten kaynaklanır.⁷⁸Kur'ân'da insanın ulûhiyyet, nübüvvet ve âhiret hayatının varlığı hakkında bilgilenmesi için akıl yürütmesi gerektiğine dikkat çekmiştir. Akıl yürütebilen herkes peygamber davetiyle karşılaşmasa bile dinen yükümlüdür. Mâturîdî ve ona tâbi olan Semerkant âlimleriyle Iraklı Hanefilere göre; aklın bu temel bilgilere ulaşabilmesi dünyevî ve dinî sorumluluğu gerektirici mahiyettedir görüşündedirler.⁷⁹

Mâturîdî'ye göre selim duyular yahut akılla ortaya konulamayan türdeki bilgiler, ancak doğru haberle elde edilebilir bilgilerdir. İnsanların günlük hayatındaki birçok bilgiler bu türdendir.⁸⁰ İnsanın nesebine ve sağlığına varıncaya kadar hayata dair pek çok bilginin doğru haber dışında bir kaynakla bilinmesi mümkün değildir. Eğitim öğretim ve dil gerçeği bunun diğer bir kanıtıdır. Zira öğretim ve dil haberi ileten

⁷⁵ Gölçük, Toprak, a. g. e. , s. 55.

⁷⁶ Öz, a. g. e. , s. 430.

⁷⁷ Mâturîdî, a. g. e. , s.12.

⁷⁸ Mâturîdî, a. g. e. , ss. 15-17.

⁷⁹ Yavuz, Y. , a. g. e. , C. XXIX. , s. 167.

⁸⁰ Öz, a. g. e. , s. 431.

araçlardır. Yalan karışacağı endişesi, doğru haberi kesin bilgi kaynağı olmaktan çıkarmaz. Çünkü araştırma sonucu bir haberin doğru olup olmadığı belirlenebilir.⁸¹

Mâturîdîyye'ye göre, mütevâtir haber ve peygamberin haberi olmak üzere iki doğru haber türü vardır. Yalan olmasını aklın kabul etmeyeceği bir muhteva taşıyan mütevâtir haber zorunlu bilgi ifade eder. Doğru haber verdiğini kesin bir şekilde kanıtlayan peygamberin haberinin de doğruluğunun kabul edilmesi aklen zaruridir.⁸²

Peygamberin verdiği haber kendi içinde mütevâtir ve âhâd kısımlarına ayrılır. Onun mütevâtir statüsünde olan haberleri dinen bağlayıcı ve kesin bilgi ifade eder, âhâd haberler ise zan ifade eder, kabul edilmesi ve bağlayıcı olması şartlara bağlıdır. Kur'ân'a, mütevâtir sünnete ve aklî bilgilere aykırı bilgiler içermemesi, güvenilir râvilerce müteselsilen nakledilmesi bu şartların başında gelir. Bu şartları taşısa bile yine de âhâd haberler zan ifade ettiğinden dinî bir esası belirlemek için tek başına yeterli olmaz. Sahih yolla Resûl-i Ekrem'e isnat edilen âhâd hadisler mütevâtir naslara ve aklî bilgilere aykırılık taşırsa, nassın zâhiri gibi mütalaa edilerek yoruma tâbi tutulur. Ancak Kur'ân'da kapalı bir şekilde işaret edilen itikâdî konulara sahih olması şartıyla âhâd haberlerle istidlâlde bulunulabilir.⁸³

Mâturîdîyye'nin çoğunluğuna göre umumi hükümlerin dışında kalan ictehadî meselelerde müctehid âlim isabet edebileceği gibi hataya da düşebilir. Bazı Mâturîdîler ise delile dayanması itibariyle her müctehidin içtihadında isabet ettiğini ileri sürmüşlerdir. Onlara göre: İslâm dini gelişmiş ve yenilenmiş bir dindir. Kısmen dinî, büyük çoğunluğu bakımından dünyevî konularda geniş bir alan âlimlerin içtihadına bırakılmak suretiyle daima yeniliğe ve gelişmeye açık tutulmuştur. Dinî metinlerin doğru olarak anlaşılmasını sağlayan disiplin usûlü'd-dîndir. Peygamberlerce inkârcılara karşı getirilen deliller Kur'ân'da zikredildiğinden aklî bilgiler açısından da naslar büyük önem taşır.⁸⁴

Mâturîdîyye'ye göre: Allah, evreni mevcut bir nesneden değil yokluktan (lâ min şey) yaratmıştır. Bütün varlıklar bir sebep veya vasıta olmaksızın Allah'ın

⁸¹ Mâturîdî, a. g. e. , ss. 14-15.

⁸² Mâturîdî, a. g. e. , ss. 14-15.

⁸³ Yavuz, Y. , a. g. e. , C. XXIII. , s. 168.

⁸⁴ Yavuz, Y. , a. g. e. , C. XXIII. , s. 169.

kudretine dayanır. Eğer varlıklar mevcut bir nesneden meydana gelmiş olsaydı Allah'ın kudretine ihtiyaç kalmazdı.⁸⁵

Mâturîdiyye' göre: Peygamberlerin insanları tevhîd inancına çağırmasından da anlaşılacağı üzere Allah'ın varlığı, evren hakkında yapılacak basit bir tefekkür sonunda bilinebilecek bir husustur. Fakat apaçık gerçekler de kişilere farklı zaman ve durumlara bağlı olarak değişik görünümlere bürünebilir. Bundan dolayı Allah'ın varlığı konusu her biri değişik şekillerde ifade edilen; hudûs, imkân, fıtrat, gaye-nizam, ahlâkî ve ontolojik delil gibi değişik kanıtlarla istidlâlde bulunan bir aklî-itikâdî alandır. Evrenin var oluş açısından incelenmesi halinde ilim, kudret ve irâde sahibi yüce bir varlık tarafından yaratıldığına hükmetmek aklen zorunludur.⁸⁶

Mâturîdiyye' göre: Allah, diğer varlık ve yaratılmışlar gibi değildir. O'nun benzeri bulunmadığı ve bir türe mensubiyeti bahis konusu olmadığı için, mahiyeti söz konusu edilemez. Bu sebeple Allah'ın zatını zihinde tasarlamak ve Allah nedir şeklindeki bir soruya cevap vermek mümkün değildir.⁸⁷ Allah'ın zihinde canlandırılmayan zâtı hakkında sadece isim ve sıfatları vasıtasıyla bilgi sahibi olunabilir. Bu sebeple "Allah nedir" sorusuna O'nun zâtının mahiyetine yönelik olduğundan sadece "bilendir, görendir ve dileyendir" şeklinde cevap verilir.⁸⁸ O'nun âlim, kâdir, mürîd oluşu ilim, kudret ve irâde sıfatlarının bulunduğu gösterir. İlk bakışta Allah'ı yaratıklarına benzetmeyi andırsa da O'nu üstün sıfatlarla nitelemek teşbihi gerektirmez. Çünkü bu sıfatlar hem benzetme ilişkisi kurulamayacak aşkın varlığa ait hem de zatından dolayıdır. İlâhî sıfatlar kâdem sıfatına bağlı olarak değil ilâhî nitelikler olmaları itibarıyla kâdimdir. Yani sıfatlar ilâhî zâta ait olmalarından ötürü kâdimdir. Çünkü sıfatın varlığı, sıfata bağlı olamaz. İlâhî fiiller ezeli tekvîn sıfatıyla gerçekleşir. Tekvîn yaratma, diriltme, öldürme, rızık verme gibi fiillerin dayanağı olan bir sıfattır. Tekvînin ezeli olması yaratıkların da ezeli olmasını gerektirmez. Eğer tekvîn hâdis olsaydı Allah ezeldeki bir yetkinlikten yoksun bulunurdu.⁸⁹

Mâturîdiyye mezhebine mensup çoğunluğun kâdem sıfatının zâtın ötesinde bir sıfat olduğunu kabul ederken bazı âlimler, Allah'ın zâtından dolayı kadîm olduğu,

⁸⁵ Yavuz, Y. , a. g. e. , C. XXIX. , s. 170.

⁸⁶ Öz, a. g. e. , s. 431.

⁸⁷ Öz, a. g. e. , s. 433.

⁸⁸ Yavuz, Y. , a. g. e. , C. XXIX. , s. 170.

⁸⁹ Öz, a. g. e. , s. 434.

dolayısıyla kıdem sıfatı bulunmadığı görüşündedir. Bekâ sıfatı Allah'ın zâtından dolayı vardır, diğer sıfatlar da ilâhî zâttan bağımsız olmadığından onlar da aynı bekâ ile bâkîdir. İrâde sıfatı, Allah'ın, fiillerini dilediği gibi düzenleyip gerçekleştirmesi anlamına gelir. Bütün varlık ve olayları kapsayan ezeli bir sıfattır. Allah kâfirin tercihi olarak inkârı, müminin tercihi olarak da imânı dilemiştir. Kelâm sıfatı Allah'ın zâtıyla kâim ezeli bir mânadan ibaret olup kelâm-ı nefsi diye adlandırılır. Peygamberingönderildiği kavmin diline büründürülen ve onun vasıtasıyla insanlara iletilen kelâm-ı nefsi kelâm-ı lâfzî adını alır. Allah değişime mâruz kalan sonlu bir varlık değildir. Ezelde nasılsa her zaman öyledir. Allah'ın cennette cisimlere ait özelliklerden münezzeh olarak müminlerce görülmesi gereklidir. Eğer Allah görülemez olsaydı dünyada gözle algılanmasının nefyedilmesi “*Gözler O’nu idrak edemez ama O, gözleri idrak eder*”⁹⁰ ifadesi anlamsız kalırdı. Akıl da müminlerin Allah’ı görmesini gerekli kılar. Çünkü dünyada görmeden gerçekleşen imânın mükâfatı âhirette görmekten başka bir şey olamaz. Naslar da rü’yeti teyit etmektedir. Onlara göre: Allah’ın dünyada görülmesi mümkün olmakla birlikte vuku bulmamıştır.⁹¹

Mâturîdî, kaza ve kader meselesini Allah’ın ilim sıfatına bağlamakla bir yandan insanın hürriyetini kurtarıyor, diğer yandan bu ince ve nazik meseleye psikolojik bir istikamet vererek problemi çıkmaza sokmuyor.⁹²

Kader:“Allah’ın ebede kadar olacak şeyleri zaman ve yerini, özellik ve niteliklerini, nasıl ve ne zamanda olacaklarsa onların tamamını ezelde bilip o şekilde sınırlaması ve takdir etmesine denir”.⁹³ Kazâ ise “Cenab-ı Hakk’ın ezelde irade etmiş olduğu ve takdir buyurduğu şeylerin, zamanı gelince her birisinin ezeli ilim, irade ve takdirine uygun bir biçimde meydana getirmesi ve yaratmasıdır.”⁹⁴ Kaderin anlamı insan fiillerinde ortaya çıkar ve merkezinde onun fiilleri yer alır. Kader ve kazâ sorumlu bulunduğu fiillerinde insanı icbar altında bırakmaz ve yükümlülükten kurtarma aracı olarak görülemez. Çünkü insan kader ve kazâyâ ilişkin bilgilerden habersiz ve irâdesini kullanmak suretiyle fiillerinde rol oynar. Hiçbir olay kaderin kapsamı dışında kalmadığından canlıların ecelleri ve rızıkları da aynı kapsam içinde yer alır. Her canlının ölümü ilâhî ilim ve irâdeye göre gerçekleşir, maktul de eceliyle

⁹⁰ En’âm 6/103.

⁹¹ Yavuz, Y. , a. g. e. , C. XXIX. , s. 171.

⁹² Gölçük, Toprak, a. g. e. , s. 266.

⁹³ Karaman, Fikret, ve diğ. , *Dinî Kavramlar Sözlüğü*, “Kader”, DİB Yayınları, Ankara 2006.

⁹⁴ Karaman, a. g. e. , “Kaza”.

ölür. İnsanın ömrü sıla yapıp yapmayacağı ve sadaka verip vermeyeceği dikkate alınarak belirlendiği için sıla ve sadaka ömür uzunluğu ve kısalığı üzerinde etkilidir.⁹⁵ “Her hangi bir kimseye uzun ömür verilmez yahut ömrü kısalmaz ki bu bir kitapta (Levh-i Mahfuz’da yazılı) olmasın.”⁹⁶ İlgili âyette böyle yorumlanmalıdır.

Mâturîdîlere göre nübüvvet, peygamberlerde bir sıfattır, hakikidir. Bu sıfat Allah tarafından peygamberlere verilmiştir; peygamberlerden ayrılmaz, onun şahsiyetine bağlanmıştır. Peygamber nübüvvet sıfatını hem dünyada hem de ahirette taşır.⁹⁷

Mâturîdîlere göre insanlar, gerek fert olarak gerekse toplum olarak varlıklarını devam ettirebilmek için, muhtelif bilgileri bilmeye ve öğrenmeye muhtaçtır. Allah’ın yarattığı insanlara lütufta bulunarak kendilerini dünyevî ve dini konularda nübüvvet yoluyla bilgilendirmesi, doğru yolu göstermek suretiyle ileri seviyelere yükselmelerini sağlaması aklen mümkün, hikmet açısından ise zorunlu bir husustur. Zira sadece akli ve duyularıyla baş başa bırakılan insan kişisel arzu ve menfaatlerini gözeterek hemcinslerini yok etmekten geri durmaz, bu da dünyada zulüm ve bozgunculuğu arttırır.⁹⁸ Nübüvvet ayrıca insanın yaratılış amacını ve bu amaca uygun hayat tarzını da öğretmektedir. Peygamberler yalan söylemeyen, kötülük yapmayan, güvenilir, akıllı, zeki erkekler arasından seçilmiştir. Kadınlardan peygamber gönderilmemiştir, naslar bunu açıkça belirtmiştir. Peygamberler günah işlemekten korunmuştur. Bu ise günaha meyletmeleri halinde uyarılmaları anlamında olup irâde ve yükümlülüklerini yok etmediği için onları itaat etmeye zorlamaz. İsmet aynı zamanda peygamberliğin delillerinden birini teşkil eder. Peygamberler nübüvvetle görevlendirildikten sonra büyük günahtan ve bilerek küçük günahtan korunmuştur. Peygamberlerin sonuncusu Hz. Muhammed’dir. Onun mûcizelerinin başında Kur’ân’ı Kerîm yer alır. Lafız ve mâna yönünden benzerinin meydana getirilememesi, fert ve toplumların ihtiyaçlarına dair vazgeçilmez bilgiler içermesi, gayba ilişkin haberler ihtiva etmesi, öğrenim görmemiş bir insan tarafından getirilmesi Kur’ân’ın dikkat çeken i’câz yönleridir. Hz. Muhammed’in getirdiği dinin geçmiş peygamberlerce tebliğ edilen mesajlarını teyit etmiş ve o peygamberlertarafından O’nun geleceği müjdelenmiştir. İnsanlara iyilik yapmayı

⁹⁵ Yavuz, Y. , a. g. e. , C. XXIX. , s. 171.

⁹⁶ Fâtır 35/11.

⁹⁷ Gölçük, Toprak, a. g. e. , s. 317.

⁹⁸ Öz, a. g. e. , s. 436.

öğretip kötülüklerden sakındırması, dünya hayatına düşkün olmaması, insanı maddî ve mânevî kirlere arındıracak hikmet dolu ibadetler öğretmesi, güçlülere karşı zayıfları gözetken, sosyal adâleti tesis edip toplumsal barışı sağlayan ilkeler uygulamayı telkin etmiştir. Getirdiği dinin her ilkesinde bireysel ve toplumsal faydaların bulunması, ayrıca âhâd haberlerle sabit olsa da hissî mucizeler göstermesi O'nun peygamberliğinin delillerini oluşturur.⁹⁹

Mâtürîdîlere göre, kıyametin kopma zamanı bilinmemekle birlikte yaklaştığını ifade eden alâmetler naslarda mevcuttur. İnsanın iyilik yapana mükâfat, kötülük işleyene ceza vermek gerektiğini benimseyip bunu dünyada uygulanması âhiret hayatını fikren zorunlu kılar. Zira âhiret âleminin gerçekleşmeyeceğini varsaymak iyilik yapanla kötülük işleyeni sonuç itibarıyla eşit hale getirir, bu da adâletsizliğe yol açar.¹⁰⁰ Âhiretin gerçekleşmeyeceğini düşünmek insanın içinde yaşadığı evrenin son bulmayacağı ve yokluğa mâruz kalmayacağı anlamına gelir, bu ise dünya hayatını, hatta bütünüyle varlığı anlamsız, amaçsız ve yararsız hale getirir. Akıl bunu hikmete uygun bulmadığından âhiret âleminin gerçekleşeceğine kesinlikle hükmeder.¹⁰¹

Mâtürîdî, ölenin kabirde sorguya çekilmesi, azap veya nimet görmesi âhâd hadislerle sabittir, ancak buna işaret eden âyetler de vardır. Berzah hayatını ve kabir hallerini mümkün kılacak şekilde ölünün bedenine ait bir parçaya bir tür algılama gücünün verilmesi mümkündür. Kıyametin kopmasından sonra ölümlerin bedenleriyle birlikte dirileceği âyetlerlesabit olan kesin bir itikadî hükümdür. Akıl da bunu mümkün görür. Dinden olduğu kesin olarak bilindiğinden bunu inkâr edenin müslüman olamayacağına âlimler icmâ etmiştir. Çürüyen cesetlerin aynıyla diriltileceği naslardan anlaşılmaktadır, ancak Allah'ın bunların benzerlerini yaratması da mümkündür der.¹⁰²

Naslarda bildirilen hesap, mizan ve diğer âhiret hallerine inanmak gerekir, keyfiyetlerini bilmek mümkün olmadığından bunları dünya şartlarıyla kıyaslayarak te'vil etmek doğru değildir. Cennet ve cehennem yaratılmış olup cennet yedi göğün üstünde, cehennem yedi yerin altındadır. Cennet ve cehennem tasvirleri hakikat

⁹⁹ Yavuz, Y. , a. g. e. , C. XXIII. , s. 172.

¹⁰⁰ Öz, a. g. e. , s. 445.

¹⁰¹ Mâtürîdî, a. g. e. , s. 5

¹⁰² Yavuz, Y. , a. g. e. , C. XXIII. , s. 171.

mânası taşımakla birlikte özendirme ve sakındırmaya yönelik eğitici hedefleri içermesi de muhtemeldir. Cennet ve cehennem ebedîdir.¹⁰³

Mâturîdîyye'ye göre imânın aslî unsuru, inanılması gereken şeyleri kalple tasdik etmek, inanmak ve benimsemektir. Dil ile ikrar ise kalpte bulunan imânın ifadesi, başkaları tarafından bilinebilmesi için bir vasıtaadır. Buna göre imân: Allah'tan başka ilâh bulunmadığına ve Hz. Muhammed'in O'ndan getirdiği kesin olarak bilinen vahiylerle inanıp içtenlikle benimsemektir.¹⁰⁴

İmânın artıp eksilmesi her an imân etmeye devam etmek yahut imânda güç, itminan ve nurun artıp eksilmesi anlamına gelir. Sözlükte farklı anlamlar taşımakla birlikte dinin amacını gerçekleştirmek açısından imân ve İslâm aynı konumdadır. Kişide biri varsa diğeri de vardır, yani her Müslüman mümin, her mümin de müslümandır. Kur'ân'da ki "*Mûsâ dedi ki: Ey kavim! Eğer Allah'a inandıysanız ve O'na teslim olduysanız sadece O'na güvenip dayanın*"¹⁰⁵ kullanım da bu yöndedir. İslâm tarihinde geçerli olan anlayış da budur. Mâturîdîler'in tamamı bu görüştedir. İmânda istisna yapılamaz. Kişi gerçekten mü'min olduğunu söylemeli ve "inşallah" (istisna) gibi bir ifade kullanmaksızın kendini mümin diye nitelemelidir. Zira istisna ifadesi kesinlikle emin olunmayan konularda kullanılır. Ayrıca zan ve tahmin anlamı içerir, imânda ise şüphe ve tahmine yer yoktur. Kur'ân'da da, "*İmân ettik deyiniz*"¹⁰⁶ buyrulmak suretiyle imânın istisna yapılmadan dile getirilmesi istenmiştir.¹⁰⁷

Mukallîdin imânı geçerli olmakla birlikte akıl yürütmeyi terk ettiğinden günahkârdır. Peygamber davetiyle karşılaşmayanlar (fetret ehli) Allah'a inanmaları halinde âhirette kurtuluşa ereceklerdir. Bir günahı helâl telakki etmeden ve hafife almadan büyük veya küçük günah işleyen Müslüman dinden çıkmaz. Çünkü Kur'ân'da günah işleyen kimseden "mümin" veya "imân edenler" diye bahsedilmiş, selâm veren kimseye "*mümin değilsin*"¹⁰⁸ demek yasaklanmıştır. Günah işleyenlerin tövbe etmeleri istenmiş ve günaha ısrar etmedikçe bağışlanacakları açıklanmıştır. Hz. Peygamber'e de; "*müminler için Allah'tan mağfîret dilemesi emredilmiştir.*"¹⁰⁹ Müslüman'ın da nefsânî arzularının baskısıyla veya ihmalden ötürü

¹⁰³ Yavuz, Y. , a. g. e. , C XXIIIX. , s. 172.

¹⁰⁴ Öz, a. g. e. , s. 441.

¹⁰⁵ Yûnus 10/84.

¹⁰⁶ Bakara 2/136.

¹⁰⁷ Yavuz, Y. , a. g. e. , C. XXIIIX. , s. 172.

¹⁰⁸ Nisâ 4/94.

¹⁰⁹ Muhammed 47/19.

günah işleyip bağışlanma ümidi taşıdığı dikkate alınırsa kâfir değil fâsık mümin olduğu anlaşılır. Büyük günah işleyen imândan çıkmaz ve küfre düşmez. Kebire sahibi mü'mindir, kâfir değildir. Ancak işlenen günahı helal saymamak ve onu hafife ve alaya almamak şarttır.¹¹⁰ Eğer büyük günah sahibine ebedî cehennem cezası verilirse en üstün iyilik olan imânı mükâfatsız kalır, bu da adâletle bağdaşmaz. Tövbe ederek veya etmeden ölen günahkâr müslümanın âhiretteki durumu Allah'a havale edilir, dilerse bağışlar, dilerse azap eder, ancak cehennemde ebediyen kalmayacağı hususu naslardan anlaşılmaktadır. Allah'a isyan edenlerin ebediyen cehennemde kalacağına ilişkin naslar mutlak fâsıklarla ilgilidir, mutlak fâsık ise kâfirdir. Mâturîdîler'in büyük çoğunluğu bu görüştedir. Mâturîdîlere göre dinin hükümlerinden olduğu kesinlikle bilinen yani "zarûrât-ı dîniyyeden" bir hususu inkâr eden, İslâm dışındaki herhangi bir dinin alâmeti kabul edilen elbise veya simgeleri kendi rızasıyla kullanan, Allah'a açık bir eksiklik ve kusur nispet eden, Hz. Peygamber'e dil uzatıp onu kötüleyen, Kur'ân âyetlerini ve mütevâtir sünneti inkâr eden, İslâm'ı ve onun kutsal değerlerini hafife alıp alay eden kimseler tekfir edilir.¹¹¹

Selefiyye, Havâric, Mu'tezile, Şîa ve Eş'arîyye'den farklılık arz eden görüşleriyle müstakil bir Sünnî Kelâm Mektebi olan Mâturîdiyye muhaliflerince çeşitli noktalarda eleştirilmiştir. Haberî sıfatları te'vil edip tenzihte aşırı gittiği ve sûfilere ait din anlayışını benimsediği gerekçesiyle Selefiyye'ce tenkit edilmiştir. Eş'arîler de genellikle bekâ tekvîn ve hikmeti kadîm olan sıfât-ı meânî içinde kabul etmeleri, insanın fiillerinin fâili olduğunu ve bunların Allah tarafından yaratılmayan cüz'î iradesi sayesinde gerçekleştiğini benimsemeleri, Allah'ın va'd ve vaîd'ini uygulamamasını hikmete aykırı görmeleri, kadınların peygamber olamayacağını ve tarihte kadın peygamberlerin gönderilmediğini savunmaları gibi ulûhiyyet, nübüvvet ve insan fiilleri meselelerinde Mâturîdîler'i eleştirmişlerdir.¹¹²

Mâturîdiyye Kelâmcıları akılcılıkta ve dinin aklîleştirilmesinde yakın görüşleri paylaştıkları Mu'tezile'ye, yer yer tekfire kadar varan sert eleştirilerde bulunmuş ve onları İslâm filozoflarıyla aynı çizgide yer alan dalâlet fırkası olarak değerlendirmiştir. Bu tutum naslarla çelişik buldukları ilâhî sıfatlar, halku'l-Kur'ân, insan fiilleri, kader ve keramet konularında açıkça görülmektedir. Mâturîdiyye Kelâmcıları, Haşviyye ve zaman zaman Ehl-i Hadîs adıyla söz ettikleri Selefiyye'yi

¹¹⁰ Gölcük, Toprak, a. g. e. , s. 128.

¹¹¹ Yavuz, Y. , a. g. e. , C. XXIX. , s. 173.

¹¹² Yavuz, Y. , a. g. e. ,C. XXIX. , s. 174.

teşbih ve tecsîme düşen, nasların zâhirî mânalarına takılıp kalan, dolayısıyla onları anlayamayan katı tavırlı bir itikâdî ekol olarak kabul etmişlerdir.¹¹³

Mu'tezile'nin kuruluşuyla İslâm Coğrafyası'n da, itikâdî noktada belirli bir rahatlama olsa da, daha sonra ki asırlarda Mu'tezile kuruluş döneminde ki o ilmî vasfını yitirerek yavaş yavaş itikâdî bir mezhep olmaktan çıkıp devlet kurumlarına nüfuz ederek bir takım makamlar ve mevkiler işgal etmeye başlamaları ve de mezhebi görüşlerini topluma, zorba şekliyle dikta etmeleri, Mu'tezile'ye karşı, aykırı seslerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bu durum aynı zamanda akılla vahyi bir arada değerlendiren yeni itikâdî mezheplerin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Selefiyye mezhebinin aklî naklin dışında tutması, Mu'tezile'nin ortaya çıkardığı bu boşluğu doldurmasına engel olmuştur. Dolayısıyla yeni itikâdî mezheplerin zuhur etmesi kaçınılmaz olmuştur. Ortaya çıkan Ehl-i Sünnet mezheplerinin, içinde buldukları asrın dinî ve sosyal oluşumlarına karşı daha insancıl ve müsamahakâr davranmaları geniş kitlelerde yankı bulmuştur. Özellikle Mâturîdîyye Mezhebi akıllı, nakille bir araya getirip toplumda meydana gelen itikâdî problemlere çözüm üretmeye çalışması dikkatten kaçmamıştır. Bu metodunun da başarılı olduğu görülmektedir. İtikâdî noktalarda Mu'tezile'nin düştüğü yanlışlara düşmedikleri için çok geniş bir coğrafyaya yayıldıkları gibi büyük bir kitlenin de teveccühünü kazanmışlardır.

Mâturîdîyye mezhebi sonraki dönemlerde, dinamizmini ve heyecanını yitirdiği için ilk dönem özellikle İmâm Mâturîdî dönemi, bilgi ve akıl ve nakil ilişkisindeki düzeyine ulaşamamışlardır. Yeniçağ kelâm akımlarında, tekrar İmâm Mâturîdî'yanlayışının canlandırma çabalarına girilmiş olsa da, bu çalışma arzu edilen etkiyi ve sonucu ortaya koyamadığı gibi istenilen yankıyı da gösterememiştir.

1.4.EŞ'ARİYYE

Ehl-i Sünnet'nin iki büyük kolundan birisi de itikadda Eş'arîyye Mezhebidir. Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail el-Eş'arî el-Basrî'yi itikadda imâm olarak kabul edenlere Eş'arîyye denir. İmam Eş'arî (d. 260/875) yılında Basra'da doğmuş ve

¹¹³ Yavuz, Y. , a. g. e. , C. XXIIIX. , s. 174.

(ö.324/936)'da Bağdat'ta vefat etmiştir.¹¹⁴ Adını kurucusundan alan bu mezhep İlahî sıfatlar, kulların fiilleri ve imân ve günah konularına dair görüşleri sebebiyle muhaliflerince, müşebbihe, mücbire ve mürcie gibi isimlerle de anılmıştır. Bu mezhep mensuplarına kurucusundan esinlenerek Eş'arî denildiği gibi mezhebe mensup olanlara, Eş'arî'nin çoğulu olan Eşâ'îre adı da verilir.¹¹⁵

İslâm tarihi sürecinde oluşan kelâm ekollerini takiben II/VIII. yüzyılın başlarında Hasan-ı Basrî'den itibaren oluşmaya başlayan Ehl-i sünnet akâidî, bir taraftan itikâdî konularda naslara sınımsız bağlanmayı zaruri ve yeterli gören imâm Mâlik, Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel gibi belli başlı muhafazakâr âlimlerin oluşturduğu Selefiyye, diğer taraftan nasları esas almakla birlikte itikâdî meseleleri akıl ilkeleriyle teyit etmeyi gerekli bulan Ebû Hanîfe ile öğrencileri ayrıca İbn Küllâb el-Basrî, Hâris el-Muhâsibî, Ebü Ali el-Kerâbîsî, Ebü'l-Abbas el-Kaiânîsî gibi âlimlerin öncülüğünü yaptığı kelâmcılar tarafından temsil edilmekteydi.¹¹⁶

Ebü'l-Hasan el-Eş'arî Mu'tezile'nin içerisinde yetişen bir âlimdir. Zaman içerisinde mezhepte hatırı sayılır âlimlerinden biri konumuna gelmiş. Hocasına sorduğu bazı suallere tatminkâr cevap alamaması sebebiyle mezhebi hakkında şüpheye düşer. Hocasıyla yapmış olduğu, üçkardeş "ihve-i selâse" diye bilinen tartışma sonucunda Mu'tezile'den ayrılır. Daha sonra Selef'in görüşlerini ve İbn Küllâb el-Basrî'nin metodunu benimseyerek akâid mevzuun da aklî deliller kullanma yolunu benimser. Bu metodu geliştirecek olan Eş'arî, Mu'tezile'den ayrıldığını ilan eder.¹¹⁷ Böylece Mu'tezile'nin kelâm metodu Eş'arî'nin eliyle Ehl-i Sünnet'e intikal etmiş olur.¹¹⁸

Eş'arî'nin Ehl-i Sünnet akâidini kelâmî metotla savunması büyük yankılar uyandırmış, Eş'ariyye'nin kısa zamanda geniş bir çevrede yayılıp Ehl-i sünnet'in en büyük kolu haline gelişinde nakille aklî birleştiren mutedil bir metot kullanmasının ve mensuplarının tasavvufa olumlu bakmasının önemli rol oynadığı kabul edilir. Eş'arî'nin çizgisini kendisinden sonra güçlü âlimlerin takip etmesi hareketin sistemli bir kelâm mektebi haline gelmesini sağlamıştır.¹¹⁹

¹¹⁴ Gölcük, Toprak, a. g. e. , s. 57.

¹¹⁵ Yavuz, Y. , a. g. e. , C. XI. , s. 448.

¹¹⁶ Yavuz, Y. , a. g. e. , C. XI. , s. 448.

¹¹⁷ Gölcük, Toprak, a. g. e. , s. 56.

¹¹⁸ Aydın, Hüseyin, "Ebu'l-Hasan El-Eş'arî'de Nazar ve İstidlal", Fecr Yay. Ankara 2012, s. 32.

¹¹⁹ Yavuz, Y. , a. g. e. , C. XI. , s. 448.

Eş'arî'den sonra bu ekole mensup olarak, ortaya atılan fikirleri geliştiren âlimler arasında şunları saymakt mümkündür: Ebû Bekir el-Bâkılânî (ö. 403/1013); İmâmu'l-Haremeyn Cüveynî (ö. 478/1085); Ebû Hâmid Gazzâlî (ö. 505/1111); Şehristânî (ö. 548/1153); Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210); Sayfullah Âmidî (ö. 631/1233-34); Beydâvî (ö. 685/1286); Sa'dud-din Tefâtânî (ö. 793/1390); Seyyid Şerif Cürçânî (ö. 816/1413); Celâlu'd-din Devvânî (ö. 908/1502) gibi meşhur âlimler tarafından temsil edilen Eş'arîlik, önce Irak ve Suriye'de yayılmıştır. Daha sonra Mısır ve Mağrip gibi ülkelere kadar yayılmıştır.¹²⁰

Eş'arîyye'yi metot açısından değerlendirirken, mütekaddimîn ve müteahhirîn dönemi diye iki dönem şeklinde değerlendirmek daha doğru olacaktır. Mütekaddimîn dönemi: Eş'arî kelâmcıları itikâdî esasları akıl ilkeleriyle teyit edip nasları aklın ışığında yorumlamayı gerekli gören, fakat naklî ikinci plana düşürmeyen metotlar geliştirmişlerdir. Müteahhirîn dönemi ise: İstidlâl metotlarını klasik mantık ilkelerine uygun hale getirmişler ve felsefî kültürün etkisiyle zaman zaman naslara akla nispetle zan ifade eden bir kaynak nazarıyla bakmışlardır.¹²¹

Müteahhirîn dönemini üç dönem olarak ele alınmaktadır.

1.Gazzâlî dönemi: VI. (XII.) yüzyılın başlarında Ebû Hâmid el-Gazzâlî ile Eş'arîyye'nin müteahhirîn dönemi başladı ve bu ünlü âlimle kelâm sisteminde köklü değişiklikler meydana geldi. Mantık, felsefe ve tasavvufu kelâmın içine taşıdı. Gazzâlî bir taraftan Aristocu geleneğe bağlı İslâm Meşşâî filozoflarını eleştirirken diğer taraftan Aristo mantığını İslâmî ilimler arasına katıp bu alanda “mantık bilmeyenin ilmine güvenilemeyeceğini ileri sürmüştür.” Ayrıca kelâm yöntemini benimsemesine rağmen nihâi merhalede gerçeğin “keşf” metoduyla bilinebileceğini kabul etmiştir. Gazzâlî ile birlikte başlayan müteahhirîn devrinde Eş'arîyye klasik mantık ve felsefenin yanı sıra tasavvufa da kapılarını açmış oldu. Gazzâlî başlattığı felsefe-kelâm ilişkilerini güçlendirip kelâmî meselelere felsefî açıklamalar getirmiştir. Gazzâlî, Bâkılânî ile Cüveynî'nin meylettiği “ahval” teorisini başarılı bir şekilde tenkit edip Eş'ariyye'ye mal olmasını engellemiştir.

2.Fahreddin er-Râzî dönemi: VI-VII. yüzyılın büyük şahsiyetlerinden biri olan Fahreddin er-Râzî felsefeyle kelâmî birleştirerek felsefî kelâm dönemini başlatmıştır.

¹²⁰ Gölcük, Toprak, a. g. e. , s. 56.

¹²¹ Yavuz, Y. , a. g. e. , C. XI. , s. 448.

3. Teftâzânî dönemi: Sa'deddin et-Teftâzânî ile mezhepte gerileme devri olarak değerlendirilen şerhçilik ve hâşiyecilik dönemine girilmiş oldu.¹²²

Eş'arîyye'ye göre insanın varlıklar ve olaylar hakkında bilgi edinmesi mümkündür. Bilginin kaynakları olarak: Duyular, akıl ve haberden ibarettir der. Sadece duyuların verdiği bilgiler eksik ve sınırlıdır. Akıl istidlâl yoluyla teorik bilgiler üretebilir. Haberin kesin bilgi ifade edebilmesi için tevâtür yoluyla gelmesi veya doğruluğu mûcize ile kanıtlanmış bir peygamber tarafından bildirilmiş olması gerekir şartını koyar.¹²³

Eş'arîyye âlimlerinin çoğunluğu, Allah'ın varlığını, akıl yürütme yoluyla ulaşılabileceğini ve bunun her mükellef olan insan tarafından yapılması gerektiği kanaatindedirler. Onlara göre, Allah'ın varlığıyla ilgili bilgiler zaruri bilgiler olmadığı için onun varlığıyla ilgili bilgilere ancak, istidlal ve akıl yürütme yöntemiyle ulaşılabılır bilgilerden oluşur görüşündedirler. Onlara göre: Allah'ın varlığıyla ilgili bilgiler, insanda doğuştan mevcut zaruri bilgiler olsaydı hiç kimse bu konuda tereddüt etmezdi. Sonuç olarak herkes imân etmek zorunda kalırdı.¹²⁴

Eş'arî, Allah'ın sıfatları konusunda, Cehmiye'nin iddiasını ele alarak şöyle der: Cehmiyye Allah'ın âlim, kâdir, sem'î, basîr ve hâyy sıfatlarını kabul etmez. Hâlbuki: Allah âlim, kâdir, hây, mürid, mütekellim, semî ve basîr'dir.¹²⁵ Bu sıfatlara sahip olması onda ilim, kudret, hayat, irâde, kelâm, sem'î ve basîr sıfatlarının bulunması demektir. Bir başka ifade ile Allah kendine mahsus ilmiyle âlim, kudretiyle kadirdir. Diğer sıfatlarda da durum böyledir.¹²⁶

Başta mezhebin imâmı olmak üzere Eş'arîyye âlimlerinin çoğunluğu, Ehl-i Sünnet'le Ehl-i Bid'at ve Felâsife arasında önemli bir ihtilâf konusu olan ilâhî sıfatlar meselesine "sıfât-ı meâni" teorisiyle çözüm getirmeye çalışmışlardır. Şöyle ki: Naslarda. Allah'ın hây, âlim, kâdir, mürid olduğu bildirilmiştir. Duyular âleminde hâyy hayat sahibine, âlim ilim sahibine, kâdir kudreti olana, mürîd iradesi bulunana denildiğine göre Allah'ın da hayat, ilim, kudret, irâde mânalarından ibaret olan sıfatları vardır. Bu kavramları zâta nispet etmeden O'nun hâyy, âlim olduğunu söy-

¹²² Yavuz, Y. , a. g. e. , C. XI. , s. 448.

¹²³ Yavuz, Y. , a. g. e. , C. XI. , s. 449.

¹²⁴ Öz, a. g. e. , s. 479.

¹²⁵ Eş'arî, Ebu'l-Hasen, *el-İbâne an-Usûli'd-Diyane*, Dâr İbn. Zeydun, birinci baskı, Beyrut-Lübnan, tr. , s. 41

¹²⁶ Öz, a. g. e. , s. 481.

lemek kuru bir adlandırma niteliği taşır ki böyle bir şey ulûhiyyet makamı için câiz değildir der. Eş'arî Kelâmcıları'nın hemen hepsi ilâhî sıfatların muhale değil mümkün olan şeylere taalluk ettiğini kabul eder.¹²⁷ Onlara göre; kelâm lâfzî ve nefsî kısımlarından ibaret olup harf ve sesler lâfzî kelâmı teşkil eder. Nefsî kelâm ise harf ve seslerin delâlet ettiği mânalardan ibarettir. Buna göre; Kur'ân Allah kelâmı olup lafzan mahlûktur, lafızların delâlet ettiği mânalar ise Allah'ın zâtı ile kâim olup kadîmdir.¹²⁸ Bu da gerçek ilâhî kelâmın harf ve ses cinsinden olmadığını gösterir derler. İlâhî kelâmın yaratıklar tarafından işitilmesi de Eş'arîler arasında ihtilâfıdır. İmâm Eş'arî ve İbn Fûrek Allah kelâmının işitilebileceğini, Bâkılânî ise harikul'âde bir yolla Allah'ın dilediği kuluna kelâmını işittirebileceğini ifade etmiştir. Ebu İshak el-İsferâyînî ise Allah kelâmının asla işitilemeyeceğini savunmuştur.¹²⁹

Allah'ın yarattıklarına benzemekten tenzihi konusunda Eş'arîye âlimleri arasında ittifak vardır. Onlara göre Allah araz, cevher ve cisim olmak, hadislere mahal teşkil etmek, yaratıklara hulûl etmek, bir yönde bulunmak, zaman ve mekân tarafından kuşatılmak, âlemin içinde veya dışında olmak gibi vasıflardan münezzehtir. Ebü'l-Hasan el-Eş'arî ve Bâkılânî, ayrıca son merhalede Cüveynî Allah'ı yaratıklara benzemekten tenzih etmekle birlikte haberi sıfatları te'vil etmeyi isabetli bulmamış, bu konuda Selef anlayışını tercih etmişlerdir. Eş'arîye âlimlerinin hemen hepsine göre “fiilî sıfatlar” zât-ı ilâhiyye ile kâim olmayıp hadistir. Yaratmak, rızık vermek, öldürmek, diriltmek vb. fiiller, ezeli olan kudret sıfatının yaratıklara taallukuyla meydana gelir. Bundan dolayı tekvin ancak itibarî bir sıfat olarak kabul edilebilir derler. Diğer taraftan, Eş'arîler kullar hakkında en uygun olanı yaratmayı Allah için vâcib gören Mu'tezile'ye karşı gösterdikleri tepkinin bir sonucu olarak İlâhî fiillerin herhangi bir hikmet ve gayeye bağlı olmadığını ısrarla vurgulayıp irâde sıfatını öne çıkarmışlar, böylece bir anlamda İlâhî fiillerin hikmetsiz olabileceğini savunmuşlardır.¹³⁰

Eş'arî, Allah'ın ahirette görülebileceğine “ *O gün bir takım gözler ayındır, Rablerine bakarlar.*”¹³¹ ‘Âyetini delil getirerek Allah'ın ahirette gözle görülebileceğini ifade eder.¹³² Eş'arîye, Allah'ın dünyada değil ve fakat

¹²⁷ Öz, a. g. e. , s. 482.

¹²⁸ Öz, a. g. e. , s. 484.

¹²⁹ Yavuz, Y. , a. g. e. , C. XI. , s. 448.

¹³⁰ Yavuz, Y. , a. g. e. , C. XI. , s. 448.

¹³¹ Kıyâme 75/22-23

¹³² Eş'arî, a. g. e. , s. 13.

âhirettegörülmesinin aklen câiz, naklen de sabit olduğunu ileri sürmüşlerdir.¹³³Eş'arî, Allah'ın zatı ve subuti ve hakikati vardır. O, diğer mahlûklar gibi hadis değildir. Hadisliğe delalet eden şeylerden de münezzehtir. Her hangi bir mevcut hakkında sahih olan şey, onun zât ve sıfatlarına aykırı olmadığı takdirde Allah içinde sahihtir der.¹³⁴

Eş'arî'ye göre, Allah'ın kulları hakkında önceden tayin ettiği değişmez bir kaderi mevcuttur. Bu görüşünü de hadislerle temellendirerek şöyle sunmaktadır: “Ebu Hureyre (r.a) Rasûlüllah (s.a.v)'den bildirdi: Âdem (a.s.) ile Mûsâ (a.s.) tartıştı. Mûsâ (a.s.) Âdem (a.s.)'a: Ey Âdem! Allah seni eliyle yarattı ve sana ruhundan üfledi sen ise insanlara iğva verdin ve onları Cennet'ten çıkardın deyince, Âdem (a.s.): Ey Mûsâ! Seni Allah peygamber olarak seçti. Sen, gökler yaratılmadan önce kitabın yazdığından dolayı mı beni kınıyorsun? Ve Âdem, Mûsâ'ya galip geldi.”¹³⁵Eş'arî, kaderin varlığına inanmakta ve bu görüşünü Kur'an ve Sünnet'le desteklemekte vekadare inanmayan topluluklarla da mücadele etmektedir.

Kullara ait fiillerin Allah tarafından yaratıldığı hususunda ittifak eden Eş'arîler, insan kudretinin fiilleri üzerindeki tesiri konusunda kendi aralarında farklı düşünmüşlerdir. Eş'arî'ye göre “kulun kudret ve fiilini yaratan Allah'tır. Fiilin meydana gelişinde kula verilen hâdis kudretin hiçbir etkisi yoktur. Kul, Allah tarafından yaratılan fiilin kendine ait hâdis kudretle kısmen irtibatlı bulunduğu için sorumlu olur”.¹³⁶ Eş'arî'nin aksine Bâkılânî kulun hâdis kudretinin fiil üzerinde etkili olduğunu kabul etmiştir. Ona göre insana ait fiilin aslını Allah yaratır. Bir fiilin iyi veya kötü, itaat veya mâsiyet oluşu gibi vasıflarının meydana gelişinde insanın gücü ve irâdesi etkili olur der. Cüveynî ise, fiillerikula nispet edilmesi gerektiğini savunmuştur. O'na göre: Kulda fiiller üzerinde etkili olmayan bir kudret bulunduğunu ileri sürmekle onun kudretini temelden inkâr etmek arasında fark olmadığını aynı zamanda fiillerin yaratma anlamında olmamak kaydıyla insandan meydana geldiği görüşündedir. Fahreddin er-Râzîise: Kulun irâdesinin fiillerinde rol oynadığını kabul etmekle birlikte insanın cebir altında bulunduğunu savunmuştur. Teftâzânî ve Cürcânî gibi müteahhirîn âlimleri de fiillerinin meydana gelişinde insan

¹³³ Öz, a. g. e. , s. 485.

¹³⁴ Gazzâlî, Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî, *el-İktisad fi'l-İ'tikad*, nşr. İ. A. Çubukcu-H. Atay, Nur Matbaası, Ankara 1962, ss. 61-62.

¹³⁵ Eş'arî, a. g. e. , ss. 65-66.

¹³⁶ Gölcük, Toprak, a. g. e. , s. 265.

gücünün hiçbir etkisi olmadığını söyleyerek, insanı “fiillerinde hür görünen, fakat aslında mecbur olan bir varlık” şeklinde değerlendirmek suretiyle Eş’arî’nin görüşüne ortak olmuşlardır.¹³⁷

Eş’arîler’in nübüvveti ispat etmek için dayandıkları en önemli delil mûcizedir. Çünkü mûcize tabiatta hâkim bulunan kanunları aşan İlâhî bir fiil olup peygamberin doğruluğunu tasdik etmektedir. Allah’ın yalancı bir insanın elinde mûcize yaratması vâki değildir görüşündedirler. Gazzâlî ve Fahreddin er-Râzî gibi bazı âlimler mûcize yöntemini kabul etmekle birlikte nübüvveti başka ispat yollarında ortaya koymuşlardır. Râzî’nin bir insan elinde meydana gelen olağanüstü bir şeyin mucize olması için ileri sürdüğü şartlar şöyledir:1. Mûcizenin Allah tarafından gerçekleşmesi gerekir. 2. Peygamberlik iddiasında bulunan kişinin gösterdiği mûcize, davetinden sonra olması gerekir. 3. Mûcize, Peygamberlik iddiasında bulunan kişinin davetine uygun olması gerekir. 4. Gösterilen mûcize, İnsanlar arasındaki bilinen âdet türü şeylerden farklı olması lazımdır der.”¹³⁸

Gazzâlî’ye göre; “nasıl ki akıl insanın duyuları vasıtasıyla algılayamadığı şeyleri idrak etmesini sağlıyorsa nübüvvet de aklın idrak edemeyeceği fizik ötesi âleme ait bilgilerin algılanmasını sağlar. Nübüvvet bu açıdan mümkündür ve fiilen de var olmuştur. Var oluşunun delili ise duyu vasıtaları ve akıl yoluyla ulaşılamayan birçok bilgiye insanların sahip olmasıdır. Bir şahsın peygamber olup olmadığı ise müşâhede veya tevâtür yoluyla bilinir. Tıpla az çok meşgul olmuş bir kimsenin doktorun davranışlarını görerek veya sözlerini duyarak onun doktor olduğunu anlaması gibi Kur’ân ve Sünnet’i okuyan ve öğrendiklerini bizzat uygulamak suretiyle deneyen kimse de Hz. Muhammed’in hak peygamber olduğunu idrak eder der.”¹³⁹

Peygamberlerde bulunması gereken vasıflar konusu Eş’arîler arasında tartışmalıdır. Onların yaşadıkları dönemin en akıllı insanları olmaları, bedenî ve ruhî kusurlardan uzak bulunmaları gerektiği üzerinde görüş birliği varsa da peygamberlerin cinsiyeti noktasında farklı görüşler ileri sürülmüşlerdir. Çoğunluk nebînin erkek olmasını zaruri görmemiş ve nazariyede kadınların da peygamber olabileceğine hükmedip Âsiye, Meryem gibi bazı kadınların bu mertebeye ulaşmış

¹³⁷ Yavuz, Y. , a. g. e. , C. XI. , s. 448.

¹³⁸ Râzî, *en-Nübüvvet*, s.11.

¹³⁹Gazzâlî, *el-Münkızmine'd-dalâl*, Çeviren: Hilmi Güngör, ikinci baskı Ankara 1960, ss. 66-70.

buldukları ihtimalinden bahsetmiştir. İbn Fûrek ve Teftâzânî ise risâleti zor ve aktif bir görev telakki ederek bunu yürütecek kimsenin erkek olmasını şart koşmuşlardır. Bâkılânî dışındaki âlimlere göre peygamberler nübüvvetten önce küfürden ve büyük günah işlemekten korunmuşlardır. Bâkılânî ise nübüvvetten önce bu tür günahları işleyen bir kimsenin bile nübüvvetle görevlendirilebileceğini savunmuştur.¹⁴⁰

Eş'arî Âlimleri ittifakla âhireti kabul etmişlerdir. Nasların haber verdiği Berzah'a ve âhîret hallerine inanmak farzdır. Bu konuya dair nasların te'vil edilmeyip zâhirî mânada anlaşılması gerekir derler. Zira haber verilen hadiseler akıl açısından imkânsız değildir. Bunlar kabir imtihanı, oradaki azap veya nimet, kıyametin kopması, ölümlerin cismanî olarak dirilişi, haşır, hesap, mîzan, sırat cennet ve cehennem safhalarından ibarettir derler. Âhîretle ilgili akideler içinde Eş'arîler'in ihtilâf ettikleri konuların başında bedenle birlikte ruhun ölüp ölmediği meselesi gelir. Bazı kaynaklara göre Eş'arî ve Bâkılânî gibi erken devir âlimleri ruhun latif bir cisim olduğuna inanmışlar, kabirde azap veya nimetin ruhun varlığını devam ettirmesiyle değil, Allah'ın bedene ait bazı parçalarda azap veya nimetin idrak edilmesini sağlayacak bir tür hayat yaratmasıyla gerçekleştiğini kabul etmişlerdir. Fahreddin er-Râzî, naslarda şehitlerin "*Allah yolunda öldürülenlere ölümler demeyin*"¹⁴¹ âyetinden hareketle, şehitlerin Allah katında diri olduğunun bildirilmesi, beden sürekli değişim içinde bulunmasına rağmen insanda benlik şuurunun hayatın başlangıcından sonuna kadar devam etmesi gibi naklî ve aklî delillere dayanarak ruhun mevcudiyeti ve bekası üzerinde önemle durmuştur.¹⁴²

Gazzâlî ve Râzî gibi Eş'arîler ruhun hiçbir zaman fenâ bulmadığını, beden ölümünden sonra varlığını devam ettirip diriliş anında yaratılan bedene iade edildiğini ileri sürmüşlerdir. Eş'arîler'in çoğunluğuna göre ise ölümden sonra berzah âleminde varlığını sürdüren ruh kıyametin kopmasıyla yok olacak ve bedenlerin dirilişiyle tekrar yaratılacaktır.¹⁴³

İmâmet meselesinde Eş'arî Mezhebi şöyle bir yol takip etmiştir: Müslümanların din ve dünya işlerini yürütecek bir kimseyi devlet başkanı olarak seçmeleri farzdır. Başkanın ergenlik çağına girmiş, devlet işlerini yürütmeye ehil hür bir

¹⁴⁰ Yavuz, Y. a. g. e. , C. XI. , s. 449.

¹⁴¹ Bakara 2/154.

¹⁴² Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, Dâr el-Fikr, Beyrut 1981, C. IV. , s. 161.

¹⁴³ Yavuz, Y. , a. g. e. , C. XI, s. 449.

erkek olması şarttır.¹⁴⁴ Kureyş kabilesine mensup bulunması da teorik olarak öngörülmüş, fakat bu kabileden olmayan birçok devlet başkanı Eş'arî âlimlerince fiilen meşrû kabul edilmiştir. Hz. Peygamber'in vefatından sonra sırasıyla devlet başkanlığına getirilen; Hz. Ebu Bekir, Ömer, Osman ve Ali bu görevi meşrû olarak elde etmişlerdir. Zira devlet başkanlığı görevi, Şîî gruplarının iddialarının aksine nasla değil, Müslümanların seçimiyle belirlenir. Bu halifeler de o dönemin ileri gelenleri tarafından oy birliği veya buna yakın bir çoğunlukla bu göreve getirilmişlerdir. O'na göre Hz. Ebu Bekir'in İmâmeti âyet ve hadislerle sabittir.¹⁴⁵

Eş'arî, Peygamber (s.a.v)'in şefatinin hak olduğunu, şefaet yoluyla Cehennem'den çıkılacağını, Rasûlüllah'ın Havz'unun, Kabir Azabı'nın hak olduğunu ifade eder.¹⁴⁶

Eş'arîKelâmcılarının çoğunluğuna göre ise imân: Hz. Peygamber'i, vahiy yoluyla Allah'tan alıp tebliğ ettiği ve bize kadar sağlam yöntemlerle ulaşan hususlarda "kalben tasdik" etmekten ibarettir. Eş'arî başta olmak üzere Beyhakî ve Beyzâvî gibi bazı âlimler ise kalpteki tasdik dille ifade edilmesini de şart koşmuşlardır. Allah'ın varlığını tanımamak (küfür) veya birliğine inanmamak (şirk) en büyük ve affedilmez günahlardır. Bunların dışında kalan zina, katil gibi büyük günahları işlemek kalpte tasdik bulunduğu sürece imânı ortadan kaldırmaz.¹⁴⁷ Günah işleyen, özellikle büyük günahları irtikâp eden ve tövbe etmeden ölen mümin cehennemde cezasını çektikten sonra cennete girer. Ancak İlâhî affa veya şefaate mazhar olması ve doğrudan cennete girmesi de mümkündür.¹⁴⁸

Eş'arî Kelâmcıları "Ehl-i Kible'nin tekfîr" edilemeyeceği ilkesini benimsemişlerdir. Kible Ehl-i olan herkesi mümin olarak kabul ederler.¹⁴⁹

Eş'arîyye'nin takip ettiği metotla ilgili eleştirilerin başında, gittikçe artan bir yoğunlukta aklın nakle hâkim kılınması, gayb âlemine ilişkin bilgileri haber veren nakle zannî bir kaynak nazarıyla bakılarak mutlak bir bilgi kaynağı olmayan aklın

¹⁴⁴ Gölcük, Toprak, a. g. e. , s.114.

¹⁴⁵ Eş'arî, a. g. e. , s. 71

¹⁴⁶ Eş'arî, a. g. e. , ss. 69-70.

¹⁴⁷ Gölcük, Toprak, a. g. e. , s.128.

¹⁴⁸ Yavuz, Y. , a. g. e. , C. XI. , s. 450.

¹⁴⁹ Öz, a. g. e. , s. 490.

ışığında te'vil edilmesi gelir. Bu yöntemin çelişkili ve yetersiz hem de Kur'ân ve Sünnet'e aykırı bir metodun uygulandığı iddia edilmiştir.¹⁵⁰

Eş'arîyye'nin İslâm akâidindeki yeri ve diğer mezheplerle mukayesesi konusundaki değerlendirmeler de şu şekilde özetlenebilir: Eş'arî Ekolü sıfât-ı meânî, rü'yetullah, kader, şefaât, mürtekb-i kebîrenin mümin oluşu, kadınların peygamberliğinin câiz olması konularında Mu'tezile'den ayrılır. Buna karşılık kâinatın yaratılış ve işleyişini atom nazariyesiyle açıklaması, fiilî sıfatlan hâdis kabul etmesi, tekvinle mükevveni aynı görmesi, haberi sıfatlan te'vile tâbi tutması noktalarında da Mu'tezile ile aynı görüşleri paylaşır. Ekolün kurucusu olan Eş'arî'nin Mu'tezile bünyesinde yetişmesinin bazı noktalarda benzer görüşlerin paylaşılmasında etkili olduğu kabul edilmiştir.¹⁵¹

Eş'arî ekolünün hem metot hem de itikâdî görüş açısından en çok yaklaştığı ve en az eleştiriye uğradığı mezhep Mâturîdiyye'dir. Temel görüşlerinde birbirine çok yakın bulunan Eş'arîyye ile Mâturîdiyye arasında nakille aklî uzlaştırıp, akla önem atfetme ve buna bağlı olarak varılan sonuçlar bakımından bazı farklı görüşler de mevcuttur. Bunların büyük bir kısmının lafız ihtilâfından ibaret olduğu, esasa ait ihtilâfların birkaç meseleyi aşmadığı kabul edilmiştir. İmâmet dışında kalan itikâdî konularda Eş'arîyye'nin Şîa ve İbâzıyye ile ilişkisi Mu'tezile'den farklı değildir. Şîa, imâmın seçimle iş başına gelmesi, İbâzıyye de imâmın Kureyş'ten olması gerektiğini savunduğundan Eş'arîyye'yi tenkit etmiştir.¹⁵²

İtikâdî esasların ortaya konulması ve yorumlanması, ayrıca takip edilecek metot açısından kurucusu Eş'arî'den çok müntesiplerine ait bir mezhep olarak değerlendirilebilecek olan ve kurucusu adına geliştirilip sistemleştirilen Eş'arîyye'nin en belirgin özelliği, Kurulduğu yüzyıldan günümüze kadar Ehl-i Sünnet'i en geniş çevrede temsil eden kelâm mekteplerinden biri olmasıdır. Akıl nakil ile beraber değerlendirmesi, aynı zamanda Mu'tezile'nin akılcı anlayışına karşın vahiy ve akli birbirinden ayırmadan sistemini oluşturması daha geniş çevrelerde taraftar bulmalarını sağlamıştır. Mu'tezile'nin ekolünün aksine vahiy eksenli davranıp akli öteleyen Selefîyye gibi davranmayıp orta yol olarak bilinen Ehl-i Sünnet çizgisinde hareket etmeleri, insanların takdirini kazanmalarına sebep olmuştur. Toplumdaki

¹⁵⁰ Yavuz, Y. , a. g. e. , C. XI. , s. 450.

¹⁵¹ Yavuz, Y. , a. g. e. , C. XI. , s. 451.

¹⁵² Yavuz, Y. , a. g. e. , C. XI. , s. 451.

hiçbir zümre ve dini topluluğu dışlamadan herkese kuçak açmaları ki Tasavvuf Ehl-i'nin anlama ve onları kazanmak gibi bir gayretin içine girmeleri, sürekli taraftar bulma ve coğrafyalarının genişlemesine vesile olmuştur.

1.4.1. Bâkılânî

Kâdî Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed b. Cafer b. Kasım Ebû Bekr el-Bâkılânî (ö.403/1013) olarak bilinen âlim; kendisine verilen Bâkılânî lakabının, bakliyat satan kişi anlamına gelen bâkılkelimesinden geldiği söylenir. O, Kelâm ilminde çokca eser vermesinden dolayı; Ehl-i Hadis'e karşı, sünnetin kılıcı ve kelâmcıların dili olarak isimlendirilmiştir. Eş'arî kelâmcısıdır. Nerede ve ne zaman doğduğu bilinmemektedir. Basralı olduğu söylenmekle beraber Bağdat'ta kaldığı ve orada yaşadığı bilinmektedir. Çünkü Bağdat'ta hadis okuduğunu ve orada, Rum Kralıyla aralarında geçen devlet işleriyle ilgili olaylar ve hikâyeleri, bizzat kendisi Bağdat'ta anlattığını ifade etmektedir.¹⁵³

Bâkılânî'nin ilmi şahsiyetinin oluşmasında ders aldığı kişilerin katkısı büyüktür. O'nun meşhur bir âlim olmasına etki eden hocaları şunlardır: Ebu Bekir Ahmed b. Malik el-Katîyyî (ö. 368/978), Ebu Muhammed Abdullah b. İbrahim b. Eyyüb b. Masî (ö. 369/979), Ebu Abdullah b. Mücahid et-Taî (ö. 370/980), Ahmed el-Huseyn b. Ali en-Nisabfirî (ö. 375/985), Muhammed b. Ebi'l-fevaris (ö. 412/1021), gibi hocalardır.¹⁵⁴

Bâkılânî, öğrenimini tamamladıktan sonra Basra'ya döner ve Basra Camii'nde ders vermeye başlar. Büveyhî hükümdarlarından Adudüdevle'nin daveti üzerine, çeşitli mezheplere mensup âlimlerle tartışmaların yapılacağı meclislere Ehl-i Sünnet temsilcisi olarak katılmak için Şîraz'a gitti ve orada İbn Hafîf eş-Şîrazî tarafından karşılandı. Adudüdevle'nin huzurunda Mu'tezile'nin Bağdat ekolüne mensup âlimlerinden Ebü'l-Hasan el-Ahdeb, Ebü İshak en-Nusaybînî, Şîa'dan İbnü'l-Muallim, Şâfiîler'den Ebü'l-Ferec İbn Tarâr ile rü'yetullah, kulların fiilleri, kadının İslâm dinindeki yeri gibi değişik kelâmî ve fikhî konularda münazaralar yaptı ve her defasında üstünlüğünü kabul ettirdi. Adudüdevle Şîi olmasına rağmen

¹⁵³ Bâkılânî, Kâdî Ebû Bekr, *Temhîdû'l-evâ'il ve telhîsü'd-delâ'il*, Tahkik: Şeyh İmaduddin Ahmet Haydar, Müesseses el-Kütüb es-Sakafîyye, birinci baskı, Lübnan- Beyrut 1987, s. 9.

¹⁵⁴ Bâkılânî, a. g. e. , s. 10.

Bâkılânî'yi oğlu Simnânüddeve'yi yetiştirmekle görevlendirdi. Bu sırada Adudüddeve'ye ithaf ettiği meşhur eseri Kitâbü't-Temhîd'i kaleme aldı.¹⁵⁵ Aynı zamanda, Bâkılânî'nin, Rafizilere, Mu'tezileye, Cehmiyye'ye ve Hariciler'e karşı reddiye olarak yayımlanmış çokca eseri vardır.¹⁵⁶

Bâkılânî'ninderslerine Endülüs'ten Horasan'a kadar İslâm Dünyası'nın çeşitli bölgelerinden gelen çok sayıda öğrenci devam etti. Bağdat'ta ikamet ettiği sırada Kerh'i ve daha başka beldeleri ziyaret etti. Cumartesi günü Bağdat'ta vefat etti. Hanbelîler'in yanı sıra diğer birçok âlimin katıldığı cenaze namazını oğlu Hasan kıldırdı.¹⁵⁷

Bâkılânî kelâmcılar arasında "Kâdî" unvanıyla bilinmektedir. Ancak kitaplarda onun bu görevi ne zaman yaptığı veya kimin tarafından görevlendirildiği hususunda detaylı bilgi yoktur. Bununla birlikte Bağdadî, Ebu Hamid el-Ustuvânî'nin Kâdî Ebu Bekir el-Bâkılânî tarafından kadılığa getirildiğini zikretmektedir ki, bu da Bâkılânî'nin Kâdî'l-Kudat yani "baş kâdî" olduğu sonucunu verir.¹⁵⁸

Bâkılânî, Hüküm çıkarmadaki mükemmelliği ve hazır cevap olmasıyla meşhurdur. Kâdî Ebu Bekir b. el-Bâkılânî elçi olarak Rum Kırâlına gönderildiğinde, onun ilimdeki yüksek mertebesi, keskin zekâ sahibi olduğu Rum Kralı'na bildirildi. Kral; Bâkılânî'nin bu özelliğini test etmek için, kedisiyle görüşmeye gelen bir kimsenin ruku şeklinde eğilmediği sürece içeriye giremeyeceği bir kapıdan onu huzuruna çıkarmak istedi. Bâkılânî bu durumu fark edince sırtını Kral'a dönerek geri geri gidip Kral'ın huzuruna vardıkdan sonra yüzünü ona döndü. Kral, ondaki zekiliği fark ederek ne kadar değerli bir kimse olduğunu anladı.¹⁵⁹

Bâkılânî, zekâsıyla ve ilmiyle yaşadığı asırda okadar temeyyüz etti ki hatta gayri müslüm toplumlar içerisinde bile ilmi ve itikâdî tartışmalara girecek kadar kendine güvenen bir âlimdi. Bir defasında Bizans sarayında birçok papazla Hz. Âişe'nin durumuyla ilgili tartışma yaptı. Azgın bir Rum ona Peygamberinizin hanımının olayından ve ona ne denildiğinden haber ver deyince, Kâdî Ebu Bekir şöyle dedi: Onlar iki bayandırlar ki Hz Peygamberin hanımına ne dendi ise İmran

¹⁵⁵ Öz, a. g. e. , s. 494.

¹⁵⁶ Bâkılânî, a. g. e. , s. 10.

¹⁵⁷ Gölcük, Şerafeddin, "Bâkılânî", *DİA*, TDV Yay. , C. IV. , s. 531.

¹⁵⁸ Gölcük, "Kelâm Açısından İnsan ve Fiilleri", s. 29.

¹⁵⁹ Bâkılânî, a. g. e. , s. 11.

Kızı Meryem'e de o dendi. Peygamberimizin hanımına gelince o doğum yapmadı. Ancak Meryem çocuğunu kucağında taşıyarak getirdi. Ancak her ikisininin de temiz olduğunu Allah bildirmiştir deyince oradakiler susup kaldılar.¹⁶⁰ Bu ve benzeri önemli konularda başarılı münazaralar yaparak Bizanslıların takdirini kazandı ve İmparatorun ikramına mazhar olarak ülkesine döndü. Bundan sonra bir müddet Bağdat, Ukberâ ve Sağr'da kadılık ve kadilkudâtlık yaptı. Adudüddeve'nin ölümü üzerine Bağdat'a yerleşti ve ölümüne kadar Mansûr Camii'nde müderrislik yaptı.¹⁶¹

İslâmî İlimlerin tamamen teşekkül ettiği, mezheplerin kökleştiği, İslâm felsefesi ve tasavvufun gelişmeye yüz tuttuğu hicrî IV. asrın zengin kültür ortamında yetişmiştir. Bâkılânî, pratik zekâsı, kuvvetli hâfızası, derin vukufu, başarılı münazaraları, üstün hitabeti ve çok yönlü ilmî şahsiyetiyle tanınan bir âlimdir. İbâdete düşkün, zühd ve takvâ sahibi bir kimse olduğu, riya ve gösterişten uzak bir hayat yaşadığı rivayet edilir. Takvâsı ve ilmi yanında hazırcevap oluşuyla da ün kazanmıştır. Şî kelâmcılardan İbnü'l-Muallim'in Bâkılânî'yi görünce, "Şeytân geliyor" demesine karşılık, "*Biz şeytânları kâfirlerin üzerine göndeririz*"¹⁶² meâlindeki âyeti okuyarak cevap vermesi, kaynaklarda bu özelliği hakkında zikredilen örneklerden biri olmuştur.¹⁶³

Bâkılânî'ye göre;"Bir nesneyi olduğu gibi tanımak" anlamına gelen bilgi, Allah'a ait kadîm bilgi ki Allah'ın zatına ait sıfatlara dair bilgilerdir. Bu bilgiler zaruri olarak vede akıl yoluyla bilinen bilgiler değildir. İkinci bilgi çeşidine gelince oda; yaratıklara ait hâdis bilgidir.¹⁶⁴ İkinci kısımda yer alan hâdis bilgi ise; ya zaruri veya istidlâlî yolla elde edilen bilgidir. Zaruri bilgi: Bilinmesinde şüphe olmayan ve de o bilgi kişiyle beraber mecbur olarak bulunan bilgidir ki bunlar üç şekilde ortaya çıkar: Beş duyu organıyla elde edilen bilgiler. İnsanın nefsinde bildiği bilgiler; lezzet, acı, gam, keder, sevinç, mutluluk, güç ve zayıflık gibi bilgilerdir. Âdet olarak bilinen bilgiler vardır; Meyvenin ve hurmanın ağaçta yetiştiği, sütün sağmakla elde edildiği gibi adet türü olan bilgilerdir der.¹⁶⁵

Bâkılânî'ye göre; Allah vardır, yok değildir der. Buna delil olarak: "*Deki: şahitlik bakımından hangi şey daha büyüktür? Deki: "Allah, benimle sizin aranızda*

¹⁶⁰ Bâkılânî, a. g. e. , s. 11.

¹⁶¹ Öz, a. g. e. , s. 494.

¹⁶² Meryem 19 / 83.

¹⁶³ Altıntaş, a. g. e. , s. 88.

¹⁶⁴ Bâkılânî, *el-İnsâf*, s. 14.

¹⁶⁵ Bâkılânî, a. g. e. , s. 14.

şahittir."¹⁶⁶ âyetini zikrederek; O'nun ve de sıfatlarında kadîm olduğunu hiçbir zamanda yok olmayacağını ifade etmektedir.¹⁶⁷ Allah'ın varlığı, duyuların verdiği bilgiden ayrı olarak, iç duyunun sağladığı bir tür zorunlu idrak ile bilinir görüşündedir. O'na göre: Âlem hâdis olduğuna göre mutlaka bir yaratıcısı olmalıdır. Çünkü akıl her yaratılmışın bir yaratıcısı bulunması gerektiğine hükmeder. Varlıkların bir kısmı önce, bir kısmı sonra yaratılmaktadır. Önce veya sonra meydana geliş kendiliğinden olamayacağına göre bunu tayin eden bir fâilin varlığı zorunludur. Ayrıca tabiatta gözlenen varlıklarda güzellik çirkinlik, fayda zarar, büyüklükküçüklük gibi maddî ve mânevîlik, tür ve cinslerin çeşitlilik ve zıtlıklarının, değişik şekil ve düzeninin bulunuşu ile cansız nesnelere hayatın teşekkülü de yüce bir yaratıcının varlığını zorunlu kılar. Aksi takdirde bunlara mâkul bir açıklama getirmek imkânsızdır der.¹⁶⁸

Bâkılânî'ye göre; Tabiatta görülen bütün varlıkların ilim, irâde ve kudret sahibi bir yaratıcının eseri olduklarını gösteren birçok özellik taşımaları Allah'ın bilme, dileme, güç yetirme, varlığının başlangıç ve sonunun olmaması gibi üstün nitelikleri bulunduğuna ilişkin aklî delillerdir. Bu hususa işaret eden naklî deliller de vardır. Allah her yerde değil âlemin üstündedir. Zâtî ve fiilî kısımlarına ayrılan ilâhî sıfatların birinci grubuna dâhil olanlar zatla birlikte ezeli, ikinci gruba dâhil olanlar ise hâdistir. Kelâm sıfatı ilâhî zâtta mevcut bir mâna olup kadîmdir. Allah'ın kelâmı harf ve ses türünden olmamasına rağmen yaratıklarca duyulabilir. Bir nesnenin görülmesi sadece var olma şartına bağlı olduğundan var olan Allah da âhirette görülecektir. Allah İsrâ gecesi Hz. Peygamber tarafından kalp gözüyle değil baş gözüyle görülmüştür.¹⁶⁹

Bâkılânî'ye göre; bütün varlık ve olaylar gibi ecel, rızık, kâr zarar ile kulun imân küfür, itaat isyan türünden yaptığı fiilleri de ilâhî irâdenin kapsamına girer. Gerçi ilâhî irâdenin eceli öne veya sona alması teorik olarak mümkündür, fakat bu hiçbir zaman gerçekleşmez. Naslarda Allah'a atfedilen "ayn", "vech", "yed", "kadem" gibi zâtî ve "istivâ", "nüzü", "mecî", "ityân" gibi fiilî sıfatları mecâzî manalarla te'vil etmek veya yaratıklara benzeterek zâhirî anlamında kabul etmek isabetli değildir. Zira söz konusu nasları te'vil etmek bizi her yerde mantıklı sonuca

¹⁶⁶ En'am 6/19.

¹⁶⁷ Bâkılânî, a. g. e. , s. 16.

¹⁶⁸ Gölcük, a. g. e. , C. IV. , s. 533.

¹⁶⁹ Bâkılânî, a. g. e. ,ss. 179.

götürmemekte, zâhirine göre anlamak da teşbihe yol açmaktadır¹⁷⁰ dolayısıyla ifade edildiği şekliyle anlamak gerekir görüşündedir.

İnsanların fiilleri, biri Allah'a diğeri kendilerine ait olmak üzere iki ayrı kudretin tesiriyle yaratılır. İlâhî kudret fiilin aslını, kulun kudreti ise vasfını meydana getirir; bu şekilde fiilin iyi veya kötü oluşu kulun irade ve gücünün tesiriyle gerçekleşir.¹⁷¹ Şu halde Allah'ın kudreti ile kulun kudreti fiilin meydana gelişinde ayrı ayrı noktalardan tesir ettiği için, fiilin iki kâdir tarafından yaratılması mâkul değildir tarzında ileri sürülecek bir itirazın değeri yoktur¹⁷² anlayışındadır.

Peygamberin peygamberliğini mûcize ile ispat etmeleri gerektiğini ifade ederek şöyle der: Mûcize, Nebilerin iddialarında onları desteklemek için, tabiatüstü olarak ortaya çıkan Allah'ın fiilleri ve de oğünün toplumuna aynısını getirmesi için meydana okumadır.¹⁷³ Peygamberliğini açıklayıp iddiasına uygun bir şekildedemûcizesini gerçekleştirmesi onun nübüvvetini ispat eden kesin bir delil olarak kabul eder.¹⁷⁴ Çünkü mûcize gerçekte Allah'ın gücüyle vuku bulan bir fiildir, aklen de mümkündür. Üslûbu, muhtevası, edebî üstünlüğü, ince ifadeleri, hikmetli sözleri, âyetlerinin tertip ve düzeni, fonetik iniş çıkışları, anlam ve kavramlarıyla Kur'ân'ı Kerîm Hz. Muhammed'in gerçek peygamber olduğunu ispat eden en güçlü delildir. Kur'ân'ın i'câzı gayba dair haberler ihtiva etmesi, Arapça gibi bilinen bir dilden olmasına rağmen alışılmış nesir ve nazım türleri dışında bir ifade güzelliği taşıması, bir de okuma yazma bilmeyen ümmî bir insan tarafından ortaya konulması Peygamberin mucizesi olarak ortaya çıkmaktadır.¹⁷⁵

Bâkılânî'ye göre; İmân artıp eksilir. Kalb ile tasdik, dil ile ikrarla gerçekleşir.¹⁷⁶ O'na göre: İmân "Allah'ın varlığını bilmek" anlamında olup tasdikin araştırma ve bilgi edinme faaliyetinden sonraya bırakılması mümkündür. İmânın artıp eksilmesi, kalbin tasdikine dil ve bedeninin iştirak etmesi veya elde edilecek sevabın fazla yahut az olması demektir. Bundan dolayı günahkâr kimse kâfir olmaz; çünkü günah tasdiki ortadan kaldırmaz.¹⁷⁷

¹⁷⁰ Bâkılânî, a. g. e. ,ss. 25-41.

¹⁷¹ Öz, a. g. e. ,s.495.

¹⁷² Gölcük, a. g. e. , C. IV. , s. 533.

¹⁷³ Bâkılânî, a. g. e. ,s. 58

¹⁷⁴ Öz, a. g. e. ,s.495.

¹⁷⁵ Gölcük, a. g. e. , C. IV. , s. 533.

¹⁷⁶ Bâkılânî, a. g. e. ,s. 48.

¹⁷⁷ Gölcük, a. g. e. , C. IV. , s. 534.

Kâdî'ya göre; Allah'ın görülmesi aklen câizdir.¹⁷⁸Kabir azabı, Münker Nekir, Ruh'unölünün bedenine dönmesi, Sırat Köprüsü, Mizan, Havz, Şefaât, Cennet ve Cehennem hepsi hakır.¹⁷⁹Kur'ân mahlûk değildir.¹⁸⁰Bâkılânî, bu ifadesiyle, Ehl-i Sünnet olarak bilinen ekollerle aynı görüşü paylaştığı görülmektedir.

Ebü'l-Muzaffer el-İsferâyînî mübalağalı sayılacak bir ifade ile Bâkılânî'nin, tamamı 50.000 varak tutan çok sayıda eser yazdığını belirtir. Kelâm, dinler tarihi, tefsir, fıkıh, usûl-i fikha dair olan ve kaynaklarda adlarından söz edilen eserlerinin sayısı ellibeş civarındadır. Bunlardan günümüze ulaştıkları bilinen ve çoğu kelâm ilmine, bir kısmı da Kur'ân ilimlerine dair olan eserleri şunlardır: 1.et-Temhîd fi'r-red ale'l-mülhideti'l-Mu'attıla ve'r-Râfıza ve'l-Havâric ve'l-Mu'tezile. Temhîdü'l-evâ'il ve telhîsü'd-delâ'il, 2.el-İnsâf, 3. Menâkıbü'l-e'imme ve nakzü'l-metâ'in an Selefi'l-ümme,4. el-İntisâr li-sıhhati nakli'l-Kur'ân ve'r-red alâ men nehalehü'l-fesâd biziyâde ev noksân, 5. İ'câzü'l-Kur'ân, 6. el-Beyân, 7.Hidâyetü'l-müsterşidîn ve'l-makne fi usûli'd-dîn, 8. Su'âlâtü ehli'r-re'y ani'l-keâm fi'l-Kur'ân.¹⁸¹

Bâkılânî, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail el-Eş'arî'den sonra Mezhebin ikinci adamı olarak karşımıza çıkmaktadır. Çok akıllı ve pratik zekâ sahibi olması onun ön plana çıkmasına sebep olmuştur. Bu kişiliği ve aldığı eğitim sayesinde dönemin devlet adamlarının dikkatini çekmiş ve de devletin çeşitli kademelerinde kendisine farklı görevler verilmiştir. O'nun ünü uluslar arası bir boyuta ulaşması sebebiyle farklı ülkelerden öğrenciler kendisinden ders almak için yanına gelme ve öğrencisi olma gereği duymuşlar.

1.4.2.Cüveynî

Cüveynî: İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî et-Tâî en-Nîsâbü'rî (ö. 478/1085) Eş'arî kelâmcısı ve Şâfîî fakihî(419 /1028) tarihinde Nîşâbur civarındaki Ezâzvâr köyünde doğdu. İlk olarak Nîşâbur'un ünlü müderrislerinden olan babasından ders aldı. "Şeyhü'l-Hicâz"

¹⁷⁸ Bâkılânî, a. g. e. , ss. 44. , 170.

¹⁷⁹ Bâkılânî, a. g. e. , s. 48.

¹⁸⁰ Bâkılânî, a. g. e. , s. 68.

¹⁸¹ Gölcük, a. g. e. , C. IV. , s. 535.

diye tanınan amcası Ali b. Yûsuf'un da bir süre öğrencisi oldu.¹⁸² Daha öğrenciliğinin ilk yıllarında hocalarıyla ilmî konularda tartışarak dikkatleri üzerine çekti. Babası vefat edince henüz yirmi yaşını doldurmamış ve tahsilini tamamlamamış bir genç olmasına rağmen onun yerine atanıp müderrislikle görevlendirildi.¹⁸³

Cüveynî müderrislikle görevini ifâ ederken bir taraftan da öğrenimine devam edip bölgenin ünlü âlimlerinden dersler aldı. Birçok âlimle münazaralarda bulunarak Ehl-i Sünnet inancını savundu ve bu mezhebin Nîşâbur çevresinde güçlenmesini sağladı. Şîî ve Mu'tezilî görüşleri koyu bir taassupla savunan ve Eş'arî'liğin güçlenmesini hazmedemeyen devrin Büyük Selçuklu Veziri Âmîdülmülk el-Kündürî, bid'atçılara minberlerden lânet okunması için Tuğrul Bey'den ferman çıkarttıktan sonra bunu Eş'arîyye âlimlerinin aleyhinde kullandı ve onların vaaz verme, ders okutma faaliyetlerini yasakladı. Bir kısmının da hapsedilmesine karar verdi. Bu gelişmeler üzerine Cüveynî, Beyhakî ve Kuşeyrî gibi meşhur kişilerin de içinde bulunduğu bir grup âlimle birlikte Nîşâbur'dan ayrılarak Bağdat'a gitti. Bölgenin ileri gelen âlimleriyle tanışıp ilmî sohbetlerde bulundu. Daha sonra Hicaz'a geçip dört yıl kadar Mekke ve Medine'de kaldı. Bu sebeple İmâmü'l Haremeyn ünvanıyla anılmaya başlandı.¹⁸⁴ Bu arada ders okutmaktan geri kalmayan Cüveynî'nin şöhreti Hicaz bölgesinde de yayıldı. Tuğrul Bey'in vefatından sonra Selçuklu sultanı olan Alparslan'ın Kündürî'yi azledip yerine Nizâmülmülk'ü getirmesi üzerine Cüveynî Nîşâbur'a döndü ve kendisi için yaptırılan Nizâmiye Medresesi müderrisliğine tayin edildi. İlmî otoritesini kabul ettirdiği bir dönemde ve "İmâmü'l-Haremeyn" unvanını taşıdığı yıllarda bile, ilmîne güvendiği âlimlere öğrencilik yapmaktan çekinmedi. Hayatının son yıllarında tasavvufa karşı ilgi duydu ve riyâzetle meşgul oldu. Nîşâbur civarındaki Büştenikân köyünde vefat etti. Kendi evine defnedildi. Ölümünden birkaç yıl sonra cesedi Hüseyin Kabristanı'na nakledilerek babasının yanına defnedildi.¹⁸⁵

Cüveynî ilme karşı beslediği büyük sevgiden dolayı vaktinin çoğunu okuma, okutma ve eser yazma faaliyetlerine ayırdı. Fıkıh, usûl-i fıkıh, kelâm, tefsir ve hadis alanlarındaki çalışmalarıyla tanındı. Özellikle kelâm ve usûl-i fıkıh ilimlerinde

¹⁸² Öz, a. g. e. , s. 497.

¹⁸³ İzmirli, İsmail Hakkı, İmâmü'l-Haremeyn Ebu'l-Meâlî b. Cüveynî, "Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası", 1928, cilt: II. , sayı: 9, s. 2.

¹⁸⁴ Öz, a. g. e. , s. 497.

¹⁸⁵ Bilgin, Orhan, "Cüveynî", *DİA*, TDV Yay. , İstanbul 1993, C. VIII. , s. 141.

otorite olarak kabul edilir. Şâfiî mezhebine ait fıkıh ve usul kitaplarında geçen “İmâm” tabiriyle Cüveynî kastedilir. Eş’arî mezhebine mensup olmakla birlikte birtakım görüşleriyle mezhebin genel görüşlerinden ayrıldığıda olmuştur.¹⁸⁶

Cüveynî’nin ilmî şahsiyetinde kelâmcılık ağır basar. İtikâdî problemlerin çoğunda Eş’arî çizgisini takip etmekle beraber bazı konularda ondan ayrılmıştır. Özellikle ilâhî sıfatların yorumu, âlemin hâdis oluşunun ispatı ve Allah âlem ilişkisi gibi önemli konularda farklı görüşler ortaya koymuştur.¹⁸⁷ Âlemin hâdis olduğunu ispat etmek için kendi dönemine kadar kullanılan delillere ilâveten hudûs ve imkân delillerini birleştirerek üçüncü bir metot geliştiren Cüveynî, Bâkılânî’nin benimsediği “delilin yanlışlığı iddianın yanlışlığını gösterir” (in’ikâs-ı edille) prensibini reddetmiş, sınırlı da olsa kelâm ilminin kapılarını felsefeye açmıştır. “Ahval” nazariyesine meylederek, tabiat kanunlarında determinizm bulunmadığını söylemiş ve kelâm ilminde Gazzâlî ile birlikte müteahhirîn devrinin başlamasına zemin hazırlamıştır.¹⁸⁸

Cüveynî’ye göre; bilgi bir şeyi olduğu gibi kavramaktır. Akıl bilgiyi meydana getiren bir vasıta olmakla beraber mutlak ve sınırsız bir kaynak değildir. Akıl, vahiyle desteklenmedikçe gerçeğin bilgisini kavramakta yetersiz kalır. Âlemin hâdis olduğunu gösteren en güçlü delil, onun kadim olmadığını veya cevherler ve arazların hudûsunu esas alan delil değil zorunlu olmadığı yoluyla hâdis olduğunu ispatlayan delildir. Şöyle ki, arzın başka hacim ve şekillerde, gök cisimlerinin de bugünkünden farklı yerlerde bulunmaları mümkün olduğu halde şu andaki konumlarına sahip oluşları, bütünüyle âlemin bir “muhasıs”a ihtiyaç gösteren mümkün ve dolayısıyla hâdis bir varlık olduğunu ispat eder.¹⁸⁹ Ayrıca âlemin hâdis olduğunu, zamanın sonluluğu fikrine dayanarak ispat etmek de mümkündür. Âlem bir yaratıcıya ve yaratma işleminin başlamasına karar verecek bir yaratıcıya muhtaçtır. Oda Zatıyla kâim olan, ezeli ve ebedi olan, sonradan yaratılmış olmayan Allah’tır der.¹⁹⁰

Cüveynî, yaşanan âlemi değerlendirirken, Kur’ân’ın işaret ettiği şekliyle duyu organları üzerinden akla hitap etmektedir. İnsanların ortak değeri olan akla

¹⁸⁶ Öz, a. g. e. , s. 497.

¹⁸⁷ Öz, a. g. e. , s. 497.

¹⁸⁸ Demir, Osman, “Cüveynî’de Ahval Teorisi”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, Sayı 20, İstanbul 2008, ss. 59-78.

¹⁸⁹ Öz, a. g. e. , s. 498.

¹⁹⁰ Şehristânî, Ebu’l-feth, *Nihayetü’l-İkdam fi-İlmi Kelâm*, “Nihayetü’l-İkdam fi İlmi Kelâm”, Tahrir ve Tashih; Ferit Çeyüm, Londra 1934, ss. 6-7

dikkat çekerek kâinattaki müşahede ve hissedilen varlıkları anlama ve o anladıklarını anlamlandırma noktasında kelâmî bir bakışla itikadî yoruma gitmektedir.

Cüveynî; Allah'ın varlığını bilmek için akıl yürütmek dinin yüklediği bir vecîbe olduğu görüşündedir. İlâhî zâtın ayrı kadîm sıfatlar kabul etmek kadîmlerin çokluğu fikrine götürdüğü için zât-sıfat ilişkisini ahval görüşüyle açıklamak bu konuda en uygun izah tarzıdır der.¹⁹¹ Bu da sıfatları, ilâhî zâtın varlık ve yoklukla nitelenemeyen halleri olarak açıklamaktan ibarettir. Yani ilâhî sıfatlar, ne var olmakta, ne de varlıklarını sürdürmekte zâtın bağımsız olamazlar. Ancak zâtla birlikte düşünülebilirler. Ebû Hâşim (ö. 98/716-17)'in öne sürdüğü gibi sıfatları (halleri) zâta bağlayan umumi bir hal yoktur görüşündedir.¹⁹² Sıfatları nefsi ve mânevî şeklinde iki gruba ayırmaktadır. Aynı zamanda sıfatları ispat etmek için başlıca kaynak akıl değil nakildir der. Cüveynî'ye göre ilahi sıfatlar ne var olmadaki, ne de varlıklarını sürdürmekte zattan bağımsız olmayıp ancak zat ile birlikte düşünülebilirler der.¹⁹³

Cüveynî, ömrünün çoğunu bir kelâmcı olarak geçirmesine rağmen son dönemlerinde yazdığı: el-Akîdetü'n-Nizâmiyye adlı eserinde, “dinen kabul ettiğimiz ve Allah'a olan imanımızın gereği saydığımız husus, bu konuda selef ülemâsına tabi olmaktır. Zira onlar, sıfatlarla ilgili müteşâbih âyetlerin manasını vermeden kaçınmışlardır demektedir.”¹⁹⁴ Allah'ın sıfatları gibi bazı meselelerde Selef'e yakın bir yol takip ettiği ve bir ölçüde de fikirlerini değiştirdiği için müteahhir kaynaklarda ona atfedilen görüşler, bu husus dikkate alarak değerlendirmek gerekir.

Cüveynî'nin, görüşlerinin büyük bir kısmında Eş'arî, kelâm sıfatı konusunda İbn Küllâb, sıfat teorisinde Ebû Hâşim, günah probleminde de İbn Fûrek (ö. 406/1015) çizgisini takip ettiği söylenebilir. Kullara ait fiillerin Allah tarafından yaratıldığı inancını akli bir temele oturtmaya çalıştığı için her sebebin zorunlu olarak bir sonucu gerektirdiğini ifade eden ve zorunlu bir âlem görüşüne götüren nedensellik ilkesini eleştirmiş, böylece Gazzâlî'nin felsefeyi tenkide yönelmesinde ve determinizmi reddetmesinde etkili bir rol oynamıştır.¹⁹⁵

¹⁹¹ Cüveynî İmamı'l-Harameyn, “*el-İrşad*”, nşr. Muhammed Yusuf Mûsâ, Kahire 1950, ss. 10-11.

¹⁹² Bilgin, a. g. e. , C. VIII. , s. 143.

¹⁹³ Öz, a. g. e. , s. 498.

¹⁹⁴ Altıntaş, a. g. e. , s.78.

¹⁹⁵ Bilgin, a. g. e. , C. VIII. , s. 143.

Cüveynî, büyük bir kısmı kelâm, fıkıh, usûl-i fıkıh, bir kısmı da tefsir, ahlâk, hadis ilimlerine dair olan ve sayıları otuzu aşan eser kaleme almıştır. Bunlardan belli başlıları şunlardır: Kelâmla ilgili eserleri şöyledir: 1. eş-Şâmil fî usûli'd-dîn. 2. el-İrşâd ilâ kavâidi Ehli's-sünne. 3. el-Akıdetü'n-Nizâmiyye. 4. Lümau'l-edille fî kavâidi Ehli's-sünne. 5. Şifâü'l-galîl fî beyâni mâ vakaa fi't-Tevrât ve'l-İncîl mine't-tahrîf ve't-tebdîl. 6. Mesâilü'l-İmâm Abdilhak es-Sıkkîlî. 7. Risâle fî zikri hâli's-Şeyh Ebî Alî İbn Sînâ. Fıkıh ve Usûl-i Fıkıha dair eserlerine gelince: 1. Nihâyetü'l-matlab fî dirâyeti'l-mezheb. 2. el-Gıyâsî (Gıyâsü'l-ümem fî iltiyâsi'z-zulem. 3. el-Burhân fî usûli'l-fikh. 4. el-Varakât fî usûli'l-fikh. 5. et-Telhîs (Telhîsu't-Takrîb). 6. el-Kâfiye fi'l-cedel. 7. ed-Dürretü'l-mudıyye fimâ vaka'a fihî'l-hilâf beyne's-Şâfi'iyye ve'l-Hanefiyye.¹⁹⁶

1.4.3. Gazzâlî

EbûHâmidel-Gazzâlî; Hüccetü'l-İslâm, dinin süsleyicisi, Âlimlerin âlimi ve peygamberlerin varisi diye isimlendirilir. O, Horasan filozof ve mutasavvıflarındandır. Gazzâlî, siyasi ve fikri çalkantıların yoğun yaşandığı bir dönemde Hicri beşinci, Miladî onbirinci asırda, Abbâsilerin siyaseten ve askeri olarak zayıflayıp dağılmaya başladığı, ahlakî değerlerin zayıfladığı ilmin ve fikrin donuklaşmaya başlayıp gerilediği zamanda yaşadı.¹⁹⁷

Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî (d.450/1058) yılında İran'ın Horasan bölgesinde, Tûs Şehrinde dünyaya geldi. Babası fakir bir adamdı. Yün atölyesinde çalışıyordu. Ürettiği yünleri, yüncüler çarşısında satarak geçimini sağlıyordu. Babası, fakihlere ve onların meclislerine giden takva ve ver'a sahibi biriydi. Ölümünün yaklaştığını anlayınca, mutasavvıf arkadaşlarından birinden iki evladının eğitilmesini ve terbiye edilmesini istedi. Gazzâlî, kardeşiyle beraber fıkıh okumak üzere medreseye intisab ettiler.¹⁹⁸

¹⁹⁶ Bilgin, a. g. e. ,C. VIII. , s. 144.

¹⁹⁷ Gazzâlî, *el-İktisâd fî'l-İtikâd*, s.7.

¹⁹⁸Gazzâlî, a. g. e. , s. 8.

Tûs'ta eğitime başlayan Gazzâlî daha sonra Cürcan'a gitti. Oradan 470 yılında Nişâbur'a intikal etti. Sonra İmâmu'l-Harameyn olarak bilinen Cüveynî'ye ulaştı. Ölünceye kadar onun yakınında kaldı.¹⁹⁹

Gazzâlî'nin ilmi ve fikri dünyasının oluşmasında şüphesiz hocası Cüveynî'nin etkisi büyüktür. İkiside Eş'arî Mezhebi'nin önde gelen imâmalarından olduğu gibi, ekolün tarihi seyirindeki sürece etkileri de büyük olmuştur.

Gazzâlî, fıkıh derslerinin yanında, mezheplerin ihtilaf ettiği konular, cedel ilmi, mantık ve felsefe eğitimi aldı. Bütün ilimlerde en yüksek mertebelere ulaştı. Hocası Cüveynî'nin vefatından sonra Irak'a gitti. Bağdat'ta altı yıl boyunca kendini ilme verdi. İlmî meşgalelerle beraber fıkıh ve kelâm konusunda eser yazdı. Aynı zamanda o dönemde yayılmakta olan Batınîyye, İsmâîliyye ve Felsefeye karşı reddiyeler yazdı. Bağdat'ta ki bazaman sürecinde; Mekâsîdü'l- Felsefe, Tehâfitü'l Felsefe ve el-Müstezhar isimli eserlerini yazdı.²⁰⁰

Çok yönlü olarak yetişen Gazzâlî zamanının meselelerinede eğilerek çözüm getirmek için fikir üretmekle kalmamış eserleriyle de döneminin gündemine katkıda bulunmuştur.

Gazzâlî, hicri 488'de Bağdat'tan ayrılarak Şam'a gider ve orada iki yıl kalır. Orada tasavvufî bir hayat yaşar. Çünkü sufilerde sadece Allah'a giden bir yolu takip ettiklerini, onların hayatının engüzel bir hayat olduğunu, yollarının en doğru bir yol ve de ahlaklarının en temiz bir ahlak olduğunu görmüştür. Şam'da halvet, uzlet, riyazat ve mücahede içerisinde yaşadı. Hergün Şam'da gün boyunca Şam Camiî Minaresi'nde itikâfla vaktini geçirdi.²⁰¹

Gazzâlî'nin tasavvufî bir hayatı tercih etmesi elbette tesadüfî değildir. Babasını vefatı esnasında onu bir sufiye teslim etmesi elbetteki onun hayatındaki tercihlerine etki edecektir. Bunun etkisi sonraki dönemlerde açıkça görülmektedir. O'nun tasavvufla buluşması küçük yaşlardan itibaren olmuştur. Kendisinden önceki âlimler, tasavvufu eleştirerek uzak dururken, Gazzâlî kendini daha çocuk yaşta mutasavvıf bir âlimin yanında bulur. Tasavvufta dışarıdan bakarak eleştirip uzak durmak yerine içinde yaşayarak anlar ve bu ilmi eserlerine kazandırdığı gibi bilim dünyasına da mal etmiştir.

¹⁹⁹ Gazzâlî, a. g. e. , s. 8.

²⁰⁰ Gazzâlî, a. g. e. , s. 9.

²⁰¹ Gazzâlî, a. g. e. , s. 9.

Gazzâlî, Şam'dan ayrılarak Kudus'e gitti. Orada hergün, Beyt-i Makdis'e, giderek günlerini ibadet ve tefekkürle geçirdi. Oradan, Hac farızasını yerine getirmek, Mekke ve Medine'nin bereketlerinden nasibini almak ve Resûlüllah'ı ziyaret etmek düşüncesiyle Hicâz'a gitti. Daha sonra vatan hasreti ve çocuklarının daveti onu memleketine geri döndürdü. Bu uzlet süresince onlarca kitap yazdı. Bunların en önemlisi ise "İhyâ'ü ulûmi'd-dî'n" dir. Memleketine döndükten sonra Sultan'ın emriyle yeniden Nizâmiye Medresesi'nde hocalık yapmak üzere Nîşâbur'a döndü. Orada tekrar öğretim görevine başladı. İki yılı aşkın bir süre devam ettirdiği görevini bir defa daha bırakıp Tûs'a döndü. Tûs'a döndükten sonra evinin yanına fukahâ için bir medrese, sûfiyye için de bir hankah yaptırdı. Ömrünün son dönemlerini ders okutmak, gönül ehlinin sohbetlerine katılmak ve eser yazmakla geçirdi. Tus'ta (ö. 505 /1111)'de ellidört yaşında vefat etti.²⁰²

Gazzâlî'nin ilmi ve fikri hayatı çok yoğun ve hareketli geçmiştir. Hemen hemen asrının tüm ilimleriyle iştiğal ettiği gibi birçok ilimde de kendini ispat etmiş ve meşhur olmuştur. Bütün ilimlerin menşei sayılan akıl üzerinde incelemeler yaparak, insan aklını çeşitli açılardan değerlendirerek aklın gücüne ve değerine dikkat çekmiştir.

Gazzâlî, eseri olan İhyâ'ü ulûmi'd-dî'n de, akıl hakkında tanım ve tasnifler yapmış, "akıl şerefi, hakikati ve delilleri" konusuna özelbaşlık altında bir bölüm ayırmıştır. O, akıl için şöyle der: Dünya ve ahiret saadetinin vesilesi olan akıl, nasıl olurda şerefli olmaz veya böyle bir akıldan nasıl şüphe edilir? Hayvanların temyiz kabiliyeti kısa ve kusurlu olduğu halde, onlarda akla önem verirler. İri yapılı ve güçlü bir hayvan bile insanı gördüğü zaman akli sayesinde, ona hurmet eder ve insanın ona galip geleceğini hissederek ondan korkar.²⁰³

Gazzâlî, aklın dört değişik anlamına işaret eder. 1. Akıl: İnsanı hayvanlardan ayıran vasıftır der. İnsan bu vasıf sayesinde düşünce mahsulü olan ilimleri, tefekkür mahsulü olan gizli sanatları elde etmeye hazır bir vaziyette dünyaya gelir. Bu akıl doğuştan gelen akıldır der. 2. Aklın ikinci kısmına gelice: Temyiz çağına gelen bir çocuğun, açık seçik ortada olan bir şeyin mümkün olduğunu, olması imkânsız olanında olmayacağını bildiği akıldır kiörneğin: İkinin birden çok olduğu, bir kimsenin aynı anda iki yerde bulunamayacağı bilgi edinme düzeyine ulaşmış şeklidir

²⁰² Gazzâlî, a. g. e. , s. 9.

²⁰³ Gazzâlî, *İhyâ'ü ulûmi'd-dî'n*, Terc. Ali Arslan, Sentez Yayınevi, İstanbul 1985, C. I. , s. 271.

der. 3. Kişinin akli yoluyla hayatı boyunca tecrübelerle kazanılan bilgileri elde ettiği akıldır. 4. Akılla elde edilen bilgi melekesiyle, meydana gelecek olayların ileride doğuracağı sonuçları önceden kestirme ve duyguların tutsağı olmadan hüküm verebilme gücüne ulaşmış şeklidir der.²⁰⁴

Gazzâlî, bu akıllar içinde özellikle üçüncüsünün her insanda eşit seviyede bulunduğu yolundaki görüşü aklın prensiplerine, kendi ifadesiyle; zorunlu bilgilere ve bu bilgilere ulaşma yeteneği olan akla güvendiğinin en açık kanıtıdır.²⁰⁵

Gazzâlî'nin tasavvuf düşüncesine yaptığı katkılar kendisini, İbn Teymiyye'nin tabiriyle "filozof mutasavvıfların öncüsü saymayı mümkün kılacak değerdedir. Özellikle hayatının sonuna doğru yazdığı Mişkâtü'l-Envâr üslûp ve muhtevasıyla, sünnî inançlara sadık kalarak varlık ve bilgi problemlerine tasavvufî-İşrâkî çözümler getirme arzusunun bir ürünü olup bu özelliğiyle Gazzâlî'den hiç söz etmeyen Şehâbeddin es-Sühreverdî'nin İşrâkî felsefesini habervermektedir.²⁰⁶

Gazzâlî'nin çok yönlü üstün ilmî kişiliğinin en verimli ve etkili sonuçlarından biri, ahlâk problemlerini ve genel olarak İslâm toplumunun ahlâkî açmazlarını çok iyi görmesi ve bunlara çözümler üreten zengin bir ahlâk düşüncesi ortaya koymayı başarmasıdır. Onun en önemli ahlâkî eseri İhyâ'ü ulûmi'd-dîn'dir. Nassa dayanan gelenekçi ahlâkla felsefî ve tasavvufî ahlâkî birbirine yaklaştıran, hatta birleştiren bir âlimdir. Gazzâlî'nin ahlâkta temel kaynağı Kur'ân ve Sünnet'tir.²⁰⁷ Bilhassa İhyâ'ü ulûmi'd-dîn'in her bölümünde önce konuyla ilgili âyet ve hadisler verilir; daha sonra da Ehl-i Sünnet akidesine bağlı mutasavvıflardan ve diğer İslâm âlimlerinden nakiller yapılır. Öte yandan Gazzâlî ruh, akıl, mutluluk, siyaset ve özellikle fazilet nazariyesinde Eflâtun, Aristo, Yeni Eflâtunculuk ve o dönemde artık iyice sistemleşmiş bulunan eklektik İslâm Felsefesi'nden faydalanır. Ancak bu faydalanma yine de Şer'î ölçülerle sınırlıdır. Ahlâkçılığının yanında kelâma, fakih, mutasavvıf ve filozof olarak insanın değeri ve mahiyeti problemine büyük önem veren Gazzâlî'nin, "Allah göklerin ve yerin nurudur"²⁰⁸ meâlindeki âyeti İşrâkî bir anlayışla yorumladığı bilinmektedir. O'na göre: Yüce Allah insanoğluna bilme ve inanma şeklinde iki temel nitelik vermekle onu, diğer canlılardan daha şerefli ve seçkin

²⁰⁴ Gazzâlî, a. g. e. , C. I. , s. 271.

²⁰⁵ Çağrııcı, Mustafa, "Gazzâlî", *DİA*, TDV Yay. , İstanbul 1998, C. XIII. , s. 495.

²⁰⁶ Çağrııcı, a. g. e. , C. XIII. , s. 497.

²⁰⁷ Çağrııcı, a. g. e. , C. XIII. , s. 501.

²⁰⁸ Nûr 24/35.

kılmıştır. Bilginin en üstünü ve diğer bilgi çeşitlerinin nihaî hedefi mârifetullahtır. İnsanın bu ideale ulaşabilmesi için önce kendini tanınması, ardından da sürekli gelişen bir ahlâkî arınmaya girişmesi gerekir. Gazzâlî konunun önemini âyetlerle de teyit eder. Nitekim “*Gerek dış dünyada gerekse kendi varlıklarında delillerimizi onlara göstereceğiz*”²⁰⁹ meâlindeki âyeti insanın yaratılışında kendini tanımaya örnek getirir. İnsanın kendini tanınması demek bedenî varlığının ötesinde ruhunu, ruhun ahlâkî ve aşkın niteliklerini tanınması demektir. Çünkü insan ruhî yönüyle tabiatın üstünde ve yüksek bir değerdir. Nitekim Allah, Kur’ân’da “*Hani, Rabbin meleklere şöyle demişti: “Muhakkak ben çamurdan bir insan yaratacağım. O’nu şekillendirip içine ruhumdan üflediğim zaman onun için saygıyla eğilin.*”²¹⁰ Âyette; Allah, bedeni tabiata, ruhu ise kendi zâtına nispet ederek insanın bu aşkın yönüne dikkat çekmiştir. Gazzâlî, ruh için insandaki idrak edici ve bilici latifedir, rabbani ve acayip bir şeydir der. Onun hakikatını idrak etmekten akılların ve anlayışların çoğu aciz kalır görüşündedir.²¹¹

Düşünce tarihinin en ciddi metafizik problemlerinden biri olan irâde ve hürriyet konusuyla da Gazzâlî geniş ölçüde ilgilenmiştir. İslâm düşüncesinde irâde ve hürriyet konusu daha çok kelâm ilminde kulların fiilleri problemine bağlı olarak ve Allah, kul münasebeti açısından tartışılmıştır. Gazzâlî irâdeyi “maksada uygun bulunan şeyin belirlenmesi” veya “bir şeyi benzerinden ayırt etme yeteneği” şeklinde tanımlamıştır.²¹²

Gazzâlî’ye göre bir şeyin iyilik ve kötülük sıfatı dinin bildirmesi ve belirtmesiyle ortaya çıkar.²¹³ O’na göre, iyilik ve kötülük fiilin kendisinde değil yöneldiği gayededir. Bu gaye dünyevî olamaz. Çünkü insanların dünyevî gayeleri muhtelifdir. Onlar bu gayelere ahlâk dışı yollardan da ulaşabilmektedirler. Şu halde ahlâkın gayesi uhrevî olmalıdır. Fakat bu gayenin tecrübe ile bilinmesi imkânsızdır. Çünkü ölüm ötesi ancak nübüvvet nuru ile bilinir. Bununla birlikte Allah insanları ödüllendirmek zorunda olmadığından ahlâkın temeli buyruktur ve fiillerin iyilik veya

²⁰⁹ Fussilet 41/53.

²¹⁰ Sâd 38/71-72.

²¹¹ Gazzâlî, a. g. e. , C. III. , s. 10.

²¹² Çağrıci, a. g. e. , C. XIII. , s. 502.

²¹³ Öz, a. g. e. , s. 489.

kötülük vasfı buyruk ya da yasaktan sonra gerçekleşir anlayışıyla hareket etmektedir der.²¹⁴

Gazzâlî, insanlarla ilgili olan ve onlar için bir değer ifade eden bedenî, psikolojik, maddî, manevî, ferdî, ailevî ve içtimaî alanlardaki bütün imkân ve durumları gözden geçirir. Bu konuları işlenirken odak noktası olarak insanı ele alır. Ona göre insanın niyeti, amacı, tasarıları, dinî ve ahlâkî onun şuurudur. Bu sebeple yergi ve övgü, korku ve ümit, evlilik ve bekârlık, zenginlik ve yoksulluk, harcama ve tutumluluk, uzlet ve ülfet gibi karşıt durumlar, imkân veya imkânsızlıklar ne iyi ne de kötüdür. Çünkü bunları iyi veya kötü kılan arkalarındaki niyet ve iradedir der.²¹⁵

Çok yönlü olarak yetişmiş olan Gazzâlî, hemen hemen bütün ilimlerle meşgul olmuştur. Devlet adamları tarafından da takdir görüp taltif edilerek özellikle hoca olarak dönemin en büyük ilim merkezi olan Nizâmiye Medreseleri'nin başına getirilmesi onu çok daha ileri taşıyacak ilmi çalışmalarını gerçekleştirmesine vesile olmuş. Çalışmalarının her alanı kapsayacak, başka bir deyişle bütün grupları felsefe, mantık, kelim, tasavvuf vb. içine alacak bir uğraş ve gayret içine girdiği görülmektedir. O, asrına ve kendinden sonraki dönemlere damgasını vuran bir âlimdir.

Gazzâlî'ye ait bazı eserler: 1. İhyau Ulumi'd Din. 2. El İktisad fi'l İtikad. 3. Tehafütü'l Felasife. 4. El münkız mine'd Dalal. 5. Makaasidü'l Felasife. 6. El Mustafa. 7. Kimya-i Saadet. 8. El Kıstasü'l Müstakim. 9. Bidayetü'l Hidaye. 10. M'iyarül İlim. 11. Mihekkun Nazar. 12. Mişkatü'l Envar. 13. Tefsir'u Yakuti't Te'vil. 14. Cevahir'ül Kur'an. 15. El Basit. 16. El Vasi. 17. Maksaadü'l-Esna fi Şerhi'l-Esmâü'l-Hüsnâ. 18. Makaasid Maznun'ü Bih la Gayri Ehlih. 19. El-Veciz. 20. Mizanü'l Amel. 21. Faysal ül-tefrika beyne'l-İslam ve'z-zendeka. 22. Fedâih-ul-Bâtiniyye. 23. İlcam ül-avam an İlm il-kelam. 24. El Mustazhiri. 25. Er-Redd ül-cemil Ala Sarih. 26. Kitab ül-erbain. 27. Minhac ül-abidin. 28. Eyyühe'l Veled. 29. Mukaşefetül Kulub. 30. Nasihatü'l Müluk. 31. Ed-Dür. 32. Mafsalü'l Hilaf. 33. Hücetü'l Hak.²¹⁶

²¹⁴ Çağrı, a. g. e. , C. XIII. , s. 503.

²¹⁵ Çağrı, a. g. e. , C. XIII. , s. 504.

²¹⁶ Gazzâlî, a. g. e. , C. I. , s. 45-47.

1.4.4.Fahreddin er-Râzî

Ebu Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî; kelâm, felsefe, tefsir ve usûl-i fıkıh alanındaki çalışmalarıyla tanınan Eş'arî âlimidir.(d. 543/1149) tarihinde Büyük Selçuklu Devleti'nin başşehri Rey'de doğdu. İbnü'l-Hatîb veya İbn Hatîbü'r-Rey diye de tanınmakla birlikte daha çok Fahreddin er-Râzî adıyla meşhur olmuştur. Şâfiî ve Eş'arî kaynaklarında ise "İmâm" unvanıyla anılır. Babası Ömer, Fahreddin'in ilk hocasıdır. Onaltı yaşında iken babasının vefatı üzerine Simnan'a giderek burada Kemâleddin es-Simnânî'nin derslerine devam etti.²¹⁷Bir süre sonra Simnan'dan ayrılarak, Rey'e döndü ve İşrâkî filozofu Sühreverdî el-Maktûl'un öğrencilerinden olan Mecdüddin el-Cîfîden kelâm ve felsefe tahsil etti. Üstün zekâsı ve azmi sayesinde kısa zamanda kendini yetiştirdi.²¹⁸

Fahreddin er-Râzî'nin üne kavuşmasında yaptığı ilmî seyahatlerin büyük payı vardır. Cürcân, Tûs, Herat, Hârizm, Buhara, Semerkant, Hucend, Belh, Gazne ile diğer Hint beldeleri uğradığı belli başlı ilim ve kültür merkezleri arasında yer alır. Hârizm'de iken Mu'tezilî âlimlerle yaptığı münazaralar sonunda bazı olayların çıkması üzerine orayı terk edip Rey'e dönmeye mecbur kaldı. Daha sonra medreselerinde, kendi eserleri olan el-Mebâhişü'l-Meşrikiyye ve Şerhu'l-İşârât gibi bazı eserlerinin okutulduğu Mâverâünnehir beldelerini dolaştı. İlk olarak Serahs'a uğradı ve orada meşhur tabip Abdurrahman b. Abdülkerim ile tanışıp dostluk kurdu. Serahs'tan Buhara'ya geçince burada Hanefî âlimlerinden Şerefüddin el-Mes'ûdî, Radiyyüddin en-Nîsâbüri ve Rükneddin el-Kazvînî ile fikhî konularda, Nûreddin es-Sâbûnî ile itikâdî meseleler üzerinde münazaralar yaptı ve büyük takdir topladı. İran, Türkistan, Afganistan ve Hindistan bölgesindeki bazı şehirleri dolaştıktan sonra Herat'a yerleşti. Hayatının geri kalan kısmını Herat'ta geçirdi; Burada; bir yandan eserlerini telif ederken öte yandan sayıları 300'ü aşan talebe yetiştirdi. Râzî (ö.606/1210)'de Herat'ta vefat etti. Muzdâhân köyü civarında defnedilmiştir.²¹⁹

Râzî üstün zekâsı, güçlü hafızası, etkili hitabetiyle tanınan ve VI. (XII.) yüzyılın en büyük düşünürlerinden biri olarak kabul edilir. Kelâm, fıkıh usulü, tefsir,

²¹⁷ Uludağ, Süleyman, "Fahreddin Râzî Hayatı-Fikirleri-Eserleri", Harf Yay. Ankara 2014, ss. 8-9.

²¹⁸ Öz, a. g. e. , s.497.

²¹⁹Yavuz, Y. , a. g. e. , C. XII. , s. 89.

Arap dili, felsefe, mantık, astronomi, tıp, matematik gibi çağının hemen bütün ilimlerini öğrenip bu alanlarda eserler vermiş çok yönlü bir âlimdir. Bundan dolayı “Allâme” unvanıyla da anılmıştır. İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin eş-Şâmil'ini, Gazzâlî'nin el-Müstasfâ'sını ve Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin el-Mutemed fî usûli'l-fikh'ını çocukken ezberlemesi onun güçlü hafızasının delili olarak zikredilir. Eserleri ve fikirleri talebeleri vasıtasıyla yayılmış, ilmi tesiri çağını aşmıştır. Kutbüddin el-Mısrî, Zeynüddin el-Keşşî, Şerefeddin el-Herevî, Esîrüddin el-Ebherî, Tâceddin el-Urmevî, Sirâceddin el-Urmevî ve Şemseddin Hüsrevşâhî onun yetiştirdiği ünlü kişilerdendir. Soyundan gelenler içinde de âlimler yetişmiştir.²²⁰

Râzî asıl dinî ilimler alanında üne kavuşmuştur. Usûl-i fikha dair yazdığı el-Mahsûl adlı eseri Gazzâlî'nin el-Müstasfâ'sı, Cüveynî'nin el-Burhân'ı Kâdî Abdülcebbar'ın el-Ahd'î ve Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin el-Mu'temed'ine dayanan bir ihtisar kabul edilir. Şâfiî mezhebine bağlı olduğu halde nasların zahirine göre hüküm vermeye meyletmiştir. Kur'ân'ı Kerîm'in kıyasla değil haberi vâhidle tahsis edilebileceğini savunmuştur. Ona göre haram olduğu hakkında nas bulunmayan her şey mubahtır.²²¹

Râzî'nin daha çok temayüz ettiği alanlar tefsir ve kelâm ilimleridir. Tefsirinde dirayet metodunu başarıyla uygulamış ve kendisinden sonra gelen hemen bütün müfessirlere kaynak olmuştur. Kur'ân'ı tefsir ederken döneminde mevcut bütün ilimlerden faydalanıp ilmî tefsir hareketine öncülük yapmıştır. Ona göre aklî, bir muhale götürmedikçe naslar zahirî mânalarına göre anlaşılmalı; sarih akılla sahih nakil arasında çelişki bulunmadığından, zahiri mânaları itibariyle aklın ilkelerine aykırı görünen âyetler müteşâbih kabul edilip bütün ihtimaller dikkate alınarak aklın ışığında ve dil kurallarına uygun şekilde te'vil edilmelidir düşüncesindedir.²²²

Râzî genellikle dirayet metodunu kullanmakla birlikte âyetlerle ilgili rivayetleri, nüzul sebeplerini ve kıraat farklılıklarını zikretmeye de önem vermiştir. Ancak bunlar arasından birini tercih ederken tercih edilen anlamın âyetlerin ruhuna uygun olmasına dikkat etmiştir. Ona göre en doğru tefsir Kur'ân'ın yine Kur'ân'la yapılan tefsiridir. İbn Teymiyye, Mefâtihu'l-gayb'da tefsirin dışında her şeyin, yani çağının bütün ilimlerinin mevcut olduğunu söyleyerek eserini eleştirmiştir. Sübkî ise, onda

²²⁰ Yavuz, a. g. e. , C. XII. , s. 90.

²²¹ Yavuz, a. g. e. , C. XII. , s. 90.

²²² Râzî, a. g. e. , C. XX. , s. 9.

tefsirle birlikte dönemindeki ilimlere dair her şeyin bulunduğunu belirterek Râzî'yi savunmuştur. Ayrıca M. Reşîd Rızâ da hadis ilmini bilmeden Kur'ân'ı tefsir ettiği ve Kur'ân'daki bazı tabirlere onun semantiğiyle bağdaşmayan mânalar verdiği için Râzî'nin tefsirciliğini tenkit etmiştir.²²³

Râzî en çok kelâm alanında eser vermiştir. Ona göre kelâm bütün ilimlerin en şereflisidir. Zira Kur'ân'ı Kerîm başından sonuna kadar peygamberlerle kâfirler arasındaki itikâdî mücadeleleri anlatır. İslâm akâidini kesin delillerle kanıtlayıp muhalif görüşleri reddetmeyi peygamber mesleği olarak görür.²²⁴ Gazzâlî'nin yaptığı gibi İslâm Filozofları karşısında Eş'arîyye'nin kelâm sistemini savunmuş, Gazzâlî'ye nispetle eserlerinde felsefi konulara daha geniş yer ayırmış, özellikle tabiat ilimlerine ait konularda İbn Sînâ'nın etkisinde kalmış ve felsefe ile kelâmın konularını birleştirip felsefî kelâm dönemini başlatmıştır.²²⁵

Felsefe, mantık, astronomi, tıp ve matematik konularında da eserler yazan Râzî, ilimler tarihi araştırmalarına da konu olmuştur. Felsefeve tabiat ilimleri alanında geniş ölçüde faydalandığı İbn Sînâ'dan etkilenmesine rağmen atom nazariyesiyle feyiz ve sudur teorisi başta olmak üzere bazı konularda onu eleştirmiştir. İbn Haldun'a göre, kelâm âlimleri içinde mantığı bir alet olmaktan çok bağımsız bir ilim dalı kabul eden ilk âlim Fahreddin er-Râzî'dir.²²⁶

Râzî'nin tasavvufailgi duyduğu, bunda çoğunlukla Eş'arî Âlimleri'nin tasavvufa meyletmiş olmalarının yanı sıra babasının da aynı yolu seçmesinin ve büyük çapta faydalandığı Gazzâlî'nin önemli tesiri olduğu belirtilmektedir.²²⁷ Tefsirinde yer yer işârî te'viller yapması, Kur'ân'da söz ve yazıyla ifade edilmesi mümkün olmayan sırların, tevhidin en yüksek mertebesinde bulduklarını söylediği ehli Keşf tarafından bilinebileceğini belirtmesi onun tasavvufî temayülünün işaretleri olarak görülmüştür.²²⁸ Ünlü sûfî İbnü'l-Arabî'nin Râzî'yi tasavvuf yoluna girmeye davet eden mektuplar yazdığı da bilinmektedir. Taşköprizâde, kaynağı meçhul bir

²²³ Abduh, Muhammed, *Tefsîrû'l-menar*, Te'lif Seyyid Muhammed Reşid Rıza, Darul Menar, 2. baskı. Kahire 1947, V. , s. 301, C. XI. , s. 376.

²²⁴ Râzî, a. g. e. , C. II. , s. 90-98.

²²⁵ Yavuz, Y. , a. g. e. , C. XII. , s. 90.

²²⁶ Yavuz, Y. , a. g. e. , C. XII. , s. 90

²²⁷ Uludağ, a. g. e. , s. 119

²²⁸ Seyyid el-Cemil, "Acâ'ibü'l-Kur'ân," Dâr ü'-Mektebetü'l-Hilal, Beyrut 1985, ss. 96-102

rivayet naklederek onun Necmeddîn'i Kübrâ'ya intisap edip Müşâhede ehli arasına giren bir sûfi olduğunu söylemiştir.²²⁹

Râzî'nin bir tarikata intisap ettiğine dair yeterli bilgiler yoksa da eserlerinde insanda kutsiyet gücünün bulunduğunu ve sadece Keşf ehli'nin bilebileceği ilâhî sırların mevcudiyetine ilişkin görüşleri savunduğunu dikkate alarak onun sufiliği benimseyen, en azından tasavvufî düşünce ve hayata değer veren bir düşünür olduğu söylenebilir. Râzî, kendinden önceki âlimleri ve eserlerini çok iyi tetkik etmekle beraber ilimlerin her alanını mükemmel bir şekilde inceleyerek hepsinden faydalanmaya çalışmıştır. Buda Râzî'yi çok yönlü bir âlim olarak tarih sahnesinde yer almasını sağlamış ve de kendinden sonraki dönemlere etki etmiştir.

Râzî'ye göre bilgi üretmek ve bilgiyi kabul etmek açısından insanların kabiliyetleri farklıdır. Bazı eserlerinde bilginin zaruri olduğunu kabul etmesine rağmen tefsirinde bedîhî bilgilerin dışında kalanların zaruri değil kesbî olduğunu söylemiştir.²³⁰ Bununla birlikte Râzî, bazı Mu'tezililer'in görüşünü benimseyip şartlarına uygun olarak gerçekleştirilen tefekkür sonunda bilginin meydana gelişini zaruri görmüştür. Ona göre haber-i vâhid zan ifade eder. Zira onu nakledenler mâsum olmadıkları gibi İslâmî anlayışa göre bir kişinin şahitliği de yeterli değildir. Bu sebeple bir rivayetin sahih olup olmadığını belirlemek için, onu Kur'ân'ı Kerîm'in ışığında değerlendirmek gerekir.²³¹

Râzî, önce filozofların etkisinde kalarak Allah'ın varlığı ile mâhiyetinin aynı olduğunu ileri sürerken daha sonra varlıkla mâhiyetin ayrı olduğunu ve mâhiyetin insanlarca bilinemeyeceğini söyler. Allah'ın varlığını cisimlerin ve cisimlere ait vasıfların hudûs ve imkânına dayanan delillerin yanı sıra keşf usulünü de dikkate alan delillerle kanıtlamaya çalışmıştır.²³² Ancak son merhalede Kur'ân-ı Kerîm'de üzerinde önemle durulan, kendisinin "ihkâm ve itkân" diye adlandırdığı gaye ve nizam delilini tercih etmiştir.²³³

Râzî'ye göre; bütün kelâmî ve felsefî deliller itiraza müsait olduğu halde Kur'ân'daki isbât-ı vâcib delilleri kısa yoldan insanı doğru sonuca ulaştıracak

²²⁹ Yavuz, Y. , a. g. e. , C. XII. , s. 91

²³⁰ Râzî, a. g. e. ,C. III. , s. 154-155.

²³¹Yavuz, Y. , a. g. e. , C. XII. , s. 91.

²³² Uludağ, a. g. e. , ss. 89-91.

²³³ Râzî, *Muhassal, Efkarul- Mütেকaddimin vel- Mütעהhirîn vel-Mütেকellimîn*, Mektebü Külliyyetü-el-Ezher, Mısır, tr. , s. 67.

özelliğindedir. Kelâma dair çeşitli eserlerinde, Eş‘arîyye’nin sıfât’ı meânî teorisini kabul etmekle birlikte tefsirinde ilâhî sıfatların Allah’ın zâtından dolayı var olduğunu ve zâttan ayrı düşünölemeyeceğini söylemiştir. İlâhî sıfatları başta selbî, izafî ve hakîkî olmak üzere çeşitli gruplara ayırmış, aklen ispat edilebilen sıfatların Allah’a isnat edilmesini caiz görmüş ve gerçek sıfatların sayısının bilinemeyeceğini söylemiştir. Râzî’ye göre, Allah bekâ sıfatıyla değil zâtından dolayı bâkîdir. Malumun değışmesine bağılı olarak ilâhî ilimde de değışiklik meydana gelir. Haberî sıfatlar dil kurallarına uygun şekilde aklın ışığında te’vil edilmelidir. Tekvîn müstakil bir sıfat değil kudret, irâde ve ilim sıfatlarının yaratıklara taallukundan ibarettir der.²³⁴ Allah’ın âhirette görölmesini aklen delillendirmek mümkün olmamakla birlikte naslarda haber verildiğinden dolayı buna inanmak gerekir görüşündedir.²³⁵

Râzî, bütün beşerî fiiller insanların karar ve iradeleriyle yakından ilgilidir. Kula ait bir fiilin meydana gelmesi için onun önce kesin bir karar vermesi ve bunu gerçekleştirecek gücünün bulunması gerekir. Kulun karar vermesini sağlayan düşüncenin kalbinde doğması ise kendi kendine değil Allah’ın yaratmasıyla gerçekleşir. Râzî, insanın fiillerinin iki kudretin eseri olduğunu söylemektedir. Burada iki kudretten maksat, Allah’ın ve insanın kudretleridir. Bu iki kudretten biri fiilin aslına, diğeri sıfat oluşuna tesir etmektedir.²³⁶ Şu halde kulun kalbine doğan düşünceleri yaratan Allah’tır. Fiil yaratılmış da olsa, kuldaki güç ve irâde ile meydana geldiğinden kul gerçek fâil olur. Nitekim Kur’ân’ı Kerîm’de “*O, kalplerin içindekilerini bilmektedir*”²³⁷ âyetinde de görüleceği üzere önce Allah’ın kalplerdeki düşünceleri bildiği anlatılmış, sonra da kişiyi fiile sevk eden veya fiilden alıkoyan düşünce ve inançlardan ibaret olan kalbin bütün fiillerini yaratan Allah’ın onları bilmemesinin imkânsızlığına dikkat çekilmiştir. Yine Kur’ân’da ilimde derinleşmiş kimselerin, “*Rabbimiz! Bizi doğru yola ilettikten sonra kalplerimizi eğriltme*”²³⁸ diye niyaz ettikleri bildirilmiştir. Eğer Allah kalpleri çevirmeseydi ve ondaki düşünceleri yaratma fiili sâdır olmasaydı âlimlerin bu niyazı anlamsız olurdu. Bütün bunlar, imân veya inkâra elverişli olan insan kalbinin müessir bir sebep bulunmadan iki şıktan

²³⁴ Râzî, a. g. e. , s.174.

²³⁵ Yavuz, Y. , a. g. e. , C. XII. , s. 91.

²³⁶ Gölcük, Toprak, a. g. e. , s. 234.

²³⁷ Mülk 67/13-14.

²³⁸ Âl-i İmrân 3/8.

birinde karar kılmasının mümkün olmadığını ve bu karara tesir eden sebebin ilâhî irade olduğunu gösterdiğini söylemektedir.²³⁹

Râzî eserlerinin birçoğunda nübüvveti mucize deliline dayandırmakla birlikte bazı eserlerinde onu sosyolojik ve epistemolojik delillerle kanıtlamaya çalışmıştır. Ona göre nübüvvetin mucize ile ispatı mümkünse de buitiraza müsaittir.²⁴⁰ Râzî'nin sosyolojik ispatına göre isenübüvvet; insan, tabiatı gereği medenî olan ve toplum içinde yaşamaya mecbur kalan bir varlıktır. Sosyal düzen herkesin belli kurallara uymasını gerektirir. Herkesin kabul edip uyacağı temel kuralları belirleyecek seçkin bir kimsenin varlığına ihtiyaç gösterir ki bu da sıradan insanlardan farklı nitelikler taşıyan peygamberdir.²⁴¹ Râzî'nin üzerinde durduğu İkinci delil epistemolojik bir muhtevaya sahiptir. Buna göre insanlar, yetkinlik ve mutluluklarının temel dinamikleri olan kuvve-i nazariyye ile kuvve'i ameliyye açısından hem kusurlu hem de farklı derecelededirler. Bu sebeple de peygamberlerin yardımı olmadan dünya ve âhiret mutluluğuna erişemezler.²⁴²

Râzî, ölümden sonra bedeninin çürüyüp dağılmasına karşılık insanın aslî unsurunu teşkil eden ruhun (nefs) yok olmayıp ruhlar âlemine intikal edeceğini düşünmektedir. Önce nefsin cismanî bir cevher olduğunu kabul ederken daha sonra filozofların görüşünü benimseyerek onun ruhî bir cevher olduğuna inanmıştır. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'de “ *Onların kalpleri vardır, onlarla kavramazlar; gözleri vardır, onlarla görmezler; kulakları vardır onlarla işitmezler*”²⁴³ buyrulmaktadır. Kalbi anlama, gözü görme, kulağı işitme aleti olarak tanıtan ve insanın bunları kullanması gerektiğini belirten ifadelerdir. Yine Kur'ân'da: “*Allah yolunda öldürülenleri sakın ölü sanmayın*”²⁴⁴ ifadesiyle de Allah yolunda öldürülen müminlerin esasen ölü zannedilmemesi gerektiğini ifade eder. Bunların Allah katında diri olup rızıklandırıldıklarını, ölen kâfirlerin ise “ *Onlar sabah akşam o ateşe sokulurlar*”²⁴⁵ âyetiyle de sabah akşam azaba uğratıldıklarını bildirirken, âyetler insanın aslî unsurunu bedenine hâkim olan ruhî varlığının oluşturduğuna

²³⁹ Yavuz, Y. , a. g. e. , C. XII. , s. 92.

²⁴⁰ Yavuz, Y. , a. g. e. , C. XII. , s. 92.

²⁴¹ Öz, a. g. e. , s. 497.

²⁴² Yavuz, Y. , a. g. e. , C. XII. , s. 92.

²⁴³ A'râf 7/179.

²⁴⁴ Âl-i İmrân 3/169.

²⁴⁵ Mü'min 40/46.

işaret etmektedir. Eğer ölen insan tamamen yok olup başka bir âleme intikal etmeseydi Kur’ân’ın haber verdiği hususlar mümkün olmazdı der.

Râzî hüsün-kubuh meselesinde, Eş’arîyye’nin yaygın görüşüne uyarak hüsün ve kubhun Şeriat’ın açıklamasıyla bilinebileceğini savunur. İlâhî fiillerle kulların fiilleri arasında bir ayrıma gitmiştir. Buna göre ilâhî fiiller hüsün-kubuh ölçüsü dışındadır.²⁴⁶ Râzî, hüsün ve kubhun ancak insan fiilleri için söz konusu olduğuna dikkat çekerek, Allah hakkında güzel ve çirkinliğin söz konusu olmadığını vurgulamaktadır.²⁴⁷ Râzî, fiilleri değerlendirirken insan bir fiili bilerek yaptığı zaman bu fiil ya güzeldir ya da çirkin bir davranıştır der. Mükellef, kabih (çirkin) bir işi, çirkin olup olmadığını bilmeden ve de aklı ile de araştırıp değerlendirme yapmadan o fiili işliyorsa o cezayı hak etmektedir. Çünkü o cezayı hak edecek sıfatı taşımaktadır çünkü o mükelleftir der.²⁴⁸

Râzî, Allah ve İnsan hakkında ifade ettiği hüsün ve kubhun yanlış anlaşılıp sorun çıkmaması için hüsün ve kubuhun ne anladığını şöyle ifade etmektedir: Kubuhun kastımız: “Şer’an yasaklanmış şeylerdir. Hüsün ise, bize göre; Şeriat’ın yasaklamadığı şeylerdir der.”²⁴⁹

Râzî’nin imâmet konusunda Ehl-i Sünnet çoğunluğundan farklı düşünmemesine rağmen, nübüvveti açıklarken insanlar içinde kemâl mertebesinin en üstünde bulunan kimseye İmâmiyye’nin “imâm-ı ma’sûm” veya “sâhibü’z-zamân” dediğini belirtmesi yüzünden Şîa’nın imâmet anlayışını benimsediği sanılmışsa da eserlerinde Şîa’nın imâmet anlayışını reddettiği bilinmektedir.²⁵⁰ Eş’arîyye Kelâmcısı ve Şâfiî usulcüsü olarak yetişen Râzî, Genel çerçevede Eş’arîyye’ye bağlı kalmakla birlikte ilâhî ilmin maluma göre değiştiği, ilâhî sıfatların ilim ve kudret sıfatlarına hasredilebileceği, hüsün ve kubhun aklîliği gibi bazı noktalarda Mu‘tezile’nin görüşlerine meyletmiştir.²⁵¹

Râzî kulların fiilleri ve nübüvvetin delilleri gibi bazı konularda kendisinden sonra gelen kelâmcılar üzerinde etkili olmuştur. Eserlerinde yaptığı tasavvufî yorumların, Muhyiddin İbnü’l-Arabî’ye tesir ettiği ve onun vahdet-i vücûd

²⁴⁶ Yavuz, Y. , a. g. e. , C. XII. , s. 92.

²⁴⁷ Râzî, *el-Mahsul fi’l-İlmiyye*, Dâr el-Kütüb el-İlmiyye, Beyrut/Lübnan 1988, I. , s. 108.

²⁴⁸ Râzî, a. g. e. , C. I. , s. 105.

²⁴⁹ Râzî, a. g. e. , C. I. , s. 108.

²⁵⁰ Râzî, *el-Muhassal*, s. 241.

²⁵¹ Yavuz, Y. , a. g. e. , C. XII. , s. 93.

felsefesine şekil verdiği, İbn Haldun ve Ebü'l-Kâsım İbn Zeytûn örneklerinde olduğu gibi tesirlerinin Batı'ya kadar uzandığı kabul edilir. Ayrıca meselelerin çözümüne dair muhtemellerin sıralanmasından sonra bir sonuca varılması kuralı, ilk defa Râzî tarafından uygulanan bir inceleme yöntemi olarak değerlendirilir. Böylece tasnifçiliği esas alan bir Râzî ekolünden bahsedilir. Râzî tefsir konusunda hemen hemen bütün müteahhir müfessirlerin vazgeçilmez kaynağı olmuştur. Beyzâvî, Âlûsî, M. Reşîd Rızâ, Elmalılı Muhammed Hamdi gibi âlimlerin tefsirlerinde ondan geniş iktibaslar yapması bunu göstermektedir.²⁵²

Râzî'nin belli başlı eserleri şunlardır. a) Kelâm: 1. el-Muhassal. 2. el-Metâlibü'l-Âliye. 3. Kitâbu'l Erba'în fî Usûli'd-Dîn. 4. Esâsü't-Takdîs. Te'sîsü't-Takdis. 5. el-Me'âlim. 6. Levâmi'u'l-Beyyinât. 7. İsmetü'l-Enbiyâ. 8. Nihâyetü'l-Ukûl. 9. el-Mesâilü'l-Hamsûn fî Usûli'd-Dîn. 10. İ'tikdâtü Fırâki'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn. 11. Münâzarât. 12. Halku'l-Kur'ân Beyne'l-Mu'tezile ve Ehli's-Sünne. 13. en-Nübüvvât ve mâ yete'alleku bihâ. 14. Münazara fi'r-Red ale'n-Nasârâ. 15. el-Halk ve'l-Ba's. 16. el-Kazâ ve'l-Kader. 17. Metâl'u'l-Îmân. 18. Şerhur-Rubâ'iyât fî isbâti Vâcibi'l-Vücûd. 20. Zâd-ı Me'âd. 21. Kitâbü'l-Îmân.

b) Felsefe ve Mantık: 1. el-Mebâhis'ül-Meşrikiyye. 2. el-Mülahhas fi'l-hikme ve'l-mantık. 3. Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât. 4. Lübâbü'l-İşârât. 5. Aksâmü'l-lezât. 6. Ta'cüzü'l-felâsife. 7. Şerhu Uyûni'l-hikme. 8. el-Âyâtü'l-beyyinât fî'l-mantık. 9. en-Nefs ve'r-rûh ve şerhu kuvâhumâ. 10. el-Mantıkkü'l-kebîr.

c) Tefsir: 1. Mefâtihu'l-Gayb (et-Tefsîrü'l-Kebîr). 2. Esrârü'l-Kur'ân. 3. Mefâtihul-Ulûm. 4. Esrârut-Tenzil ve Envarü't-Te'vîl. 5. Âcâ'ibü'l-Kur'ân.

d) Fıkıh ve Usûl-i Fıkıh: 1. el-Mahsûl. 2. el-Müntehab fî usûli'l-Fıkh. 3. el-Burhânü'l-Bahâ'iyye. 4. el-Kâşif an Usûli'd-Delâ'il el-Cedel ve Mebâhisü'l-Cedel.

e) Tıp, Astronomi, Matematik: 1. Câmi'u'l-Ulûm. 2. Şerhu'l-Kânûn. 3. et-Tıbbü'l-Kebîr. 4. er-Ravzü'l-Arîz fî İlâci'l-Marîz. 5. et-Teşrîh mine'r-Res ile'l-Halk. 6. el-Eşribe. 7. el-Ahkâmü'l-Alâiyye fî'l-Ahkâmi's-Semâviyye. İhtiyârâtü'l-Âlâiyye ve Risâletü'l-Alâ'iyye. 8. es-Sırrü'l-Mektûm fî Muhâtabeti's-Şems ve'l-Kamer ve'n-Nücûm. 9. er-Riyâzü'l-Münîka. 10. Risale fî İlmi'l-hey'e. 11. Hadâiku'l-Envâr fî Hakâiki'l-Esrar. 12. Risale fî ilmi'l-Tirâse.

²⁵² Yavuz, Y. , a. g. e. , C. XII. , s. 94.

f) Arap Dili ve Edebiyatı. 1- Nihâyetü'l-Îcâz fî Dirâyeti'l-Î'câz. 2. Şerhu Nehci'l-Belâğa. 3. el-Muharrer fi'n-Nahv. 4. Şerhu Saktı'zzend. 5. Muhassal fî şerhi'l-Mufassal.²⁵³

²⁵³Uludağ, a. g. e. , ss.185-188.

2. BÖLÜM

AKIL VE VAHİY

2.1.AKIL

2.1.1. Aklın Mâhiyeti

Akıl, insanı diğer canlılardan ayıran ve onu sorumlu kılan temyiz gücü, düşünme ve anlama melekesidir. Sözlükte “insanın ilim elde ettiği kuvvet”²⁵⁴ olarak ifade edilmektedir. Mastar olarak ise “menetmek, engellemek, alıkoymak, bağlamak deveyi bağlamak”²⁵⁵ gibi anlamlara gelen akıl kelimesi, felsefe ve mantık terimi olarak “varlığın hakikatini idrak eden, maddî olmayan, fakat maddeye tesir eden basit bir cevher, maddeden şekilleri soyutlayarak kavram haline getiren ve kavramlar arasında ilişki kurarak önermelerde bulunan, kıyas yapabilen güç” demektir. Bu anlamıyla akıl sadece meleke değil özdeşlik, çelişmezlik ve üçüncü şikkın imkânsızlığı gibi akıl ilkelerinin bütün fonksiyonlarını belirleyen bir terimdir. İnsanın her çeşit faaliyetinde doğruyu yanlıştan, iyiyi kötüden ve güzeli çirkinden ayıran bir güç olarak akıl, ahlâkî, siyasî ve estetik değerleri belirlemede en önemli fonksiyona haizdir.²⁵⁶

Akıl problemi, İslâm tarihinde ilk olarak sahabe döneminde ortaya çıktığını görmekteyiz. Onların akıl hakkında konuştukları naklolanmaktadır. Amr b. Âs (ö.43/664) “aklı, zanda isabet etmek ve olmuş vasıtasıyla olacağı bilmek”²⁵⁷ şeklinde tanımlamıştır. Bununla birlikte akıl, kelâm ilminde, Mu'tezile ile birlikte temel bir sorun haline gelmiştir. Naslarla belirlenen itikâdî esasları, aklın ışığında anlama ve yorumlama metoduyla temayüz eden kelâm ilminin de Mu'tezile elinde doğmasına bağlı olarak, bu ilmin temel kaynakları hakkında yapılan açıklamaların öncelikle yine onlar tarafından ortaya konması tabiidir. Kelâm âlimlerinin aklın anlamı ve yapısı üzerinde fikir üretmelerinin kaçınılmaz bir durum olduğu açıktır. Nitekim pek çok Mu'tezili âlim çeşitli akıl tarifleri üretmiştir.²⁵⁸

²⁵⁴ İsfahânî, a. g. e. , “akl”

²⁵⁵ İsfahânî, a. g. e. , “akl”

²⁵⁶ Bolay, Süleyman Hayri, “Akıl”, *DİA*, TDV Yay. , İstanbul 1995, C. II. , s. 241

²⁵⁷ Alper, a. g. e. , s. 52.

²⁵⁸ Alper, a. g. e. , s. 52.

Akıl; etimolojik açıdan ele alındığında “devenin ayağına bağlanan ip” anlamına gelen ikâl kelimesiyle aynı kökten türediği için “bağlamak, tutmak”²⁵⁹ manasını içermektedir. Kur’ân terminolojisinde ise akıl “bilgi edinmeye yarayan bir güç ve bu güç ile elde edilen bilgi şeklinde tarif edilmiştir.”²⁶⁰ Dolayısıyla dinen mükellef olmaya esas teşkil eden akıl, birinci anlamdaki akıldır. Kur’ân’ı Kerîm “*ancak bilenlerin akledebileceğini*”²⁶¹ söyler. Râzî tefsirinde bu ayeti değerlendirirken şöyle ifade eder: “Çünkü akıllı bir kimseye açık bir iş arz olunduğu zaman, akıl onun içinde ve dışında olanı anlar. Onu görmeden önce onu anlamak için başka bir şeye ihtiyaç duymaz. Âyette geçen onu ancak âlimler anlardan maksat; insanlara darbı mesel getirilerek bu şeyin hakikati ve onun içinde bulunan faydadaki sırrı ancak âlimler anlar manasınadır.”²⁶²

Kelâm ilmi tarihinde birçok âlimin akılla ilgili görüşler ortaya koymakla beraber özellikle Gazzâlî’nin akla getirdiği yorum önemlidir. O, aklın birden çok manası olduğuna işaret etmektedir. Ona göre akıl dört anlama gelir: Birincisi insanı diğer varlıklardan ayıran, nazari ilimleri ve gizli sanatları öğrenmesini sağlayan özelliştir. İkincisi, ikinin birden çok olması, mümkünün imkânı ve muhalin imkânsızlığı gibi bir kısım zarurî bilgilerdir. Üçüncüsü, tecrübe yoluyla elde edilen bilgilerdir. Dördüncüsü ise insandaki aklî garizanın, işlerin sonucunu anlayacak ve şehveti yenecek bir seviyeye gelmesidir. Aklın ilk iki kısmını insan dünyaya gelirken beraber getirdiği için bu akla garîzî akıl denir. İnsanın hayat tecrübesiyle beraber sonradan kazandığı akla ise, müktesep akıl denir.²⁶³

Yüce Yaratıcı akıl gücünü ve bu bilgiyi iyi kullanmadıkları için kâfirleri, “*Onlar sağırdırlar, dilsizdirler, kördürler; bu yüzden akledemezler*”²⁶⁴ diyerek yermiştir. Râzî: “Kâfirler putlara ibâdet ederkenki akıllarının azlığının misali, çoban misali gibidir der. Çünkü çoban hayvanlarla konuşurken onların akıllarının az olduğunu dikkate alarak konuşması gerekir. Kâfirler de ibâdet ederken babalarına tabi olma ve onları taklit etmede çoban misali gibidir. Çünkü çobanın hayvanlarla

²⁵⁹ İbn Manzur, a. g. e. , “akl”.

²⁶⁰ İsfahânî, a. g. e. , “akl”.

²⁶¹ Ankebût 29/43

²⁶² Râzî, *Mefâtihu 'l-Gayb*, C. XXV. , s. 71.

²⁶³ Gazzâlî, *İhyâü ulûmi 'd-din*, C. III. , s. 10.

²⁶⁴ Bakara 2/171.

konuşması abes boş bir şeydir. Faydası olmayan bir durumdur. Taklitte aynen böyledir.”²⁶⁵

Râzî, akli kullanma noktasında insanı, diğer varlıklardan ayıran asıl unsurun akıl olduğuna vurgu yaparak; “aklını kullanamayanın diğer mahlûkattan farkının kalmayacağına dikkat çekerek, akli ikiye ayırır: Doğuştan gelen akıl (matbu akıl) ve sonradan elde edilen (mesmu) akıl. Kişinin sonradan elde ettiği akla (iktisab) akıldır der. Dolayısıyla, insan (iktisab) akıldan yüz çevirirse aklını kaybetmiş olur. Bu durumda şöyle denir: Güzel olanı kaybeden kimse ilmi kaybetmiş olur der.”²⁶⁶Râzî, sonradan elde edilen akılla ilmin elde edildiğine dikkat çekmektedir.

Kur’ân’ı Kerîm’de, İnsanı insan yapan akla dikkat çekilerek onun insan tarafından aktif bir şekilde kullanılması istenmektedir. Aklını kullanmayanlar ise uyarılarak, bu durumun cezasız bırakılmayacağına vurgu yapılarak: “*O, aklını kullanmayanlara kötü bir azap verir*”²⁶⁷âyetiyle bütün insanlığı uyarılmış ve akıllarını kullananların cehennem azabından kurtulacakları ifade edilmiştir. Her insanın müstakil olarak aklını kullanması hususunda Kur’ân’ı emirlerle karşılaşmaktayız. İnsan fert fert akıl melekesiyle donatılmıştır. Dolayısıyla akıl insanda var olduğu sürece onu kullanmak, onunla kararlarını vermek zorundadır. Bir başkasının akıyla hareket etmesi, onu Rabb karşısında suçlu olarak nitelendirilmesine sebep olacaktır. Aklını kullanmayı günaha saplananların hâlîMülk Süresi’nde şöyle anlatılır: “*Ve şayet kulak vermiş veya aklimizi kullanmış olsaydık (şimdi) şu alevli cehennem mahkûmları arasında olmazdık! ,diye ilave ederler. Böylece günahlarını itiraf ederler.*”²⁶⁸ Râzî tefsirinde: “Cehennem bekçilerinden hikâye yaparak kâfirlere şöyle cevap verir: Size uyarıcı gelmedi mi? Âyetinin manası şudur: Keşke uyarıya kulak verseydik de hakkı isteseydik veya aklimizi çalıştırsaydık da düşünen kimse olsaydık ta cehennem halkından olmasaydık. Denildi ki, âyeti kerimede, dinleme ve akıl bir arada kullanılmıştır. Çünkü teklif ancak işitme ve akıl yoluyla gerçekleşir der.”²⁶⁹

Şirk, somut bir kötülük değildir. Ancak Allah katında kötülük olarak kabul edilerek bunun cezâsız kalmayacağı ifade edilmektedir. Dolayısıyla Kur’an, Şirk’in

²⁶⁵ Râzî, a. g. e. , C. V. , s. 9.

²⁶⁶ Râzî, a. g. e. , C. V. , s. 9.

²⁶⁷ Yûnus 10/100.

²⁶⁸ Mülk 67/10-11.

²⁶⁹ Râzî, a. g. e. , C. XXX. , s. 65.

kötü olduğunu ifade ederek insan, akılıyla bunu tesbit edip ondan uzak durmasına dikkat çekilmektedir.

Kur'ân'ın birçok âyetinde, akıl sayesinde kazanılan bilginin, yine aklın gücü kontrolünde kullanılması gerektiği, bunu yapmayanların sorumlu tutulacağı sık sık ifade edilmektedir. Kur'ân'ı Kerîm'de, eşyadaki nizamı anlama gücüne sahip olan akla, aynı zamanda ilâhî hakikatleri sezme, anlama ve onların üzerinde düşünüp yorum yapma görev ve yetkisi de verilmiştir.²⁷⁰ Nitekim “Allah, âyetlerini akledesiniz diye açıklamaktadır.”²⁷¹ İlâhî buyruğuyla, aklın, akletme fonksiyonuna işaret edilmektedir.

Kur'ân'da, akılla aynı anlama gelmese bile ona yakın bir mâna ifade edilen kelimelerinin kullanıldığı dikkat çekmektedir. Bu kelimeler: “Kalbin çoğulu kulûb, fuâdın çoğulu ef'ide ve elbâb” gibi kelimelerdir. Bunlar; sezme, anlama ve bir şeyin mahiyetini kavrama gücü anlamına gelmektedir. Bu kelimeler daha çok insanın, derunî, vicdanî ve gönül dünyasına hitap etmek maksadıyla kullanılmıştır. Hadislerde geçen akıl kelimesi “deveyi veya başka bir şeyi bağlamak, zapt etmek; diyet vermek” gibi kelime mânaları yanında “hatırda tutmak, anlamak ve bilmek” gibi terim anlamlarını da ifade eder. Bir hadisinde Hz. Peygamber “akıllı” mânasına keyyis kelimesini kullanmış ve “Keyyis, nefsin kontrol altına alıp ölümden sonrası için hazırlanan kimsedir”²⁷² demiştir. Şunu da belirtmek gerekir ki aklın Allah tarafından yaratılan ilk varlık olduğu hususunda hadis diye nakledilen rivayetler, hadis otoriteleri tarafından hiçbir şekilde doğrulanmamıştır. Ancak aklın üstünlüğünü ifade eden hadislerden bir kısmının sahih olduğu bazı muhaddislerce kabul edilmiştir.²⁷³

İnsanı, dinen ve beşeri hukuk yönüyle sorumlu tutan asıl unsur akıldır. Akıl konusunda sorunlu olan şahıslara dini yükümlülük tevdi edilmediği gibi, seküler hukukta da cezayı müeyyide gerektirecek sorumluluklar noktasında veya insanî haklar konusunda aklen problem yaşayanları muhatap alınmamaktadır. Onlarla ilgili tüm iş ve işlemler, belirlenmiş olan bir veli vasıtasıyla veya marifetiyle yürütülmektedir.

²⁷⁰ Bolay, a. g. e. , C. II. , s. 239.

²⁷¹ Bakara 2/242.

²⁷² Tirmizî, İsa b. Sevde (279/892), *el-Câmiü's-Sahîh/Sünenü't-Tirmizî*, tahkik: Ahmed Muhammed Şakir, Kâdî şerhi, İbrahim Atve, el-Halebî baskısı, IV. , bab 25 Kıyâmet. , 2459. Hadis, Medrese fi'l-Ezherişşerif Birinci baskı, 1962.

²⁷³ Bolay, a. g. e. , C. II. , s. 239.

Fahreddin er-Râzî'nin yaşadığı dönemde ve öncesinde akıl, bir “mesele” olarak ele alınması ve üzerinde bazen biri diğerinden tamamen farklı değişik açıklamalar ve tanımlar yapılması doğaldır. Râzî, kelâm alanında yazmış olduğu “Muhassal” da akla özel bir başlık açarak, onun hakkında değerlendirmelerde bulunmuştur. Eserinde: “Akıl teklif için asıl unsurdur. Akıl, emredilenlerin farzîyetini ve yasaklananlarında haram olduğunu bilmektir. Çünkü akıl ilimden önce olmamış olsa idi vacip olanı haram olandan ayırt edilemezdi. Akıl olmamış olsa idi hiç bir şey veya her şey bilinemezdi. Akıl, hayvanlara ve delilerde görülen ve meydana gelen, akli çağrıştıran akıl, ilim değildir. Eğer böyle olmuş olsa idi her şey ilim olmuş olurdu. Nazari ilim böyle değildir. Çünkü nazari ilim akılla gerçekleşen ilimdir. Eğer akıl ilimden ibaret bir şey olsa idi, her şeyin kendisinin ilim olması şart olurdu. Bu durumda akıl bedihi külli ilimden ibarettir. Akıllıdan beklenilende budur”²⁷⁴ diyerek sözünü tamamlar.

Râzî, akli değerlendirirken insanların doğuştan getirdiği akılla diğer canlılarda olan akli ilim olarak kabul etmez. İnsanlardaki tecrübe veya başka yollardan elde ettiği birikime ve sonradan akli meleke ile kazanılan şeylere akıl demez. Onu ilim olarak nitelendirir. Aynı zamanda akli, haram ve helâl bilmede ve onları birbirinden ayırmada asıl unsur olarak görmektedir. O, olmadan insana hiçbir teklifin yapılamayacağına da dikkat çekmektedir.

Râzî, akıl ile ilim arasındaki ilişkiyi anlatırken şöyle bir örnek veriyor: “Ona sorulsa, sen neden, insanın durumunda değişiklik meydana gelince, aklın ilimden ayrılması caiz olur dedin? Hâlbuki cevher ve araz, illet ve malul da olduğu gibi birbirlerinden ayrılmamaları gerekmez miydi? Ona doğru söyledin deriz. Ancak uyuyan ve uyku halinde olanın ibadetleri yapmada ve haramları terk etmede sorumlu olmadıkları gibi akılda bazen ilimden ayrılır. Bu durumda şöyle bir şey meydana gelir: Duyu organları sağlıklı ve salim oldukları takdirde, akli gariza’dan bedihi ilim ortaya çıkar deriz.”²⁷⁵

Râzî, akli değerlendirirken âlimlerin görüşlerini şöyle paylaşır: “ Bende şöyle derim: Ebu Hasen el-Eş’arî şöyle dedi: “Akıl özel bir ilimdir”. Mu’tezile ise aklın kapsadığı ilme ilavede bulunarak şöyle dedi: “İlim güzeli güzel, çirkini de çirkin görmektir.” Kâdî Ebu Bekir ise: “Akıl öyle bir ilimdir ki onunla vacibi vacip olarak

²⁷⁴ Râzî, *Muhassal*, s. 104.

²⁷⁵ Râzî, a. g. e. , s. 104.

bilmek, haramı da haram olarak kabul etmek ve de meydana gelen adetleri bilmektir dedi.” Ehl-i Sünnet’ten Muhasibî de akıl için şöyle dedi: “O garîzâdır, yani insanın iç duygusudur. Onunla marîfete ulaşılır. Onunla neye ulaşırsa o doğru olandır der.”²⁷⁶

Akıl, özellikle Kelâmî mezheplerin zuhuruyla beraber tartışmanın ortasında kendisini bulmuştur. Her mezhep kendi analıyışı çerçevesinde, akıldan hareketle görüşünü akılla temellendirmeye çalışır. Mu’tezile akılı vahyin önüne alırken, Selefiyye akla nakilden sonra yer verse de nasların müteşabihini akılla izah etme yolunu tercih eder. Ehl-i Sünnet mezhepleri olarak bilinen Eş’arî ve Mâtürîdî ise akıl ve nakli beraber değerlendirenler.

Râzî, aklın ne olduğuna dair görüşlerini sunarken özellikle mensubu olduğu Eş’arî Mezhep imâmının akıl hakkındaki kanaatlerini belirtir. O, insanda doğuştan var olan aklın bilgilerini, ilim olarak görmez. Ancak sonradan akıl yoluyla elde edilenlere gelince ona ilim der. İnsanın uyuma ve yarı uyku halinde, delirme durumu ve duyu organlarının sağlıklı ve salim olmamaları durumunda, o şahıstan ilim olabilecek akıl sadır olmayacağını belirtmektedir.

Râzî’nin akılla ilgili yaklaşımına bakıldığında zaman doğuştan getirilen akla gârizi akıl aynı zamanda matbu akılda demektir. Bu aklî insanlarla diğer varlıklar arasında ortak bir değer olarak görmektedir. İnsanı diğer varlıklardan farklı kılan akla gelince, bu aklın sadece insana has olan, sonradan elde edilen “mesmu” akıl, yani kişinin sonradan elde ettiği iktisab akıl olarak nitelendirmektedir. Sonradan elde edilen bu akla da ilim demektir. İnsan bu aklını kullanmaz ise veya ondan yüz çevirirse, o kişi aklını kaybetmiş olur. Dolayısıyla bu durumda şöyle denir: Güzel olanı (sonradan kazanılan aklı) kaybeden kimse ilmi kaybetmiş olur der.

Günümüzde sıkça karşılaşılan eğitilmiş hayvanlarda ve de aklî melemeden yoksun olduğu bilinen mecnunlarda görülen aklî çağrıştıracak söz ve davranışlar için Râzî, ilim değildir der.

²⁷⁶ Râzî, a. g. e., s. 104.

2.1.2.Aklın İmkânı

Aklî bilgininin din ve toplumdaki etkisi, gücü ve imkânı, inceleme konusu olmuştur. Akli kesin bir bilgi kaynağı olarak kabul eden Mu‘tezile Kelâmcıları, birbirine yakın olmakla birlikte yine de farklı sayılabilecek şekillerde tarif etmişlerdir. Vâsıl b. Atâ’ya göre akıl: “Hakikatin bilinmesini sağlayan kaynaktır.” Ebü’l-Hüzeyl el-Allâf’daaklî: “İnsanı diğer varlıklardan ayıran ve nazarî bilgilerin öğrenilmesini sağlayan bir güç” diye tanımlar. Câhizise şöyle der: “Akıl insandaki anlama ve kendisini zararlı şeylerden koruma gücüdür.”²⁷⁷ Cübbâî’nin tanımı de buna yakındır: “Akıl, kötü şeylerden alıkoyan ve iyi şeylere yönelten bilgidir der.”²⁷⁸

Mu‘tezilekelâmcıları, aklî mahiyeti itibariyle genellikle araz olarak kabul etmişler. Onu, insanın düşünce ve davranışlarına yön veren en önemli bilgi kaynağı saymışlardır. Onlara göre akıl, insanın kalbinde Allah tarafından yaratılan düşüncelerin kullanılmasıyla çalışır. Nazzâmise bunlara muhalefet ederek akıl yürütme eylemini gerçekleştiren kalpteki düşünceleri maddî mevcudiyeti bulunan cisimler olarak kabul etmiştir. Bu sebeple ona göre akıl araz değil cevherdir. Mu‘tezile’nin önde gelen âlimlerinden Kâdî Abdülcebârda aklî: İnsanın düşünmesini ve yaptığı fiillerden sorumlu tutulabilmesini mümkün kılan belli bilgilerin toplamından ibaret kabul ederek onun insanda “bilkuvve” mevcudiyetini reddetmiştir. Aklın tarifine, insana dilediğini yapabilme imkânı veren bilgileri ekleyerek akılla insanın yükümlülüğü arasında bir ilgi kurmuştur. Kâdî Abdülcebâr’ın akla bu şekilde bakışı, kendisinden sonra gelen Mu‘tezile âlimlerince de benimsenmiş ve bu mezhebe göre yapılan akıl tarifine tesir etmiştir.²⁷⁹

Ebü Mansûr el-Mâturîdî (ö. 333/944), aklın açık bir tarifini vermemekle birlikte onu: “Aynı nitelikte olanları bir araya toplayan ve ayrı nitelikte olanları ayıran şey” olarak vasıflandırmaktadır. Aklî, varlıkları ve onlarla ilgili bilgileri tasnif ederek sonuçlar çıkararak ve insana kıyas yapma gücü veren zihnî bir alet olarak kabul etmektedir.²⁸⁰ Mâturîdî’ye göre haber bilgisi olan vahiy, aklî kullanmayı ve istidlâl yapmayı emretmekte, hatta belirli konuları ispat için istidlâl metodunu bizzat

²⁷⁷ Yavuz, Y. , a. g. e. , C. II. , s. 241.

²⁷⁸ Âlûsî, “Seyyid Mahmud, *Ruhul-Me’anî fi Tefsiril-Kur’anil-Azîmi ve-seb’il Mesani*, el-İdare et-Türas, el-Arabiyye, Beyrut/ Lübnan, tr. ,C. VII. , s. 168.

²⁷⁹ Yavuz, Y. , a. g. e. , C. II. , s. 243.

²⁸⁰ Mâturîdî, a. g. e. , s. 5.

kullanmaktadır.²⁸¹ Bu konuda Kur’ân’ı Kerîm’den çeşitli âyetler örnek olarak zikretmektedir. “*İnsanlara ufuklarda ve kendi nefislerinde âyetlerimizi göstereceğiz ki onun gerçek olduğu, onlara iyice belli olsun. Rabbinizin her şeye şahit olması yetmez mi?*”²⁸² İmâm Mâtürîdî’nin delil olarak zikrettiği bu ayeti Fahreddin er-Râzî tefsirinde şöyle değerlendirmektedir: “Âyette ki ufuklardaki âyetlerden kasıt göklerdeki felekler, yıldızlar gece gündüz, karanlık aydınlık, ışık hidâyet delâlet ve dünyanın dört ciheti gibi âyetleridir ki Kur’ân da birçok yerde bunlara dikkat çekilir. İnsanın kendi nefsindeki âyetlere gelince, insanın anne karnında yaratılışın ve azalarının yaratılışına dikkat çekilmektedir.”²⁸³

Eş’arîyye mektebinebağlı kelâmcıların büyük çoğunluğu akıl hakkında yaptıkları yorumlarda, daha çok Mu‘tezile’nin görüşüne yaklaşmışlardır. Ebü’l-Hasan el-Eş’arî, akılla ilim arasında umum-husus farkından başka bir ayrılık bulunmadığı görüşündedir. Ona göre ilim akıldan daha umumi olup, akıl “zarurî bilgilerin bir kısmını bilmek” şeklinde tarif edilmektedir. Bâkîllânî, Eş’arî’nin görüşünü biraz daha açarak akılı: “Vâcib, mümkün ve muhal olan hususları bilmek”²⁸⁴ şeklinde tarif etmiştir. Cüveynîde bu konuda Eş’arî’nin görüşünü paylaşarak onu teyit eder. Cüveynî’ye göre Kâdî Abdülcebbar’ın öne sürdüğü gibi akıl nazarî bilgilerin birikiminden ibaret değildir. Çünkü nazarî bilgi ancak akılla üretilir. Yine ona göre akıl zarurî bilgilerin tamamından da oluşmuş değildir, zira kör, görmeye bağlı bilgilerden yoksun olmasına rağmen akıl sahibidir.²⁸⁵ Gazzâlî’ye göre akıl: “Mümkünün imkânı muhalin imkânsızlığı, vâcibin zorunluluğu gibi zarûriyyâtı bilmek, tecrübe yoluyla bilgi edinmek ve insan tabiatında var olan bilgi edinme gücü karşılığında kullanır.” Fahreddin er-Râzî, Eş’arîyye’nin mütekaddimî ile Mu‘tezile çoğunluğunun benimsediği akıl tarifini tenkit edip onun bir kısım zarûriyyâtı bilmekten ibaret olduğu fikrini reddeder. Çünkü Râzî’ye göre her zaman akıl zaruri olanı bilemez. Çünkü uyuyan bir insan, aklılıbulduğu halde bütün zarurî bilgilerden yoksun durumdadır.²⁸⁶

Kelâmcıların çoğunluğu, akletmekle ilgili “(Sana karşı çıkanlar) hiç yeryüzünde dolaşmadılar mı? Zira dolaşsalar elbette düşünecek kalpleri ve işitecek

²⁸¹ Alper, a. g. e. , s.70.

²⁸² Fussilet 41/53.

²⁸³ Râzî, *Mefâtîhu’l-Gayb*, C. XXVII. , s. 140.

²⁸⁴ Tahânevî, Muhammed Ali, *Mevsu’atü Keşşafü Istilahatü el-Funun vel- Ulum*, Mektebetü Lübnan/ Beyrut 1992, “Akl”.

²⁸⁵ Yavuz, Y. , a. g. e. , C. II. , ss. 241-244.

²⁸⁶ Yusuf, Y. , a. g. e. , C. II. , s. 224.

kulakları olurdu. Ama gerçek şu ki, gözler kör olmaz; lakin göğüsler içindeki kalpler kör olur”²⁸⁷âyetinidelil olarak göstererek, akılla kalp arasında sıkı bir ilişkinin bulunduğu, hatta aklın kalpte olduğu görüşünü benimser. Bazıları ise akılla beyin arasında ilgi kurarak aklî fonksiyonların beyin vasıtasıyla gerçekleştirildiğini savunur. Râzî tefsirinde bu âyete getirdiği dördüncü yorumda da: “Bu âyet aklın ilim olduğunu mu söylüyor? Aynı zamanda ilmin mahalli kalp midir? Sorularına evet denir. Çünkü kalpler ki onunla aklederler. İşte o ilimdir. Onunla anlarlar. Çünkü kalp akletmenin yeridir”²⁸⁸şekliyle yorumlamıştır. Râzîâyeti yorumlarken ilmin yerinin kalp olduğuna dikkat çekmiştir.

Yeni İlm-i Kelâm Devri âlimlerinden Mustafa Sabri’ye göre akılla kalp aynı şeydir. Zira Kur’ân’da anlama işini kalbin yaptığı ve bunun da aklın bir fiili olduğu bildirilmektedir. “*Onların kalpleri vardır, onlarla kavramazlar*”²⁸⁹ Râzî, bu âyeti yorumlarken cevaben şöyle ifade eder: “Kâfirler dünya işleriyle ilgili konu ve maslahatlarda anlama ve menfaatleri gereği faydalarına yönelik hareketleri mükemmeldir. Ancak burada asıl vurgulanan ahirete müteallik konularda akletmemeleridir.”²⁹⁰

Kur’ân’ın, kâfirleri akletme konusunda yermesini değerlendiren Râzî bu âyetteki akletmezler ifadesini dünya maslahatıyla değil itikâdî konularla ilgili olduğuna dikkat çekmektedir. Dolayısıyla aklî bilginin iki yönü vardır. Birincisi; somut konularda dünyaya müteallik meseller ki kâfirlerin bu konuda akletmesinde herhangi bir sorun yoktur. Hatta onlar dünya ile ilgili konularda en mükemmel akletmeyi becerdikleri özellikle içinde yaşadığımız asır da çok daha net görülmektedir. İkincisi ise: soyut meselelerdir. İmân gerektiren âhirete müteallik konularda ise farklı bir takım “*izmlerin*” yolundan giderek her gün biraz daha dünyevileşip mana dünyasını terk edip akletmezler. Kur’ân’ın ifadesiyle; bu konuda belki de hayvanlardan daha düşük durumdadırlar.

Aklın müstakil bir kelime olarak Kur’ân’da geçmemesi, diğer taraftan ruh ile kalp arasında sıkı bir münasebetin bulunması dikkate alınarak, aklın ruhun bir gücü ve fiili mahiyetinde bir araz kabul edilmesine imkân sağladığı söylenebilir. Çünkü Kur’ân’da, “*Şüphesiz bunda aklî olan veya hazır bulunup kulak veren kimseler için*

²⁸⁷ Hac 22/46.

²⁸⁸ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, C. XXIII. , s. 46.

²⁸⁹ A‘raf 7/179.

²⁹⁰ Râzî, a. g. e. , C. XV. , s. 67.

*bir öğüt vardır.*²⁹¹ Âyetinde ruhla beden arasındaki ilişkinin bağlantı noktası olan ve akıl yürütme eylemini gerçekleştiren kalp zikredilerek ruh kastedilmiş görünmektedir. Râzî âyete şu açıdan bakmaktadır: “*Şüphesiz aklî olan*” âyetini yorumlarken “*Şüphesiz anlayışı olan*”²⁹² yani aklî anlayış olarak değerlendirmektedir.

Kelâmcıların aklın taksimi konusunda genel olarak aynı görüşte birleştiklerini söylemek mümkündür. Mu‘tezile, Şî‘a ve Ehl-i Sünnet’in çoğunluğuna göre akıl, ikiye ayrılır. 1. Garîzî akıl ki: Her insanda doğuştan var olan ve insanın diğer canlılardan ayrılmasını sağlayan asıl akıldır. Bu aynı zamanda deney ve düşünme yoluyla elde edilen bilgilerin de esasını teşkil eder. Mâturîdiyye ve Mu‘tezile’ye göre insanın Allah’ın varlığını bilip tasdik etmekle yükümlü olmasının temel dayanağı da bu akıldır. Bu tür aklın basit bir zekâdan peygamberlerin akıllarına kadar varan birçok derecesi vardır. 2. Müktesep akıl. Garîzî aklın kullanılmasıyla kazanılan akıldır. Sezgi, deney, düşünme ve öğrenim yoluyla oluşan bu tür akla mesmû, müstefâd ve tecrübî akıl adı da verilir. Müktesep (iktisabî) aklın gelişmesinde zekâ yanında sezgi, deney ve öğrenim büyük rol oynadığı için bu nevi aklın verdiği hükümler farklıdır. İnsanlar arasındaki farklı düşünceler de çoğunlukla bu noktada toplanır ve ortaya çıkar.²⁹³

Bazı kelâmcılar aklın idrak ettiği hususları dikkate alarak onu şöyle de taksim etmişlerdir: 1. Nazarî akıl. Davranışla ilgisi bulunmayan bilgileri idrak eden akıl, idrak kuvveti. 2. Amelî akıl. Bir şeyin yapılıp yapılmamasının gerektiğini idrak eden akıl, insanı davranış yapmaya iten güçtür.²⁹⁴ Şekliyle ifade etmişlerdir.

Mu‘tezile’nin büyük çoğunluğu, insanların peygamberler tarafından getirilen vahiy bilgilerine muhtaç olduğunu kabul etmekle birlikte, aklî da mutlak bir bilgi kaynağı olarak görmüşlerdir. Selefîyye’ye mensup olanlar, bilhassa müteahhir devrin âlimleri naklin açıklanması ve anlaşılması için aklın tefekkürüne ihtiyaç bulunduğunu kabul etmişler, fakat onu dinin getirdiği gerçekleri kendi başına kavramaktan âciz ve sınırlı bir bilgi kaynağı olarak görmüşlerdir. Eş‘arîler ve Mâturîdîler aklın her şeyi kavramaktan âciz kaldığını teorik olarak benimsemişler, fakat Selefîyye’ye nisbetle akla daha fazla güvenmişler ve düşünme yoluyla üretilen

²⁹¹ Kaf 50/37.

²⁹² Râzî, a. g. e. , C. XXVIII. , s. 182.

²⁹³ Yavuz, Y. , a. g. e. , C. II. , s. 245.

²⁹⁴ Yavuz, Y. , a. g. e. , C. II. , s. 245.

bilgilerin kesin olduğunu savunmuşlardır.²⁹⁵ Gazzâlî ise tasavvufla ilgili eserlerinde keşf karşısında değersiz gördüğü aklî, usûl-i fıkıh ve kelâm kitaplarında övmüştür.²⁹⁶

İslâm Filozoflarıyla kelâmcıların gerçeği bilme aracı olarak akla büyük değer vermelerive nasla akıl arasındaki münasebeti tesbit etmeye girişmeleri Sûfîler'in ilgisini aynı konuya çekmiştir. Baştan beri aklın ilâhî hakikatleri, gayb âlemi ve âhîret halleriyle ilgili hususları bilme konusunda yetersiz olduğunu savunan Sûfîler, filozoflarla kelâmcıların, Allah'ın varlığını ispatlamak için ilmî ve aklî delillerle Allah'ın varlığını aradıkları bir dönemde, bu yolda harcanan emeklerin sonuç vermeyeceğini ifade ederek nazarî aklın âciz olduğunu söylemişlerdir. Nitekim Ebü'l-Hüseyn en-Nûrî (ö.908/295): "Allah'ın varlığının delili bizzat Allah'tır." Diyerek aklın âciz olduğunu, bu sebeple de sadece kendisi gibi âciz olan hususlarda delil olabileceğini belirtmiştir. Sûfîlere göre aklın alanı madde (kevn) âlemidir, şayet o yaratana yönelecek olursa erir gider. Akıl kendisinin ne olduğunu bile bilemezken yaratıcısını nasıl bilebilir derler. Onlara göre Allah'ı bilmek konusunda aklın ulaşabileceği en son nokta hayret ve dehşet içinde kalmaktır. Bu konuda aklın âciz olduğunu bilmek en yüksek idraktır anlayışındadırlar. Hâris el-Muhâsibî (ö.165/871) ile başlayıp Kuşeyrî (ö. 376/986)ve Hücvârî (ö. 465/1072) ile devam eden aklî ikinci plana atma anlayışı, en mükemmel şekilde Gazzâlî tarafından savunulmuştur. Ona göre: "Akıl bize duyuların verdiği her bilginin doğru olmadığını göstermektedir. Aklın üstünde diğer bir idrak gücüne göre de aklın sağladığı bütün bilgilerin doğru olmaması mümkündür. Bunun böyle olmadığını nereden bilelim" diyen Gazzâlî böylece akla karşı şüpheli bir tavır takınmıştır. Yine o, "Aklın üstünde başka bir gücün daha bulunması pekâlâ mümkündür" demektedir. Akla olan güveni bir anlamda sarsılınca şüpheye düşen Gazzâlî, bu durumdan Allah'ın, kalbini bir nurla aydınlatması sayesinde kurtulduğunu söyler. Gazzâlî metafizik konularda akılla keşfi birbirinden ayırarak akla "nazar" (düşünme), keşfe ise "tasfiye" (arındırma) metodu adını verir ve doğrudan bilgi edinme imkânını sağlayan tasfiyenin nazardan daha isabetli bir metot olduğu görüşündedir.²⁹⁷

Ebû Hanîfe (ö.150/767) başta olmak üzere bazı âlimler aklın insan bedenindeki yeri olarak beyni göstermişlerse de çoğunluğa göre aklın mahalli

²⁹⁵ Yavuz, Y. , a. g. e. ,C. II. , s. 246.

²⁹⁶ Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, ss. 35-36.

²⁹⁷ Uludağ, Süleyman, "Akıl", *DİA*, TDV Yay. İstanbul 1989, C. II. , s. 247.

kalptirgörüŖündedirler.²⁹⁸ Mutasavvıflar da bu görüŖtedirler. Tasavvufta bazan akıl, aşkın zıddı olarak da kullanılır. Buna göre akıl ile aşk bir arada bulunmaz, biri gelince öbürü gider. Akıl ve aşk, su ile ateş gibi birbirine zıttır. Mutasavvıflara göre Mi‘rac gecesi Hz. Peygamberi Sidretü’l-Müntehâ’ya kadar götüren Cebrâîl, aklı temsil eder, ondan öteye götüren Refref ise aşkı temsil eder. Bu sebeple aşk akıldan, âşık da akıllıdan üstündür görüşünü benimsemişlerdir.²⁹⁹

Akıl, yaratılıştan olan akıl ve sonradan kazanılan akıl olmak üzere iki kısımdır. Bunları Râzî, “aklî matbu ve aklî iktisabî” olarak isimlendirir. Râzî, Bakara 171. âyetinin sonundaki “*sağırdırlar, dilsizdirler, kördürler*”³⁰⁰ ifadelerini tefsir ederken, bunları saydıktan sonra “akletmezler” ifadesi ile burada yaratılıştan olan yeti şeklindeki aklın kastedilmediğini belirtir. Burada esas kastedilenin sonradan elde edilen akıl anlamına gelen “akl-ı iktisabî” veya “aklı mesmû” tabir edilen akıldır ki bu bir cevher olarak verilen aklın kendisi olmayıp, “nazar” anlamına gelen “akıl yürütme” yani “fonksiyonel akıldır der.”³⁰¹ Râzî, yukarıda sayılan duyuları âdetâ yok sayarak görmemezlikten gelmenin aklî kullanmama anlamına geleceğini belirtmektedir.³⁰² “Aklî matbu” ve “aklî iktisabi” olarak isimlendirdiği işlevsel aklın ise iki kısımda ele alınabileceğini söyler. Bunların “amelî akıl” ve “nazarî akıl” olduğunu belirtir. Amelî aklî, güzel ile çirkin olan şeylerin arasını ayırt edebilen bir yeti şeklinde tanımlar. Yine amelî akıl, meseleler hakkında güzel ve çirkin hükümlerini çıkarabilen öncüller anlamında kullanılmaktadır. Üçüncü bir kullanım ise güzel ve çirkin şeyleri yapma anlamındadır. İşte amelî akıl bu üç anlamda ortak kullanılan bir kavram olduğunu savunur. Râzî, nazarî aklın ise, akledilebilen şeyleri kabul etmeye güç yetiren bir cevher anlamında ve aklolunabilen şeylerin bilinebilme aşamalarını bilme anlamında kullanıldığını belirtir. Nazarî aklın, bu iki anlamda ortak kullanılan bir kavram olduğunu söyler. Râzî, “nazari aklın” bilinebilme aşamalarını aynı zamanda nazari aklın kısımları olarak belirler. Bu kısımların ise dörde ayrıldığını söyleyerek aşağıdaki şekilde tasnif eder.³⁰³

²⁹⁸ Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, C. XXIV. , s. 167.

²⁹⁹ Uludağ, a. g. e. , C. II. , s. 248.

³⁰⁰ Bakara, 2/ 171.

³⁰¹ Râzî, a. g. e. , C. V. , s. 8.

³⁰² Râzî, a. g. e. , C. V. , s. 8.

³⁰³ Bozkurt, Mustafa, *Fahreddin Râzî’de Bilgi Teorisi*, Yayınlanmamış doktora tezi, Ankara 2006, s.134

1. Heyülani akıl: Bu, bütün bilgi ve ilimlerden boş olan çocuğun nefsidir. Bu nefis bilgiden boş olmakla beraber şüphesiz bilgiyi almaya yeteneklidir. Söz konusu anlamda bu akıl “heyülani akıl” olarak isimlendirilmektedir.

2. Meleke halindeki akıl: Sonradan elde edilen bilgilerin elde edilmesi ancak bedihi bilgiler sayesinde. Bu bedihi bilgiler önceden insan aklında bulunur. Akıl da bu bedihi bilgilerin bazısını, bazısı ile ilişkilendirerek bilinmeyen şeyleri bilinir hale getirir. Bu bilmenin çok zor olduğu konular olduğu gibi, kolay olduğu meseleler de vardır. İnsanlar bu konuda farklı farklıdır. Hatta öyle kimseler var ki bunlar sonradan hiçbir bilgi elde edemez. Öyle kimseler de vardır ki nebiler ve mükemmel olan düşünürler gibi bu konuda çoğu insanın bilemediği şeylere vakıf olurlar.

3. Bil-fiil akıl: Bunlar için sonradan kazanılan bilgiler tam ve mükemmel şekilde oluşur. Fakat bu devamlı akıllarında hazır durumda bulunan bir şey değildir. Ancak ne zaman isteseler herhangi bir zorlama ve uğraş olmadan kolayca akıllarına geliverir.

4. Müstefad akıl: Üçüncü derecede anlatılan bilginin akılda devamlı hazır bulunduğu bir akıldır ki bu akla ulaşan insanlar anlama ve idrak edebilme konusunda ulaşabilecek en son mertebeye ulaşmışlardır. Aklın çeşitleri konusunda Cürcânî, Râzî'nin bu taksimatın benimsemiştir. Râzî, akla önem veren bir düşünürdür. Hatta yaratılmış olan varlığın mertebelerini belirlerken temel olarak aldığı en önemli yönün akıl olduğu görülmektedir.³⁰⁴

Akılla ilgili Râzî'nin, tasnifine benzer bir şekilde ki bir tasnif, İslâm filozofları tarafından da yapıldığı görülmektedir. Fârâbî, aklı;1.el-Akl bi'l-kuvve evi'l-heyûlânî, 2. Fiil halindeki akıl, 3. Müstefad akıl, 4. Faal akıl³⁰⁵olarak dörde ayırırken, İbn Sina'nı da aynı şekilde Râzî'nin tasnifine benzer şekilde aklı dörde ayırarak değerlendirdiği görülmektedir. 1. Heyûlânî akıl, 2. el-Akl bi'l-meleke evi'l-mümkin,3. Fiil halindeki akıl, 4. Müstefad akıl.³⁰⁶Râzî, tasnifini yaparken, İslâm filozoflarının tasnifini dikkate alarak yaptığı görülmektedir.

³⁰⁴ Bozkurt, a. g. e. , s.137.

³⁰⁵ Bolay, a. g. e. , C. II. , s. 241.

³⁰⁶ Bolay, a. g. e. , C. II. , s. 242.

2.1.3. Aklî Bilginin Alanı ve Değeri

Akıl, kendi temel nitelikleri ve yapısal gereği, diğer bilgi edinme yolları olan duyular ve haberin ulaşamadığı, kendisine has bir alanda bilgi üretme imkânına sahiptir. Aslında genel olarak bu durum her bir bilgi kaynağı için geçerlidir. Duyuların ve haberin bilgi kazanım alanları birbirlerinden farklı olduğu gibi akılla da aynı kaynağa sahip değildir. Ancak bu, aralarında her hangi bir iletişimin olmadığı anlamına da gelmez. Aksine akıl sadece kendi bilgi üretiminde değil, diğer bilgi kaynakları tarafından elde edilen verilerin de bilgiye dönüşmesinde hâkim bir konumdadır. Her ne kadar müşehâde âlemi öncelikle duyuların alanı içinde yer alsada, aklî bilginin imkânı konusu işlenirken işaret edildiği gibi, burada gerek duyu gerekse haber yoluyla elde edilenlerin doğrulanması ve bilgi niteliği kazanması ve onlardan kavram bilgisine ulaşılmasında söz sahibi akıldır.³⁰⁷ Bu durumda aklî bilginin kendi başına bir bilgi kaynağı olmakla beraber asıl itibariyle de diğer bilgi kaynakları içinde bir ölçü ve değerlendirme merkezi olduğu gibi onların alanlarına da müdahalesi olduğunu söyleyebiliriz.

Akıl hem haber, hem de duyu kaynaklı bilgilerin kontrolünü üstlenmektedir. Haberin bilgi değeri taşıyıp taşımadığında hüküm mercii akıl olduğu gibi algılanan nesne ve olayların değerlendirilmesinde de tek otorite akıldır. İnsan bir nesneyi gözüyle görür, kulağıyla sesi işitir, daha önceki görme ve işitmelerine dayanarak akıl, önceden gördüğü ve işittiği bir şeyi tanır. Fakat tanınan nesnelerin iyi veya kötü olduğuna kim karar verecek elbette akıl karar verecektir. Âyet Kerime'de: "*İnsana İyilik vekötülüklerini ilham edene yemin ederim ki*"³⁰⁸ şeklinde ifade edilirken. Râzî, bu âyeti yorumlarken: "Birinci mana olarak: Onlara fücurun ve takvanın ilham edilmesini, anlama ve akletme olarak ele almıştır. Onlardan biri güzeldir ikincisi ise çirkindir. İnsana düşen ise (aklî ile) o ikisinden birini tercih etmesidir"³⁰⁹ şeklinde açıklar. Dolayısıyla akıl insanda kilit konumundadır. İnsanın tercihini yönlendirmede asıl unsurdur.

Akıl, bilginin kaynağı olması açısından oldukça önemli bir konuma sahiptir. Çünkü genelde bilgi ile uğraşanlar, gerek İslâm filozofları gerekse günümüz batı

³⁰⁷ Alper, a. g. e. , s. 76.

³⁰⁸ Şems 91 /8.

³⁰⁹ Râzî, a. g. e. , C. XXXI. , s. 193.

felsefesi bilgi teorilerinde öne çıkan şeylerin başında akıl yer almaktadır. Akıl tek başına bağımsız bir bilgi kaynağı olmakla beraber, diğer bilgi elde etme yollarının da âdeta bir denetleyicisi konumundadır. Bütün kaynaklardan gelen bilgileri, faal olan akıl tasnif eder ve o bilgilerin güvenilirliği ile ilgili kararlar verir. Akıl bununla da kalmaz bu bilgilere dayanarak başka bilgiler de üretir.³¹⁰ Akıl bulunduğu varlıkları diğer varlıklardan daha saygın hale getirir. Bu nedenle kendisinde akıl bulunan varlıklar aklî olmayan varlıklara göre daha üstün varlıklar olarak değerlendirilmiştir.³¹¹

Râzî'ye göre akıl, şüphesiz bilginin en önemli kaynaklarından. Burada akıl ile sonradan kazanılan akıl olan “nazarî akıl” kastedilmektedir. İşte bilginin kaynağı olan ve diğer bilgilerin de güvenilirliğini tespit eden bu “nazarî akıl”dır der. Râzî bilginin kaynaklarını saydığı yerlerde genellikle “akıl” kavramını değil, bunun yerine “nazar” kavramını kullanarak³¹² işlevsel olan akli kastettiğini devamlı vurgular.

Bilginin kaynakları konusunda dikkat çekilmesi gereken diğer bir konu da “sezgi” meselesidir. Genelde “sezgi” kalbin bir yetisi olarak görülmüştür. Râzî'nin, sezginin akıl ile olan ilişkisini öne çıkarması, aklın mahallinin neresi olduğu tartışmalarını da gündeme getirmiştir. Râzî, aklın mahallinin kalp olduğunu söyler. Bu görüşünü ispatlamak için de sadece “sem’î” dediğimiz delilleri getirmekle yetinir. Bu anlamda delil olarak getirdiği âyetler şunlardır. *“Yeryüzünde dolaşmıyorlar mı ki olanları akledecek kalpleri, işitecek kulakları olsun. Gerçek sudur ki, gözler kör olmaz, fakat asıl göğüslerinin içindeki kalpler kör olur”*³¹³, *“Onların kalpleri vardır, fakat onunla gerçeğianlamazlar.”*³¹⁴ Râzî Mefâtîh’in’de bu âyetleri tefsir ederken şöyle der: *“Âlimler, bu âyetleri ilmin yerinin kalp olduğuna delil olarak getirmişlerdir. Çünkü Allah onların kalplerindeki fikhın ve anlayış olmadığını kınama esnasında onlar için ifade etmiştir. Buda kalbin anlayışın ve fikhın mahalli olduğunu gösterir. Ancak doğrusunu Allah bilir.”*³¹⁵ Bu noktada Râzî ilmin merkezinin kalp olduğuna dikkat çekerek bu âyeti delil olarak sunmakla birlikte Kur’ân-ı Kerîm’den başka âyetlerle de bu görüşünü desteklemektedir. *“Şüphesiz*

³¹⁰ Bozkurt, a. g. e. , s.135

³¹¹ Bozkurt, a. g. e. , s.135.

³¹² Râzî, a. g. e. , C. XXVI. , s. 146-148.

³¹³ Râzî, a. g. e. , C. XXIII. , s. 46.

³¹⁴ A’raf, 7/179.

³¹⁵ Râzî, a. g. e. , C. XV. , s. 68.

bunlarda akıl sahipleri için bir öğüt vardır”³¹⁶âyetiyle de akla dikkat çekilmekte aynı zamanda zimnen aklın anlayışı ve fikh etmesine vurgu yapılmaktadır. Delil olarak getirmiş olduğu başka bir ayette ise: “*Şüphesizki bunda kalbi olan ve hazır bulunup kulak veren kimse için elbette bir öğüt vardır.*”³¹⁷âyetindeki “kalbî olma” anlamını Râzî anlama ve kavrama olarak ifade etmektedir. Kur’ân da birçok yerde tezekkür ve tedebbür ifadesi kullanılmaktadır. Bu kavramları kullanamayanların sanki gerçekte de kalbî yokmuş gibi ifade edilmektedir. Dolayısıyla bu ayetlerde geçen kalp ismi ile kastedilen akıldır. Çünkü burada hal mahallin ismi ile isimlendirilerek kalp ismi akıl anlamında kullanılmıştır.³¹⁸

Kur’ân’ı Kerîm’de her ne kadar bilgi kalple ilişkilendirilse de bilginin zıttı olan şeylerde kalp ile ilişkilendirildiği görülmektedir. Nitekim “*Allah onlarinkalplerini ve kulaklarını mühürlemiştir. Gözlerinin üzerinde de bir perde vardır*”³¹⁹âyeti kerime, kalplere mühür basılmasını hidayete erememe olarak almıştır. Aynı zamanda “*Allah onlarinkalplerini ve kulaklarını mühürlemiştir*” ifadesiyle âyet, kalbin ilmin yeri olduğuna da delalet etmektedir.³²⁰“*Bizim kalplerimiz kılıflıdır dediler. Bilakis Allah, onları kâfirlikleri yüzünden lanetledi.*”³²¹ “*Münafıklar, kalplerindekileri bütünüyle haber verecek bir sûrenintepelerine inmesinden çekinirler.*”³²², “*Hayır, hayır, öyle değil. Aksine onların kazandığı günahlar kalplerinin üzerine pas olmuştur.*”³²³, “*Onlar Kur’ân’ı düşünmüyorlar mı? Yoksa kalplerinin üzerinde kilitleri mi var?*”³²⁴, âyetleri bize aklî bilginin, güzel şeylerin yerinin kalp olduğu gibi cehaletin, gafletin yerinin de kalp olduğunu göstermektedir.³²⁵ Yukarıda meallerini verdiğimiz âyetlere dayanılarak, Kur’ân’ın bilgi kaynağı olarak, “kalbî sezgiyi” de vurguladığı üzerinde durulduğu görülecektir.³²⁶

Hads en yaygın olarak aklî sezgiyi dile getirir, çünkü apaçık fikirler elde etme vasıtasıdır. Hads gücü her insanda doğuştan az veya çok bulunan bir kabiliyettir. Bu

³¹⁶ Zümer, 39/21.

³¹⁷ Kaf, 50/37.

³¹⁸ Bozkurt, a. g. e. , s.136.

³¹⁹ Bakara, 2/7.

³²⁰ Râzî, a. g. e. , C. II. , s. 59.

³²¹ Bakara, 2/88.

³²² Tevbe, 9/65.

³²³ Mutaffifin, 83/14.

³²⁴ Muhammed, 47/24.

³²⁵ Râzî, *en-Nefs ver-Rûh*, Tahkik Dr. Muhammed Sağır Hasan el-Masûmî, Dar el-Kütübu’l-İlmiyye, Beyrut/ Lübnan 1988, s.54-55.

³²⁶ Taylan, Necip, “Bilgi”, *DİA*, TDV Yay. , İstanbul 1992, C. VI. , s.158.

bakımdan sezginin kendiliğinden belirmesi ve herhangi bir öğretici olmaksızın zihinde kıyaslar yapılması mümkündür. Fârâbî, İbn Sînâ ve bu konuda büyük ölçüde onların görüşlerini benimseyen Gazzâlî'ye göre bilginin gerçek sebebi ve ilkesi ontik bir varlık olan faal akıldır. Zihinde tasarlanan bir konunun kalıcı bir bilgi haline gelmesi nefsin faal akılla ilişki (ittisâl) kurmasına ve onun kendindeki akledilir sûretleri nefse aktarmasına bağlıdır. İbn Sînâ ve Gazzâlî'ye göre eğitim ve öğretimin temeli de sezgiye dayanır. Çünkü sonuç itibariyle nesnelere kavranması sezgilerle gerçekleşir.³²⁷

Genelde mutasavvıf veya mistikler denilen düşünürler arasında sezginin ne olduğuna dair ortak bir görüş olmamasına karşın, bunların hepsi, akıl ve duyulardan farklı olarak ayrı bir sezgi yetisinin olduğunu kabul ederler. Onlara göre bu yeti hem akıldan hem de duyulardan daha üstündür. İnsan bilmek istediği bir şeyi sezgi sayesinde, her hangi bir duyu yardımı ve aklî tefekkür olmadan doğru bir şekilde bilebilir. Sezgi ile elde edilen bilgi, apaçık ve kendisinden asla şüphe edilmeyen doğru bilgiler olarak kabul edilir. Sezginin bu mistik anlayışın dışında da farklı anlamlarda kullanıldığı bilinmektedir.³²⁸

Râzî, sezgi'yi aklın bir aşaması olarak görür. Râzî'nin, "aklın yeri kalptir" şeklindeki açıklaması, ilk etapta insana sezgi konusundaki düşüncesini çağırıştırır. Çünkü sezgisel bilgide asıl olan kalbin sezmesidir. Nitekim Gazzâlî, bunu "Allah'ın kalbe verdiği bir nur"³²⁹ olarak tanımlar.³³⁰ Râzî, şüphesiz sezginin bir bilgi sağladığını ifade eder. Sezgi anlamında "hads" ve "kuvvetü'l-kutsiye" kavramlarını kullanır. Fakat "sezgi"yi ayrı bir bilgi kaynağı olarak kabul ettiğine dair Râzî'nin herhangi bir ifadesine rastlanılmamıştır. Râzî'nin sezgi ile ilgili yaptığı açıklamalarında; sezginin bir tür "aklî sıçrama" olduğu izlenimi çıkarılabilir. Nitekim o, bir insanın bazı meselelere iyice dalması ve o konu hakkında aklî uğraşlarda bulunması sonucunda birçok kimsenin anlayamadığı çoğu şeyi kavrayabileceğini belirtir. Ayrıca insanın uğraşması sonucu sezgiyi aktif hale getirmesinin yanında, insanların yaratılıştan farklı kabiliyetlere sahip olmasının da çok önemli olduğunu söyler. Bazı kimseler çok uğraşmalarına rağmen bu aklî sıçrayışı gerçekleştirmede başarılı olamazken, bir kısım insanlar ise çok az bir uğraşla veya hiç uğraşmadan da

³²⁷ Hökelekli, Hayati, "Hads", *DİA*, TDV Yay. , İstanbul 1997. , C. XV. , s. 69.

³²⁸ Bozkurt, a. g. e. , s.137.

³²⁹ Gazzâlî, *el-Munkizü Mine'd-Dalâl*, s. 13.

³³⁰ Bozkurt, a. g. e. , s.137.

aklî sıçramayı gerçekleştirebileceklerini açıklar. Bu nedenle bu kavrayışın yani aklî sıçrayışın insandan insana değiştiğini belirtir.³³¹

Râzî, tasavufî bir yaklaşımla insan yeteneklerinin değişik olduğunu bu yeteneklere göre insanın sezgisinin de farklı olduğunu belirtir. Yüksek yetenekte olan İnsanların çok az olduğunu, biraz yeteneğe sahip insanların da sınırlı olduğunu, fakat bu konuda yeteneğe sahip olmayan insanların çoğunlukta olduğunu ileri sürer. Bunu bir dağ örneği ile açıklar. Yeryüzünde birçok dağın olduğunu, bu dağların çok azında ise kıymetli madenlerin bulunduğunu söyler. Kendisinde kıymetli madenler bulunan dağlar içerisinde, altın ve gümüş madeninin bulunduğu dağların sınırlı olduğunu belirtir. Kendisinde altın ve gümüş gibi en kıymetli madenlerin bulunduğu dağlarda da bu madenlerin bulunma oranlarının farklı olduğuna işaret eder. Bu örnekle insanların sezgi yetisinin farklı olduğunu ve yaratılış ile insanda bulunan bu ince kavrayışın, çoğu insanda bulunmadığını ortaya koyar. Kendisinde bu anlayışın bulunduğu insanların farklı farklı olduğunu, özel yeteneğe sahip insanların da çok nadir olduğunu belirtir.³³²

Râzî, aklın değerini ifade ederken kâinatı anlama ve değerlendirmede ve hatta peygamberler yoluyla gönderilen ilâhî mesajı değerlendirmede ana unsurun akıl olduğuna dikkat çeker. “*Biz bir peygamber göndermedikçe azap edici değiliz*”³³³ ayetini değerlendirirken, kulun aklını ölçü olarak ele alarak şöyle der: “Allah katından Şeriat getirip mûcize göstererek peygamber olduğunu söyleyen birisine itaat edilmesi ve mûcizesinin tasdik edilmesi vâcip midir? Veya vâcip değil midir? Problemiyle karşı karşıya kalınır. O’nun peygamberliği hak olsa dahi; eğer sözlü olarak vâcip değildir denirse peygamberlik iddiası bâtil olur. Ancak aklen değerlendirerek o Şeriat’ın ve mucizenin hak olduğunu söylese bu durumda, O peygamberlik aklen vacip olmuş olur.”³³⁴ Râzî, bu görüşünü daha da ileriye götürerek akılla ilgili değerlendirmesininifirindeşöyle sonuca bağlar: “Âyet hakkında şöyle söylememiz gerekir: Âyeti zahirinden değerlendirecek olursak şöyle deriz: Akıl, Allah’ın yarattıklarına gönderdiği bir elçidir, hatta bir resûldür. Çünkü o

³³¹ Bozkurt, a. g. e. , s. 137.

³³² Bozkurt, a. g. e. , s.138.

³³³ İsrâ 17/15.

³³⁴ Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, C. XX. , s. 174.

olmasaydı gönderilen peygamberlerden hiç birinin resûl olduğuna karar veremezdik. Dolayısıyla şu gerçek ortaya çıkmaktadır ki: Asıl resûl akıldır.”³³⁵

Râzî, akılla ilgili görüşlerini belirtirken aklî ön plana çıkarmakla beraber bütünüyle de her konuda insanın aklını tek yetkili merci olarak görmez. Aynı zamanda İlâhî iradeyi yok sayarak akla insanı teslim etmez. Bu durumu şöyle açıklar: “Şunu bilmen gerekir ki; biz bir şeyin iyiliğine ve kötülüğüne akılla karar veririz ve akılla bir şeye varırız. Faydamıza olan şeyleri akıl yoluyla gerçekleştirmekle beraber ve yine zararımıza olanlardan da onun vasıtasıyla uzaklaşırız. Bununla beraber mücerret akıl Allah’ın bize farz kıldığı şeyleri bilmede, bizim için yeterli değildir. Buda şu durumu ortaya çıkarmaktadır. Akıl tek başına hakkımızda farz kılınanlar hakkında yeterli değildir.”³³⁶Râzî, Şeriat’ın; ancak bir peygamberin bildirmesiyle bilineceğini ifade etmektedir.

Râzî, aklın insanları diğer varlıklardan farklı kıldığını ve insana, insan olma değerini kattığını ifade etmektedir. İlâhî vahye muhatap olunmasa dahî akılla yüce yaratıcının bilinebileceğini savunmakla birlikte, ibâdet ve Şeriat’ın emir ve yasaklarını bilme noktasında bir elçiye muhtaç olduğuna dikkat çekmektedir. Tüm bunlarla beraber, akıl vasıtasıyla iyinin çirkinden ayırt edilebileceği görüşündedir. Aynı zamanda insanın bütün duyu organları vasıtasıyla elde ettiği bilgileri ve haberleri de yine aklın ölçüğünden geçirilerek değerlendirildiğine vurgu yapmaktadır

2.1.4.Akıl ve İnsan Doğası

Akıl kelimesi sözlükte, bağlamak, tutmak, engellemek gibi anlamlara gelmektedir. Zıddı “humk (ahmaklık)” olup, çoğulu ise “ukul” dur.³³⁷ Akla, fikirleri birbirine bağlayarak akıl yürütme rolünü oynadığı (bağlamak), yeni bilgiler elde edebildiği (tutmak), insanı tehlikelere karşı koruduğu (engelleme) için bu ad verilmiştir denilebilir.³³⁸ “Âkıl” ise, görüş ve düşünce gücü olarak işini bilen ve

³³⁵ Râzî, a. g. e. , C. XX. , s. 174.

³³⁶ Râzî, a. g. e. , C. XX. , s. 175.

³³⁷ İbn Manzûr, a. g. e. ,”akl”.

³³⁸ Emiroğlu, İbrahim, “Kur’ân’da Akıl ve İnsan”, D.E.Ü.İlahiyat Fakültesi Dergisi Sayı XI, İzmir 1998, s. 69.

sağlam yapan; nefesine hâkim, onu kontrol altında tutabilen mümeyyiz kişi demektir.³³⁹

Akıl, insanı diğer canlılardan ayıran ve onu sorumlu kılan: temyiz gücü; düşünme ve inanma melekesidir.³⁴⁰ Felsefe ve mantık terimi olarak akıl “varlığın hakikatini idrak eden, maddi olmayan, fakat maddeye tesir eden basit bir cevher; maddeden şekilleri soyutlayarak kavram haline getiren ve kavramlar arasında ilişki kurarak önerilerde bulunan, kıyas yapabilen güç”³⁴¹ demektir.

Kur’ân’ı Kerîm’in hedeflediği, sorumlu tuttuğu ya da eleştirdiği aklın hangi akıl olduğunu açığa çıkarmak için şu iki akıl türüne göz atmak gerekecektir. 1. Matbû Akıl: Bi’l-Kuvve akıl, ğarizi akıl, doğuştan akıl, saklı akıl gibi adlar da verilen bu akıl çeşidi, insanda potansiyel güç olarak bulunan, doğrudan doğruya fitratta var olan ve insanın diğer canlılardan ayrılmasını sağlayan asıl akıldır. İnsanda, baştan beri aklî geliştirme potansiyeli ve aklen kavranacak şeyleri kavrama eğilimi vardır. Allah vergisi olduğu için buna “mevhûb” da denir. Bunda kişisel, özel çaba ve kazanımların hiçbir payı yoktur. Yine bunda artma ve eksilme söz konusu değildir. Matbû akıl olmayınca, bir sonra gelecek olan, mesmû akıl fayda vermez. Akılsızlık sebebiyle kuldan sorumluluğun kalktığıнын bildirildiği yerlerde kastedilen akıl matbu akıldır. Nasıl ki ışık göz için asıl ise, mesmû akıl için de bu aynı esas geçerli olup, bu olmadan mesmû akıl işe yaramaz. İsfahânî: Hz. Muhammed’in “Allah akıldan daha değerli bir şey yaratmamıştır.” sözüyle matbu aklın kastedildiğini kaydeder.³⁴² 2. Mesmû akıl: Bi’l-fiil akıl, kazanılmış (mükteseb) akıl, müstefâd akıl gibi adlar da verilen bu akıl çeşidi, insanda potansiyel halde bulunan (matbû) gücün geliştirilmiş, eğitilmiş olanıdır. Sezgi, deney, düşünme ve özel çabalarla sonradan elde edilip kazanıldığı için buna “tecrübî akıl” da denir. Bu, kişiyi kötülüklerden alıkoyan, iyiye, doğruya sevk eden akıldır. Mesmû aklın gelişmesinde, zekânın yanı sıra, sezgi, deney, öğrenim ve kişisel edinimler büyük rol oynadığı için bu tür aklın verdiği hükümler farklıdır. İnsanlar arasındaki farklı düşünceler de çoğunlukla bu akıldan çıkar. Bu akıl, heva ve şehvete uymadan düzenli bir şekilde enine-boyuna düşündükçe, tecrübeler edindikçe, egzersizler yaptıkça, kısacası kullanıldıkça gelişir. Râzî, Mesmû aklî “*Onlar (kâfir ve münafıklar) sağır, dilsiz ve kördürler; bu yüzden*

³³⁹ İbn Manzûr, a. g. e. ,”akl”.

³⁴⁰ Emiroğlu, a. g. e. , s. 69

³⁴¹ Bolay, a. g. e. ,C. II. , s. 238.

³⁴² İsfahânî, a. g. e. , “akl”.

(gerçeği görüp hakka) dönmezler”³⁴³âyetini Kur’ân’ı Kerîm’den delillendirerek şöyle der: “Asıl itibarıyla onlar görürler, konuşurlar ve duyarlar. Ancak burada bunlar hakikatte özürlü olmamalarına rağmen, Kur’ân’a kulak vermemeleri ve peygamberin açık delil ve âyetlerini görmelerine rağmen (mesmû) akıllarını kullanarak hak ve hakikate varmayıp yüz çevirmeleri sebebiyle onların durumu özürülere benzetilmiştir.”³⁴⁴

Allah'ın, kâfirleri akılsızlıkla zemmettiği bütün âyetlerde kastedilen akıl bu mesmû akıldır. Yani onlar doğuştan bir (matbû) akla sahip olmakla beraber bu akıllarını çalıştırıp, onunla kendilerini geliştirmez, iyiye, doğruya sevk etmezler. Çoğu insan aklını tutkularının esiri yaparak onu karartır, onu selim bir yapıda, dengeli ve uyumlu bir halde tutmaz. Böyle olunca aklın kötüye kullanımı ortaya çıkar. İşte Kur’ân’ın eleştirdiği akıl, fitratı ihlal eden, onu koruyup geliştirmeyenlerde ki mesmû akıldır.³⁴⁵

Akıl sadece bir meleke değil, mantıktaki anlamıyla, özdeşlik, çelişmezlik, üçüncü şıkkın imkânsızlığı; nedensellik ve amaçlılık gibi akıl ilkelerinin bütün fonksiyonlarını belirleyen bir terimdir. Bilmede, fikir üretmede, eleştiri getirmede ayırmda bulunmada, fikirleri, işleri ve işleyişleri olumlu veya olumsuz diye değerlendirmeye tabi tutmada, kişinin kendisine ve dış dünyaya anlam vermesinde akıl etken rol oynar; Akıl doğruyu yanlıştan, iyiyi kötüden, güzeli çirkinden ayırma gücüdür. Yine akıl, ahlâkî, siyâsi ve estetik değerleri belirlemede önemli fonksiyona haizdir.³⁴⁶

İnsan akılla, bilerek ve isteyerek yapabilme gücünde olduğundan dolayı sorumludur. “Allah sizi kasıtsız yeminlerinizden dolayı sorumlu tutmaz, fakat sizi kalplerinizin kazandığı (bile bile yaptığınız) yeminlerden sorumlu tutar.”³⁴⁷ Sorumlu tutulma onun “akıllı bir varlık” olmasından dolayıdır. Âyette zikrolunan şekliyle ağız alışkanlığı veya aklî melekesini kullanmadan kısaca aklın (bilinç dışı) söylem ve eylemlerinden sorumlu değildir. Âyette geçen yeminlerde de gerçek manayı kastettiği ve kalbiyle yaptığı işi bildiği şeklindedir.”³⁴⁸ İnsan aklî özelliğinden dolayı

³⁴³ Bakara 2/18.

³⁴⁴ Râzî, a. g. e. , C. II. , s. 84.

³⁴⁵ Emiroğlu, a. g. e. , s.71.

³⁴⁶ Emiroğlu, a. g. e. , s.71.

³⁴⁷ Bakara 2/225.

³⁴⁸ Râzî, a. g. e. , C. VI. , s. 83.

emaneti yüklenmiş, emir ve nehiylerle muhatap olmuştur. “*Onu insan yükledi.*”³⁴⁹ Kısacası akıl, dinin ve mükellefiyetin esasıdır. O, dünyevi işlerin temel dayanağıdır. Akıl, bilinenlerden yola çıkılarak bilinmeyenlerin bilgisine ulaştıran, varlıkları ve onlarla ilgili bilgileri tasnif eden, insana kıyas yapma imkânı veren zihni bir âlettir.

Kur’ân-ı Kerîm’de kişinin kendisine, dış dünyaya, tarihe ibret gözüyle bakması, buradan Allah’ın varlığı ve kudreti ile ilgili akıl yürütmelerde bulunması istenir. Kur’ân’dan anlaşıldığına göre yerin ve göğün, kendi nefsinin ve başka şeylerin yaratılışın gözlemlendiğinde aklını kullanan kimsenin, akıl yürütme sürecinden geçtikten sonra zorunlu olarak yaratıcının varlığından haberdar olacaktır. Aklın en önemli işi bu fonksiyonunu yerine getirmesidir. Bu görevi başaramayan yani Yüce Yaratıcı’nın varlığını ve O’nun kusursuzluk bildiren tüm vasıfları ile mücehhez olduğunu bilmek için akıl yürütmemiş, tefekkür de bulunmamış kişiler, Kur’ân’ı ifadelerle sert bir dille eleştirilir. “*Biz size düşünebilenlerin düşünmesine yetecek kadar uzun bir ömür bahşetmedik mi?*”³⁵⁰Râzî âyeti tefsir ederken; “burada insan, ya Allah’ın indirdiğine bakma ve onu anlama imkânı bulamamıştır. Yani akli melekesini devreye sokarak onunla hidayete erememiştir. Ya da onu irşat edecek bir şeyle karşılaşmamıştır”³⁵¹şekliyle yorumlar.

Mesmû akıl herkeste aynı fonksiyonu icra etmeyebilir. Enfûs ve afakı inceleyen her akıl Allah’ın varlığını, kudretini, güzelliğini onaylamayabilir. Nitekim bu gerçek, Kur’ân-ı Kerîm’de, çok veciz bir şekilde şöyle belirtilmiştir: “*Herkes kendi mizac ve meşrebi (karakteri)ne göre iş yapar.*”³⁵²Râzî, âyeti açıklarken şöyle der: “İnsan kendi nefsindeki cevhere ve ruhunun gereğine göre davranır. Hayırlı ve temiz bir nefse sahip ise ondan faziletli değerli fiiller ortaya çıkacaktır. Ama kötü ve pis bir nefse sahip ise bu durumda ondan basit ve çirkin davranışlar ortaya çıkacaktır.”³⁵³İmânın gerçekleşmesi için, görmenin, araştırmanın yanı sıra başka şeylere de ihtiyaç duymaktadır.

Allah, insanı yeryüzünde halife olarak belirlerken, “*Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım*”³⁵⁴ona vazifelerini yerine getirebilecek imkânları da vermiştir. Yani akıl bahşetmiştir. Bu akıl, hem sebepleri, hem de gayeleri araştıran ve âlemde Allah’ın

³⁴⁹ Ahzab 33/72.

³⁵⁰ Fatır35/37.

³⁵¹ Râzî, a. g. e. , C. XXVI. , s. 37.

³⁵² İsra, 17/84

³⁵³ Râzî, a. g. e. , C. XXI. , s. 85.

³⁵⁴ Bakara, 2/30

varlığının ve eserlerinin işaretlerini görebilecek nitelikte yaratmıştır.³⁵⁵ Çünkü akıl kâinatta olup biteni sorgular ve de cevap aramaya çalışır buda insanı diğer varlıklardan farklı kılınmasının başlıca nedenidir.

Kur'ân, insanın rasyonel bir yapıda olduğunu, onun bir takım imkânlarla donandığını ve çoğu yaratıktan üstün kılındığını anlatmaktadır. “*Biz, hakikaten insanoğlunu şan ve şeref sahibi kıldık. Onları, çeşitli nakil vasıtalarıyla karada ve denizde taşıdık; kendilerine güzel güzel rızıklar verdik; yine onları yaratıklarımızın birçoğundan cidden üstün kıldık.*”³⁵⁶ İnsana verilen halifelikle yeryüzünde, Allah adına bütün yer üstü ve yer altı hatta göklere hükümran kılınmıştır.

Kur'ân'da geçen insanın aklî çaba ve gücünü geliştirmesini teşvik eden âyetlerden bazıları şunlardır: Allah'ın insanı en güzel şekilde yaratması “*Biz insanı gerçekten en güzel bir biçimde yarattık.*”³⁵⁷ Âdem'e isimlerin tümünün öğretilmesi: “*Allah, Âdem'e bütün varlıkların isimlerini öğretti.*”³⁵⁸ Diğer varlıklardan farklı olarak insana kalemle yazmayı ve bilmediğinin öğretilmesi: “*O, kalemle yazmayı öğretendir; insana bilmediğini öğretendir.*”³⁵⁹ Yine insana Kur'ân'ı ve beyanı konuşup, düşüncelerini açıklamayı öğretmesi: “*Rahmân, Kur'ân'ı öğretti. Ona beyanı (düşünüp ifade etmeyi) öğretti.*”³⁶⁰, “*Andolsun, ilk nesilleri yok ettikten sonra Mûsâ'ya-düşünüp ibret alsınlar diye, insanların kalp gözünü açan deliller ve bir hidayet rehberi, bir rahmet olarak Kitab'ı (Tevrat'ı) verdik.*”³⁶¹, “*Şüphesiz biz onu(ömür boyu yürüyeceği) yola koyduk. O bu yolu ya şükrederek ya da nankörlük ederek kat eder.*”³⁶² İnsana doğru yolu göstermesi, onu seçimleriyle ve eylemleriyle baş başa bırakması “*Korkudan güvene kavuşturması*”³⁶³, “*Kâinata bir ölçü ve denge (mizan) koyması*”³⁶⁴ gibi Kur'ân'da geçen birçok âyeti kerîme, insanoğlunu düşünmeye tefekkür, tedebbür, tezekkür ve akletmeye davet etmektedir. Aynı zamanda, içinde bulunduğu toplumun değerlerini de halkın ifadesiyle “*körü körüne almamasını*”, o değerleri aklın mantığın süzgecinden geçirdikten sonra kabul veya red yönünde karar vermesini istemektedir.

³⁵⁵ Emiroğlu, a. g. e. , s.73.

³⁵⁶ İsrâ, 17/70.

³⁵⁷ Tin; 95/4;Secde, 32/9; Hicr, 15/29; Sad, 38/72.

³⁵⁸ Bakara, 2/31.

³⁵⁹ A'lak 96/4-5.

³⁶⁰ Rahman 55/1-3.

³⁶¹ Kasas, 28/43.

³⁶² İnsan, 76/3

³⁶³ Kureyş106/4.

³⁶⁴ Rahman, 55/7.

Kur'ân'da "akl" ile ilgili âyetler içerisinde doğrudan doğruya aklın kullanılmasını teşvik eden âyetlerin sayısı hayli fazladır. Allah'ın kudretini görmek için mucizeler üzerinde düşünme, ibret alma dünyadaki iş ve işleyişten yola çıkarak aklını kullanan bir toplumun, Allah'ın mülkünde O'na ortak koşamayacağı yaşamın ve ölümün, gece ve gündüzün değişmesinin; doğunun-batının ve bunlar arasında bulunanların Allah'ın gücünün, iyiliğinin eseri olduğu bilincine varma³⁶⁵ gibi Kur'ân âyetleri insanı daima akıl yoluyla düşünmeye ve akletmeye çağırmaktadır.

Kur'ân-ı Kerîm, insanın düşünüp araştırma ve tefekkür etmesini teşvik ettiği şu üç konu da dikkate şayandır.

1. İnsanın kendi nefsi: Kur'ân, insan nefsinin özel bir ma'rifet kaynağı olarak tanıtmıştır. Yine Kur'ân, bütün yaratılmış âlemin, hakikatin keşfi için bir takım âyet ve nişaneler olarak göstermiş ve insanın dış âlemden "âfâk", iç dünyasından da "enfüs" şeklinde söz ederek insan nefsinin önemini hatırlatmıştır.³⁶⁶ Akıl sahibi insan için âlemin içerisinde ve kendi nefsinde olanlar bir anlam taşımaktadır. Râzî: "İnsanın kendi aleyhine veya lehine yaptığı işlerdeki davranışını ele almış ve bunun karşılığının mutlaka kıyâmet gününde görüleceğine dikkat çekmiştir."³⁶⁷ Akıl insana değer kattığı gibi, akıl yoluyla kişi kendi leh veya aleyhinde olanları da önceden belirler. Akıl melekeye sahip olmayanlar, fiziki olarak insani özellik taşısa dahi, Şeriat ve Seküler Hukuk ödül ve ceza konusunda onu muhatap almaz.

2. Tabiat: Kur'ân'ın birçok âyetinde tabiat yer, gök, yıldızlar, güneş, ay, bulut, şimşek, rüzgâr, yağmur, denizler, bitkiler, hayvanlar, mevsimler, kısacası insanın etrafında gördüğü her şey üzerinde dikkatle düşünülüp araştırma ve neticealma konusu olarak gösterilmiştir. "*Bakın göklerde ve yerde neler vardır.*"³⁶⁸ Râzî, âyeti değerlendirirken şöyle der. "Şunu bil ki Allah bu âyeti açıklarken, İmân ancak Allah'ın yaratması ve dilemesiyle ortaya çıkar. Bununla beraber kula, yeryüzündeki Allah'ı anlatan delil ve medlüllere de bakmasını emreder ki, hakkın sadece zorla olmadığı düşüncesine kapılınmasın."³⁶⁹

3. Tarih: Kur'ân'ı Kerîm'in birçok yerinde, Allah'ın insanlığın yaşantısı için koyduğu sünnetlere vakıf olmak için, geçmiş toplumların incelenmesi çağrısında

³⁶⁵ Emiroğlu, a. g. e. , s. 81.

³⁶⁶ Fussilet41/53.

³⁶⁷ Râzî, a. g. e. , C. XXVII. , s. 137.

³⁶⁸ Yunus10/101.

³⁶⁹ Râzî, a. g. e. , C. XVII. , s. 176.

bulunulmuştur. “Sizden önce nice (milletler hakkında) ilâhi kanunlar gelip geçmiştir. Onun için, yeryüzünde gezin dolaşın da (Allah’ın âyetlerini) yalan sayanların âkibeti ne olmuş görün!”³⁷⁰ Kur’ân’a göre tarih ile toplumların değişim ve gelişimi birtakım sünnetler ve kanunlara dayanmaktadır. Tarihteki yücelme ve alçalmaların, başarı ve yenilgilerin, mutluluk ve zilletlerin nedeni, ince hesapları ve kanunları vardır. Râzî, âyeti anlamlandırırken “ Sizlerden önceki kavimlerin sonlarının ne olduğuna bakın ve aklederek ibret alın. Aynı zamanda sizden önceki kendilerine resûl ve rebî geldikten sonra imânın arkasından bir takım dünyalık için, onu elde etme uğruna dünyaya dalıp da sonları helak olanların akıbetlerine bakın ve ibret alarak ders çıkarın”³⁷¹ ki aynı sonla karşılaşmayın nasihatında bulunur.

İnsanın bu üç alana yönelik aklını çalıştırması temelde, Allah’ın birliğine, O’nun her şeyin üzerinde yegâne kudret, ihsan, güzellik, nedeni olduğu bilincine varmayı (tevhid) ve tefekkür etmeyi hedeflemektedir.³⁷²

Kur’ân, sünnet ışığında âlimlerin değerlendirmelerine bakıldığı zaman akıl, insan için kilit nokta konumundadır. Kısaca insanı diğer varlıklardan farklı kılınmasının başlıca nedeni akıldır. İnsanlar kendi içlerinde bile aklî melekeye sahip olmayanların dini hükümlülük yönünden ve de toplumsal vazifelerde sorumlu tutulmadığı malumdur. Aklî melekeye sahip olmasına rağmen onu kullanmayıp ta başkalarının akılları peşi sürüklenerek gidenlerde Kur’ân tarafından uyarılarak, akli kullanma noktasında kâinata ve nefesine bakma yoluyla onu harekete geçirmesini istemektedir.

2.VAHİY

2.2.1.Vahyin Mahiyeti.

Vahiy: Allah’ın dilediği emir, hüküm ve mesajlarını doğrudan doğruya veya Cebrail vasıtasıyla peygamberine bildirmesine denir. Sözlükte “hızlı bir şekilde ve gizlice söylemek, işaret etmek, ilhâm etmek”³⁷³, “içinde hızlı işareti içeren

³⁷⁰ Âl-i Imrân, 3/137.

³⁷¹ Râzî, a. g. e. , C. IX. , s. 12.

³⁷² Emiroğlu, a. g. e. , s. 83.

³⁷³ Karaman, a. g. e. , s. 678.

emir”³⁷⁴ anlamlarındaki vahiy; terim olarak “Allah’ın bir emri, bir hükmü veya bilgiyi peygamberine gizli olarak bildirmesi demektir.”³⁷⁵

Vahiy kavramı Kur’ân’ı Kerîm’de yetmiş aşkın yerde fiil kalıplarıyla, altı yerde de “vahy” şeklinde geçer. Allah’a izâfe edilen vahyetme fiili, peygamberlerle birlikte Hz. Mûsâ’nın annesinde olduğu gibi insanlara, meleklerle, arılara, yer küresine ve göklere yönelik olarak da kullanılmıştır. Bazı âyetlerde şeytanlara atfedilen vahiy sözlük anlamındadır. Şeytânın kendi dostları olan insanlara ve cinlere, peygamberlerle müminlere düşmanlık etmeleri için gizlice telkinde bulunmalarına da vahiy denmiştir. “İşte böylece biz her peygambere insan ve cin şeytanlarını düşman kıldık. Bunlar aldatmak için birbirlerine yaldızlı sözler (vahyeder) fısıldar”³⁷⁶ şeklinde gelmiştir. Bazı âyetler de ise peygamberlere indirilen vahyin “ruh” diye ifade edildiği görülür: “Allah, “Benden başka ilâh yoktur. Öyle ise bana karşı gelmekten sakının” diye (insanları) uyardıkları için emrini içeren (ruh) vahiyyle melekleri kullarından dilediğine indirir”³⁷⁷ âyetindeki “ruh” diye ifade edilmesinin sebebi vahyin, mecâzi mânada ölüm demek olan bilgisizlik ve imânsızlıktan insanları kurtarıp, onların gerçeği bulmasına yardım etmesi hikmetine bağlıdır. Özellikle Kur’ân vahyine, insanın dünya hayatının kaynağını teşkil eden unsura benzetilerek mecâzi anlamda ruh denilmiştir. “İşte sana da emrimizle, bir ruh (kalpleri dirilten bir kitap) vahyettik.”³⁷⁸ Vahiy meleği Cebrâil için “er-rûhu’l-emîn” isminin kullanılmasını mânevî hayatla ilgili vahiy getirmesiyle açıklamak mümkündür. Hz. İsâ’nın ruh şeklinde nitelendirilmesi de aynı sebeple izah edilebilir.³⁷⁹

Kur’ân, Allah’ın insanlara emirlerini tebliğ etme vasıtalarını ifade ederken şöyle buyurur. “Allah, bir insanla ancak vahiy yoluyla yahut perde arkasından konuşur. Yahut bir elçi gönderip, izniyle ona dilediğini vahyeder.”³⁸⁰ Bu âyette de görüldüğü üzere Kur’ân, üç türlü vahiy şeklinden bahseder.

1. Vahiy yoluyla konuşma: Bir elçi bulunmadan peygamberin kalbine gizli bir işaretle ilâhî kelâmın bırakılıp öğretilmesiyle gerçekleşir. Bu tür vahiyde;

³⁷⁴ İsfahânî, a. g. e., “vhy”.

³⁷⁵ İbn Manzur, a. g. e., “vhy”.

³⁷⁶ En’âm 6/112.

³⁷⁷ Nahl 16/2.

³⁷⁸ Şûrâ 42/52.

³⁷⁹ Yavuz, Y., C. XLII., s. 441.

³⁸⁰ Şûrâ 42/51.

peygamber ilâhî kelâmı uyanıkken ruhî bir tecrübe yaşayarak alır. Allah'ın bu tarzdaki tebliği peygamberlere has olmayıp dilediği insanın kalbine ilham vermesini ve sâlih kullarına sâdik rüya göstermesini de kapsar.

2. Perde arkasından konuşmanın bazı nesnelere veya insandaki duyma merkezinde söz yaratıp işittirme yoluyla gerçekleşeceği düşünülmüştür. “*Ey Mûsâ! Şüphesiz ben, evet, ben âlemlerin Rabbi olan Allah'ım*”³⁸¹ diyerek, Allah'ın Hz. Mûsâ ile Tur Dağı'nda konuşması bu şekilde vuku bulan vahiy olarak kabul edilir.

3. Elçi gönderip tebliğde bulunma yoluyla konuşmada ise, Allah melek vasıtasıyla peygamberlerine vahiy yoluyla dilediğini bildirir. Bu tür vahiy aynı zamanda Allah'ın bütün insanlara yönelik hitabı sayılır.³⁸²

Kur'ân-ı Kerîm'de bildirildiğine göre Allah Teâlâ'nın peygamberlere vahiyetmesi ilk insan Hz. Âdem'le başlamıştır. Âdem'in ardından “*Biz Nûh'a ve sonraki peygamberlere vahyettiğimiz gibi sana da vahyettik.*”³⁸³ Âyetiyle Kur'ân'da geçmiş peygamberlere indirilen vahiy konusunda herhangi bir açıklama yer almazken Hz. Muhammed'e gelen vahye dair bazı bilgiler verilmiştir. Buna göre: Allah katında “*korunmuş bir kitap*”³⁸⁴ tan bahsedilirken vahyedilen Kur'ân'ın aslı “*levh-i mahfûzdadır*”³⁸⁵ ifadesi kullanılmıştır. Kur'ân'nın nâzil oluşu, nereden ve kim vasıtasıyla indirildiğine dair âyetler; “*Biz onu (Kur'ân'ı) Kadir gecesinde indirdik.*”³⁸⁶, “*O (Kur'ân), Şüphesiz değerli, güçlü ve Arş'ın sahibi (Allah'ın) katında itibarlı, bir elçinin (Cebrâîl'in) getirdiği sözdür*”³⁸⁷ şekliyledir.

Önceki peygamberlerden farklı olarak Cebrâîl, Kur'ân âyetlerini Resûlullah'a bir defada değil zihnine ve kalbine yerleşmesi için apaçık bir şekilde okuyarak yirmi üç yıl süresince parça parça tebliğ etmiştir. Bunun yanında âyetler Cebrâîl tarafından Resûl-i Ekrem'e okunduğu sırada O, gelen vahiyi tamamen kavrayıp bir daha unutmamak için acele ile tekrara başlamış, bunun üzerine Cebrâîl'in okuması bitmeden kendisinin okumaya başlamaması hususunda uyarılmıştır. Acele etmemesi istenerek Kur'ân'ın Allah tarafından hâfızasına yerleştirileceği bildirilmiştir. “*(Rasûlüm) onu (vahiyi) çarçabuk anlamak için dilini kımlatma*”, “*Şüphesiz onu,*

³⁸¹ Kasas 28/30.

³⁸² Yavuz, Y. , a. g. e. , C. XLII. , s. 441.

³⁸³ Nisâ 4/163.

³⁸⁴ Vâkıa 56/77.

³⁸⁵ Burûc 85/22.

³⁸⁶ Kadr 97/1.

³⁸⁷ Tekvîr 81/19-23.

toplamak (senin kalbine yerleştirmek) ve onu okutmak bize aittir.”³⁸⁸ Kur’ân-ı Kerîm’in bu özel durumu, vahiy ürünü diğer ilâhî metninlerinhiçbirine nasip olmamıştır. Ayrıca Ramazan aylarında Cebrâîl o zamana kadar inen âyetleri Resûlullah’a okur, o da bunları Cebrâîl’e tekrarlardı.³⁸⁹

Çeşitli dönemlerde yaşayan peygamberlere indirilen vahiylerin birbirini doğrulaması, bunların insanlarca bilinmesi imkânsız gayba dair bilgiler vermesi, bireylerin ve toplumların hidayet yolunda ilerlemesini sağlaması, âyetlerin benzerlerinin insanlarca ortaya konulamaması, peygamberlerin yalnızca Allah’ın yaratmasıyla gerçekleşen mûcizeler göstermesi, vahyi inkâr edenlerin helâk edilmesinin ardından onlardan bazı işaretlerin kalması bu deliller arasında zikredilir. Açık delillere rağmen vahyin Allah tarafından gönderildiğini inkâr edenler ve onu alaya alanlar kâfir olarak nitelendirilmiş ve cehenneme atılacakları bildirilmiştir.³⁹⁰

Kur’ân’ı Kerîm’de, peygamberler dışında bazı insanlara da vahiy gönderildiği belirtilir. Bunlardan biri Hz. Mûsâ’nın annesidir: “*Mûsâ’nın annesine da (vahyettik) bildirdik.*”³⁹¹ Râzî, âyetin değerlendirilmesinde, Hz. Mûsâ’nın annesine vahiy gönderilmesini birkaç açıdan ele alarak şöyle der: “Vahyi ancak peygamberler alır. Dolayısıyla bu vahiy ifadesi “*Mûsâ’nın annesine da (vahyettik) bildirdik*” şekliyle ifade edilen vahiy; Kur’ân’da zikrolunan “arıya ve havarilere vahyedildi” ifadesindeki vahiy gibi, ilhâm manasınadır. Muhtemelen bu vahiy ya rüyasında görme şekliyle ya kalbine doğma ya da kalbine ilhâm şekliyledir.”³⁹² Müfessirlerin çoğunluğu Cenâb-ı Hakk’ın Mûsâ’nın annesine indirildiği vahye ilhâm anlamı vermekle birlikte bu vahyin Hz. İsa’nın annesi Meryem’e olduğu gibi Cebrâîl vasıtasıyla gönderilebileceğini de düşünenler vardır. Çünkü Allah’ın melek aracılığıyla kelâmını tebliğ ettiği insanın mutlaka peygamber olması şart değildir³⁹³ görüşünde olanlarda vardır.

Cenâb-ı Hak, Peygamberlerin dışındaki insanlardan Hz. İsa’nın havârilere de vahiy indirmiş: “*Hani havarilere de, Bana ve peygambere iman edin diye havarilere ilhâm(vahy) etmiştim. Onlarda imân ettik. Bizim Müslüman olduğumuza*

³⁸⁸ Kıyâme 75/16-17.

³⁸⁹ Turan, Abdülbaki, “Arz”, *DİA*, TDV Yay. , İstanbul 1991, C. III. , s. 447.

³⁹⁰ Yavuz, Y. , a. g. e. , C. XLII. , s. 441.

³⁹¹ Kasas 28/7.

³⁹² Râzî, a. g. e. , C. XXII. , ss. 51-52.

³⁹³ Âlûsî, a. g. e. , C. XVI. , s. 187.

*sen de şahit ol” demişlerdi.”*³⁹⁴ Râzî, Havârilere gelen bu vahyi, Hz Mûsâ’nın annesine ve arıya da olduğu gibi Cenâb-ı Hakk’ın kalplerine murat ettiği mânaları koyması şeklinde yorumlar ve bunu ilhâmıla özdeş kabul eder.³⁹⁵

Kur’ân’da meleklerle vahyedilmesinden de söz edilir. Nitekim bir âyette: “Hani Rabbin meleklerle, “*Ben sizinle beraberim. İmân edenlere sebat verin. Ben kâfirlerin kalbine korku salacağım. Şimdi vurun boyunlarının üstüne. Vurun onların bütün parmaklarına diye vahyedyordu.*”³⁹⁶ Cenâb-ı Hakk’ın meleklerle müminlere savaşma azmi telkin etmelerini vahyettiği belirtilir. Bu vahiy levh-i mahfûzdaki yazıların meleklerce okunması tarzında da yorumlanmıştır.³⁹⁷ Râzî, tefsirinde insan dışı varlıklara; arıya, yer küresine ve göklere olan vahiylerle “ilhâm ve emir” anlamı vermiştir.³⁹⁸

Hadis kitaplarında vahiy konusuyla ilgili çok sayıda rivayet yer almıştır. Hadislerde vahye dair ifadeler, Kur’ân’da ki beyanlara paralel açıklamaların yanı sıra, özellikle Resûlullah’ın Kur’ân dışı vahiyleri de yer almaktadır. Bu arada siyer kitaplarında Hz. Peygamber’e vahyin nüzûlü sırasında kendisinde meydana gelen bazı özel hallerin görüldüğü gibi meselelere de temas edilir.³⁹⁹

İslâm Âlimleri vahyin aklen mümkün ve gerekli olduğu hususunda görüş birliği içindedir. Zira Allah’tan vahiy aldıklarını söyleyen peygamberler iddialarını kanıtlamak için sadece O’nun yaratmasıyla gerçekleşebilen mûcizeler göstermiştir. Bunun yanında akli deliller de ileri sürülmüştür. Vahiy ürünü bilgilerin insan ve evren için gönülleri ve zihinleri tatmin eden bir yorum içermesi, düzenli ve temiz bir yaşayışı amaçlayan hidayet verici nitelikler taşıması, vahiyden yoksun olan toplumların insanları bunalımdan kurtaracak bir sistem ortaya koymaktan âciz kalması bu bilgilerin bir temele dayandığına işaret etmektedir. Farklı kabiliyetlere sahip insanlar arasından bir topluluğun diğerlerinin idrak edemediği gayb âlemiyle irtibat kurması aklen mümkündür, bu durum tarihin şahitliğiyle de sabittir.⁴⁰⁰

Râzî, vahyin sadece peygamberlere verildiğini, diğer insanlarla ilgili vahyin ilhâm mânasında olduğunu kabul ederek tefsirinde şöyle der. “Şunu bil ki vahiy

³⁹⁴ Mâide 5/111.

³⁹⁵ Râzî, a. g. e. , C. XII. , s. 136.

³⁹⁶ Enfâl 8/12.

³⁹⁷ İsfahânî, a. g. e. , “vhy”.

³⁹⁸ Râzî, a. g. e. , C. XX. , ss. 69-71.

³⁹⁹ Yavuz, Y. , a. g. e. , C. XLII. , s. 441.

⁴⁰⁰ Yavuz, Y. , a. g. e. , C. XLII. , s. 442.

peygamberler hakkında varit olmuştur. Evliya ve Havariler ve Hz Mûsâ'nın annesi hakkında varit olan vahiy ilhâm manasındadır. Bununla beraber Kur'ân'da zikrolunan hayvanlar hakkındaki vahiyde ilhâm manasına olmakla beraber bu zikrettiğimiz vahiyde muhatap olanların her birisinin kendisine has durumu vardır.”⁴⁰¹

Vahiy türleri naslardan hareketle şöyle sıralanmıştır.

1. Sâdık rüya. Allah'ın doğrudan veya melek vasıtasıyla rüyada peygamberlere ve sâlih insanlara bildirdiği vahiy.

2. Allah'ın perde arkasından peygamberlere hitap yoluyla indirdiği vahiy. Bu tür vahiyler kalp ile değil kulakla algılanır. Tûr dağında Hz. Mûsâ'nın yanı sıra Mi'racda Hz. Muhammed'e de bu tür vahiy gelmiştir.

3. Allah'ın peygamberlerin kalbine ilkâ ettiği vahiy.

4. Cebrâîl'in aslî sûretinde Peygamber'e görünerek tebliğ ettiği vahiy.

5. Cebrâîl'in kendisi görünmeden Resûl-i Ekrem'e tebliğ ettiği vahiy.

6. Cebrâîl'in insan şekline girerek tebliğ ettiği vahiy. Cebrâîl ashaptan Dihye b. Halîfe el-Kelbî sûretinde Hz. Peygamber'in yanına gelerek ona vahiy tebliğ etmiştir. Bu tür vahiyelere açık (zâhir/celî) vahiy denir. Ayrıca âlimlerin yaptığı ictehadlar da ilhâm mânasında bir tür vahiy kabul edilmiş ve buna gizli (bâtın/hafî) vahiy denilmiştir.⁴⁰²

Vahyin peygamberler tarafından insanlara tebliğ edilmesinin gerekliliği âlimler arasında tartışma konusu olmuştur. Kelâmcılar özellikle Resûl-i Ekrem'e tebliğ edilen vahyin bütün insanları kapsadığını, belli bir kişiye veya zümreye tahsis edilen vahyin bulunmadığını kabul eder. Ancak aşırı Şîfler, Hz. Ali ve Ehl-i Beyt hakkında Resûlüllah aracılığıyla özel vahyin geldiğini iddia etmiş, daha sonra Sûfîyye'ye mensup bazı âlimler de Ebû Hüreyre'den nakledilen bir rivayete dayanarak Hz. Peygamber'den biri açıklanması, diğeri gizlenmesi gereken iki tür vahiy öğrenildiğini ileri sürmüştür. Ancak Ebû Hüreyre'den nakledilen, “Eğer Peygamber'den öğrendiğim bazı bilgileri açıklasaydım boynum vurulurdu.” şeklindeki rivayetin bu görüşe ilişkin delil kabul edilmesi isabetsiz bulunmuştur.⁴⁰³

⁴⁰¹ Râzî, a. g. e. , C. XX. , s. 72.

⁴⁰² Âlûsî, a. g. e. , C. XVII. , s. 184.

⁴⁰³ Seyyid Muhammed Reşîd Rızâ, *Tefsiru el-Menar*, Darül Menar, ikinci baskı, Mısır 1362 (H), C. VI. , s. 470-472.

Vahyin Niteliği hakkında Âlimler farklı görüşler ileri sürmüştür. Bunlardan bazıları şunlardır: Vahiy Allah'a ait kelâmıdır, ilâhî zâtta mevcut mânaların lafza dökülmüş şeklidir ve Cebrâîl vasıtasıyla peygamberlere indirilmiştir. Peygamberin ruhuyla irtibat kurup ona Allah'tan aldığı lafızları öğreten Cebrâîl vahyi doğrudan Allah'tan alabileceği gibi levh-i mahfûzdan da alabilir. Asıl ilâhî kelâm Allah'ın zâtındaki mânalardır. Harf ve seslerden meydana gelen lafza mecazen kelâm denilmiştir.⁴⁰⁴ Vahiy peygamberlerin ruhunda bulunan beşerî bilgiler değildir. Zira peygamberler, zihin harici bir varlık olduğunu gördükleri Cebrâîl'in iradeleri dışında kendileriyle irtibat kurduğunu ve bu şekilde zaruri bilgilere sahip kıldıklarını söylemişlerdir. Cebrâîl vahyin öznesi değil sadece ileticisidir. Onun ilâhî vahyi peygamberin kalbine bırakmasının mahiyetini bilmek mümkün değilse de bu durum yazının bir yüzeye yazılmasına benzetilebilir. Peygamberler vahyi beşer üstü bir nitelikte değil beşerî yapılarıyla algılar. İslâm âlimlerinin çoğunluğu bu görüştedir.⁴⁰⁵

Peygamberlerin dışındaki İnsan, bedeninin baskısından kurtularak nefsinin günah kirlerinden temizleyip rabbine yönelince ruhunda Allah'ın hükümlerine ilişkin bir nur ortaya çıkar. Bu mârifet nuru cevher haline gelip kutsal ruh vasfını kazanır. Bu nur sayesinde kişide evrenin sırları tecelli eder ve Allah'tan ona bilgiler gelir. Velîler meleği görmeden, peygamberler ise onu görerek bilgi alırlar. Vahiy peygamberlere yazılı metinler halinde de gelebilir. Nitekim Hz. Mûsâ'ya “*Mûsâ için, Tevrat levhalarında her şeye dair bir öğüt ve her şeyin bir açıklamasını yazdık*”⁴⁰⁶âyetinde vahiy yazılı kitap olarak indirildiği bildirilmiştir. Râzî, tefsirinde; “gönderilen levhaların hangi maddeden olduğunu, ilâhî kelâmın neyin üzerine yazıldığı konusunda çeşitli görüşler naklederek değerlendirmede bulunur.”⁴⁰⁷

Literatürde yer alan tartışmalı konulardan biri de Kur'ân dışındaki vahiy meselesidir. (vahy-i gayr-i metlûv: Peygamberin Kur'ân dışında aldığı vahye denir.). Başta Sünnîler olmak üzere âlimlerin büyük çoğunluğuna göre; Hz. Peygamber'e Kur'ân dışında da vahiy gelmiştir. İnsanlar hakkında Allah'ın bildirdiği şekilde hüküm vermenin gerekliliğinden söz eden vahiy ki “*Allah'ın sana gösterdiği şekilde insanlar arasında hükmedesin diye sana Kitab'ı hak ile indirdik; hainlerden taraf*

⁴⁰⁴ Yavuz, Y. , a. g. e. , C.XLII. , s. 442

⁴⁰⁵ Yavuz, Y. , a. g. e. , C. XLII. , s. 442

⁴⁰⁶ A'raf, 7/ 145.

⁴⁰⁷ Râzî, a. g. e. , C. XIV. , s. 246.

*olma!*⁴⁰⁸ Resûlullah'ın yargılama ve dinî hükümlerde yapmış olduğu ictihat gibi konulardaki açıklamalara ilişkin olarak Allah'tan gelen ve doğruyu hissettiren ilhâmlardan meydana gelir.⁴⁰⁹ Hz. Peygamber'e Kur'ân dışında vahyin geldiğini gösteren delillerden biri de Kur'ân'ın yanı sıra hikmetin de indirildiğini ve kendisine daha önce bilmediği şeylerin “*Allah sana Kitab'ı ve hikmeti indirmiş ve sana bilmediğini öğretmiştir*”⁴¹⁰ şeklinde öğretildiğini açıklayan âyetlerdir. Sünnete sınıksı sarılmayı emreden hadisler de bu konudaki delillerden sayılır. Buna göre hikmet sünnete tekabül eder. Ayrıca bazı ibâdetlerin ayrıntıları da sünnetle sabittir. Meselâ Kur'ân'da kıblenin Mescid-i Harâm'a çevrildiği “*Artık yüzünü Mescid-i Haram tarafına çevir*”⁴¹¹ âyetiyle bildirilmekteyse de bundan önceki kıblenin Mescid-i Aksâ olduğuna dair açıklama yer almaz. Resûl-i Ekrem'e Kur'ân dışında vahiy indirilmesi, onun dünyevî konularda vahiyden bağımsız şekilde ictihad yapmadığı ve beşerî söz söylemediği anlamına gelmez. “*Allah, seni affetsin! Doğru söyleyenler sana iyice belli olup, yalancıları bilinceye kadar beklemeden niçin onlara izin verdin?*”⁴¹², âyete de görüldüğü üzere; Resûlullah'ın dünya hayatını ilgilendiren hususlarda ictihad yaptığı, savaşa katılmak istemeyen münafıklara izin vermesinin isabetli görülmediğini beyan eden âyetlerden, Resûlullah'ın ictihad yaptığı anlaşılmaktadır.⁴¹³

Hz. Peygamber'e Kur'ân dışında vahyin gelmediğini ileri süren âlimler bazı hadislere ve Hz. Ali ile İbn Abbas'a atfedilen görüşlere dayanır. Buna göre Resûl-i Ekrem ahabına kendisinden sonra, ona bağı kaldıkları sürece asla sapıklığa düşmeyecekleri bir emaneti (Allah'ın kitabını) bıraktığını belirtmiştir. Kur'ân'ı Kerîm'de Peygamber'in bütün Müslümanlar için güzel bir örnek olduğu “*Andolsun ki, Resûlullahda sizin için güzel bir örnek vardır.*”⁴¹⁴, ona itaatın Allah'ın rızasına ve bağışlamasına kavuşmanın şartı olarak zikredilmiş “*Deki eğer Allah'ı seviyorsanız bana uyun ki Allah'da sizi sevsin. Deki Allah ve Resûlun'e uyun*”⁴¹⁵ âyetleriyle de Rasûlullah'ın dindeki yerine dikkat çekilmiştir. Ayrıca Resûlullah'a Kur'ân'ı açıklayıp öğretme görevi verilmiştir. “*İnsanlara, kendilerine indirileni açıklaman*

⁴⁰⁸ Nisâ 4/ 105.

⁴⁰⁹ Reşid Rızâ, a. g. e. , C. V. , s. 279.

⁴¹⁰ Nisâ 4/113.

⁴¹¹ Bakara 2/144.

⁴¹² Tevbe 9/43.

⁴¹³ Râzî, a. g. e. , C. IV. , s. 651.

⁴¹⁴ Ahzâb 33/21.

⁴¹⁵ Âl-i İmrân 3/31-32.

için ve düşünüp anlasınlar diye sana da bu Kur'ân'ı indirdik."⁴¹⁶ Resûlüllah güzel örnek olma, hidayete erdirme ve ilâhî vahyi beyan etme görevlerini yine vahiy ürünü olan sünnet çerçevesinde yerine getirmiştir.

Vahyin mahiyetinin kavranması ve gerçekleşme şeklinin bilinmesi insan için mümkün değildir. Ancak Resûl-i Ekrem'in bildirdiği şekliyle bizler vahyi anlayabiliriz. Kur'ân'ı Kerîm'de, vahiy peygamberlerin dışında da başka insanlar (kadın ve erkek olarak) vahye muhatap oldukları ve hatta insanların dışındaki mahlûklara da vahiy indirildiği bildirilmektedir. Râzî, peygamberlerin dışındakilere indirilen vahiyleri değerlendirirken, bunun; ilhâm, Kalbe doğma ve rüyalarda görünme şekliyle izah etmeye çalıştığı görülmektedir.

Allah'la kul arasındaki bağlantıyı sağlayan vahiy, Hz Peygamber'in vefatıyla son bulsa da vahyin bir altı olarak görülen ilhâmın, kalbe doğmanın ve rüyalardaki işaretlerin diğer insanlara ve mahlûkta yönelik olan boyutunun kıyâmete kadar devam edeceği yapılan çalışmadan da anlaşılmaktadır.

2.2.2. Vahyin İmkânı

Vahyin mahiyeti konusunda üzerinde durulan en önemli hususlardan biride Cebrâîl'in vahyi Yüce Allah'tan nasıl aldığı meselesidir. Vahiy tecrübesi subjektif olduğundan bu konu aklın değil, naklin etkinlik alanı içerisinde değerlendirilmiştir. Zira vahiy tecrübesi akıl ve duyu'nun bilgi elde etme yeteneklerinin olmadığı metafizik alana ait bir olgudur. Bundan dolayı kelâmcılar bu konuda akıl yürütmekten kaçınmışlardır. Cebrâîl'in Yüce Allah'tan vahiy aldığı ve bunu tebliğ etmekle görevlendirildiği peygambere ilettiği hususunda ittifak mevcuttur. Cebrâîl'in vahyi alış biçimi konusunda ön plana çıkan görüş: Cebrâîl (a.s.) daha önce Levh-i mahfuza kaydedilmiş olan vahyi alır ve tebliğ etmekle görevlendirildiği peygambere iletir⁴¹⁷şeklindedir.

Kur'ân'ı Kerîm'in Levh-i Mahfuz'da yazılı olduğu hususu âlimlerinin çoğunluğu tarafından kabul edilmektedir. Bu görüş dayanağını Kur'ân-ı Kerîm'den

⁴¹⁶ Nahl 16/44.

⁴¹⁷ Erdemci, Cemalettin, "Milel ve Nihal" inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisicilt 8. , sayı 1, Nisan 2011, s.130.

almaktadır. Nitekim şu âyetlerin buna delalet ettiği belirtilmiştir. “*O, levh-i mahfuz’da bulunan şerefli bir Kur’ân’dır.*”⁴¹⁸Râzî, âyeti tefsir ederken; “*levh-i mahfuzdadır.*” ve başka bir surede geçen “*korunmuş kitaptadır.*” âyetler ihtimal aynı şeyi ifade etmektedir ve yine korunmasının da ona ancak temiz olanlar dokuna bilir ifadesiyle de yakın (mukarrabun) melekler ancak ona dokunabilir manası ihtimali vardır⁴¹⁹ şekliyle yorumlar. Âyette; “*O katımızda bulunan ana kitaptadır.*”⁴²⁰ âyetini yorumlarken de şöyle der: “Ümmül kitaptan kasıt şu dur: Her şeyin aslı, annesidir. Kur’ân’da levhi mahfuzda Allah’ın katında sabittir. Sonra oradan dünya semasına naklolundu. Sonra maslahata göre indirildi. Eğer şöyle denirse; Allah bütün gayp ilmini bilip aynı zamanda yanılma ve unutma onun için imkânsızken levh-i mahfuzun hikmeti nedir? O zaman şöyle deriz; Allah’u Teâlâ bütün mahlûkatla ilgili olayları kitapta kayıt altına alınca bütün melekler mahlûkatın hareketleriyle bu kitapta yazılanların arasındaki uyumluluğa şahit olmaktadırlar. Buda Allah’ın hikmetine ve ilmine delildir.”⁴²¹ Râzî, Vâkîa suresinde zikrolunan “*Şüphesiz bu, korunmuş bir kitapta bulunan değerli bir Kur’ân’dır.*”⁴²² âyetini ise şöyle izah eder: Kur’ân müşriklerin iddialarını çürütmek ve onun her şeyden korunduğunu aynı zamanda ona sadece yaklaşmasına müsaade edilen melekler dışında kirlilerden korunduğunu, Allah tarafından temiz kabul edilmeyen hiçbir şeyin ona dokunamayacağına dikkat çekilmektedir.⁴²³

Kur’ân’ın korunmasıyla ilgili âyetlerin tahlil edilmesine ve Râzî’nin değerlendirilmelerine bakıldığı zaman, açıkça Kur’ân’ın Allah tarafından korunduğu görülmektedir. İnsânî müdahalenin veya insan dışı müdahalelerin, Kur’ân için mümkün olmadığına dikkat çekilmektedir. Kur’ânâyetlerinin Hz. Peygambere indirilme sürecinde, gaipten haber aldığı söyleyen ve yine gaipten haber veren bir takım insanların olduğu kuvvetle muhtemel ki, Kur’ân’ın korunma konusuna bu kadar önem verilmekte ve asla böyle bir şeyin gerçekleşmeyeceğine dikkat çekmektedir.

Yukarıdaki âyetlerde geçen “*levh-i mahfuz, Kitabu’n-meknûn ve Ümmü’l-kitâb*” ifadeleri Allah katında bulunan ve Kur’ân’ın kaynağı olan bir kitaba delalet

⁴¹⁸ Buruc 85/21-22.

⁴¹⁹ Râzî, a. g. e. , C. XXXI. , s. 126.

⁴²⁰ Zuhruf43/4.

⁴²¹ Râzî, a. g. e. , C. XXVII. , s. 195.

⁴²² Vâkîa 56/77-78.

⁴²³ Râzî, a. g. e. , C.XXIX. , s. 194.

etmektedirler. Mu'tezilî bir âlim olan Zemahşerî, Ümmü'l-Kitab'ı açıklarken bundan kasıt levh'tir. Levh'in ise yer ile sema arasında bir konuma sahip olduğunu ifade eder. Başka bir âyette de levh-i mahfuzda bulunan şerefli bir Kur'ân diye bundan bahsedilmektedir. Ümmü'l Kitap (ana kitap) denilmesi; kitapların aslının tespit edildiği yer olmasındandır. Kur'ân oradan nakledilir ve istinsah edilir demektir.⁴²⁴

Birçok âyette peygamberlerin dışında ki varlıklara da vahyedildiği bildirilmektedir. Bu vahiy Kur'ân vahyi mi? Yoksa Kur'ân vahyinin dışında da başka bir vahiy var mı? Veya Kur'ân vahyinin dışında bahsedilen vahiylerden ne anlaşılmaktadır?

Vahiy; bazen Allah'ın, Meleklerle ve Peygamberlere vahyetmesi şekliyle karşımıza çıkmakta, bazen de; meleklerin peygamberlere vahyetmesi, insanın insana vahyetmesi, Şeytânların insanlara vahyetmesi ve Şeytânların Şeytânlara vahyetmesi şekliyle ifade edilmektedir. Bu vahyetme şekillerini Kur'ân ışığında, Râzî'nin bakış açısıyla sunmaya çalışacağız.

Şüphesiz ilâhî vahyin kaynağı, diğer bir ifade ile vahyi gönderen Allah'tır. Nitekim âyette "*Biz Nuh'a ve ondan sonra gelen peygamberlere vahyettiğimiz gibi, sanada vahyettik*"⁴²⁵ ifadesiyle, vahyi ilkâ etmesini Allah kendine nispet etmektedir. Vahyin, kaynağından çıktıktan sonra yöneldiği varlıkların başında peygamberler gelmektedir. Bu bakımdan vahyin varacağı noktanın peygamberler olduğu söylenebilir. Elbette peygamberler de birer elçidir. Onlar da aldıkları vahyi insanlara tebliğ ederler.⁴²⁶ Dolayısıyla onlar vahyin varacağı son nokta değildir. Vahyin seyrinin başlama noktasında peygamberler bulunmaktadır. Vahyi gönderen Allah ile onun varacağı peygamber arasında da vahye aracılık eden vahiy meleği Cebrâîl'dir.⁴²⁷ Diğer bir ifadeyle Allah Teâlâ, peygamberlere bildirmek istediği bilgilerionlara melek vasıtasıyla ulaştırmakta ve onlara aktarmaktadır.⁴²⁸ Aynı zamanda âyetlerden de anlaşılacağı üzere; "*Uyarıcılardan olası diye onu güvenilir Ruh (Cebrâîl)senin kalbine apaçık Arapça bir dil ile indirmiştir,*"⁴²⁹ âyetiyle de Allah, peygambere vahyettiklerini vahiy meleğine de vahyetmekte, yani

⁴²⁴ Zemahşerî, Ömer b. Muhammed, *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvil fi Vücûhi't-Te'vil*, Dâru'l- Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1987, C. VI. , s. 350.

⁴²⁵ Nisâ 4/163.

⁴²⁶ Râzî, a. g. e. , C. XXVII. , s.186.

⁴²⁷ Râzî, a. g. e. , C. II. , s. 159-160.

⁴²⁸ Râzî, a. g. e. , C. XIX. , s. 220.

⁴²⁹ Şu'arâ, 26/193-195.

bildirmektedir. Diğer taraftan Allah'ın, peygamberlerine Cebrâîl vasıtasıyla vahyetmiş olması⁴³⁰ onun bu vahyi kendisine nispet etmesine engel değildir. Nitekim “*Andosun, biz sana apaçık âyetler indirdik. Bunları ancak fasıklar inkâr eder,*”⁴³¹ âyetinden de anlaşılacağı üzere; Kur’ân’ın bir üslûp özelliği ve ifade tarzı olarak vahyin, Allah’a nispet edilmesine birçok âyette rastlanmaktadır.

Râzî, “*Hamd, gökleri ve yeri yaratan, melekleri ikişer, üçer, dörder kanatlı elçiler yapan Allah'a mahsustur. O, yaratmada dilediğini artırır. Şüphesiz Allah'ın gücü her şeye hakkıyla yeter,*”⁴³² âyetinden hareketle bütün melekleri Allah'ın sözü ve emri uyarınca görevlerini yerine getiren, asla onun sözünden dışarı çıkmayan ve de O emretmediği sürece sessiz kalan varlıklardır der. “*Onlar Allah'tan önce söz söylemezler ve hep O'nun emriyle iş görürler,*”⁴³³ âyetlerinin ifadelerine bakılacak olursa; genel anlamda melekler Allah'ın elçileri olarak kabul edilmesinin yanında, Cebrâîl, özel olarak peygamberlere vahiy getiren bir melek olarak nitelendirilmektedir. Yine, Cebrâîl'den söz eden ve onu öven Kur’ân âyetlerini esas alarak onun nitelikleri konusunda açıklamada bulunduğu görülmektedir. “*O (Kur'an) güvenilir bir elçinin (Cebrâîl'in) getirdiği sözdür.*”⁴³⁴ Buna göre, Cebrâîl'in resûl olması Allah'ın onu bütün peygamberlere elçi olarak görevlendirmesinden kaynaklanır. Bu nedenle bütün peygamberler bir bakıma onun ümmeti sayılır.⁴³⁵ Yine onun Allah katında “*O, şüphesiz değerli güçlü, Artış'ın sahibi katında itibarlıdır*”⁴³⁶, ifadesinde değerli oluşu, kerîm oluşu, bunun dışında, mükerrer oluşuyla ilişkilendirilip marifet, hidayet ve irşad gibi pek çok lütfâ mazhar olması şeklinde de yorumlanmıştır. Allah ile onun en değerli kulları olan peygamberler arasında aracı kılınmasına, güçlü oluşu, ayrıca, ilk yaratılıştan son teklif dönemine kadar Allah'a karşı itaat vazifesini yerine getirme, itaate aykırı davranışlardan kaçınma, yine Allah'ı bilme ve O'nun Celâli'ne vakıf olma güç ve kuvvetine sahip olması tarzında da açıklanmıştır. Güçlü oluşu aynı zamanda onun Lût kavminin yaşadığı kentleri göklere çıkarıp tersyüz etmesine işaret eder.⁴³⁷ Allah katındaki itibar ve konumu ile ilgili olarak ise, bir âyette; “*Eğer siz ikiniz Allah'a yönelip*

⁴³⁰ Râzî, a. g. e. , C. XXVII. , s. 186.

⁴³¹ Bakara, 2/99.

⁴³² Fâtır, 35/1.

⁴³³ Enbiyâ, 21/27.

⁴³⁴ Tekvir 81/19.

⁴³⁵ Râzî, a. g. e. , C. XXXI. , s. 73.

⁴³⁶ Tekvir 81/20-21.

⁴³⁷ Râzî, a. g. e. , C. XXXI. , s. 74.

tövbe ederseniz ne iyi. Çünkü kalpleriniz Peygamber hakkında yanlış düşüncelere meyletti. Yok, eğer tövbe etmez ve Peygamber aleyhine dayanışma içinde olmaya devam ederseniz bilin ki Allah, Cebrâîl ve fazilet sahibi tüm müminler O'nun dostu ve yardımcısıdır. Üstelik bütün melekler de onun arkasındadır.”⁴³⁸ Allah'ın onu kendisinden sonra ikinci sırada zikretmesine, itaat edilen biri oluşu, meleklerin önder kabul edip ona uymasına, güvenilir oluşu da âyette belirtildiği üzere Allah'ın vahyini peygambere indirmesine ve bu konuda kendisine güvenildiğine işaret eder.⁴³⁹

Cebrâîl, insanlık tarihiyle beraber beşerin hayatı içerisinde peygamberler vasıtasıyla yer almış bir melektir. İnsanlar tarafından tanınan bu melek Allah tarafından sahip olduğu güçleri ve değeri zikredilerek inananlar için bir güven, ona düşmanlık edenler ve inanmayanlar içinde ne denli bir tehdit olduğuna dikkat çekilmektedir.

Vahiy dendiğinde akla daha çok Allah'ın peygamberlerine vahyetmesi gelir. O, insanlar arasından seçerek peygamberlik görevi yüklediği bütün kullarına vahyetmiştir. Allah'ın peygamberlerine vahyetmesi; onlara ilâhi bir kitabın indirilmesi şeklinde olabileceği gibi bir kitap indirmeksizin de vahyedebilir. Diğer taraftan kendisine kitap verilmiş bir peygambere Allah katından vahiy olarak ifade edebileceğimiz başka bildirimlerde olabilir. Son peygamber örneğinden hareketle; Hz. Peygamber'e, peygamberlik görevi verilmeden yaklaşık altı ay öncehenüz yaşanmamış bazı olayları ona rüyada göstermek sûretiyle vahiyde bulunmaya başlanmıştır. Hira'da ki ilk Kur'ân vahyi ile nübüvvet vahyi başlamış ve bundan sonraki dönemdeki vahiy süreci yirmi üç yıla yakın sürmüştür.⁴⁴⁰

Peygamberlere gönderilen vahyin nasıl gerçekleştiğini âyet şöyle ifade eder: “Allah bir insanla ancak vahiy yoluyla yahut perde arkasından konuşur. Yahut bir elçi gönderip, izniyle ona dilediğini vahyeder. Şüphesiz O yücedir, hüküm ve hikmet sahibidir.”⁴⁴¹ Râzî, bu âyette Allah'ın insanlara üç şekilde kelâmını bildirmesinden söz eder. Bunlardan ilki “vahiy” sözcüğü ile ifade edilmiş, ikincisi perde arkasından hitap etmek şeklinde, üçüncüsü de bir melek elçi gönderip onun aracılığıyla kelâmını

⁴³⁸ Tahrîm 66/4.

⁴³⁹ Râzî, a. g. e. , C. XXXI. , ss. 74-75.

⁴⁴⁰ Buhârî, Muhammed b. İsmail, *Sahihu'l Buhari*, Tahkik: Muhiddin Hatib, Muhammed Fuad Abdülbaki, Matba'â Selefiyye ve Mektebe, Kahire, H. 1400, Bed'u'l-Vahy(1), 3. Bab, I. , s. 14.

⁴⁴¹ Şûrâ, 42/51.

bildirmek tarzındadır. Râzî bu üç yoldan ilk ikisini “aracısız”, üçüncüsünü de “vasıtalı” vahiy olarak telakki etmektedir.⁴⁴²

Râzî, vahiy kelimesini şöyle açıklar: “Buradaki “vahiy” kalbe ilhâm etmek veya rüyadır.” Râzî’nin bu âyetteki vahiy ile ilgili tanımlama ve açıklaması şu şekilde tercüme edilebilir: Vahiy, bir şeyi kalbe uyanıkken ilhâm etmek, düşürmek ve bırakmak veya uykuda rüya biçiminde göstermektir. Bunlardan kalbe ilhâm etmeye Hz. Mûsa’nın annesine yapılan vahiy, rüyada göstermeye de, Allah’ın Hz. İbrahim’e rüyasında oğlunu kurban etmesini emretmesini örnek vermektedir.⁴⁴³

Râzî, vahyin geliş şekillerini açıklarken yukarıda zikredilen âyetten hareketle “Allah, bir insanla ancak vahiy yoluyla veya perde arkasından konuşur. Ya da bir elçi (melek) gönderip, Allah’ın izniyle ona dilediğini vahyeder. Şüphesiz O, yücedir, hikmet sahibidir.”⁴⁴⁴ İki çeşit vahyin vasıtasız olduğunu belirtir. Bu durumu şöyle izah eder: “Eğer vahiy kişiye vasıtasız bir biçimde ulaşmış ve o kişi Allah kelâmının aynını duymamışsa bu vahiy âyette “vahyen” şeklinde ifade edilmiştir. Şayet kişi vasıtasız vahiyde Allah kelâmının kendisini duymuşsa bu vahiy de âyette “perde arkasından konuşma” şeklinde belirtilmiştir der.”⁴⁴⁵ Vahyin üçüncü şekliyse, Allah’ın meleklerden birini görevlendirip, vahiyi bu melek vasıtasıyla beşer elçiye yani peygambere bildirmesi şekliyledir. “Zekeriya mabette namaz kılarken melekler ona, “Allah sana, kendisinden gelen bir kelimeyi (İsa’yı) doğrulayıcı, efendi, nefesine hâkim ve salihlerden bir peygamber olarak Yahya’yı müjdeler” diye seslendi.”⁴⁴⁶ Râzî, Allah’ın vahiyi, kitap verdiği peygamberlere ancak Cebrâîl vasıtasıyla ulaştırıldığına dikkat çeker. Nitekim “Allahvahiyi, Cebrâîl vasıtasıyla Hz. Peygamber’e üçüncü şahısların muttali olamayacağı gizlilikte bilgi aktarması şekliyledir diye açıklar.”⁴⁴⁷

Kur’ân’ı Kerîm’de peygamberlerin dışındaki insanlara da vahyedildiğinden söz edilmektedir. Hz. Mûsâ’nın annesine yapılan vahiy bu kapsamdadır. Yüce Allah Hz. Mûsâ’ya bahsettiği nimetlerden söz ederken bu vahye şöyle temas eder: “Andolsun biz sana bir defa daha lütufta bulunmuştuk. O vakit annene vahyedip dedik ki: “Onu bir sandığa yerleştirip denize (Nil’e) bırak! Deniz onu sahile atsın.

⁴⁴² Râzî, a. g. e. , C. XXVII. , ss. 186-188.

⁴⁴³ Râzî, a. g. e. , C. XXVII. , s. 187.

⁴⁴⁴ Şûrâ 42/51.

⁴⁴⁵ Râzî, a. g. e. , C. XXVII. , s. 187.

⁴⁴⁶ Âl-İmran 3/39.

⁴⁴⁷ Râzî, a. g. e. , C. VIII. , 37.

Bana da ona da düşman olanbiri onu alsın veEy Mûsâ! Nezaretim altında yetiştirilmen için sana karşıinsanların gönüllerinde tarafımdan bir sevgi bıraktım.”⁴⁴⁸Kur’ân’î ifadeyle Yüce YaratıcıMûsâ’nın annesine hitaben, (Firavun’un katlinden Hz. Mûsâ’yı kurtarmak için) vahyedildiği zikredilmektedir. Başka bir âyette ise, Hz. Mûsâ’nın annesineikinci defa benzer ifadelerle vahyedildiği şöyle geçmektedir. “*Mûsâ’nın annesine: Onu emzir, kendisine zarar geleceğinden endişelendiğindeonu denize (Nil nehrine) bırakıver, hiç korkup kaygılanma, çünkü bizonu sana geri vereceğiz ve onu peygamberlerden biri yapacağız’, diye vahyettik.*”⁴⁴⁹ Görüldüğü üzere iki âyette de Hz. Mûsâ’nın annesine vahiyden bahsedilmiştir. Râzî, Kur’ân’da bahsedilen bu vahyin peygamberlere gönderilen vahiyden farklı olduğunu ve de bu vahyin ilhâm manasında olduğuna dikkat çekmektedir.

Râzî, tefsirinin pek çok yerinde, değişik âyetlerde geçen vahiyle alakalı konuları yorumlarken aynı zamanda bu vahiylerin ne anlama geldiklerini de belirtir. Bu yorumlara göre, peygamber olarak seçilen insanların dışındakilere bir vahiy söz konusu olduğunda bunları Allah’ın onlara peygamberlik vermesi şeklinde değil de onlara “ilhâm etmesi”, diğer bir ifadeyle bir konudaki düşünce ve davranış eğilimini Allah’ın o insanların kalplerine yerleştirmesi şeklinde anlamak gerekir. Nitekim o, yukarıda belirtilen âyetlerde geçen vahiyleri hep bu anlamda yorumlamıştır.⁴⁵⁰

Kur’ân’da, insanın dışındaki canlı ve cansız varlıklarda vahyedildi ilgili âyetlerde görülmektedir. Bu vahiy bazen bir hayvana bazen da dağa vb. cismani olan varlıklara vahyetme şekliyle karşımıza çıkmakla beraber, insanların insanlara ve hatta şeytanların insanlara ve şeytanlara vahyettiğinden bahsedilmektedir.

Allah’ın Kur’ân-ı Kerîm’de vahyettiğini belirttiği varlıklar arasında balarısı da bulunmaktadır. Bu konuda Allah Teâlâ’nın buyruğu şöyledir: “*Rabbin bal arısına, dağlardan, ağaçlardanve insanların yaptığı çardaklardan kendine evler (kovanlar) edin. Sonra meyvelerin her birinden ye ve Rabbinin sana kolaylaştırdığı yaylımyollarına gir diye, vahyetti. Onların karınlarından renkleri çeşitli bir şerbet(bal) çıkar ki, onda insanlar için şifa vardır. Elbette bunda düşünen birkavim*

⁴⁴⁸ Tâhâ, 20/37-39.

⁴⁴⁹ Kasas, 28/7.

⁴⁵⁰ Râzî, a. g. e. , C. XI. , s. 110.

*için büyük bir ibret vardır.*⁴⁵¹Râzî bu âyette sözü edilen bal arısına vahyi, “ilhâm etmek” anlamında yorumlamaktadır. Aynı zamanda âyetteki vahiy fiilini sarf yönünden değerlendirerek; fiilin sülâsî “vehâ”dan değil de rubâî “evhâ”dan yani if’âl’den gelmiş olmasının bir anlam farkı meydana getirmeyeceğine de dikkat çekmiştir.⁴⁵²

Bal arısına yapılan vahyi “ilhâm etmek” şeklinde yorumlayan Râzî’nin bu yorumu, peygamberler dışındaki insanlara yapılan vahiy ile bal arısına yapılan vahyin “ilhâm etmek” aynı anlamda olmadığına da ifade eder. Râzî, hayvana ilhâmın insana ilhâm etmekten farklı olduğunu vurgulamak için ondan ne kast edildiğini ve onun ne anlama geldiğini açıklama gereği duyarak şöyle der: “Arılara ilhâmdan maksat, Allah Teâlâ’nın, arıların yapısına (enfus) insan aklının anlamaktan aciz kaldığı sıra dışı işleri yapma kabiliyeti yerleştirmesidir”⁴⁵³ şeklinde izah eder. Râzî, burada arıya ilhâmı tekvini bir yaratılma şekliyle ifade etmiştir.

Kur’ân’ı Kerîm’de bal arısından başka herhangi bir hayvana vahyettiğine rastlanmasa da Râzî, Yunus (a.s.)’dan bahseden “Zünnûn’u hatırla, hani öfkelenerek gitmişti de kendisini asla sıkıştıramayacağımızı sanmıştı. Derken karanlıklar içinde, “senden başka hiçbir ilâh yoktur. Seni eksikliklerden uzak tutarım. Ben gerçekten (nefsine) zulmedenlerden oldum” diye dua etti.”⁴⁵⁴, “Gemidekilerle kura çekmiş ve kaybedenlerden olmuştu”⁴⁵⁵ âyetlerinin tefsiri ederken, Yüce Allah’ın Yûnus peygamberi yutan balığa da vahyettiğini ifade ederek, balığa Yûnus (a.s.)’ı yutması, ancak onun etine ve kemiklerine zarar vermemesi yönünde vahiyde bulunmuştur.⁴⁵⁶ Râzî, tefsirinde balığa yönelik olan bu vahyin ilhâm olduğunu ifade etmekle beraber bu ilhâmın nasıl gerçekleştiğine değinmemiştir.

Kur’ân’ı Kerîm’de bazı âyetler: Allah’ın cansızlara vahyettiğine delalet etmektedir: “Böylece onları, iki günde yedi gök olarak yarattı ve her göğe görevini vahyetti. Ve biz yakın semayı kandillerle donattık, bozulmaktanda koruduk. İşte bu aziz, âlim Allah’ın takdiridir.”⁴⁵⁷, “İşte o gün, yer, Rabbinin ona bildirmesiyle bütün

⁴⁵¹ Nahl16/68-69.

⁴⁵² Râzî, a. g. e. , C. XX. , s. 69.

⁴⁵³ Râzî, a. g. e. , C. XX. , s. 69.

⁴⁵⁴ Enbiyâ 21/87.

⁴⁵⁵ Sâffât 37/141.

⁴⁵⁶ Râzî, a. g. e. , C. XXII. , s. 213.

⁴⁵⁷ Fussilet41/12.

haberlerini anlatır”⁴⁵⁸âyetlerinde de bu durum gözlemlenmektedir. Râzî; âyetleri tefsir ederken çeşitli âlimlerden nakillerde bulunmakla beraber kendi üslubuyla semaya nasıl vahyedildiğine cevap aramaktadır. “Allah, her bir sema ehline, ona has özel bir görev yüklemiştir. Örneğin bazı melekler âlemin ilk yaratılışından son anına kadar ayakta Allah’a ibadetle meşguldür. Her hangi bir sema sakini için özel bir emir söz konusu olduğunda bu aynı zamanda o semaya has bir emir olmuş olur der.”⁴⁵⁹Râzî’nin âyetin tefsirinde; mekânın kastedilmesinden kasıt o mekânda bulunanlar olduğunu ifade etmektedir. Bu durumda özel görev, aslında göğe değil, göktekilere yüklenmiştir. Ancak sanki göğe yüklenmiş gibi ifade edilmiştir. Âyetteki vahiy, her bir göğe onun tabi olacağı kanun ve kuralların yerleştirilmesi şeklinde anlaşılmış ve izah edilmiştir.

Vahiy Meleği, daha önce de temas edildiği gibi Allah Teâlâ peygamberlere bildirmek istediklerini Cebrâîlvasıtasıyla onlara ulaştırmaktadır. Nitekim “*Allah, bir insanla ancak vahiy yoluyla veya perde arkasında konuşur. Yahut bir elçi gönderip, izniyle ona dilediğini vahyeder. O yücedir hâkimdir.*”⁴⁶⁰,âyetinde sözü edilen üç çeşit ilâhî kelâmı iletme yolundan üçüncüsü Cebrâîl ile gerçekleştirilen vahiy belirtmektedir. Bunun yanında; “*Uyarıcılardan olasin diye onu güvenilir Ruh (Cebrâîl) senin kalbine apaçık Arapça bir dil ile indirmiştir.*”⁴⁶¹Âyetinde de ifade edildiği üzere Kur’ân’ın Hz. Peygamber’in kalbine indirilmesi de yine vahiy meleği Cebrâîl vasıtasıyla olmuştur. Meleklerin vahiyleri peygamberlere getirmesi yine Allah’ın izni ve müsadesiyledir. Yani vahiy meleği peygamberlere kendi iletmek istediklerini değil, Allah’ın bildirmek istediklerini ulaştırır.

Râzî, Cebrâîl; peygamberlere kendi iletmek istediklerini değil, Allah’ın bildirmek istediklerini ulaştırır görüşünü belirttikten sonra:“*Hani Rabbin meleklerle, “Muhakkak ben sizinle beraberim, haydi İman edenlere destek olun: Ben Kâfirlerin yüreğine korku salacağım. Şimdi vurun boyunlarına. Vurun, onların bütün parmaklarına” diye vahyedyordu.*”⁴⁶²,âyetini tefsir ederken de: Meleklerin peygamberlere vahyetmesinin mümkün olduğunu belirtmektedir. Ancak bu vahyin, tüm inananları kapsayan bir emir olmadığını zamanla veya şahısla kayıtlı bir durmun ifade edildiğine dikkat çekerek görüşünü şöyle sürdürüyor: Allah meleklerden

⁴⁵⁸ Zilzâl, 99/4-5.

⁴⁵⁹ Râzî, a. g. e. , C. XXVII. , s. 107.

⁴⁶⁰ Şûrâ 42/51.

⁴⁶¹ Şuarâ26/193-194.

⁴⁶² Enfâl8/12.

müminlerle alakalı bazı taleplerde bulunup bunların yerine getirilmesini onlardan istemektedir. Bunlar, Allah'ın müminlerle beraber olduğunu, onların yanında ve arkasında yer aldığını bildirerek onları cesaretlendirmeleri, Allah'ın kâfirlerin kalplerine korku salacağını onlara haber vermeleri, kâfirlerin boyunlarını vurmaları ya da onları savaşamayacak duruma düşürmeleri konusunda Allah'ın müminlere emir buyurduğunu meleklerin kendilerine bildirmesi gibi hususlardır.⁴⁶³ Meleklerin kendilerine vahiy yoluyla verilen; müminleri cesaretlendirme, onlara bazı hususları haber verme görevini nasıl yerine getirdikleri sorusuna cevap olarak: Râzî iki ihtimalden söz ederek cevaplandırmaktadır: Birincisi melekler bunları önce Hz. Peygamber'e, O da müminlere bildirmiştir. İkinci ihtimale göre ise; melekler müminlere yönelik cesaretlendirme ve haberdar etme görevini doğrudan müminlere vahyederek yani ilhâm ederek yerine getirmiştir ki bu da meleklerin onlara ilhâm etmesi şeklinde olmuştur.⁴⁶⁴,şekliyle âyeti tefsir etmektedir.

Râzî, meleklerin, insanlara vahyetmesi meselesini ele aldıktan sonra, insanın insana vahyetmesi meselesine değinmiştir. Kur'ân'da insanın insana vahyetmesi meselesine, Zekeriyâ (a.s.) örneği verilebilir. *“Allah şöyle dedi: “Ey Zekeriyâ! Haberin olsun ki biz sana Yahyâ adlı bir oğul müjdeliyoruz. Daha önce onun adını kimseye vermedik.”, “Zekeriyâ , “Rabbim!” Hanımım kısır ve ben de ihtiyarlığın son noktasına ulaşmışken, benim nasıl çocuğum olur? Dedi.”, “Vahiy meleği dedi ki: Evet, öyle. Ancak, Rabbin diyor ki:” Bu, bana göre kolaydır. Nitekim daha önce, hiçbir şey değil iken seni de yarattım.”, “Zekeriyâ, “Rabbim, öyleyse bana bir işaret ver” dedi. Allahda ona “Senin işaretin, sapsağlam olduğun halde insanlarla üç günüç gece konuşmamandır dedi.”⁴⁶⁵Zekeriyâ (a.s.)ilerlemiş yaşına rağmen kendisine Yahyâ (a.s.) müjdelence bunun nasıl olacağına akli ermemiştir. Allah için bunun gayet kolay olduğu kendisine bildirilince de, Allah'tan vadini yerine getireceğine dair bir alamet istemiş, bunun üzerine insanlarla üç gece konuşmaması kendisine tembih edilmişti. Müteakip âyette ise şöyle buyrulur: *“Derken, mâbetteki bölmesinden halkının karşısına çıkıp “Sabah akşam Rabbinizi tenzih ve O'na ibadet edin!” diye vahyetti (işarete) bulundu.”⁴⁶⁶ İşte bu âyette “kavmine sabah akşam Allah'ı tenzih etmelerini vahyetti” şeklinde ki, Hz. Zekeriyâ'ya isnâd edilen vahiy**

⁴⁶³ Râzî, a. g. e. , C. XV. , ss. 135-137.

⁴⁶⁴ Râzî, a. g. e. , C. XV. , ss. 138-141.

⁴⁶⁵ Meryem, 19/7-10.

⁴⁶⁶ Meryem, 19/11.

Râzî'nin de belirttiği üzere "işaret etmek" manasına gelmektedir. Râzî'ye göre sözlü konuşma kendisine yasaklandığı için âyetteki vahyin sözlü konuşma olması mümkün değildir. Bundan maksat Zekeriyâ'nın kavmine meramını bildireceği başka bir iletişim aracıdır ki "genel ve özel işaretle" ya da "yazı yazmak" suretiyle yapılan bir bildirim olabilir. Ancak Râzî aynı olayı konu edinen başka bir âyetten⁴⁶⁷ de yararlanarak buradaki vahiy için en uygun seçeneğin "işaret etmek" olacağını belirtmektedir.⁴⁶⁸

İnsanların insanlara vahyetmesi meselesini tamamladıktan sonra Kur'ân'da meleklerin insanlara ve insanların insanlara vahyetmesinden sonra şeytanlarında insanlara vahyetmesinden bahsedilmektedir. "*Üzerine Allah'ın adı anılmadan kesilen hayvanlardan yemeyin. Kuşkusuz bu büyük bir günahdır. Gerçekten şeytanlar dostlarına, sizinle mücadele etmeleri için vahyederler. Telkinde bulunurlar. Eğer onlara uyarmanız şüphesiz siz de Allah'a ortak koşanlar olursunuz.*"⁴⁶⁹, âyetiyle şeytanların insanlara vahyetmesinden söz edilmektedir. Râzî'nin bu âyetle ilgili yorumda, buradaki vahyin "işaretle" veya "yazarak" bildirmenin dışında "başka bir yol" olması gerekir der.⁴⁷⁰ Bu yol ise onların insanlara vesvese vermesi şekliyle gerçekleşir.⁴⁷¹ Nitekim müfessirlerin "*Hani Rabbin meleklere, "Ben sizinle beraberim, İmân edenlere sebat verin. Ben Kâfirlerin kalplerine korku salacağım. Şimdi vurun boyunlarının üstüne. Vurunonların bütün parmaklarına"* diye vahyediordu."⁴⁷² âyetin yorumunda belirtilen "şeytanın insana vesvese verdiğini, meleklerin ise ilhâm ilkâ ettiğini"⁴⁷³ gösterir diyerek buradaki vahyin melekler için ilhâm, şeytanlar için ise vesvese olduğu yönünde görüşünü delillendirmeye çalışır. Nâs Sûresi'nde "*De ki: İnsanların kalplerine vesvese sokan*"⁴⁷⁴ âyetiyle de açıkça şeytanların birtakım bilgileri "vesvese" yoluyla insan kalbine attıkları ifade edilmektedir der. Bu durumu vahyetme olarak ele alacak olursak, bu vahyin vesvese boyutuna girdiğini görmekteyiz. Buda kötü ve çirkin olan şeylerin vesvese olarak nitelendirildiğini bize göstermektedir.

⁴⁶⁷ Râzî, a. g. e. , C. XXI. , s. 191.

⁴⁶⁸ Râzî, a. g. e. , C. XXI. , s. 191.

⁴⁶⁹ Enâm, 6/121.

⁴⁷⁰ Râzî, a. g. e. , C. VIII. , s. 45.

⁴⁷¹ Râzî, a. g. e. , C. XIII. , s. 169.

⁴⁷² Enfâl, 8/12.

⁴⁷³ Râzî, a. g. e. , C. XV. , s. 135.

⁴⁷⁴ Nâs 114/5.

Şeytânların insanlara vahyetmesini Râzî'nin görüşüyle (vesvese) şekliyle gerçekleştirdiğini ifade etmiştik. İnanmak veya inkâr etmek noktasında olaya yaklaşıldığı zaman şu durum ortaya çıkmaktadır. Kur'ân'ı Kerîm yaratılmış olarak ifade ettiği ve bizler tarafından varlığı idrak edilebilen veya idrak edilmeyen, Allah'ın emri çerçevesinde hareket eden veya isyanetme şekliyle davranan her şey, gerek hem cinslerine veya başkalarına yapmış olduğu telkin ve yönlendirmeler vahiy olarak ifade edilmiştir. Vahiy, olumlu ise ilhâm, olumsuz ise vesvese olarak nitelendirilmiştir.

Biz insanlar içinde, meleklerin ameli olan güzel öğütlerimiz ilhâm manasına alınacağı gibi, şeytanların işi olan çirkin sözlerimiz de vesvese olarak değerlendirilebilir kanaatindeyim.

Şeytânlar sadece insanların imân ve amelini ifsad etmez. Aynı zamanda kendilerinden olan cinleride ifsad etmek için vesvese (ilhâm) verdiklerini âyetlerden anlamaktayız : *“Böylece biz, her peygambere insan ve cin şeytanlarını düşman kıldık. (Bunlar), aldatmak için birbirlerine yaldızlı sözler vahyederler.(vesvese verirler) Rabbin dileseydi onu da yapamazlardı. Artık onları uydurdukları şeylerle baş başa bırak.”*⁴⁷⁵ Râzî, âyetle ilgili görüşlerini şöyle ifade eder; burada insan ve cin şeytanlarının birbirine yaldızlı sözler söylemelerinden söz edilmektedir. Buna göre âyetten insan ve cin şeytanlarından her bir grubun insan ve cinlere vesvese verdiği gibi birbirilerine de vesvese verecekleri anlaşılmaktadır.⁴⁷⁶

Vahiy bilgiye bakıldığı zaman, vahyin insanların dışında da birçok varlığa canlı-cansız, cismani olan veya cismani olmayan varlıkları da kapsadığını, Kur'ân'da görmekteyiz. Ancak bizim burada esas dikkat çekmemiz gereken nokta; Allah'ın insanlar içinden seçtiği âdemoğlunu peygamber olarak göndermesi ve ona vahyetmesi meselesidir. İnsanoğlunun kendi dışındaki varlıklardan farklı olarak akıl ve irâde sahibi olması dolayısıyla aklın vahiy karşısındaki pozisyonunu Râzî'in bakış açısıyla tespiti çalışmamız nedeniyle konu önem arz etmektedir.

Râzî, *el-Muhassal*'da: Allah'ın peygamber göndererek, insanın ahirette yapıp ettiklerinin hesabını verirken özür olarak öne sürmemesi için rasûl göndermesinin gerekçelerini âlimlerin dilinden şöyle aktarmaktadır.

⁴⁷⁵ En'âm 6/112.

⁴⁷⁶ Râzî, a. g. e. , C. XIII. , ss. 154-155.

- 1- Allah kendisine ibâdet edelim diye bizi yaratmış ise, bizden istediği ibadetin ne olduğunu, ne kadar olduğunu ve nasıl olduğunu bize anlatması gerekir.
- 2- Ey Tanrımız, biz yanıldığımız zaman bizi uyaracak, heves bizi eğilttiği zaman bizi alıkoyacak biri ile bize yardım etmeli değil miydin? Fakat sen bizi heves ve arzularımızla baş başa bırakınca, bu, o çirkin şeyleri işlememiz için bizi ayarttı demeleridir.
- 3- Farzet ki, akıllarımızla imânın güzelliğini ve küfrün çirkinliğini bildik. Ama akıllarımızla çirkin işleyenin ebedi olarak kendine azap edileceğini bilemeyiz. Özellikle çirkin şeyleri işlemekte bizim için bir zevk vardır. Senin için ise bir zarar da yoktur. Aynı zamanda inanıp yararlı işler yapanın ebedi sevaba hak kazanacağını da bilmezdik, oysa bundan senin bir menfaatinde yoktur, demeleridir.”⁴⁷⁷

Râzî, âlimlerin bu görüşlerini serdederek akıl ve irâdeyle donatılıp yeryüzüne gönderilen aynı zaman da halife olarak kâinatta yetkilendirilen insanın yapmış olduklarının mutlaka bir gün hesabı olacağını bildirmektedir. Bu hesap esnasında insanların, Allah’a karşı mazeret olarak sunacak oldukları meselelere engel olmak için peygamber göndererek mazeret teşkil edecek hususları ortadan kaldırmıştır der.

Râzî, aklın tek başına kavrayamadığı hususlarda peygamberin gönderilmesi gerekçelerini maddeleştirerek şöyle zikretmiştir.

- 1- Akıl, ancak muhtaç olduğu sıfatlarda gereklidir. Fakat işitme, görme, konuşma gibi haberi olan sıfatların bilinmesinin nakilden başka yolu yoktur.
- 2- Mükellef korkak olur ki ibadetlerle meşgul olsam, Allah’ın mülkünde onun izni olmadan tasarrufta bulunmuş olurum, eğer ibadetlerle meşgul olmasam belki azap olurum der ve bu iki durumda da kul korku içinde kalır. Peygamber gönderilmekle bu korku giderilir.
- 3- Bizim aklımıza göre çirkin olan şey Şeriat’a göre çirkin olmayabilir.
- 4- Yeryüzünde yaratılan nesnelere; gıda mı, ilaç mı, zehir mi ancak büyük tecrübeler sonunda anlaşılır bazen de anlaşılabilir, ancak peygamber bunları bildirince ortada tereddüt kalmaz.

⁴⁷⁷ Râzî, *el-Muhassal*, nşr. Hüseyin Atay, Ankara 1978, ss. 217-218.

- 5- İnsan sosyal varlıktır. Bir arada yaşayabilmesi için bir takım kural ve kaideler gerekmektedir. İnsan akılının koyduğu kurallar bazen zararlı olabilir.Ama Şâri bu kaideleri koyarsa toplumsal fayda ortaya çıkar.
- 6- Eğer ibadetlerin nasıl yapılacağı insanlara (akıllara) bırakılacak olsa idi binlerce ibadet şekli ortaya çıkardı.
- 7- Akıllar herkese göre değişiklik arz eder.
- 8- Peygamberler toplumların kalbi gibidir.
- 9- Faydalı sanatlar ve irşat etme peygamberler vasıtasıyla olmuştur.
- 10- Topluma faydalı olan bütün ahlâkî ve evrensel değerler peygamberler yoluyla gerçekleşmiştir.⁴⁷⁸

Râzî, âlimlerden nakille sunmuş olduğu bu aklî delillerle sanki peygamber göndermenin bir anlamda zorunlu olduğuna işaret etmektedir.

Râzî, “*el-Muhassal*” da nübüvvetin imkânından açıkça bahsetmemekle birlikte konuya insan eksenli bir yaklaşımda bulunmuştur. Burada insanın acziyetini temel alarak değerlendirdiği nübüvvetin faydalarından bahsederken kullandığı örneklerden, insanlar açısından peygamberlerin vazgeçilmez bir ihtiyaç olduğu kanaatine sahip olduğu anlaşılmaktadır. Allah’ın sem’î, basir, mütekellim gibi bazı sıfatlarının bilinmesi, Allah’ın razıolacağı ibadetlerin neler olduğu, bu ibadetlerin nasıl, nerede, ne zaman ifâ edileceğini, günah ve sevap işlemenin Âhirette ne gibi karşılıkları olacağını, pratik hayatın devamı için gerekli olan hastalıkların tedavilerinin ve ilaçların bilinmesinde, bazı teknik ve ihtisas isteyen, uzun araştırmalar ve tecrübeler dayanan bilgilerin ve maharetlerin kazanılmasında, faydalı sanat ve mesleklerin öğrenilmesinde, ahlâkî olgunluk yollarının öğretilerek insanların olgunlaşmalarına yol göstermede, siyaset ve yönetim ilminin elde edilmesinde, tıbbi, sosyal, kültürel, ticari ve teknik alanlarda insanlık için peygamberlerin çok büyük öneminin olduğu görülmektedir. Bu yüzden insanlara peygamber göndermenin gerekli olduğu Râzî’nin ifadelerinden anlaşılmaktadır.

⁴⁷⁸ Râzî, a. g. e. , ss. 218-219.

2.2.3.Nübüvvetin Aklî ve Naklî İspatı

Peygamberlik konusu, insanoğlunun varlığıyla beraber var olan ve tartışılan bir konudur. Bu durum son peygamber Hz. Muhammed (s.a.v)’e kadar devam etmiştir. Ondan sonrada tartışılmaya devam etmektedir. İslâm düşüncesinin en önemli tartışma konularından biri de nübüvvetir. İslâm düşünce tarihinde, Allah’a inanıp peygamberliğin gereğine inanmayan bir takım ekoller ortaya çıkmıştır. Öyle ki bu akımlar, nerede ise peygamberliği inkâr noktasına kadar gitmişlerdir. Onların peygamberleri inkâr gerekçeleri, daha çok, aklın yeterli olup, peygamberlere gerek olmadığı meselesi etrafında yoğunlaşmaktadır.⁴⁷⁹

Peygamberlikle ilgili kelâm ekollerinin değerlendirilmelerine bakıldığı zaman, Mu’tezile, Selefiyye, Mâturîdîyye ve Eş’arîyye gibi tarihi kimliğe sahip bu mezhebi oluşumların hepsi nübüvvetin varlığını kabul etmişlerdir. Ancak nübüvvetin sonucu olan vahiyle, insanı diğer canlılardan farklı kılan akıl arasındaki ilişki noktasında birtakım farklı görüşlere ayrıldıkları görülmektedir.

Râzî, nübüvveti inkâr edenler arasında farklılık vardır diyerek bu görüşlerikısımlara ayırarak şöyle açıklar: “Rabbül Âlemin, kullarına bir şeyin yapılmasını ve yapılmamasını emreder. Bir kısım insan der kiakıltek başına Allah’ın teklif ettiklerini bilmede yeterlidir. Dolayısıyla peygamber gönderilmesine gerek yoktur. Felsefeciler bu anlayıştadır.”⁴⁸⁰ “Bir kısım insanlar ise peygamberliğin ancak onun doğruluğunu kanıtlayacak mucize ile tesbit olunur. Bu mûcize de, aklın idrak edemeyeceği bir şekilde âdet olan bir şeyin aksine gerçekleşmesi şeklindedir der.”⁴⁸¹

Râzî, “en-Nübüvve” adlı eserinde “nübüvvetin İspatı” konusunu ele alarak peygamberlerin gönderilmesinin neden zorunlu olduğuna şöyle temas etmiştir: “Allah’ü Teâlâ; insanı hayatını düzenlemede aklıyla baş başa bırakmamıştır. Çünkü: Şer ve hayrın manası, bir insandan başka bir insana göre değişiklik arz eder. Bunun delili: Felsefecilerin hayır ve şer, lezzet ve elem, mutluluk ve üzüntü konularında farklı görüşlerde olmaları gibidir. Nasıl ki, insan aklının ömrün herhangi bir yaşında güzeli çirkinden ayıracak durumda olsa dahi bu durum, birömür boyu devam etmez. Çünküinsan aklı çocuk yaşta gençlikte ve yaşlılıkta farklılık gösterir. Aynı zamanda

⁴⁷⁹ Esen, Muammer, *İslam İnanç Esasları*, Peygamberlere imân, Ankara 2013, s.190.

⁴⁸⁰ Râzî, *en-Nübüvveh*, s. 80.

⁴⁸¹ Râzî, a. g. e., ss. 79-80.

âlimin aklıyla cahilin aklî bir değildir. Yukarıda zikrolunan bu durumlar tecrübe ile görülmekte ve de bilinmektedir. Tüm bunlara ilaveten, bazen insan bir şeyin batıl olduğunu bile bile sırf hasedinden dolayı aklını etki altına alarak batılı tercih eder. Bundan dolayı Allah'ü Teâlâ insanların dünya işlerini düzenlemeleri ve ibâdetlerini sadece ona hasretmeleri, Şeytanların vesvesesi ve insanların akıllarına attıkları şüphe sebebiyle Allah'ı, ahiret gününü inkâr etmemeleri için müjdeleyici, uyarıcı ve rahmet olarak (Peygamber) enbiya ve resûl göndermiştir.”⁴⁸² Râzî'in bu görüşleriyle hemen hemen aynı olan, İmâm Mâturîdî'nin görüşü de şöyledir: “Akıl her ne kadar iyi ve kötü olanı büyük oranda kavrasa da dinin hükümlerini, anlamada değilse de, bilmede yetersizdir. Kaldı ki insan aklının her insanda aynı kavrayış düzeyinde olduğu da söylenemez. Tecrübe ve bilgi sahibi âlim birinin aklî ile tecrübesiz cahillerin aklî aynı değildir. Buna insanın ahlâkî yetersizlikleri ile zafiyetleri de eklenince, peygamberlik kurumuna olan ihtiyaç çok daha belirgin ve anlaşılır olacaktır. Dolayısıyla, Allah'ın vahyettiği emir ve yasakların; O'nun bildirdiği ahlâkî güzellik ve çirkinliklerin, insanların yaptıkları iyi-kötü, güzel-çirkin davranışların karşılığının ne olduğunu bilmesi için peygamberliğe, peygamberlerin gönderilmesine ihtiyaç vardır.”⁴⁸³

İnsanın hayatının her safhasında, aklın idrak noktasında farklı melekelerle sahip olduğu herkes tarafından bilinmektedir. Dolayısıyla insan aklının, kişinin yaşına göre değişkenlik arzemesi ve birtakım hissi duygularla aklını etki altına alarak bile doğruyu yanlış olarak kabul etmesi, aynı zamanda şeytan vesvesesini de dikkate alacak olursak; bir yol gösterici olmadan doğruyu bulma ve özellikle ortak bir noktada bir araya gelme insanlık için imkânsız olacaktır. Râzî ve İmâm Mâturîdî'nin dikkat çektiği husus bu olsa gerek. Peygamberlik müessesinin her bakımda aklende mümkün ve gerekli olduğuna vurgulamaktadırlar. Aksi takdirde insanlık iyiyi kötüden ayırmada hayrı şerri belirlemede kargaşa yaşayacaktır.

Râzî, peygamberlik müessesinin varlığını aklen ve naklen kabul etmekle beraber bu meseleyi biraz daha da ileri götürerek “Resûlü” hakiki ve mecâzi anlamda kullanarak farklı boyuta taşımıştır. Mecâzi olarak “Resûlü” şöyle izah eder. “Zamanımızda küfür beldelerinde İslâmî yayan Müslüman âlim, o bulunduğu beldelerdeki kâfirlere göre mecazen Allah tarafından gönderilen bir resûldür. Bu

⁴⁸² Râzî, a. g. e. , ss.7-8.

⁴⁸³ Esen, a. g. e. , s.191.

hakiki manada bir resûl değildir. Çünkü Hz. Muhammet (s.a.v) den sonra hakiki manada resûl (gelmeyecektir) yoktur. Ondan sonra ki âlimler mecazen resûl olur. Onların konuştuğu kâfir ise Allah'ın konuşmak istediği (şahıs) insan olur. Bu durumda kâfirle konuşanâlim mecâz yoluyla Allah'ın resûlünün elçisi olur.”⁴⁸⁴ Râzî, “en-Nübüvve” adlı eserinde nübüvvetin ispâtı noktasında mecâzî anlamda resûlün hala varlığına işaret etmektedir.

Râzî, yukarıda zikrolunanlara ilaveten nübüvvetin ispâtı hususunda, “en-Nübüvve”de; “peygamberliğinin ispâtı” adlı özel bir başlık altında “konuyu şöyle ele almıştır: “Allah, insanı muhatap almak istediğinde, beşer cinsinden birini seçer ve onunla kendi kelâmıyla konuşur. Ona, bu kelâmını insanlara ulaştırmasını emreder. Çünkü insan, Allah'ın yüceliği ve azametinden dolayı onu görmeye gücü yetmez. Aynı zamanda insan ancak insanla uyum sağlar ve onu anlar. Yaratılış gereği kendisinden farklı olanları hoş karşılamaz. İnsanın bu yaratılış durumundan dolayı, Allah bir peygamber seçmek istediği zaman insanların en üstün olanlarından birini seçer ve onu diğer insanlardan farklı kılacak bir güçle destekler. Allah'ın peygamberleri desteklediği diğer insanlardan üstün kıldığı bu güce “mûcize” denir.”⁴⁸⁵

Râzî, Allah'ü Teâlâ'nın kulları içerisinde en üstün olanlarından birini peygamber olarak seçmesinin gerekçesini açıklayarak onu diğer insanlardan üstün yapacak bir şeyle desteklediğine dikkat çekmiş ve bunun da “mûcize olduğunu vurgulamıştır. Mûcizenin diğer insanlar tarafından anlaşılabilmesi için de onun için bir takım şartlar koşmuştur. Muhtemelen; o günkü ortamda mûcize ve benzeri olağanüstü olaylar, bir kısım insanlar eliyle ki (sihirbazlar kâhinler vb. kişiler) gerçekleştirilen olağan üstü bir takım olaylar görülmesi nedeniyle, bu durumun bir mûcize olup olmadığını anlamak için aşağıda ki şartlara bakılması yoluyla anlaşılabilirliğini ifade etmektedir.

Râzî'nin bir insanlar elinde meydana gelen olağanüstü bir şeyin mûcize olması için ileri sürdüğü şartlar şöyledir.

“1. Mûcizenin Allah tarafından olması gerekir.

2. Peygamberlik iddiasında bulunan kişinin davetinden sonra olması gerekir.

⁴⁸⁴ Râzî, a. g. e. , s. 9.

⁴⁸⁵ Râzî, a. g. e. , s. 11.

3. Peygamberlik iddiasında bulunan kişinin davetine uygun olması gerekir.

4. İnsanlar arasındaki bilinen âdet türü şeylerden farklı olması lazım.”⁴⁸⁶

Râzî, genel olarak peygamberlerin mucizelerinin ortak noktalarına dikkat çektikten sonra Hz. Muhammed (s.a.v)’in peygamberliğinin ispatına özel bir başlık ayırarak konuyu izaha çalışmıştır: “Allah’ü Teâlâ, Hz. Muhammed (s.a.v)’i Araplara ve tüm âleme peygamber olarak seçince; kavmine ve âleme mûcize olarak onu Kur’ân’la destekledi. Kur’ân ona mûcize olarak verilmiştir. Çünkü Hz. Muhammed (s.a.v) okuma ve yazma bilmez. Okula gitmediği gibi herhangi bir öğretmene de öğrenci olmamıştır. Kavmî de kendisi gibidir. Onlarında eğitim görecekları bir okulları yoktur. O, okuma, yazma bilmeyen ve ders de görmemiş biridir. O, insanları hayran bırakacak bir şekilde derin manaları olan edebi konuşmaktadır. Öyle ki, manaların hakikatini anlayan birisi için konuştukları asla inkâr edilemeyecek ifadelerdir. Hz. Muhammed (s.a.v) bu konuşmalarıyla başkalarından farklılık arz ediyordu. İnsanlar, ilim öğrenseler ve bu bilgileriyle Hz. Muhammed (s.a.v)’in bu derin manalı fasihliğini yok etmeye kalksalar bile; O, onlara üstün gelirdi. Bu durumda Hz. Muhammed (s.a.v)’in, her şeye kâdir olan Allah tarafından desteklendiğini göstermektedir.”⁴⁸⁷

Peygamberliğin aklen ve naklen ispatıyla ilgili ortaya koyduğumuz görüşlerin şöyle bir ortak noktada buluştuğu kanaati oluşmaktadır: Allah’a inanmayan toplum, zümre, bir kavim veya her hangi bir insan için peygamberliğin aklen veya naklen ispatı söz konusu değildir. Bir kısım akımlar ise Allah’a inanmakla beraber peygamberlerin varlığına dolayısıyla vahyin mevcudiyetine inanmama gibi bir yol takip edip, aklın yeterli olduğu düşüncesini benimsemişlerdir.

Ehl-i sünnet âlimlerin görüşlerini dikkate alarak, akıl ve vahiy değerlendirirken karşımıza şöyle bir tablo çıkmaktadır: Akıl ve vahiy, asıl itibarıyla bir birinden ayrı değildir. Örneğin; akıl olmazsa vahyin, vahiy olduğuna karar verip ona değer atfedecek başka ne olabilir? Bu durumda aklî olmayan kimse için vahiy anlamsız mı kalır? Biz biliyoruz ki Allah aklî olmayan birini ne îtikâden ne de amelen sorumlu tutmamıştır. Akıl tek başına neler yapabilir, Gücü ve yeterliliği nedir, insanın aklî hayatı boyunca ona yeterlidir? Gibi sorular uzar gider. Kanaatimizce aklın ve vahyin insan hayatında; hayatın hem dünyaya hem de ahirete

⁴⁸⁶ Râzî, a. g. e. , s. 11.

⁴⁸⁷ Râzî, a. g. e. , s.13.

bakan yönünü dikkate alacak olursak; ikisi de insan için olmazsa olmazdır. Râzî, tefsirinde akılla vahyi değerlendirirken akıl için insana verilmiş ilk resûldür der. Dolayısıyla akılla başlayan bir hayat, vahiy rehberliğiyle insan için hem dünya hem de ahiret saadetini bir arada elde etmesini sağlar. Vahiy insan hayatından çıkarılıp, kişi aklıyla baş başa bırakılırsa, insanlığın felaketlerle yüzleşmesi kaçınılmaz olur. İçinde yaşadığımız modern dünyanın bugün yaşadığı bu olsa gerek.

2.2.4. İhtiyaç ve Fayda Açısından Nübüvvet

Vahiy: Allah'ın insanlara peygamberler aracılığıyla bildirdiği mesajı şeklinde tanımlanır. Vahyin, haber verdiği bilgilerin üzerinde durulması gerekmektedir. Vahyin aklın dışında kalan kendisine has bilgi alanının sınırları ve bu sınırların aklın alanını kuşatıp kuşatmadığı gibi problemler de konu edinilecektir. Bununla birlikte vahyi bilginin alanını belirleme çabası, vahiy olarak kabul edilen metinlerin içeriğini tek tek sıralamak şeklinde değerlendirilmemelidir. Aksi halde bu başlık altında Kur'ân'ı Kerîm'in muhtevasının bütünüyle nakledilmesi gibi maksadı aşan bir zorunluluk doğar. Burada yapılacak olan ayrıntılara girmeden bütüne yönelik bir bakışla konuyu incelemektir.⁴⁸⁸

Kelâmcılar vahyî, icmâ ve sünnetle birlikte naklî deliller arasında saymışlardır. Onların naklin etkinlik alanı ve işleyişine dair görüşleri, aynı zamanda onların vahyin konumuna ilişkin görüşlerini de yansıtır. Bundan hareketle öncelikle Kelâmcıların akıl ve naklin etkinlik alanlarına ve daha sonra onların akıl ve naklin birbirlerine göre konumlarına dair görüşlerine yer vermemiz uygun olacaktır.⁴⁸⁹

Kelâmcıların, vahyi değerlendirirken akılla olan münasebetini belirleme noktasında görüşlerini ve de vahyin tek başına ne anlama geldiğini mezhep imâmlarının görüşlerini sunarak belirlemeye çalışacağız.

Mu'tezile'ye göre, aklın ve naklin alanını şu şekilde belirlemiştir: Allah'ın varlığı ve birliği, O'nun için câiz olan ve olmayan sıfatların bilinmesi gibi tevhit ilkesi ile ilgili konular ve insanların fiillerinin yaratılması, fiillerini gerçekleştirmede ihtiyaç duydukları güç, bunu kendi hür irâdeleriyle yapıp yapmadıkları gibi adâlet

⁴⁸⁸ Alper, a. g. e. , s. 143.

⁴⁸⁹ Erdemci, a. g. e. , s.137.

ilkesi ile ilgili hususlar aklın etkinlik alanı içinde yer almaktadır. Bu alanda aklın hükümleri geçerli olup naklin belirleyiciliği geçerli ve doğru değildir. Mu'tezile'ye göre, naklî bilginin etkin olduğu alan ise, Şer'î hükümler ve ibâdetler alanıdır ki, bu alanda da aklın etkinliğinden söz edilemez. Mu'tezile'nin önemli temsilcilerinden biri olan Kâdî Abdülcebbâr, akıl ile naklin etkinlik alanlarını şu şekilde ifade etmiştir: "Akıl, Allah'a şükür ve ibâdet edilmesi gerektiğine delâlet eder. Ancak ibâdet kapsamına giren fiillerin ne olduğu, şartlarının neler olabileceği, mekân ve zamanlarının belirlenmesi gibi hususlarda bize hiçbir şey göstermez."⁴⁹⁰

Mu'tezile, insanın kulluk görevleri noktasında, Allah'a inanmayı nimetlere şükretmeyi, aklın bilme alanında görmesine rağmen, Allah'a ibâdet etmenin şeklini, zamanını ibâdete başlamadan önceki şartları tamamıyla vahyin vereceği olduğu bilgiye bırakmaktadır.

Ehl-i Sünnet ekolü temsilcilerinden Mâtürîdîler, dinin kendisiyle tanındığı iki temelden bahsederler. İmâm Mâtürîdî'ye göre bu iki temel akıl ve nakildir.⁴⁹¹ O eserlerinde yer yer "bu konu sadece akılla bilinir", "bunu bilmek ancak haberle mümkündür", şeklinde kayıtlarla alan ayırımına işaret etmiştir. Mâtürîdî, bilgi kaynaklarını üçe ayırmıştır: 1. Duyu bilgisi, 2. Doğru haber (Peygamberin verdiği haber ve tevatür yolu ile bize ulaşan tarihi haberler) 3. Akıl ile elde edilen bilgiler; şeklinde sıralamaktadır. Bunların her birinin kendine özgü yetkinlik alanlarının olduğu görüşündedir. Ancak, O'nun eserleri incelendiğinde, bazı konuları izah ederken her üç bilgi kaynağından da istifade ettiği görülür. Mutezilî kelâmcılarda olduğu gibi, Mâtürîdî de, akla öncelik vermiştir. Bunun nedeni; aklın, duyu ve haberlerin doğruluğunu test etme gibi bir fonksiyonunun olmasıdır.⁴⁹²

Ehl-i sünnet ekolünün diğer bir kolu olan Eş'arîler'in, akıl-nakil ilişkisine dair görüşlerine gelince; Mu'tezile'nin görüşlerinden pek farklı değildir. Eş'arî, Bâkılânî, Cüveynî, Abdülkâhir el-Bağdâdî gibi önemli temsilcilerinin, naklin ve aklın sınırları ve işleyiş alanlarına ilişkin değerlendirmeleri incelendiğinde Onların da Allah'ın varlığı, birliği, zâtî ve fiilî sıfatlarının tespiti, insanların fiillerinin yaratılıp

⁴⁹⁰ Erdemci, a. g. e. , s. 137.

⁴⁹¹ Mâtürîdî, a. g. e. , s. 66.

⁴⁹² Erdemci, a. g. e. , s. 137.

yaratılmadığı ile ilgili konuları aklın etkinlik alanı olarak belirledikleri, bu alanda nakle aklı tekit etme rolü verdikleri görülmektedir.⁴⁹³

Bağdâdî'nin akıl ve vahiyle ilgili görüşleri, konuyu daha anlaşılır hale getirmektedir. Bağdâdî'ye göre: Şer'îatle (nakille) bilinenlere gelince bunlar; helâl-haram, vâcib, sünnet, mekruh vb. fikhî hükümlerden oluşur. Şer'î hükümler, yasaklar, mubah ve vâcib olan hususlar, ancak yüce Allah'ın emir veya haber şeklindeki hitabı ya da mucizenin doğruluğuna delâlet ettiği bir peygamberin dili ile bilinebilir. Cennet ehline verilecek nimetler, Cehennem ehlinin duçar olacağı azap, Allah için kullanılması câiz olan isimleri bilmenin yolu da, akıl değil, nakil yoluyla'dır.⁴⁹⁴,görüştüğüdür.

Bağdâdî'nin akıl ve naklin etkinlik alanlarına dair tespit ettiği hususlara bakıldığı zaman, akılla kavraması mümkün olmayan alanları vahye (nakle) bıraktığını görmekteyiz. Özellikle ibadetler, haram helal boyutu olan meseleler ve ahiretle ilgili durumların vahiy yoluyla bilineceğine dikkat çekmektedir. Naklî getiren veya nakille haber veren peygamberin bu söylediklerini mûcize ile desteklemesini şart koşturmaktadır.

Râzî, akıl ve vahiyle ilgili değerlendirmelerini yaparken meseleyi şöyle ele alır: Vahyî ilgilendiren konularda, vahyî aklın önüne alır. Bu metoduna da Kur'an'dan delil getirerek; *"eğer dinleseydik veya akletseydik bu ateş halkı içerisinde olmazdik."*⁴⁹⁵,âyetinden hareketle konuyu şöyle izah eder: *"Zikrolunan âyette, Sem' (vahiy) akıldan önce gelmiştir. Çünkü davete muhatap olan, Peygamberle karşılaşınca öncelikle oresül'ün sözünü dinler. Sonra o çağrı hakkında düşünür. Bundan dolayıdır ki Sem' (vahiy) aklın ve anlamanın önüne geçmiştir."*⁴⁹⁶

Râzî, akıl ve vahiy konusunda asıl itibarıyla mensubu bulunduğu Eş'arî Mezhebi'nden farklı düşünmemektedir. Ancak; Allah'a olan kulluk ve ahirete yönelik haberlerin dışında insan aklının müdahil olduğu yerlerde de vahye ihtiyaç duyulduğunu ifade ederek *"Nübüvvetin Aklî ve Naklî İspatı"* konusunda da işaret ettiğimiz gibi vahyin akıldan önce gelmesinin sebebini şöyle izah eder: *"Allah'ü Teâlâ; insanı yaşamı boyunca akıyla baş başa bırakmamıştır. Çünkü: Şer ve hayrın*

⁴⁹³ Erdemci, a. g. e. , s. 138.

⁴⁹⁴ Erdemci, a. g. e. , s. 138.

⁴⁹⁵ Mülk 67/ 10.

⁴⁹⁶ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, C. XXX. , s. 65.

manası, bir insandan başka bir insana göre değişiklik arz eder. Bunun delili: Felsefecilerin hayır-şer, lezzet-elem, mutluluk ve üzüntü konularında farklı düşündükleri görülmektedir. Böyle olmakla beraber, insan kendi hayat süreci içerisinde, aklî melekeleri kişinin yaşının durumuna göre farklılık arz eder. İnsan; hayatının herhangi bir döneminde, güzeli çirkinden ayıracak aklî olgunluğa sahip olsa dahi bu durum, birömür devam etmez. Çünkü: Beşer aklî çocuk yaşta gençlikte ve yaşlılıkta farklılık gösterir. Aynı zamanda âlimin aklıyla cahilin aklî da bir değildir. İnsanı bu hali herkesçe bilinmekte ve görülmektedir. Tüm bunlara ilaveten, bazen insan bir şeyin batıl olduğunu bile bile, sırf hasedinden dolayı aklını etki altına alarak batılı tercih eder. Bundan dolayı Allah'ü Teâlâ insanların dünya işlerini düzenlemeleri ve İbâdetlerini sadece ona hasretmeleri, şeytânların vesvesesi ve insanların akıllarına attıkları şüphe sebebiyle Allah'ı, ahiret gününü inkâr etmemeleri için müjdeleyici, uyarıcı ve rahmet olarak enbiya ve resûl göndermiştir.⁴⁹⁷ Râzî, bu görüşüyle insan hayatında her hangi bir konuda vahiy var ise öncelikli olarak vahyin akıldan önce gelmesi düşüncesindedir.

Râzî, “*el-Metâlibü'l-Âliye*”de:“Akıl, Allah'ın farz, câiz ve haram kıldıklarını bilmede yeterli olsa idi peygamber göndermenin bir faydası olmazdı”⁴⁹⁸ifadelerini kullanır. Aklın, hüküm itibariyle bir şeyin helalliyi ve haramlığı noktasında sonuç tayin etmesinin ötesinde, kendisi için fayda ve menfaat içeren bazı eşyaların hakkında karar vermede bile aciz kaldığını ifade ederek konuyu şöyle izah eder: “Bazen sadece mücerret akıl ile bazı şeylerin faydalarını ve maslahatlarına vukufiyet mümkün olmaz. Örneğin: Nebi ve resûlün gönderilmesinde ve onlara delâlet eden güzellikleri ve de Allah'ü Teâlâ'nın yarattığı şeylerdeki menfaat ve maslahatı anlamada akıl yeterli olmaz”⁴⁹⁹diyerek bu yönüyle de aklın alanın sınırlı olduğuna vurgu yapmaktadır.

Râzî, insanın çevresiyle ilgilenme ve eşyanın hakikatini anlamada sadece aklın gücünün yeterli olmayacağına dikkat çekerek, insanın eşyayı anlamada aklın dışında yaratıcının bilgilendirmesiyle ancak kâinattaki bazı şeylerin faydalı veya zararlı olduğunun bilgisine ulaşabileceğini savunmaktadır.

⁴⁹⁷ Râzî, *en-Nübüvveh*, s. 7-8.

⁴⁹⁸ Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye mine'l-ilmî'l-ilâhî*, nşr. A. Hicâzî es-Sekkâ, Beyrut: Dâr el-Kütübî'l-Arabî, 1987, C. VIII. , s. 30.

⁴⁹⁹ Râzî, a. g. e. , C. VIII. , s. 30.

Râzî, Allah'ı bilme noktasın Nisâsuresindeki: “*Müjdeleyici ve sakındırıcı olarak peygamberler gönderdi ki insanların peygamberlerden sonra Allah'a karşı bir bahaneleri olmasın! Allah izzet ve hikmet sahibidir.*”⁵⁰⁰, âyetini tefsir ederken şöyle demektedir: “Bizim arkadaşlarımız, Allah'ı bilmenin ancak “Sem” (vahiy) yoluyla olduğuna, bu âyeti delil olarak getirdiler. Çünkü âyette geçen Allah'ü Teâlâ'nın şu sözü “*İnsanların peygamberlerden sonra Allah'a karşı bir bahaneleri olmasın*”⁵⁰¹ ifadesi peygamber gönderilmediği zamanlarda insanlara, Allah'a kulluk ve itaati terk etmede bir mazeret teşkil etmesin diye”⁵⁰² şeklinde anladıklarını ifade etmektedir.

Râzî, vahiy bilginin insan hayatında özellikle yüce yaratıcıyı bilmede ve ona kulluk yapma noktasında gerekliliğine dikkat çekerek şöyle der: “Yaratılmışların aklî, Allah'ü Teâlâ'yı ve O'na nasıl kulluk yapılacağını bilme de yeterli değildir. Tam bu noktada, nebî ve resûl (hepsine selam olsun) göndermenin hikmeti; Allah'ü Teâlâ'nın zatı ve sıfatlarını ve de O'na nasıl kulluk yapılacağını bilmektir.”⁵⁰³

Râzî, insanın kulluk görevlerinde ve de Allah'ü Teâlâ'yı anlamada O'na imnan etmede ve ibadetlerin nasıl ve ne zaman yapılacağı husunda vahiy bilgiye ihtiyaç olduğuna dikkat çekmiştir. Vahiyle ilgili yapmış olduğu değerlendirmelerde, vahyin sadece Allah'ı bilme ve O'na nasıl ibâdet edileceğinin bilgisine ulaşmak olarak görmemektedir. Aksine vahiy, insan hayatının tümünü; fizik ve metafizik bütün alanlara hitap ettiğine dikkat çekmektedir. Vahiy, insan hayatında aklın yanında olmazsa olmaz olarak görmektedir. Vahyin alanı olarak insan hayatının tümünü kapladığını düşünmektedir.

⁵⁰⁰ Nisa 4 /165.

⁵⁰¹ Nisa 4 /165.

⁵⁰² Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, C. XI. , s. 112.

⁵⁰³ Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye, mine'l-ilmî'l-ilâhî*, C. VIII. , s. 30.

3. BÖLÜM

AKIL VE VAHİY ARASINDAKİ MÜNASEBET

1. İTİKÂDÎ AÇIDAN AKIL-VAHİY İLİŞKİSİ

3.1.1 Akıl ve İmân

İnsanı diğer canlılardan ayıran ve onu sorumlu kılan temyiz gücü, düşünme ve anlama melekesi olan akıl, sözlükte mastar olarak “menetmek, engellemek, alıkoymak, bağlamak”⁵⁰⁴ gibi anlamlara gelir. İnsanın her çeşit faaliyetinde doğruyu yanlıştan, iyiyi kötüden ve güzeli çirkinden ayıran bir güç olarak akıl, ahlâkî, siyasî ve estetik değerleri belirlemede en önemli fonksiyona haizdir.⁵⁰⁵ Akıl asıl itibariyle insan ve kendi dışındakilerle anlamlı bir ilişki kurma melekesidir.

Akletmek ve imân etmek, beraberce insanda birleşebilmekte, bu durumda aralarında belirli bir ilişkinin varlığı tabii görünmektedir. Kuşkusuz sadece her ikisinin de insanda varlık bulması, böyle bir çıkarımda bulunmak için yeterli değildir. Ancak insanın, aklî sebebiyle imân etmekle yükümlü kılındığı, teklifin, dolayısıyla imtihanın kaynağının akıl olduğu gerçeği düşünüldüğünde, akıl ve imân arasında bir ilişkinin bulunduğu fikrinin belirli bir temele dayandığı anlaşılır. Hatta bu ikili arasındaki ilişki sınırlı ve dar bir alanda kalmayarak pek çok farklı düzeyde etki yapmaktadır. Öyle ki düşünce tarihi boyunca ilâhiyat bilimlerini kendine konu edinen teologların bütün yaptıkları, akıl ile imân arasındaki ilişki biçimine dair bakış açılarına dayanılarak yapılan yorumlamalardır. Burada aslında akıl veya imânı öne çıkarma ya da her ikisine de belirli bir yer verme usullerinden biri tercih edilmektedir.⁵⁰⁶

Kur’ân’ı Kerîm’e göre insanı insan yapan, onu diğer canlılardan farklı kılan akıldır. Akıl melekesini kullanmayanları, hayvanlarla aynı veya onlardan daha aşağı kabul eder. İlâhî emirler karşısında insanın sorumluluk altına girmesini sağlayan akıldır. Kur’ân terminolojisinde akıl “bilgi edinmeye yarayan bir güç ve İnsan akıldan istifade ederek bu güç ile elde edilen bilgi”⁵⁰⁷ şeklinde tarif edilmiştir. Dinen mükellef olmaya esas teşkil eden akıldır. Kur’ân’ı Kerîm “*ancak bilenlerin*

⁵⁰⁴ İsfahânî, a. g. e. , “akl”.

⁵⁰⁵ Bolay, a. g. e. , C. II. , s. 239.

⁵⁰⁶ Alper, a. g. e. , s.165.

⁵⁰⁷ İsfahânî, a. g. e. , “akl.

*akledebileceğini*⁵⁰⁸ söyler. Bu gücü ve bu bilgiyi iyi kullanmadıkları için kâfirleri, “*Onlar sağırdırlar, dilsizdirler, kördürler; bu yüzden akledemezler*”⁵⁰⁹ diyerek yermiş, “*O, aklını kullanmayanlara kötü bir azap verir*”⁵¹⁰ âyetiyle de bütün insanlığı uyarmış ve akıllarını kullanmayanların pişmanlığını “*Ve: Şayet kulak vermiş veya aklımızı kullanmış olsaydık (şimdi) şu alevli cehennemde mahkûmları arasında olmazdık!*”⁵¹¹, diye zikretmiştir. Kur’ân’ı Kerîm’de, eşyadaki nizamı anlama, ilâhî hakikatleri sezme ve onların üzerinde düşünüp yorum yapma görev ve yetkisi de akla verilmiştir. Nitekim “*Allah, âyetlerini akledesiniz diye açıklamaktadır.*”⁵¹², ifadesiyle aklın bu özelliğine işaret edilmiştir.

Hadislerde geçen akıl kelimesi “deveyi veya başka bir şeyi bağlamak, zapt etmek; diyet vermek”⁵¹³ gibi kelime mânaları yanında “hatırda tutmak, anlamak ve bilmek” gibi terim anlamlarını da ifade eder. Bir hadisinde Hz. Peygamber “akıllı” mânasına keyyis kelimesini kullanmış ve “Keyyis, nefsinin kontrol altına alıp ölümden sonrası için hazırlanan kimsedir”⁵¹⁴ demiştir. Rasûlullah (s.a.v.) akli, insanın kendi dışındakilerle irtibat kurma bağlantıya geçme aracı olarak zikretmektedir.

Rasûlullah ve onun ashabının vefat etmesi vade İslâm Coğrafyasının sınırları genişleyip çeşitli kültür ve medeniyetler ve farklı din mensuplarıyla karşılaşılması sebebiyle, Hz. Peygamber döneminden itibaren sorun teşkil etmeyen birçok konu, problem olarak Müslümanların önüne gelmiştir. Bu sorunlardan biride akıl konusudur. Bunun sonucunda birçok mezhebi anlayış ve fırka ortaya çıkmıştır.

İslâm Coğrafyası’nda ortaya çıkan sorunlara çözüm bulma ve İslâm İtikâdına aykırı akımlarla mücadele için ortaya çıkan Mu‘tezile’nin büyük çoğunluğu, insanların peygamberler tarafından getirilen vahiy bilgilerine (nakil) muhtaç olduğunu kabul etmekle birlikte akli mutlak bir bilgi kaynağı olarak görmüş, ona daima nakil karşısında hata yapmaz bir hakem rolü vermiştir. Zira onlara göre akıl, Allah’ın varlığını bilmesi, iyi ile kötüyü, güzel ile çirkini belirleyebilmesi yanında

⁵⁰⁸ Ankebût 29/43.

⁵⁰⁹ Bakara 2/171.

⁵¹⁰ Yûnus 10/100.

⁵¹¹ Mülk 67/10.

⁵¹² Bakara 2/242.

⁵¹³ İsfahânî, a. g. e. , “akl”.

⁵¹⁴ Bolay, a. g. e. ,II. , s. 240.

Allah'ın sıfatları veâhiret hayatının mahiyetini bilebilecek bir yeterliktedir.⁵¹⁵, görüşü Mu'tezile anlayışına hâkim olmuştur.

Selefiyye, imân esaslarıyla ilgili konularda âyet ve hadislerde bildirilenlerle yetinip, (müteşâbihler dâhil) bunları aynen kabul edip, teşbih ve teccime de düşmeyen, ama te'vil yoluna da gitmeyen Ehl-i Sünnet topluluğudur. Selef mensupları Kur'ân ve Sünnetin zahirine tabi olmuşlardır. Ancak yeni hadiseler ortaya çıkmasında, fikhî konularda, Kur'ân ve Sünnet'te bulunmayan fer'i hükümlerde, reye müracaat edip kendi görüşleriyle hüküm verirler, itikâdî konularda ise akıl ve reye asla müracaat etmezlerdi. Kur'ân ve Sünnette bildirilen hususları aynen kabul ederlerdi.⁵¹⁶ Selefiyye mensupları; naklin açıklanması ve anlaşılması için aklın tefekkürüne ihtiyaç bulunduğunu kabul etmişler. Fakat onu dinin getirdiği gerçekleri kendi başına kavramaktan âciz ve sınırlı bir bilgi kaynağı olarak görmüşlerdir. Onlara göre akılla nakil arasında bir çatışma olmadığı için nakli, aklın verileri doğrultusunda değiştirmeye gerek yoktur anlayışından hareketle gözlem ve deney yardımıyla duyulur, âlem hakkında sınırlı bilgi üreten aklın gayb âlemiyle ilgili konularda eksik ve hatalı hükümler vereceği düşüncesindedirler.⁵¹⁷

Mâturîdiyye Mezhebi Kurucusu İmâm Mâturîdî'nin sisteminde de, aklın büyük bir değeri ve yeri vardır. Bununla beraber vahyin gücünü de eksiltmemiştir. Öyleki; sıfatlarla ilgili müteşâbih âyetlerin kesin tevilinden bile sakınmış, “teşbihi nefyeder, hiçbir yorum yapmadan murad-ı ilâhî her ne ise ona imân ederiz” demiştir.⁵¹⁸ Mâturîdî görüşlerine şöyle devam etmiştir: “Duyular âleminin sınırlarını öğrenmek, yaratıcının varlığını bilmek ve nasları anlamak için akla başvurulması gerekir. Hatta Allah'a imân etmek naklen değil aklen vâciptir. Yani akıl din olmadan da bazı hususları vâcip kılabilir. Ancak yine de akıl naklin önüne geçemez. Çünkü bütün dinî gerçekleri idrak etmekte yeterli değildir. Beş duyu nasıl sınırlı ise aklın da idrak gücü ve sahası sınırlıdır. Ayrıca akıl duyguların, eğitim-öğretim ve kültürün tesiri altında kalabildiği için güzelin çirkin, iyinin kötü, doğrunun yanlış olduğuna hükmedebilir. Bütün bunlar aklın vahye muhtaç olduğunu ve naklin gerisinde tutulması gerektiğini gösterir görüşündedir.⁵¹⁹ Görüldüğü üzere Mâturîdî, Allah'ın varlığına imân

⁵¹⁵ Yavuz, Y. , a. g. e. , C. , II. , s. 246.

⁵¹⁶ Gölcük, Toprak, a. g. e. , s. 51.

⁵¹⁷ Yavuz, Y. , a. g. e. , C. II. , s. 246.

⁵¹⁸ Gölcük, Toprak, a. g. e. , s. 54.

⁵¹⁹ Mâturîdî, a. g. e. , s. 207.

etmekten sorumlu olmak için aklî yeterli görmekle, Mu‘tezile’nin görüşüne katılmış, ancak aklî bütün dinî gerçekleri kavramaktan âciz görüp naklin gerisine atmakla da Eş‘arî’nin görüşünü paylaşmış ve iki mezhep arasında orta bir yol takip etmiştir. Mâturîdî’nin görüşü kendisine mensup âlimler arasında genellikle benimsenmiştir.⁵²⁰

Mâturîdîyye âlimi Sâbûnî(ö.580/1184), Peygamberlerin aklen ve insanî meziyetler itibariyle diğer insanlardan üstünlük gösteren özelliklerine dikkat çekerek: “Peygamberler, yaşadığı asrın insanlarından kendilerini üstün kılacak özellikleri olması lazım ki Allah’la yarattıkları arasında elçi olabilsin. İşte bu üstün özelliklerinden biriside asrının en akıllısı ve onların en güzel ahlâklî olması özelliğidir. Tüm bunlara ilaveten aynı zamanda peygamberlik görevini yerine getirirken onun için noksanlık sayılacak sıfatlardan da uzak olması lazımdır,”⁵²¹ şartını ileri sürmektedir. Sâbûnî, İmânın akılla mı yoksa vahiyle mi gerçekleşir sorusuna cevap ararken de konuyu şöyle izah eder: “Ehli Kible olan âlimler, Allah’a imânın farz, O’nu inkâr etmenin haram olduğu konusunda görüş birliği içindedirler. Ancak Allah’a imânın farz olması akılla mı veya Sem’ ile mi dir? Kendisine davet ulaşmayan, küfür üzere ölmüş birisi azap görür mü görmez mi konusunda ihtilaf içerisindedirler. Ebû Hânîfe, yaratıcısını bilmeden cehaleti sebebiyle küfür üzere ölenin özrünün olmadığı görüşündedir. Allah, resûl göndermese dahi akıyla yaratıcısını bulmasının farz olduğu düşüncesindedir. Eş‘arî’ye gelince; akıl bir şeyi farz kılmaz ancak akılla bazı şeylerin güzelliği ve kıymeti bilinir demektedir.⁵²² Sâbûnî, Ehl-i Sünnet mezheplerinin dışındaki mezheplerin görüşünü de şöyle ele almış; “Mutezile’ye göre:“Peygamber gönderilmese dahi kişinin, Allah’a imân etmesi Onun nimetlerine şükretmesi ve koymuş olduğu hükümleri tespit etmesi akıl sahibi için farzdır der.”⁵²³

Eş‘arî mezhebi kurucusu Ebü’l-Hasan el-Eş‘arî, Allah’ın varlığına imân konusu olmak üzere bütün dini bilgilerin kaynağını akla değil nakle bağlı görmüştür. Ona göre akıl Allah’ın varlığının bilgisine ulaşsa da güzel ve çirkini, iyiyi ve kötüyü, doğruyu ve yanlışını tanıyabilse de, kısaca ahlâk ve hukuk ilkelerini belirleyebilse de bunların doğruluğuna inanmayı zaruri kılan vahiydir. Bu sebeple insanın sorumlu oluşu dinin varlığına bağlıdır. Zira Kur’ân, “*Biz, bir peygamber gönderilmedikçe*

⁵²⁰ Yavuz, Y. , a. g. e. , C. II. , s. 246.

⁵²¹ Sâbûnî, Nüreddin, *el-Kifâye fi’l-hidâye*, thk. Muhammed Aruçi, Dâr İbn Hazm, Beyrut 2014, s. 95.

⁵²² Sâbûnî, a. g. e. , s. 149.

⁵²³ Sâbûnî, a. g. e. , s. 150.

(kimseye) azap edecek değiliz.”⁵²⁴, âyetiyle bu durumunubildirmektedir.⁵²⁵ Eş‘arî, aklın gücüne dikkat çekmekle beraber vahyin olmadığı bir yerde, aklın tek başına sonuca varamayacağına vurgu yapmaktadır.

Râzî, aklın değerini ifade ederken kâinatı anlama ve değerlendirmede ve hatta peygamberler yoluyla gönderilen ilâhî mesajı anlamada, ana unsurun akıl olduğuna dikkat çeker. “Biz bir peygamber göndermedikçe azap edici değiliz”⁵²⁶âyetini yorumlarken, kulun aklını ölçü olarak ele alarak şöyle der: “Allah katından Şeriat getirip mûcize göstererek peygamber olduğunu söyleyen birisine itaat edilmesi ve mûcizesinin tasdik edilmesi vâcip midir? Veya vâcip değil midir? O’nun peygamberliği hak olsa dahi; eğer sözlü olarak vâcip değildir denirse peygamberlik iddiası bâtil olur. Ancak aklen değerlendirerek o Şeriat’ın ve mûcizenin hak olduğunu söylese bu durumda da O peygamberlik aklen vâcip olmuş olur.”⁵²⁷ Bu görüşünü daha da ileriye götürerek akılla ilgili değerlendirmesini şöyle sonuca bağlar. “Âyet hakkında şöyle söylememiz sabit olmuştur: Âyeti zahirinden değerlendirecek olursak şöyle deriz: “Akıl Allah’ın yarattıklarına gönderdiği bir elçidir, hatta bir resûldür. Çünkü o olmasaydı gönderilen peygamberlerden hiç birinin resûl olduğuna karar veremezdik. Dolayısıyla şu gerçek ortaya çıkmaktadır ki: Asıl resûl olan, akıldır.”⁵²⁸

Râzî, akılla ilgili görüşlerini belirtirken akli ön plana çıkarmakla beraber bütünüyle de her konuda insanı aklın emrine de vemez. İlâhî irâdeyi yok sayarak akla da insanı teslim etmez. Bunu şöyle açıklar: “Şunu bilmen gerekir ki; biz bir şeyin iyiliğine ve kötülüğüne akılla karar veririz ve akılla bir şeye varırız. Faydamıza olan şeyleri akıl yoluyla gerçekleştirmekle beraber ve yine zararımıza olanlardan da onun vasıtasıyla uzaklaşırız. Bununla beraber mücerret akıl Allah’ın bize farz kıldığı şeylerde bizim için yeterli değildir. Buda şu durumu ortaya çıkarmaktadır. Akıl tek başına hakkımızda farz kılınanlar hakkında yeterli değildir.”⁵²⁹ Anlayışıyla da Şeriat’ın; ancak bir peygamberin bildirmesiyle bilineceğini dikkat çekmektedir.

Asıl itibarıyla bakıldığında zaman akıl ve imân bir birinin tamamlayıcı olarak karşımıza çıkmaktadır. Çünkü akli olmayanın imânı olmayacağı ve de dini

⁵²⁴ İsrâ 17/15.

⁵²⁵ Yavuz, Y. , a. g. e. , C. II. , s. 246.

⁵²⁶ İsrâ 17/15.

⁵²⁷ Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, C. XX. , s. 174.

⁵²⁸ Râzî, a. g. e. , C. XX. , s. 174.

⁵²⁹ Râzî, a. g. e. , C. XX. , s.175.

sorumlulukla mükellef tutulmayacağı bütün âlimlerce ittifakla kabul görmüştür. Bununla beraber dini emir ve yasaklarında bilinme noktasında aklın yeterli olamayacağı da malumlarıdır. Allah'ın sıfatlarına, ahirete ve dini emir ve yasaklara dair noktalarda aklın aciz kaldığı durumlarda teslim olunup itikâd edilmesi gerekmektedir. İmân bir anlamda bizim için bilinmeyenin kapısını açıp onunla irtibata geçmektir.

İnanmak, din adına tebliğ ettiği konularda peygamberi doğrulamak anlamında kullanılır. Sözlükte “güven içinde bulunmak, korkusuz olmak”⁵³⁰ anlamındaki emn (emân) kökünden türeyen imân “güven duygusu içinde tasdik etmek, inanmak”⁵³¹ demektir. “Sağlamlaştırmak, kesin karar vermek, tasdik etmek” manasındaki “akd” kökünden türeyen itikâd da “imân” karşılığında kullanılır. Terim olarak imân genellikle “Allah tarafından getirdiği şeylerde Hz. Peygamber'i tasdik etmektir.”⁵³²,şekliyle tanımlanır. Bu inanca sahip bulunan kimseye mümin, inancının gereğini tam bir teslimiyetle yerine getiren kişiye de Müslim denir.⁵³³

Kur'ân'da “*Gayba inanan, namazlarını kılan, verilen rızıklardan infak eden ve peygamberlere inananların kurtuluşa ereceklerdir*”⁵³⁴ âyetiyle, müminin inanıp yapması gerekenlere dikkat çekmekle beraber, “*Dileyen inansın dileyende inkâr etsin*”⁵³⁵ ifadesiyle de âdemoğlunun irâde hürriyetine sahip kılındığına vurgu yapılır. “*Bedeviler inandık dediler. Deki siz imân etmediniz, ama boyun eğdik deyin. Henüz imân kalbinize yerleşmedi.*”⁵³⁶,ilâhi mesajıyla, imân kalbe atfedilen bir eylem olmakla birlikte “*İmân edip yararlı işler yapanlara gelince onlarda cennetliklerdir. Onlar arada devamlı kalırlar*”⁵³⁷ âyetiyle de cennet ehlini imân ve sâlih amel sahiplerinin teşkil edeceği belirtilerek imânla amel arasında sıkı bir ilişki bulunduğu dikkat çekilmektedir.

İmân, kelâm ilminde üzerinde en çok durulan ve ayrıntılı bir şekilde incelenen konulardan biridir. Bunun sebebi, dinin merkezinde imânın bulunması ve dinî hayatın bütün yönlerinin bu merkeze göre anlam ve değer kazanmasıdır. İslâm Âlimleri imân olgusunun mahiyeti hakkında farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Ehl-i

⁵³⁰ İsfahânî, a. g. e. , “emn”.

⁵³¹ İsfahânî, a. g. e, “emn”.

⁵³² Gölcük, Toprak, a. g. e. , s.106.

⁵³³ Sinanoğlu, Mustafa, “İmân”, *DİA*, TDV Yay. , İstanbul 2000, C. XXII. , s. 213.

⁵³⁴ Bakara 2/2-5.

⁵³⁵ Kehf 18/29.

⁵³⁶ Hucurât 49/14.

⁵³⁷ Bakara 2/82.

Sünnet kelâmcılarına göre imânın esası kalbin tasdikinden ibarettir. “*Ey Peygamber! Kalpten inanmadıkları halde ağızlarıyla “inandık diyenler (münafıklar) ile Yahudilerden küfürde yarışanlar seni üzmesinler.*”⁵³⁸ Kur’ânî ifadeyle, imân dilin ikrarına değil kalbin tasdikine bağlandığı görülmektedir.

İmânın tasdik değil mârifetten ibaret olduğunu ileri süren Cehmiyye ve Neccâriyye’yi Mâturîdî ve Mu‘tezilî kelâmcıları eleştirmiştir. Onlara göre mârifetin karşıtı cehâlet, imânın karşıtı inkârdır. İmânın mârifetten ibâret olması halinde her cahilin kâfir, her ârifin de mümin olması gerekir. Ayrıca imânda gayb unsuru esastır. Bilgi ise imân edilecek hususların mahiyetini kapsamaktan uzaktır. İmânın mahiyetiyle ilgili diğer bir görüş de onu sadece dilin ikrarı olarak kabul eden Mürcie ve Kerrâmiyye’ye aittir. Onlara göre Hz. Peygamber’in kelime-i tevhîdi söylemeyi imân için yeterli görmesi bu kanaatin delilini oluşturur.⁵³⁹

İslâm Âlimleri arasında dinî hayatın bütünlüğü açısından imânla amel arasında sıkı bir ilişkinin bulunduğu konusunda ihtilâf yoktur. Ancak Hâricî, Mu‘tezilî ve Şîî kelâmcıları ameli imândan bir cüz kabul etmişlerdir. Hangi itaatın imândan sayıldığı konusunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Genel olarak Hâricîler: “Büyük Günah işleyen ve ilâhî emirlerden birini terk edenin kâfir olduğunu”⁵⁴⁰, Mu‘tezile ile Şîa, “büyük günah işleyenim imândan çıkmakla birlikte küfre girmeyip ikisi arasında bir yerde (el-menzile beyne’l-menziletayn) bulunduğunu, işlediği günahıtan dolayı tövbe etmeden öldüğü takdirde ebedî olarak Cehennem’de kalacağını ifade ederler.”⁵⁴¹

Sünnî Kelâmcılara göre: Kur’ân’ı Kerîm’de “*imân edenler ve sâlih amel işleyenler*”⁵⁴² diye sıkça tekrarlanan âyetler, imânla amel arasında sıkı bir ilişkinin mevcudiyetini hissettirmekle birlikte, bu ilişkinin atıf edatıyla kurulması ve gramer açısından atıf terki binde yer alan iki tarafın birbirinden ayrı şeyler olması kuralından dolayı amel olmaksızın imânın teşekkül etmesi mümkündür görüşü hâkimdir. Her âmelin herkese farz olmayışı, yolculukta namazın kısaltılması, orucun kazâyâ bırakılabilmesi da, amel in imândan ayrı bir unsur olduğunun delilleri arasında zikredilir. Sünnî âlimlerin bu görüşleriyle, âmeli gereksiz bulan ve sadece tasdikten

⁵³⁸ Mâide 5/41.

⁵³⁹ Sinanoğlu, a. g. e. , C. XXII. , s. 214.

⁵⁴⁰ Öz, a. g. e. , s. 106

⁵⁴¹ Öz, a. g. e. , s. 351.

⁵⁴² Bakara 2/82.

ibaret sayan bir imân anlayışını doğru olarak görmezler. Bu anlayışı, amel eksikliğinden dolayı kişinin mümin vasfını kaybedeceğini ileri süren Hâricî ve Mu‘tezilî görüşe karşı, kalbî tasdikten ibaret bir imânın varlığı devam ettiği sürece ferdin mümin kaldığını kabul eden kucaklayıcı bir tavır olarak değerlendirmek gerekir.⁵⁴³

Bütün İslâm bilginleri aklî, insanın her türlü dini emir ve yasaklara uymakla, mükellef tutulmasının temel şartı olarak öngörmüşler ve akıldan yoksun bulunanlara hiçbir sorumluluğun yüklenemeyeceği görüşünde birleşmişlerdir.⁵⁴⁴ İmân, aklî meleke ile olayların izah edilemeyeceği noktada, devreye girerek kalbi bir teslimiyetle anlaşılardan hareketle akılla kavranamayan noktaları, imânla anlamaya çalışır. Mümin teslimiyetini göstererek aklî imâna tahvil eder.

3.1.2. Akıl Önceliği ve Vahyin Gerekliği

Allah, insanı yeryüzünde kendi halifesi yaparken:“*Hani, Rabbin meleklerle, Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım! Demişti.*”⁵⁴⁵, Ona vazifelerini yerine getirebilecek imkânları da vermiştir. Yani akıl bahşetmiştir. Bu akıl, hem sebepleri, hem de gayeleri araştıran ve âlemde Allah’ın varlığının ve eserlerinin işaretlerini görebilecek nitelikte bir yetidir. Kur’ân bizi, Allah’ın verdiği bu aklî, deneye dayanan bilimi bilgelik (hikmet)ten ve de vahiyden ayırmaksızın, bütünüyle kullanmaya davet eder. İnsanın kendisini ve sorumluluklarını hatırlayıp aklını kullanması, akıllı davranması, sorumluluk yüklenen bir varlık olması, gerçekte gerçek olmayanı birbirinden ayırabilecek yapıda olduğu için ona hak ile batılı birbirinden ayıran ölçünün verilmesi, Kur’ân’da insanın akıllı bir varlık olarak muhatap kabul edildiğinin bir delilidir. Akıl insan tarafından değerlendirilip değerlendirilememesi noktasında Allah: “*Biz emaneti göklere, yere ve dağlara sunduk, onu yüklenmeden kaçındılar, onun sorumluluğundan korktular; onu insan yükledi; doğrusu o çok zalim ve çok cahildir.*”⁵⁴⁶ İnsana yüklenen emanet, düşünme ve akıl kabiliyetidir. Çünkü insan, ancak akıl ve buna bağlı duyularını kazandığı zaman Allah’ın

⁵⁴³ Sinanoğlu, a. g. e. , “İmân”, C. XXII. , s. 214.

⁵⁴⁴ Yavuz, Y. , a. g. e. , C. II. , s. 246.

⁵⁴⁵ Bakara, 2/30.

⁵⁴⁶ Ahzab, 33/72.

tekliflerine muhatap olmuştur. İnsanın “zâlim ve câhil” diye nitelendirilmesi de, akıl emanetini yüklendikten sonra onu iyi kullanmamasından, haddini aşmasından ve benzeri sebeplerden olsa gerek.⁵⁴⁷

Yaratılan ilk insanın akıl nimetiyle donatıldığı gibi yeryüzündeki hayatı süresince, yalnız akıl nimetiyle baş başa bırakılmamıştır. Yüce Yaratıcı Merhameten ve lütfen insanı, dünya hayatı boyunca, katından gönderdiği vahiyyle, aralarından seçtiği resûl vasıtasıyla da insan için hayat daha yaşanılır hale getirilmiştir. Peygamber gönderilmediği veya ulaşmadığı fert ve toplumlar hakkında da ilâhî mesajla rahmetin bir tecellisi olarak âhîret boyutunda insana azap edilmeyeceğine dikkat çekilmiştir.

Kur’ân’ı Kerîm’de Peygamber gönderilmediği zamanlarda yaşayan kavim ve toplulukların durumu ile ilgili âyetlerde, Allah’u Teâlâ’nın şöyle hitap ettiğini görmekteyiz: “*Kim doğru yolu bulmuşsa, ancak kendisi için bulmuştur; Kim de sapmış ise kendi aleyhine sapmıştır. Hiçbir günahkâr, başka bir günahkârın günah yükünü yüklenmez. Biz, bir peygamber göndermedikçe azap edici değiliz.*”⁵⁴⁸ ,âyeti kerimede, Allah’u Teâlâ açıkça peygamber göndermediğimiz sürece azap etmeyiz ifadesini kullanmaktadır. Fakat âyetin baş tarafına bakıldığı zaman, birçok husus karşımıza çıkmaktadır. Âyet zımnen akıl sahiplerine seslenerek “*Kim doğru yolu bulmuşsa, ancak kendisi için bulmuştur; Kim de sapmış ise kendi aleyhine sapmıştır*”⁵⁴⁹ diye buyrulmaktadır. Peygamber gönderilmediği zamanlarda veya peygamber gönderilmiş olmasına rağmen haber kendisine ulaşmayan kimselerle beraber (günümüz şartları dikkate alınacak olunursa teknolojinin tüm imkânlarına ve iletişimin tüm hızına rağmen psikolojik ve sosyal baskı sonucunda, küresel basın yayınının İslâm’ı servis ediş şeklini de hesaba katacak olursak; kan, gözyaşı, terör, geri kalmışlık, kaba, yağmacı gibi her şeyin başlıca müsebbibi İslâmîmiş gibi lanse edildiği şu zamanda, Peygamber gönderilmeyip aynı zamanda önceki peygamberlerin getirdiği ilâhî mesaja ulaşamamış veya tahrif olmuş şekliyle karşılaşmış bir kişi, Kur’ân’ın bütün varlığıyla ortada olmasına rağmen din mensupları onları anlatamamış hayatlarında yaşayarak gösterememiş ve de birileri de, özellikle bu din ve mensuplarını dünyaya öcü olarak takdim ettiği şu ortamda akılla Allah’a ulaşılsa da vahye imân etmede sıkıntı yaşayacağı malumlarıdır.)

⁵⁴⁷ Emiroğlu, a. g. e. , s. 74.

⁵⁴⁸ İsrâ 17/15.

⁵⁴⁹ İsrâ 17/15.

Dolayısıyla bu ve benzeri ortamlar sebebiyle İslam'la tanışamayan kimselerinde mazeret sahibi olabileceğe kanaatindeyiz.

Mu'tezile mezhebinin temsilcilerinden Kâdî Abdülcebbârve onu takip edenlere göre:“Başlangıçta insanlık, aklın ortaya koyduğu prensiplere(aklî Şer'îatlere) uyularak bir arada yaşayacak kural ve kaideleri oluşturmuşlardı. Dolayısıyla bu dönemde insanlar aklın iyi ve kötü kabul ettiği konularda dinen sorumluluk sahibi idiler. Bunlar Allah'ın varlığını kabul etmek, nimetlerine şükretmek, aklın kötü gördüğü şeylerden sakınmak, adâleti tesis etmek gibi hususlardır. Zira Allah peygamberler gönderdi ifadesi, zaman açısından sonraki bir dönemi ifade ettiği için ümmetin birliği, peygamberler gönderilmeden aklın kanunlarına tâbi olmayı gerektirir.”⁵⁵⁰Kâdî Abdülcebbâr'ın bu görüşünü destekler mahiyete; Mu'tezilî bir âlim olan Sicistanîşöyle der: Allah'ın insanlara gönderdiği ilk peygamber akıldır. Bu durumda başlangıçta Âdem(a.s.)'in nebi olmadığını ve evlatlarıyla birlikte aklîşer'îat'lere göre bir araya geldiklerini düşünmek gerekir. Daha sonra ise Allah, onu çocuklarına peygamber olarak göndermiştir.⁵⁵¹ İfadesini kullanmaktadır.

Râzî, aklın insanın tercihinde ki rolünü açıklarken şöyle bir örnekle izaha çalışır: “Nübüvvet iddiasında bulunan bir kimse mucize gösterirse bunu kabul etmemiz gerekir. Eğer gerekli olmadığı iddia edilirse bu takdirde nübüvnete imân etmek de gerekli olmaz. Eğer kabul edilecek olursa, bu durum akıl sayesinde olur. Bu ise aklî vucubiyeti zorunlu hale getirir.”⁵⁵²

Râzî,“*Biz, bir peygamber göndermedikçe azap edici değiliz*”⁵⁵³ âyetini başka bir açıdanşöyle değerlendirir. Bir kişi kendisinin Allah katından peygamber olarak gönderildiğini iddia etse ve de mûcize gösterse onu dinleyen kişi onun sözünü ve mucizesini düşünüp kabul mü edecek yoksa icabet etmeyecek mi? Onun sözüne icâbet etmese peygamberlik iddiasında bulunanın sözü bâtil olur. Yani O iddia reddedilmiş olur. Eğer onun sözüne icâbet edecek olursa, o zaman akıyla mı yoksa Şeriat'la mı icabet edecek. Şayet akıyla icâbet edecek olursa aklın (varlığı) vâcip olur. Eğer Şeriat'la icâbet edecek olursa o zaman akıl batıl olur. Vâcip terk edildiği zaman cezalandırmadan dolayı korku meydana gelir. Bu korkuda sırf akıl sayesinde

⁵⁵⁰ Yavuz, S. , a. g. e. , s.59.

⁵⁵¹ Yavuz, S. , a. g. e. , s.59.

⁵⁵² Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, C. V. , s. 560-561.

⁵⁵³ İsrâ 17/15.

oluşur. Bu durumda şöyle bir şey ortaya çıkar: Vâcip (Şeriat) sadece akıldan meydana gelir. Çünkü akıl, haber getiren birinin resûl olup olmadığına ve getirdiği bir bilginin Şeriat olup olmadığına vade gösterdiği olağanüstü olayın mucize mi değil mi diye karar verecektir. Dolayısıyla Şeriat aklın kararıyla ortaya çıkar.”⁵⁵⁴

Râzî, yukarıda serdettiği bu ifadeleriyle; akli, imân, tasdik ve amel için olmasa olmaz olarak görmektedir. Vahi anlamada ve onun değer ifade edip etmeme hususunda karar verici merci olarak yegâne akli görmektedir. Kanaatimizce bu yaklaşımı da isabetli ve yerindedir.

Râzî, aklın rolüne ve önemine dikkat çektikten sonra sözlerine şöyle devam etmektedir: “Biz, bir peygamber göndermedikçe azap edici değiliz.”⁵⁵⁵ âyeti hakkında şunu söyleyebiliriz: Âyetin zahirinden hareketle “Akıl, Allah’ın yarattıklarına (gönderdiği) yegâne elçidir. Bilakis resûlün ta kendisidir ki eğer akıl olmasa idi hiçbir peygamberin peygamberliğine karar verilemezdi. Bu durumda şu ortaya çıkmaktadır: Asıl resûl akıldır. Râzî, bu değerlendirmelerine ilaveten şu hususa da dikkat çekmektedir: “Biz zarar göreceğimiz durumlarda da veya fayda elde edeceğimiz meselelerde de hep aklımızla karar veririz. Fayda olduğunu anladığımızda onu alırız, zarar gördüğümüzü ise terk ederiz. Şeriat’ta tek başına akıl bizim hakkımızda yeterlidir demiyoruz. Çünkü sadece Allah, faydalı olanı talep etmekten, zararlı olandan da uzaklaşmaktan münezzehtir.”⁵⁵⁶

Râzî, tefsirinde akılla vahyin değerlendirmesinde özetle şu sonuca varmıştır. “Bir peygamber gönderilse ve o peygamber mucize gösterse muhatabı, onu ve mucizelerini akli melekeleriyle değerlendirip karar vermek zorundadır. Çünkü getirilenler aklın ölçüsünden ve değerlendirilmesinden geçmek zorundadır. Akli değerlendirmenin olmadığı yerde kişinin tercihi ve kararı ortaya çıkmaz. Dolayısıyla akıl insana vahiyden önce gönderilen bir resûldür. Akılla belki imânın gerektirdiği ameller kavranamaz ama resûl gönderilmese de İlâhî yaratıcının varlığı anlaşılması akıl yoluyla gereklidir ve dolayısıyla, Yüce Yaratıcı akılla anlaşılabilir imân edilir.”⁵⁵⁷

Dini bir kural olarak; akli olmayanın mükellefiyeti de yoktur. Çünkü akıl yeryüzünde insanı diğer varlıklardan ayıran yegâne ayrıcalıktır. Dolayısıyla Râzî’nin; (yukarıda da belirttiğimiz üzere: Fayda ve zararın ne olduğununun kararını akıl

⁵⁵⁴ Râzî, a. g. e. , C. XX. , s. 172.

⁵⁵⁵ İsrâ 17/15.

⁵⁵⁶ Râzî, a. g. e. , C. XX. , s. 172.

⁵⁵⁷ Râzî, a. g. e. , C. XX. , s. 231.

verir.) “Akıl Allah’ın yarattıklarına (gönderdiği) yegâne elçidir. Bilakis resûlün ta kendisidir ki eğer akıl olmasa idi hiçbir peygamberin peygamberliğine karar verilemezdi ifadesi” şunu ortaya çıkarmaktadır: Asıl resûl akıldır. Bu durumda “Biz, bir peygamber göndermedikçe azap edici değiliz” âyetine mana verirken umum ifadeyi has haline getirerek şöyle ifade ederiz: “Biz, Şer’iat gelmediği sürece vacip olduğu anlaşılmayacak âmellerden dolayı hiç kimseye azap etmeyiz”⁵⁵⁸ şeklinde âyete mana vermektedir. Âyetin bu şekilde yorumlanmasında bu görüşünün isabetli olduğu kanaatindeyiz.

İlâhi vahiyden uzak kalıp aklî melekesiyle baş başa kalan birinin durumuyla ilgili, Keşşâf sahibi “*Biz, bir peygamber göndermedikçe azap edici değiliz*”⁵⁵⁹âyetini değerlendirirken şöyle ifade eder: “Hikmetimiz gereği bir elçi, Resûl göndermediğimiz bir kavme azap etmemiz doğru olmaz. Onlara azap edebilmek için bir delil gerekmektedir. Şöyle desen: Delil, Rasûlullah (s.a.v)’den önce onlar için gerekmektedir. Çünkü kendisiyle Allah’ı bilebilecekleri akıl delili onlarla beraberdir. Azabın onlar için vacip olması Şer’iat’ı bilmedikleri için değil, çünkü Şer’iat ulaşmak ancak Allah’ın Tevfik’i ile olur. Şer’iat’la âmel ise ancak imân ettikten sonra sahih olur. Onlar akıl deliliyle bakmadıkları ve kendileriyle beraber olan Allah’tan gafil oldukları ve onun varlığını inkâr ettikleri için azapta onlar için vacip olmuştur der.”⁵⁶⁰

Zemahşerî’nin bu yorumunda da görüleceği üzere, akıl ön plana alınmaktadır. Akıl doğal resûl olarak insanlara verildiğine dikkat çekilip onunla imân etmesi gerektiğine vurgu yapmıştır. Râzî de hemen hemen aynı ifadeleri kullanarak aklın, Şer’iatî yaşamakta, bir insan için ne anlama geldiğine dikkat çekmektedir.

Aklın, Vahiy’den önce geldiği hususunda, Keşşaf’da olduğu gibi; Dirayet Tefsirlerine bakıldığı zaman genel itibarıyla İnsanoğluna peygamber gönderilmese de, akıl ile Allah’ın bulunabileceğine dikkat çekilmiş ve de asıl itibarıyla aklında bir elçi olduğuna vurgu yapılmıştır ve bu görüşlerini Kur’ân’da, İbrahim (a.s.) kıssası ile temellendirildiği görülmektedir. “*Üzerine gece karanlığı basınca, bir yıldız gördü. İşte Rabbim! Dedi. Yıldız batınca da; Ben öyle batanları sevmem*” dedi. “*Ay doğarken görünce de, “İşte Rabbim!” dedi. Ayda batınca, “Ant olsun ki Rabbim*

⁵⁵⁸ Râzî, a. g. e. , C. XX. , s. 172.

⁵⁵⁹ İsrâ 17/159.

⁵⁶⁰ Zemahşerî, a. g. e. , C. III. , s. 499-500.

bana doğru yolu göstermezse mutlaka ben sapıklardan olurum” dedi. “Güneşi doğarken görünce de, İşte benim Rabbim! Bu daha büyük” dedi. O da batınca (kavmine dönüp) “Ey kavmim! Ben sizin Allah’a ortak koştuğunuz şeylerden uzağım” dedi. “Ben, hakka yönelen birisi olarak yüzümü, gökleri ve yeri yaratana döndürdüm. Ben, Allah’a ortak koşanlardan değilim dedi.”⁵⁶¹ İbrahim (a.s.) kıssası ile Kur’ân, insan için akletme metodunun nasıl gerçekleştiğini gözler önüne sermektedir.

Râzi ve Zemahşerî’de de görüleceği üzere; Peygamber gönderilmese de, o dönem fetret dönemi olsa bile, insan akıl sahibidir. Dolayısıyla aklî ile Rabbına ulaşır ve de imân etmesi gerekmektedir. Asıl itibarıyla Allah’ın insana gönderdiği elçi, resûl aklıdır. Akılla imân edilmesi şarttır görüşüyle beraber âmel boyutuna gelince o ancak insanlar içerisinde seçilecek bir elçiyle öğrenilir ve yerine getirilir. Vahiy gönderilmediği zamanlarda insanın inanıp inanmama ile baş başa kaldıkları anlarda onların durumları şöyle izah edilmiştir. Bir kimse, Allah’ın seçerek gönderdiği elçilerden veya elçiden uzak kalabilir ancak akıl elçisiyle dâima beraberdir. Dolayısıyla Resûl gönderilmediği hiçbir dönem, insan imân etmeme mazeretine sahip değildir. İnsan aklıyla Allah’ı bulabilir, O’na imânda edebilir ancak peygamber gönderilmedikçe imân ve âmelle sorumlu değildir.

Yaşadığımız çağda haberin kişilere ulaşmasından öteye; anten ve uydularla tabiri caiz ise, haberler bacadan evin içine girmekte aynı zamanda internet ve internetin bir parçası haline gelen akıllı cep telefonlarla herkese, her yerde ve her zaman haber ve bilgiye ulaşılmaktadır. Ancak İslâm toplumu, kullandığı teknolojiyi üretmediği için elindeki ürünlerin zarar verici tarafını kontrol altına alamamaktadır. Bu durum; İslâm ve İslâmî değerleri öcü gibi gösteren, İslâm karşıtlarının, İslâm’a ilgi duyan, imân nimetine ulaşmak isteyen kesimlerin İslâm’la buluşmasına engel olmasına yol açmaktadır. Bu ve benzeri durumda olanlar, Gazzâlî’nin de dikkat çektiği gibidezenformasyon nedeniyle sahipsiz bilgiye ulaşamayan kimseler gurbuna girmektedir. Bundan dolayıdır ki onlarda bir olan Allah’a imân etmeleri kaydıyla mazur sınıfında olabileceği kanaatindeyiz. Her ne sebepten olursa olsun ilâhîvahiyle karşılaşmamış bir toplum veya ferdin, imânî noktada mazeretlerinin olmadığı, ancak amel noktasında ilâhî irâdenin huzurunda özür sahibi sayılabilecekleri kanaatindeyiz.

⁵⁶¹ En’âm, 6/76-79.

3.1.3.Nübüvvet ve Vahiy

Nübüvvet; Allah ile akıl sahibi kulları arasında dünya ve âhiret hayatıyla ilgili ihtiyaçlarının giderilmesi için yapılan elçilik görevidir,⁵⁶² diye tarif edilmiştir. Risâlet kavramı da nübüvvetle eş anlamlı kabul edilmekle birlikte dini literatürde daha çok nübüvvet tercih edilmiştir. Her iki kavramda asıl unsur, Allah'ın vahiy yoluyla öğrettiği bilgileri ve O'nun emirlerini insanlara ulaştırıp ilâhî elçilik görevini yapmayı teşkil eder. Allah'ın elçi olarak seçip görevlendirdiği kişiye nebî yanında resûl de denir.⁵⁶³

Kur'ân'da, Allah Teâlâ'nın Hz. Nûh ve İbrâhim ile onların soylarından gelen bazı kişilere nübüvvet görevi verildiği belirtilmektedir. *“İşte kavmine karşı İbrahim'e verdiğimiz delilerimiz... Biz dilediğimiz kimsenin derecelerini yükseltiriz. Şüphesiz ki Rabbin hüküm ve hikmet sahibidir. Hakkıyla bilendir., Biz ona İshâk'ı ve Yakûb'u armağan ettik. Hepsini hidayete erdirdik. Daha sonra Nuh'u da hidâyete erdirmiştik. Züriyetinden Davud'u, Süleyman'ı, Eyyub'u, Yusuf'u, Musâ'yı ve Hârun'u da, iyilik yapanları işte böyle mükâfatlandırırız.”*⁵⁶⁴, âyetiyle kullar içerisinde seçilen kimseleri manevi olarak nimetlendirildiği görülmektedir. Bu peygamberlerle beraber Kur'ân'da zikrolunan birçok peygamberi de Allah; kitap, hüküm ve nübüvvet lütfedip onları nebî ve resûl yaptığı *“Onlar kendilerine kitap, hikmet ve peygamberlik verdiğimiz kimselerdir”*⁵⁶⁵ bildirilmektedir.

Cenâb-ı Hak, insanlara yaratılıştan itibaren peygamberler vasıtasıyla doğru yolu gösteren vahiyler ve bunları içeren kitaplar indirmiş, ilk peygamber olarak da Hz. Âdem'i seçmiştir. *“Hani Rabbin meleklere “Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım” demişti”*.⁵⁶⁶ Onu insanlığın atası olarak kendi nesline peygamber yapmıştır. Allah'ü Teâlâ, insanı sadece akli ve irâdesiyle baş başa bırakmamıştır.

Hz. Âdem'in yaratılmasından sonra bir süre insanlar aynı dine mensup bir topluluktu. *“İnsanlar tek bir ümmet idi.”*⁵⁶⁷ Sonradan insanlar arasında parçalanmalar ve bölünmeler gerçekleşti ve bir takım yanlışlar içerisinde dalmaları nedeniyle; Allah,

⁵⁶² İsfahânî, a. g. e. , “nbe”.

⁵⁶³ Yavuz, Y. , a. g. e. ,C. XXXIII. , s. 281.

⁵⁶⁴ En'âm 6/ 83-84.

⁵⁶⁵ En'âm 6/ 89.

⁵⁶⁶ Bakara 2/30.

⁵⁶⁷ Bakara 2/213.

insanlar içinden seçtiği şahsiyetlerle insanlığa müdahale etti.“Allah, müjdeciler ve uyarıcılar olarak peygamberler gönderdi ve beraberinde, insanlar anlaşmazlığa düştükleri şeyler konusunda, aralarında hüküm vermek üzere kitapları hak olarak indirdi.”⁵⁶⁸Allah: Peygamberleri vasıtasıyla insanları bilgilendirerek eğitmiş, kitaplarını Cebrâîl aracılığıyla, ya da doğrudan vahiy yoluyla inzal etmiş, peygamberleri de aldıkları vahiylerin Allah’tan geldiğine dair zorunlu bilgilere sahip kılmıştır.⁵⁶⁹

Peygamberler içlerinde yaşadıkları halkın diliyle ilâhî buyrukları tebliğ etmişlerdir. “Biz bir peygamberi ancak kendi kavminin diliyle gönderdik.”⁵⁷⁰ Bu tebliğde: Allah’ın birliğine, ilâhî kitaplara, peygamberlere, meleklere ve âhiret gününe imân etmek, namaz kılmak, zekât vermek, oruç tutmak, iyilik yapıp kötülükten sakınmak, ebeveyne iyi davranmak, adam öldürmemek, hırsızlık yapmamak, yoksullara ve yetimlere yardım etmek gibi temel ilkeler yer almıştır. Peygamberler, Allah tarafından elçi olarak görevlendirildiklerini kanıtlayan mûcizeler göstermiş, buna rağmen muhataplarının çoğu kendileri gibi beşer türünden fertler olmalarını gerekçe göstererek onlara karşı çıkmış ve getirdikleri vahiyleri “Bu evvelkilerin masallarından başka bir şey değil”⁵⁷¹ diye karşı çıkmışlardır. İnsanların peygamberlere karşı yanlış tutumlarına rağmen ahirette hesba çekilirken, önceden yeterince uyarılmadıklarını ileri sürmemeleri için “Müjdeleyici ve uyarıcı olarak peygamberler gönderdik ki, peygamberlerden sonra insanların Allah’a karşı bir bahaneleri olmasın”⁵⁷² âyetleriyle de insanlık uyarılmıştır.

Peygamberlere verilen mûcizeler, genellikle duyulara hitap eden ve tabiat kanunlarını aşan olaylardan veya gayba dair haberlerden meydana gelmiştir. Bu mûcizelerin bir kısmı inanmak isteyenleri etkilemeye, bir kısmı da inkâr edenleri helâk etmeye yönelik olmuştur. Hz. Muhammed’in mûcizeleri ise diğer peygamberlerden farklı olarak, hissî mûcizeler şekliyle öne çıkarılmamış, bunun yerine insanlığın kaydettiği gelişimlere paralel olarak, akıl yürütüp bilgi üretmeyi hedefleyen Kur’ân mûcizesi indirilmiştir. Onun son peygamber oluşu, kalıcı bir mûcizeyi gerekli kılmıştır. Çünkü insanlara gönderilen peygamberlerin mûcizeleri

⁵⁶⁸ Bakara 2/213.

⁵⁶⁹ Yavuz, Y. , a. g. e. , C. XXXIII. , s. 281.

⁵⁷⁰ İbrâhîm 14/4.

⁵⁷¹ En’âm 6/25.

⁵⁷² Nisâ 4/164-165.

kendi çağlarındaki nesillere hitap ediyordu. Son peygamber için bu mûcize akla hitap eden ve bilgiye dayanan türden olabilirdi.⁵⁷³

Nübüvvet vahiy esasına dayanır. Vahye muhatap olan peygamber, kendisine irâdesi dışında telkin edilen hususların Allah'tan geldiğine dair kesin bir bilgiye sahip olur. İlâhî vahye muhatap olmak Allah'ın belirlemesiyle gerçekleşir. Bu sebeple çalışmak ve ilâhî emirlere uymak suretiyle peygamber seçilmek mümkün değildir. Kelâmcılara göre bir ilâhî lütuf olan peygamberlik insanın bedenî ve ruhî nitelikleriyle de ilgili değildir. İslâm filozofları ise nübüvvetin, fizik ötesi âlemle ilişki kurmayı mümkün kılacak kişisel özelliklerle bağlantılı olduğunu kabul eder. Fârâbî (ö.339/950) ve İbn Sînâ'ya(ö. 427/1037)göre peygamber, kuvve-i muhayyilesi'nin güçlü olması sayesinde Allah'tan sudûr eden faal akılla irtibat kurup uyku halinde iken sâdik rüyalar, uyanık iken vahiy yoluyla bilgi alabilen insandır. Filozof da faal akıllaAllah'la irtibat kurabilir, ancak o bunu tefekkür sayesinde gerçekleştirir. İslâm Filozofları, faal akılla ilişki kurması sonunda peygamberin gördüğü sûretlerin hariçte var olmadığını ve sadece onun zihninde ortaya çıktığını kabul etmiş, böylece kelâmcıların Kur'ân merkezli peygamber ve vahiy anlayışından farklı bir nübüvvet görüşü ortaya koymuşlardır.⁵⁷⁴

Râzî, nübüvvetin gönderildiği peygamberler için bazı özelliklerine dikkat çekerek şöyle der: Peygamberlerin masumiyeti hususunda insanlar ihtilaf ettiler. İhtilaf edilen hususlar dört kısma ayrılır. 1. İtikat, 2. Tebliğ, 3. Hüküm ve Fetva, 4. Peygamberlerin fiilleri ve siretleridir.⁵⁷⁵ Râzî, peygamberlerin ismet sıfatı hakkında ki insanların ihtilaf ettiği konuları dört başlık altında sunduktan sonra kelâmcıların ismet hakkındaki görüşlerini ele alarak ayrıntılı bir şekilde aşağıda zikredildiği şekilde tefsirinde bu görüşlere yer vermiştir.

1. İtikat: İnsanların itikatlarına gelince, oda küfür ve delalettir ki, ümmetin çoğuna göre peygamberler için küfür ve delalet câiz değildir. Ancak Haricilerden olan Fadiliyyeler'e göre: Peygamberlerde bazen günah meydana gelir. Onlara göre günah işlemek, küfür ve şirktir. Ancak peygamberlerin günah işlemelerinde sorun

⁵⁷³ Yavuz, Y. , a. g. e. , C. XXXIII. , s. 281.

⁵⁷⁴ Yavuz, Y. , a. g. e. , C. XXXIII. , s. 282.

⁵⁷⁵ Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, C. III. , s. 7.

yoktur. İmâmiyye'ye göre ise takiyye olması kaydıyla peygamberlerde açıkça küfrün görülmesi câizdir.⁵⁷⁶

2. Tebliğ: Tebliğ konusuna taalluk eden meselelerde; ümmet icmâ ile peygamberlerin yalan ve tahrif konusunda masum oldukları hususunda ittifak etmişlerdir. Aynı zamanda peygamberler tebliğ ettikleri hususlarda kasten veya sehven yalan ve tahrifte bulunmayacakları konusunda ümmetin ittifakı vardır. Ancak bazı kimseler, sehven caiz olabileceği görüşündedirler.⁵⁷⁷

3. Hüküm ve Fetva: Fetva ile ilgili meselelerde, peygamberler kasten hata yapmalarının caiz olmadığı hususunda icmâ vardır. Ancak yanlış olarak yapılan hatalar, caiz olduğunu savunanlar olduğu gibi caiz değildir, görüşünde olanlarda vardır.⁵⁷⁸

4. Peygamberlerin fiilleri ve siretleri: Peygamberlerin fiilleri konusunda farklı beş görüş ortaya çıkmıştır.

a. Haşeviyyeler'e göre: Peygamberlerin kasti olarak büyük günah işlemeleri câizdir.

b. Mu'tezile'nin çoğunluğuna göre: Peygamberlerin, büyük günah işlemeleri caiz değil, ancak kasti olmamak kaydıyla küçük günah işlemeleri câizdir.

c. Cubbâ'i'yegöre: Peygamberlerin kasti olarak büyük günah ve küçük günah işlemeleri caiz değildir.

d. Günahın kendilerinden ancak hata ve yanılma yoluyla meydana gelebileceği bu durumda bile o gûnahtan sorumlu tutulacakları görüşünde olanlar.

e. Râfizîler'e göre: Peygamberlerden büyük veya küçük günahın; kasıt, yanılma, te'vil ve hata yoluyla da olsa meydana gelmesi caiz değildir.⁵⁷⁹

Râzî, yukarıda belirtilen hususları verdikten sonra nübüvvetle görevlendirilen bir peygamberin masumiyetinin ne zaman başladığıyla ilgili görüşleri şöyle ifade eder. "Peygamberlerin ismetinin ne zaman başladığıyla ilgili insanlar üç zaman konusunda ihtilaf vardır. Râfizîler'e göre: Peygamberler, doğdukları andan itibaren masumdurlar. Mu'tezile'nin çoğunluğuna göre ise; Peygamberler buluş çağlarından itibaren masumdurlar. Aynı zamanda kendilerine nübüvvet gelmeden önce büyük

⁵⁷⁶ Râzî, a. g. e. , C. III. , s. 7.

⁵⁷⁷ Râzî, a. g. e. , C. III. , s. 7.

⁵⁷⁸ Râzî, a. g. e. , C. III. , s. 7.

⁵⁷⁹ Râzî, a. g. e. , C. III. , s. 8.

günah işlemleri ve küfre düşmeleri de caîz değildir. Râzî'nin bizim arkadaşlarımızın görüşüdür diye takdim ettiği görüşe gelince: “Peygamberler, peygamberlikten önce günah işlemleri caizdir. Ancak peygamberlikle görevlendirildiği andan itibaren caîz değildir”⁵⁸⁰ diyerek nübüvvetle muhatap olan peygamberlerin ismet sıfatı hakkında kendi görüşüyle beraber farklı görüşteki kelâmcıların görüşlerini sunmuştur.

Nübüvvetin gerekliliği ilâhî ve beşerî açıdan olmak üzere iki yönden incelenebilir. İlimiyle her şeyi kuşatan, yarattıklarına sonsuz lütuf ve ihsanda bulunan Allah'ın insanları kendi yol göstericiliğinden mahrum bırakması durumunda inanç ve davranış alanlarında doğruya ulaşmaları imkânsız hale gelir. Cenâb-ı Hak peygamberleri aracılığıyla doğru yolu göstermeseydi kişilerin ve toplumların bu yolu bulmaları mümkün olmazdı. “Eğer Allah'ın bizi erıştirmesi olmasaydı, biz hidayete ermiş olmazdık. Andolsun, Rabbimizin peygamberleri bize hakkı getirmişler derler.”⁵⁸¹ Allah Teâlâ'nın şuurlu bir canlı olarak yarattığı insanı sorumlu tutmaması hikmetle bağdaşmadığı gibi sorumlu kıldığı halde ona yol göstermemesi de, O'nun zikredilen isim ve sıfatlarıyla çelişir.⁵⁸²

Kelâmcılar nübüvvetin beşerî açıdan da gerekli olduğunu söyler. Çünkü insanın ihtiyaç duyduğu bilgileri üretebileceği duyular ve akıl yürütme gücü olmak üzere iki temel kaynağı vardır. Ancak her iki kaynak da sınırlıdır. İnsan için vazgeçilmez bilgi vasıtası konumunda bulunmasına rağmen akıl yürütme gücü geçmiş ve geleceği kuşatabilen mutlak ve mükemmel bir kaynak değildir. İnsanın mutluluğu için gerekli olan bilgileri tek başına üretmez; ürettiği doğru bilgilerin benimsenmesini sağlayacak mânevî bir yaptırım gücüne de sahip değildir. Akıl yürütme gücüne rağmen insan nefsânî ve dünyevî arzularına aşırı bağımlılığının tesiriyle yanlış hükümler verebilir. Korkularının ve hırslarının etkisiyle aklî ve ruhî hastalıklara mâruz kalabilir. Ayrıca insanlar akıl yürütme gücü bakımından aynı seviyede değildir. Nitekim pek çok konuda değişik görüşler ileri sürülmektedir. İnsandaki akıl yürütme gücünü tamamlayacak olumsuz faktörlerin etkisi karşısında onu hataya düşmekten koruyacak mükemmel bir kaynağa ihtiyaç vardır ki, bu da ilâhî bilgi kaynağından başkası olamaz.⁵⁸³

⁵⁸⁰ Râzî, a. g. e. , C. III. , s. 8.

⁵⁸¹ A'raf 7/ 43.

⁵⁸² Yavuz, Y. , a. g. e. , C. XXXIII. , s. 283.

⁵⁸³ Yavuz, Y. , a. g. e. , C. XXXIII. , s. 283.

Nübüvvet, Allah ile insanlar arasında vahiy yoluyla irtibat kuran, insanları hem kendileri hem de evren hakkında bilgilendirip onlara ebedî hayat için hazırlanma yolunu öğreten ilâhî bir müessesedir. İnsan her ne kadar akılla ve aklı fa'al hale getiren duyu organlarıyla donatılsa da, gayba dair bilgiler edinemez. Üreteceği bilimsel bilgilerle de gaybın bilgilerine ulaşamaz. İnsan ancak Allah'ın bilgisiyile dünyada mükemmelliği yakalayacağı gibi gaybî bilgilere de sadece vahiy yolu ve nübüvvet bilgisiyile ulaşır. İnsanlık modernlik noktasında ne kadar mesafe kat ederse etsin, hırsları, dünyaya olan aşırı ilgisi ve bencilliği onun kavgacı, hataya gidici yönlerini tetiklemektedir. Dolayısıyla insan, insanüstü ilâhî irâdenin müdahalesine her zaman muhtaçtır.

Allah'ın dilediği emir, hüküm ve mesajlarını doğrudan doğruya veya Cebrâîl vasıtasıyla peygamberine bildirmesine vahiy denir. Sözlükte “hızlı bir şekilde ve gizlice söylemek, işaret etmek, ilhâm etmek”⁵⁸⁴ anlamındaki vahiy (vahy) terim olarak “Allah'ın bir emri, bir hükmü veya bilgiyi peygamberine gizli olarak bildirmesi” demektir.⁵⁸⁵Bazı âyetlerde “*Allah, Benden başka ilâh yoktur. Öyle ise bana karşı gelmekten sakının diye(insanları) uyarmaları için emrini içeren vahiy(Ruh) ile melekleri kullarından dilediğine indirir.*”⁵⁸⁶ İndirilen “vahy'e” ruh denir. Peygamberlere indirilen vahyin “ruh” diye anılmasının sebebi, vahyin insanları, mecâzî mânada ölüm demek olan bilgisizlik ve imansızlıktan kurtarıp onların gerçeği bulmasına yardım etmesi hikmetine bağlıdır. Özellikle Kur'ân vahiyine, insanın dünya hayatının kaynağını teşkil eden unsura benzetilerek mecâzî anlamda ruh denilmiştir.⁵⁸⁷

Râzî, vahyin ruh olarak nitelendirmesini şöyle ifade eder. Ruh olarak nitelendirilen vahiyden kasıt, Allah'ın kelâmıdır. Ehl-i Tahkik şöyle der: İnsan cesedi yoğun bir karanlıklar içinde ölüdür. O cesede ruh girdiği zaman çok latif nûranî bir hayata kavuşur. Nurun eserleri (belirtileri) beş duyu organında ortaya çıkar. Sonra insan bedenindeki o ruh, cehalet sebebiyle aynen karanlıklar içinde kalır. O bedene akıl girince insanın cesedi akılla şereflenir. “*Allah sizi, annelerinizin batınlarından hiç bir şey bilmediğiniz halde çıkardı. Size kulak, göz ve kalp verdi*”⁵⁸⁸âyetinde işaret ettiği gibi, Allah'ın zatı, sıfatları, fiilleri, ruhlar, cesetler, dünya ve ahiret âleminin

⁵⁸⁴ Karaman, a. g. e. , s. 678.

⁵⁸⁵ İbn Manzur, a. g. e. , “vhy”.

⁵⁸⁶ Nahl 16/2.

⁵⁸⁷ Yavuz, Y. , a. g. e. , C. XXXXII. , s. 441.

⁵⁸⁸ Nahl 16/78.

halî, akılla bilinir. Akıl bunları bilmediği zaman nurânî mükemmellekle hareket etmiş olamaz. İlâhî değerleri bilmek ancak vahyin nuru ve Kur'ân'la mümkündür.⁵⁸⁹

Kur'ân'da Allah'ın insanlara emirlerini tebliğ etme vasıtaları; vahyetme, perde arkasından hitap etme ve elçi gönderip sözlerini bildirme şeklinde üçe ayrılır. *“Allah, bir insanla ancak vahiy yoluyla, ya da perde arkasından konuşur. Yahut bir elçi gönderip, izniyle ona dilediğini vahyeder. Şüphesiz O yücedir, hüküm ve hikmet sahibidir.”*⁵⁹⁰Râzî, âyeti değerlendirirken şöyle ifade eder: Allah'ü Teâlâ, gücünü, ilmini ve hikmetinin mükemmelliğini beyan ettikten sonra vahyin peygamberlerine nasıl tahsis edildiğini şöyle açıkladı: Bir insanla ancak üç şekilde konuşulur.

1. Vahiy: Üç şekilde gerçekleşir: İlhâm, kalbe atma ve uyku hali (sadık rüyalar). Allah'ü Teâlâ'nın Mûsâ (a.s.)'ın annesine ve İbrahim (a.s.)'a oğlunu kurban etmesini vahyettiği gibi.
2. Vasitasız olarak kelâmını ulaştırma: Allah'ü Teâlâ'nın Mûsâ (a.s.)'a vasitasız kelâmını işittirmesi, onu da vahiy olarak isimlendirmiştir.
3. Bir Melek elçi ile beşer resûle vahyin ulaştırılması. Allah melek vasıtasıyla peygamberlerine dilediğini bildirir.⁵⁹¹

Kur'ân'ı Kerîm'de bildirildiğine göre, Allah Teâlâ'nın peygamberlere vahyetmesi ilk insan Hz. Âdem'le başlamıştır. Âdem'in ardından Nûh'a ve sonraki peygamberlere nihayet Hz. Muhammed'e vahyetmiş ve onu bütün insanlara son peygamber olarak göndermiştir. *“Biz Nûh'a ve ondan sonra gelen peygamberlere vahyettiğimiz gibi, sana da vahyettik.”*⁵⁹², *“Muhammed, sizin erkeklerinizden hiçbirinin babası değildir. Fakat o, Allah'ın Resulü ve nebilerin sonuncusudur.”*⁵⁹³

Önceki peygamberlere gelen vahiy şekline farklı olarak, Cebrâîl, Kur'ân âyetlerini Resûlullah'a bir defada değil zihnine ve kalbine yerleşmesi için parça parça indirmiştir. *“Biz, Kur'ân'la senin kalbini pekiştirmek için onu böyle kısım kısım indirdik ve onu ağır ağır okuduk.”*⁵⁹⁴Râzî, âyeti tefsir ederken şöyle der: Mekke Ehl-i dedilerki sen Allah katından peygamber olduğunu iddia ediyorsun, Mûsâ'ya Tevrat'ın, İsa'ya İncil'in, Dâvud'a Zebur'un toplu olarak indirildiği gibi

⁵⁸⁹ Râzî, a. g. e. , C. XIX. , s. 224.

⁵⁹⁰ Şûrâ 42/51.

⁵⁹¹ Râzî, a. g. e. , C. XXVII. , s. 187.

⁵⁹² Nisâ 4/163.

⁵⁹³ Ahzâb 33/40.

⁵⁹⁴ Furkân 25/32.

sende Kur'ân'ı toplu olarak getirmen gerekmez miydi? Ebu Dâvud'un İbn Cüreyç'ten rivayet ettiğine göre, Kur'ân yirmi iki veya yirmi üç senede tamamlandı. Onların sözüne Allah onlara cevap verdi: *“İnkâr edenler, Kur'ân ona bir defada topluca indirilmeli değil miydi?”* dediler. *Biz onu senin kalbine iyice yerleştirmek için böylece yaptık ve onu tane tane okuduk.”*⁵⁹⁵ Râzî, Mekke Ehl-i'nin sorularına şöyle cevap veriyor: Aleyhisselâm, okuma ve yazma bilmiyordu. Eğer tek seferde incek olsa idi O'nu zapt altına alamayacaktı. Belki de ona hatalar ve yanlışlar dâhil olacaktı. Tevrat bir seferde yazılı olarak inmiştir çünkü Mûsâ (a.s.) okuma ve yazma biliyordu.⁵⁹⁶ Bunun yanında âyetler Cebrâîl tarafından Resûl-i Ekrem'e okunduğu sırada; O, gelen vahyi tamamen kavrayıp bir daha unutmamak için acele ile tekrara başlamış, bunun üzerine Cebrâîl'in okuması bitmeden kendisinin okumaya başlamaması hususunda uyarılmıştır. *“Ey Muhammed! Onu (vahyi) çar çabuk almak için dilini kıvılatma. Şüphesiz onu toplamak ve okumak bize aittir.”*⁵⁹⁷ Kur'ân'ın Allah tarafından onun hâfızasına yerleştirileceği bildirilmiştir. Kur'ân'ı Kerîm'in bu özel durumu vahiy ürünü diğer ilâhî metinlerin hiçbirine nasip olmamıştır. Ayrıca Ramazan aylarında Cebrâîl o zamana kadar inen âyetleri Resûlullah'a okur, o da bunları Cebrâîl'e tekrarlardı. Bütün insanlara, geçmiş peygamberlere indirilen vahiyleri doğrulayan son vahye inanıp bağlanmaları emredilmiştir.⁵⁹⁸

Vahiy türleri naslardan hareketle şöyle sıralanmıştır:

1. Sâdık rüya. Allah'ın doğrudan veya melek vasıtasıyla rüyada peygamberlere ve sâlih insanlara bildirdiği vahiy,
2. Allah'ın perde arkasından peygamberlere hitap yoluyla indirdiği vahiy. Bu tür vahiyler kalp ile değil kulakla algılanır. Tûr dağında Hz. Mûsâ'nın yanı sıra Mi'rac'da Hz. Muhammed'e de bu tür vahiy gelmiştir.
3. Allah'ın peygamberlerin kalbine ilkâ ettiği vahiy. Kutsî hadisler bu tür vahiylerdendir. Resûlullah'ın kalbine sözsüz telkin edilen manalar ise diğer hadisleri teşkil eder.

⁵⁹⁵ Furkân 25/32

⁵⁹⁶ Râzî, a. g. e. , C. XXIV. , s. 79.

⁵⁹⁷ Kıyâme 75/ 16-17.

⁵⁹⁸ Yavuz, Y. , a. g. e. , C. XXXXII. , s. 442.

4. Cebrâîl'in aslî sûretinde Peygamber'e görünerek tebliğ ettiği vahiy. Hz. Muhammed'e Hira dağında ve Mi'rac esnasında Me'vâ Cennet'i yanındaki Sidretü'l-Münteha'da iken gelen vahiy bu türdendir.

5. Cebrâîl'in görünmeden Resûl-i Ekrem'e tebliğ ettiği vahiy. Bu tür vahiy Resûlullah'a çan sesine veya arı vızıltısına benzer sesler aracılığıyla gelmiştir.

6. Cebrâîl'in insan şekline girerek tebliğ ettiği vahiy. Cebrâîl ashaptan Dihye b. Halîfe el-Kelbî sûretinde Hz. Peygamber'in yanına gelerek ona vahiy tebliğ etmiştir. Bu tür vahiyler açık vahiy denir. Ayrıca âlimlerin yaptığı icthadlar da, ilhâm mânasında bir tür vahiy kabul edilmiş ve buna gizli vahiy denilmiştir.⁵⁹⁹

Nübüvvet ve vahiy insanın yeryüzüne gönderilmesiyle başlayan bir süreçtir. Hz. Âdem (a.s.)'in kendi evlatlarına peygamber olarak görevlendirilmesiyle başlayan nübüvvet ve vahiy Hz Muhammed (s.a.v) ile son bulmuştur. Hz Muhammed (s.a.v) öncesi peygamberlerin gösterdiği mucizelerin daha ziyade insanların hislerine hitap eden olağan üstü, günün şartlarına göre fizik kurallarını alt üst eden olaylarken, Hz Muhammed (s.a.v)'in mucizesinin akla hitap ettiği görülmektedir. Çünkü Hz. Muhammed'in mûcizeleri, hissî mûcizeler olarak öne çıkarılmamış, bunun yerine insanlığın kaydettiği gelişmeye paralel olarak, akıl yürütüp bilgi üretmeyi hedefleyen Kur'ân mûcizesi indirilmiştir. Onun son peygamber oluşu, kalıcı bir mûcizeyi gerekli kılmıştır. Öyle ki; insanlığa gönderilen peygamberlerin mûcizeleri kendi çağlarındaki nesillere hitap ederken son peygamber için bu mûcize akla hitap eden ve bilgiye dayanan bir alt yapıya sahipti. Bu durum insanlığın kemaliyet noktasında gerçekleştirdiği mesafenin de göstergesidir. Önceki ilâhî kitaplar tahrife uğrayıp asıl hüviyetlerini kaybederken, Kur'ân'ı Kerîm orijinal haliyle kalmıştır. Kur'ân, Hz. Peygamber daha hayatta iken yazılı metin haline getirilmiş, ezberlenip okunmuş ve aynı yöntemlerle günümüze kadar gelmiştir. Öte yandan Kur'ân, önceki ilâhî kitapların esasları yanında insanlığın yeni ihtiyaçlarını karşılayacak bilgi ve hükümler de içerdiğinden eski kutsal kitaplara olan ihtiyacı ortadan kaldırmıştır. Kur'ân'ın evrenselliği ondan sonra ne nübüvvet nede vahye ihtiyaç bırakmamıştır. İnsanlığın önünde; Kur'ân'ı anlama, akletme, tefekkür ve tedebbür etmekten başka yol kalmamıştır.

⁵⁹⁹ Yavuz, Y. , a. g. e. , C. XXXXII. , s. 443.

3.2. AHLÂKÎ AÇIDAN AKIL-VAHİY MÜNASEBETİ

3.2. 1. Hüsün ve Kubuh

Hüsün (hüsn) “güzel olan şey için sıfat olarak kullanılır. Güzellik, rağbet edilen ve sevilen şey” anlamında isim olarak kullanılır. (çoğulu mehâsin). Karşıtı olan kubuh ise (kubh) “çirkin olmak” ve “çirkinlik, nefret edilen şey” manasında mastar isimdir. Çoğulu mekâbihtir.⁶⁰⁰ Râğıb el-İsfahânî hüsün kelimesini “güzel olan, kendisine rağbet edilen şey diye tarif eder. Hüsün kelimesinin üç şekilde kullanıldığını ifade ederek şöyle der: bir şeye akıl yönünden, hevâ yönünden ve duyu (his) yönünden olmak üzere güzellik değeri yüklenebilir. Ancak insanlar, nefisleri, bedenleri ve durumlarıyla ilgili bir nimeti elde ettiklerinde kendilerini sevindiren o şey hakkında hüsün kelimesini kullanırlar. Hüsün kelimesinin zıttı seyyiedir.”⁶⁰¹ Kubuh kelimesine gelince; nesnelere meydana gelen çirkinliklerden dolayı gözün hoşlanmadığı, aynı zamanda nefsin yapmayı, çirkin görüp hoş karşılamadığı durum ve işlerdir.⁶⁰²

Hüsün günlük dilde estetik bir kavram, Kur’ân dilinde de, ahlâk terimi olarak kullanılmaktadır. Hasenin zıddı olan kabîh ise gözün beğenmediği maddî şeylerle duygusal olarak insanı rahatsız eden davranış ve haller anlamına gelir; kabîh ile benzer bir anlam ifade eden seyyie ise nesnelere nitelemekten çok insanlar arasındaki ilişkilerin ahlâkî değerini belirtmek için kullanılır. Güzelliğinde eksiklik bulunmayan şeylerin yanı sıra iyiliği kötülüğünden daha çok olan şeylere hasene, bunların karşıtına da seyyie denildiğini ve bu iki tabirin; tevhid-şirk, zafer-hezimet, bolluk-kıtlık, âfiyet-belâ, iyi söz-kötü söz, iyi iş-kötü iş manalarında kullanılır. Hüsün ve kubuh, islâmî literatürde estetik anlamdan çok eylemlerin ahlâkî ve dinî değerini belirtir. Bu sebeple Türkçe’de “güzel” ve “çirkin” kelimeleri daha ziyade estetik değerleri ifade ettiğinden kelâm, ahlâk ve usûl-i fıkıh terimi olarak hüsün ve kubuh yerine göre, iyilik-kötülük, dünya ve âhiret hayatı açısından fayda-zarar diye ifade etmek daha isabetli görülmektedir.⁶⁰³

⁶⁰⁰ İbn Manzur, a. g. e. , “hsn”, “kbh”.

⁶⁰¹ İsfahânî, a. g. e. , “hsn”, “sve”.

⁶⁰² İsfahânî, a. g. e. , “kbh”.

⁶⁰³ Çelebi, “Hüsün ve Kubuh”, *DİA*, TDV Yay. , İstanbul 1999, C. XIX. , s. 60.

Cürcânî, hüsün kelimesini açıklarken; övülmesi gereken şeye müteallik işler ve de aynı zamanda mal ve ilim gibi şeyler içinde sıfat olarak kullanıldığını ifade eder. Kubuh kelimesini ise: Peşinen kınanması gereken bir durum ileriki bir zamanda da ceza gerektiren bir fiil olarak ifade eder.⁶⁰⁴Tehânevî, eserinde şöyle der: Bazı Mu'tezililer haseni; Şer'an ve aklen onu yapan kimsenin meth edildiği şey olarak tarif ederler. Kubha gelince onu yapan kimsenin kınandığı iş ve eylemdir.⁶⁰⁵ Diye tarif etmişlerdir. Hüsün ve kubuh; fazilet-rezilet, güzel-çirkin, hak-bâtıl, doğru-yanlış şeklindeki anlamlarıyla ahlâk, felsefe ve mantık disiplinlerini ilgilendirir. Genellikle fâilini övülmeye veya yerilmeye lâıyk kılan inanç, düşünce ve davranışlar için kullanıldığı konumlarda ise kelâm ve usûl-i fikhî alâkadar eder. Bu bağlamdaki hüsün ve kubhun aklı olduğu noktasında âlimler ittifak etmekle birlikte yapılan tariflerde kişilere göre değişebilen maslahat-mefsedet, fayda-zarar, yetkinlik-eksiklik gibi sübjektif ölçülerden hareket edildiğini öne sürerek hüsün ve kubha yüklenen bu tür anlamların izâfî olduğuna dikkat çeker. Kelâm literatüründe tartışmalara konu olan hüsün ve kubuh, ilâhi övgü veya yergiye yahut sevap veya i'kaba götüren fiillerin niteliğini belirten kavramlardır.⁶⁰⁶

Kur'ân'ı Kerîm'de hüsün, "güzel olmak, güzel karşılık görmek, güzel davranmak, iyilik yapmak, Allah'a kulluk etmek, bolluk, genişlik, nimet, infak" gibi anlamlarda kullanılır. Kubuh ise, sadece bir âyette yer almıştır. "*Bu dünyada arkalarına lanet taktık. Onlar, kıyamet gününde de kötülenmişler arasındadır.*"⁶⁰⁷ Burada Firavun ile taraftarlarının kıyamette kötülenmiş kimseler olacakları belirtilmiştir. Kur'ân'da kubuh karşılığında daha çok "sû" ve "seyyie" kelimelerinin kullanıldığı görülür. Kur'ân'da adâletli davranmanın, iyilik yapmanın ve yardımlaşmanın emredilmesi, buna karşılık kötülüğün, hayâsızlık ve ahlâksızlığın yasaklanması, dinin koyduğu bu hükümlere konu teşkil eden fiillere ait vasıfların, hükmün verilmesinden önce o fiillerde mevcut olduğuna ve bunların insanlarca aklen bilinebildiğine işaret etmektedir. Zira akıl bunları genel çerçevede bilmekten âciz olsaydı insanların bu tür buyruklara muhatap kılınmaları anlamsız kalır ve onların bu emirlere uymaları imkânsız hale gelirdi. Bununla birlikte Kur'ân'da insanların kötü zannettiği bazı şeylerin iyi olabileceğinin açıklanması "*Hoşunuza gitmediği halde*

⁶⁰⁴ Cürcânî, Seyyid eş-Şerif, *et-Ta'rifât*, Mektebe Lübnan 1985 "hsn", "kbh".

⁶⁰⁵ Tehânevî, a. g. e. , C. I. , s. 667.

⁶⁰⁶ Çelebi, "Hüsün ve kubuh", *DİA*, TDV Yay. , İstanbul, C. XIX. , s. 60.

⁶⁰⁷ Kasas 28/42.

savaş size farz kılındı. Sizin için daha hayırlı olduğu halde bir şeyi sevmemeniz. De mümkündür. Allah bilir siz bilmezsiniz.”⁶⁰⁸ Kişinin yaptığı kötü işlerin kendisine güzel gösterilmesi sebebiyle güzel bulunacağını belirtmesi “Kötü kişi kendisine güzel gösterilip de onu güzel gören kimse (kötülüğü hiç istemeyen kimseye benzer) mi? Allah dilediğini sapıklığa yöneltir., dilediğini de doğru yola iletir”⁶⁰⁹ve peygamber gönderilmedikçe azap edilmeyeceğinin bildirilmesi “Biz bir peygamber göndermedikçe (kimseye) azap edecek değiliz.”⁶¹⁰ İnsanın iyilik ve kötülüğe ilişkin bilgisinin mutlak bir kesinlik değeri taşımadığına işaret etmektedir.⁶¹¹

Kur’ân’da hüsün vasfı ilâhî fiillere de nispet edilmiştir. Buna göre Allah fiilleri en güzel olan bir yaratıcıdır. O her şeyi güzel yapmış, insanı en güzel şekilde yaratmış, kullarına ihsanda bulunmuş, iyilik yapanların sevabını (hüsün) arttırmıştır. Bazı insanların ilâhî irade ve kudreti hiçe sayarcasına iyiliği kendilerinden bildikleri de Kur’ân’da tenkidî bir üslûpla açıklanmıştır. Nitekim Firavun ve ashâbı iyiliği kendilerine isnat etmişler, başlarına gelen kötülükleri ise Hz. Mûsâ ve ashâbının uğursuzluğuna bağlamışlardır. “Onlar bir iyilik gelince, bu bizim hakkımızdır derler. Eğer kendilerine bir fenalık gelirse Musa ve onunla beraber olanları uğursuz sayarlardı. Bilesiniz ki onlara gelen uğursuzluk Allah katındandır. Fakat onların çoğu bunu bilmezler.”⁶¹² Aynı şekilde münafıklar da iyilikleri Allah’a, kötülükleri Hz. Peygamber’e atfetmişlerdir. “Onlara bir iyilik isabet ettiği zaman derler ki bu Allah’ın katındandır. Ancak bir kötülük isabet edince de bu sendendir derler.”⁶¹³ Allah ise bir yandan iyilik ve kötülükleri kendisinin yarattığını bildirirken öte yandan insanın yaptığı iyiliklerin kendi lehine, kötülüklerin de kendi aleyhine olduğunu beyan etmiştir. “Sana gelen iyilik Allah’tandır. Başına gelen kötülük ise nefsendendir.”⁶¹⁴ Âyetiyle bu durmu ifade etmiştir.

Hadislerde hüsün ifadesiyle geçen kelimelerçokca yer alır. Kubuh kökünden türeyen kelimeler ise nâdiren geçer ve kullanılan kelimeler ise, sözlük anlamında kullanılır. Hüsün, bazı hadislerde “güzel yaratılış sahibi olmak” şeklinde maddî güzellik anlamında zikredilmiş, bazılarında varlıkların güzellik ve çirkinliklerini Allah’ın takdir ettiğini açıklanmıştır. Çoğunlukla ise insana ait amellerin güzelliğini

⁶⁰⁸ Bakara 2/216.

⁶⁰⁹ Fâtr 35/8.

⁶¹⁰ İsrâ 17/15.

⁶¹¹ Çelebi, a. g. e. , C. XIX. , s. 60.

⁶¹² A’râf 7/131.

⁶¹³ Nisâ 4/78.

⁶¹⁴ Nisâ 4/79.

ifade etmiştir. Hadislerde hüsnün karşıtı olarak daha çok seyyie kelimesinin kullanıldığı görülür.⁶¹⁵

Aklın, hüsn ve kubhuyani iyilik ve kötülüğü, güzellik ve çirkinliği keşf, tayin ve tespitteki rolüne gelince; hüsn ve kubhun aklılığında İslâm âlimleri arasında ihtilaf yoktur. Asıl ihtilaf konusu; yapılması övgü ve sevabı gerektiren, terk edilmesi kınama ve cezayı gerektiren neviden hüsn ve kubhun akıl ile mi yoksa din ile mi bilineceğidir. Kısaca: Hüsn ve kubuh aklî mi Şer'î mi olduğu hususudur.⁶¹⁶

İslâm Filozofları iyilik ve kötülük problemini genellikle iyimser bir yaklaşımla ele almışlardır. Meselâ Fârâbî ve İbn Sînâkötülüğün izâfî olduğunu, varlıkların özünde bir kötülük bulunmadığını, sadece bir başka varlığa nispetle daha az iyiden söz edilebileceğini ileri sürmüşlerdir. İhvân-ı Safâ risâlelerinde belirtildiğine göre; evrende esas olan iyiliktir, kötülükler ise evrenin bütünlüğü içinde belli bir gaye ve hikmeti gerçekleştirmeye matuftur. İbn Rüşd (ö. 595/1198)'e göre ise hüsn ile kubuh zatî olup bunları belirleyen akıldır, aksi bir görüş akıl ve din ilkeleriyle bağdaşmaz. Zira din adâletin iyi, zulmün kötü olduğunu açıklamıştır. Eğer adâletin iyiliği ve zulmün kötülüğü zatî olmasaydı zulmün iyi, adâletin de kötü olduğu ileri sürülebilirdi. Bunun da dine aykırılığı açıktır der.⁶¹⁷

Kâdî Abdülcabbâr hüsn ve kubuhla ilgili şöyle der: “Allah çirkin olan her şeyi bilir dense ki biz biliyoruz ki; O, çirkinlikten müstağnidir. Dolayısıyla Allah'ın bile bile hüsn ve kubuh fiilinden, kubhu seçmesi câiz değildir. Çünkü yeryüzünde meydana gelen bütün çirkin şeyler kulların fillerinden kaynaklanır. Allah, kubhu işlemekten münezzehtir.”⁶¹⁸Kâdî Abdülcabbâr bu görüşlerini Kur'ân'dan temellendirerek kendi görüşünü “*Allah kullarına asla zulmetmek istemez*”⁶¹⁹âyetiyle desteklemektedir. “*Şüphesiz ki Allah hiçbir şekilde kullarına zulmetmez.*”⁶²⁰Allah'ın çirkin olan bir şeyi dilemeyeceğine ve yaratmacağına bu âyeti delil olarak getirmektedir. Kâdî Abdülcabbâr sözlerine şöyle devam eder: “Desek ki, Allah Teâlâ'nın kubhu yaratması câizdir. Bu durumda niçin peygamberler ve sâlih kimselerin ateşe sokulup azap edileceklerine inanmıyoruz. Ve yine Allah'ın, yalan konuşup batılı emredeceğine

⁶¹⁵ Çelebi, a. g. e. , C. XIX. , s. 61.

⁶¹⁶ Bardakoğlu, Ali, “*Hüsn ve Kubh konusunda aklın rolü ve İmam Maturidi*”Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı 4, Kayseri 1987, s. 60.

⁶¹⁷ Çelebi, a. g. e. , C. XIX. , s. 63.

⁶¹⁸ Kâdî Abdülcabbâr, a. g. e. , s. 76.

⁶¹⁹ Mü'min 40/31

⁶²⁰ Yûnus 10/ 44.

niçin inanmıyoruz. Eğer böyle olsa idi O'nun va'd'ine ve va'id'ine güvenmezdik der.⁶²¹

Mâturîdî'ye göre, nesne ve olaylar iki çeşittir. Birincisi: Li-zâtihî (kendinde) iyi olup zıddı ve karşıtları kötü olandır. İkincisi de ona olan ihtiyaç ve terettüp edecek iyi veya kötü sonuçlara göre güzel veya çirkin olandır. Zâti itibarıyla güzel olanı bilmede akıl yeterlidir. Ama sonuçlarına göre hükmü değişen fiillerin iyiliği veya kötülüğünü tespit etmek için vahye ihtiyaç vardır der.⁶²²

Mâturîdî'ye göre; hüsün ve kubh aklîdir. Eşyada bizatihi hüsün ve kubh, fiillerde bizatihi güzellik ve çirkinlik, iyilik ve kötülük vardır. Akıl fiillerdeki özelliklere ve onlarda gördüğü fayda ve zarara bakarak, fiillerin çoğunda hüsün ve kubhu müstakil olarak idrak edebilir. Allah da bizzat güzel olanı yasaklamaz ve aynı zamanda çirkin olanı da emretmez. Bu noktaya kadar Mâturîdî'ye ekolü, Mu'tezile ile görüş birliği içindedir. Mâturîdî'ye'nin Mu'tezile'den ayrıldığı noktalara gelince; aklın güzel gördüğünü emretmekte, aklın çirkin gördüğünü yasaklamakta Allah'a vacip değildir, fakat münasiptir. Sırf aklın ulaşacağı hüsün ve kubh ile teklif olmaz, sevap veya günah terettüp etmez der. Mükelleflerin sevap ve günaha muhatap tutulması, ancak Şâr'i'nin bildirmesinden yani peygamberlerin tebliğinden sonra mümkün olur der. Ancak, Mâturîdî'ye bu görüşünden Allah'a imânı hariç tutmaktadır. İmân, yani Yüce Allah'ın varlığı ve birliğini tanıma, aklın bedihi olarak kavrayacağı bir durumdur. Bunun için de peygamberin tebliği ulaşmasa da, kişi Allah'a imândan sorumludur. Tüm bunlara ilaveten peygamber daveti ulaşmayan kimselerin akılla Allah'ı tanımaktan sorumlu olacakları hususu, bütün Hânefilerce benimsenmemiştir. Eş'arî'ye ekolü gibi düşünenlerde vardır. Kendilerine tebliği ulaşmayanlarında imân bakımından sorumlu olmayacaklarını düşünenlerde vardır.⁶²³

Ebu'l-Hasan el-Eş'arî ve Eş'arî'ye usulcülerinin çoğunluğuna göre ise: Fillerde, Allah'ın emretmesini ve yasaklamasını gerektiren zâti bir hüsün ve kubuh bulunmadığı gibi, fillerin hüsün ve kubhu gerektiren bir vasfı da yoktur. Diğer bir ifade ile eşyada bizzat güzellik ve çirkinlik olmaz. Hüsün, Şâr'i'nin vucûb, nedb ve ibâha şeklinde tezahür eden izniyle, kubuh ise hurmet ve kerâhet şeklinde gözükken yasaklamasıyla olur. İzin verilen şey güzel yasaklanan şey çirkindir. Mükelleflerin

⁶²¹ Kâdî Abdulcabbâr, a. g. e. , s. 76.

⁶²² Alper, a. g. e. , s.195.

⁶²³ Bardakoğlu, a. g. e. , ss. 71-73.

fiillerini hüsun ve kubh ile vasıflamanın menşei akıl değil dindir. Namaz, oruç gibi ibadetler sadece Şâr'î'nin emri olması cihetiyle güzel, zina, hırsızlık, haksızlıkla cana ve mala tecavüz gibi filler de sadece Şâr'î'nin nehyi olduğu için çirkindirler. Dinin bildirmesinden önce güzel ve çirkin yoktur derler.⁶²⁴

Eş'arîyye'ye göre, fiili yapan failin övülmesi ve sevabı hak etmesi veya kınanması ve cezayı hak etmesi açısından bütün fiiller aynıdır. Bu fiiller; ancak din koyucusunun (Şâr'î) emri ve yasaklamasıyla hüsun ve kubuh niteliği kazanır.⁶²⁵

Eş'arîyye, fiilde zâti hüsun ve kubuh bulunmadığını şu gerekçelerle ileri sürmektedir. Fiillerin hüsun ve kubhunu akılla bilmek mümkün değildir. Çünkü akıl fiillerin vasıflanmasında çoğu kere ihtilaf içindedir. Birinin güzel gördüğünü bir başkası çirkin bula bilir. Bir şahıs bile bir fiil hakkında değişik zamanlarda farklı görüşlere sahip olur. Akıl karar verirken dış tesirlere açıktır. Bir şeyin hüsun ve kubhuna hüküm verirken o şeyin içinde bulunduğu durumu genelleştirir ve devamlı olduğunu zanneder. Bu sebeplerden dolayıdır ki, aklın iyi gördüğünün Allah katında da iyi olduğunu, kötü gördüğünün Allah katında da kötü olduğunu söylemek, sevap ve günahın da bu ölçüler dâhilin de terettüp edeceğini iddia etmek zordur.⁶²⁶

Eş'arîyye'ye göre; sevap ve ceza ancak vahiy geldikten sonra söz konusudur. Bundan dolayıdır ki insan vahiy gelmeden önce akıyla tevhid inancına ulaşmış muvahhid olabilir. Ancak sevabı hak etmiş sayılmaz. Tabii olarak Allah dilerse böyle birine lütfüyle muamele edebilir. Bu anlayıştan dolayıdır ki, Eş'arîlere göre fetret döneminde Allah'a imân etmeyen kişiler de ceza görmeyi hak etmiş sayılmaz.⁶²⁷

Eş'arîyye ile Selefîyye'nin çoğunluğu ve bazı Hânefî âlimleri hüsun ve kubhun sadece dinin haber vermesiyle bilineceğini söylemektedirler. Kâinattaki her şeyin ilâhî irâdeye bağlı olmakla birlikte ilâhî fiillerin mutlaka bir hikmeti ve gayesi bulunduğunu kabul eden Mu'tezile ve Mâturîdîyye'nin çoğunluğu ile bazı Selef âlimleri hüsun ve kubhun hem aklî hem de Şer'î olduğu görüşünü tercih etmişlerdir.⁶²⁸

Râzî'ye göre eşyadaki güzellik ve çirkinlik ancak Şeriat'la tespit edilir. Bir şey tabiatı gereği hüsun ve kubha ya uyumludur ya da uyumlu değildir. Bundan

⁶²⁴ Bardakoğlu, a. g. e. , s. 67.

⁶²⁵ Alper, a. g. e. , s.194.

⁶²⁶ Bardakoğlu, a. g. e. , s. 68.

⁶²⁷ Alper, a. g. e. , s. 196.

⁶²⁸ Çelebi, a. g. e. , C. XIX. , s. 63.

kasıtta şudur. Bir şey sıfat yönünden ya mükemmeldir ya da noksandır. İlmin güzel, cehâletin ise çirkin olması gibi bu herkes tarafından kabul edilen bir durumdur. İhtilaf edilen ve tartışmaların ortaya çıktığı meselelere gelince; ceza gerektirecek bir fiilin sonucunda, hemen kınama arkasındanda cezalandırmanın olduğu eylemler hakkında farklı görüşler ve tartışmalar vardır. Bize göre fiilin cezası ancak Şer’î’atla tespit olur. Mu’tezileye göre ise: Fiil özel bir şekilde meydana gelmiş ise, bundan dolayı onu yapan kınamayı hak eder. Akıl, bazen tek başına bu kararı verir; bazen de tek başına bu karara varamaz. Aklın tek başına verdiği karara gelince: Akıl bazen o şeyi zarurî olarak bilir. Örneğin: Doğruluğun güzel ve faydalı, yalanın ise zararlı ve çirkin olduğunu bildiği gibi der.⁶²⁹

Râzî, Mu’tezile’in görüşü olan; aklın tek başına bir şeyin güzelliğini veya çirkinliğini bilebileceğini örnek olarak aktardıktan sonra, bir şeyin güzelliğini ve çirkinliğini bilmede aklın tek başına yeterli olmadığı hakkındaki Mu’tezile’in görüşünü tenkit ederek şöyle der: “Akıl Ramazan’dan sonra oruç tutmanın güzelliğini ve aynı zamanda Ramazan sonun da (Bayram günü) oruç tutmanın çirkinliğini tek başına bilemez. Çünkü bu bilgiye akıl hiçbir yolla ulaşamaz. Bu bilgiyi ancak Şeriat bildirir der.”⁶³⁰

Râzî, eşyadaki güzellik ve çirkinliğin ancak Şeriat’la biline bilineceği görüşünde ısrar ederek ve bu görüşünü de örneklerle eserinde temellendirmektedir. Hüsun ve kubhun akılla bilinebileceği iddiasının batıl olduğuna vurgu yapmaktadır.⁶³¹ Bu görüşüyle, mensubu bulunduğu mezhebin çizgisinden ayrılmamaktadır.

Râzî, insan fiillerini hüsun ve kubuh diye ikiye ayırır. İnsanda meydana gelen fiil, ya mükellefken meydana gelir ya da mükellef olmadığı anda meydana gelir der. İnsanın mükellef olmadığı anda meydana gelen fiilden maksat şudur: Uyuyan, deli olan ve çocukken meydana gelen fiillerden dolayı o kimseye ödülde cezada verilmez. Velew ki bu fiil sebebiyle tazmin gerektirecek bir durum meydana gelse dahî. Bu durumda onların velilerine sorumluluk yüklenir.⁶³²

Râzî, insanda meydana gelen fiilleri kişinin aklî melekesinin yaşı gereği kemâl durumunda olup olmamasına göre veya aklî melekenin aktif mi pasif mi

⁶²⁹ Râzî, *el-Mahsul*, C. I. , s. 124.

⁶³⁰ Râzî, a. g. e. , C. I. , s.124.

⁶³¹ Râzî, a. g. e. , C. I. , s.127.

⁶³² Râzî, a. g. e. , C. I. , s.105.

şeklinde değerlendirir. Bundan sonra, eğer aklî melekede nakıslık var ise veya aktif değilse bu durumda fiile muhatap olan kimse, ödülü hak edecek veya cezayı gerektirecek bir iş yapmış olsa dahî onlar hakkında her hangi bir işlem yapılmayacağını belirterek işlenen fiilin sonucunda meydana gelen suç ve cezanın velisine yüklenmesi gerektiğine dikkat çekmektedir.

Râzî, fiilleri değerlendirirken sözlerine şöyle devam etmektedir: Mükellef, bir fiili bilerek yaptığı zaman bu fiil ya güzeldir ya da çirkin bir davranıştır. Mükellef, kabih (çirkin) bir işi, çirkin olup olmadığını bilmeden ve de aklî ile de araştırıp değerlendirme yapmayınca o fiili işliyorsay o cezayı hak etmektedir. Çünkü o cezayı hak edecek sıfatı taşımaktadır mükellef sıfatı sahibidir.⁶³³

Râzî, olayları değerlendirirken mükellefin, Şâri'nin emrine muhatap olacak bir yaşta mı değil mi ona bakmakla beraber mükellefiyetin sorumluluğunu taşıyacak aklî olgunluğun mevcut olup olmadığına önem vermektedir. Fiili işleyen o davranışın çirkin mi veya güzel mi olduğu bilincinde olup olmamasına da dikkat etmektedir. Eğer sorumluluk yaşı ve aklî melekesine sahip ise her halükarda işlemiş olduğu fiilin sonucuna katlanır anlayışındadır.

Râzî, hüsün ve kubhun ancak insan için söz konusu olduğuna dikkat çekerek, Allah hakkında güzel ve çirkinliğin söz konusu olmadığını vurgulamaktadır.⁶³⁴

Râzî, Allah ve insan hakkında ifade ettiği hüsün ve kubhun yanlış anlaşılıp müşkülât (sorun) çıkmaması için hüsün ve kubhutan ne anladığını şöyle ifade etmektedir: Kubhutan kastımız; Şer'an yasaklanmış şeylerdir. Hüsün ise, bize göre; Şeriat'ın yasaklamadığı şeylerdir görüşündedir.⁶³⁵

1.2.2. Hüsün ve Kubhun Objektifliği Meselesi

Kur'an'dan iyi ve kötüyü, doğru ve yanlış (lehine ve aleyhine olanı) bilme gücünün yaratılıştan insana verildiği anlatılmaktadır. *“Kişiyi ve onu şekillendirene, sonra da ona kötülük ve iyilin ne olduğunu ilhâm edene and olsun ki, kendini arıtan*

⁶³³ Râzî, a. g. e. , C. I. , s. 105.

⁶³⁴ Râzî, a. g. e. , C. I. , s. 108.

⁶³⁵ Râzî, a. g. e. , C. I. , s. 108.

kurtulmuş ve onu örtüp saklayan yıkıma uğramıştır.”⁶³⁶Bu âyetin yorumundan şu amlaşmaktadır: Yüce Allah her nefse iyilik ve kötülük duygusu vermiştir. Şu kadar ki, insan sonuç itibariyle hangi şeyin kötü olduğunu her hususta akıyla her zaman bilemez. Birde insan, iyi kötüyü doğru ve gelecek açısından değil de sonu ne olursa olsun o günün durumuna ve yalnız kendine göre ölçer. Oysa insan esas itibariyle elem ve lezzet, kötülükiyilik, şer ve hayır işlerini duymakta bulunduğu için başkalarını da kendisi gibi düşünerek “hak” fikriyle hareket eder. Ayrıntılarını bilmediği veya tecrübe etmediği şeyleri bilenleresorması gerekir. Sorusuna cevap bulamadığıve sonucunubelirleyemediği takdirde de, o işin kendine ait olduğunu ve zevkine hoş geldiğini veya gelmediğini bir tarafa bırakarak, genel olarak o işteki hakkını düşünüp kalbine vicdanına başvurursa, Yüce Allah onun kalbine o işin kötü mü veya takva mı olduğunu ilhâm eder duyurur. İnsan kötülüğü içine sindirerek yapamaz. Meselâ bir hırsız yaptığı kötülükten dolayı duygularını ne kadar bastırırsa bastırsın tam bir iç huzuru bulabileceğini kabul etmek mümkün değildir.⁶³⁷

Râzî, “sonra da ona kötülük ve iyilin ne olduğunu ilhâm edene and olsun”⁶³⁸âyetini değerlendirirken şöyle der: “ Bu âyetten iki mana çıkar; birincisi, kötülüğün ve iyiliğin anlaşılması ve akledilmesi için insana ilhâm edilmesidir. Onlardan birisi hüsundur diğeri de kubuttur. Bu ikisinden birini seçme ihtiyarı (irâdesi) imkânı insana verilmiştir. Bu yorum Mu’tezile’nin görüşüne uygun bir yorumdur.⁶³⁹Âyetin ikinci yorumunu da şöyle ele alır: “Allah’ü Teâlâ, muttaki mümine takvasını, günahkâr kâfire ise, fücürunu yani günahını ilhâm etmiştir.”⁶⁴⁰İfadesini kullanır. Sa’d İbn Cübeyr’in “ona kötülük ve iyiliğin ne olduğunu ilhâm eder”⁶⁴¹âyetini yorumlarken şöyle der. “Allah, kâfire günah işlemesini mümine de (takvasını) iyilik yapmasını zorunlu kılar.”⁶⁴² Râzî, Sa’d İbn Cübeyr’in bu yorumlamasını örnek olarak vermekle beraber, kötülük ve iyilin ne olduğunu husundakiâyetin anlaşılmasında İbn Zeyd’in şu görüşüne de yer verir: “Allah, kâfire günah işlemede aşırı gitmesine müsaade eder. Mü’mine de, takvasını iyilik

⁶³⁶ Şems, 91/ 7-9.

⁶³⁷ Aydın, Hüseyin, “İyi ve kötünün belirlenmesinde aklın ve Vahyin Rolü” Marife Dergisi, yıl 1, Sayı 2, 2001, s. 133.

⁶³⁸ Şems, 91/ 8.

⁶³⁹ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, C. XXXI. , s. 193.

⁶⁴⁰ Râzî, a. g. e. , C. XXXI. , s. 193.

⁶⁴¹ Şems, 91/ 8.

⁶⁴² Râzî, a. g. e. , C. XXXI. , s. 193.

yapmasında yardımıyla onu muvaffak kılar.” Zeccac (ö. 348/959-60)ve Vâhidî(ö.468/1075)’in de bu görüşte olduklarını beyan eder.”⁶⁴³

Râzî, Vâhidî’nin iyi ve kötüyü bilmede, asıl unsurun ne olduğunu sorgulayan görüşünü ele alarak şöyle der. Vâhidî şöyle dedi: Eğitim, tarif ve teybin başka bir şey, ilhâm ise başka bir şeydir. İlhâm: Allah’ın kulun kalbinde meydana getirdiği şeydir. Kulun kalbinde bir şey vaki olsa zorunlu olarak ona tabi olur. İşte ilhâm bu manada kullanılır. Ona ilhâm etti manası, Ona tebliğ etti anlamındadır. Çünkü ilhâm tebliğ gibidir.⁶⁴⁴

Râzî, yukarıda zikrettiğimiz görüşleri tefsirinde verdikten sonra kendi görüşünü şöyle sunmaktadır: “Delilleriyle zikrettiğimiz üç âyeti kerîme de şu ortaya çıkmaktadır. “Allah’ü Teâlâ; yüce, en aşağı, basit ve mürekkep bütün cisimlerin yaratıcısı ve işlerinin düzenleyicisidir. Bu açıklamadan sonra, kalbî meşgul eden tek bir şey kalmaktadır. O’da; ihtiyârî fiillerdir ki, bu fiiller, Allah’ın kararı ve kudretiyle mi gerçekleşir. Bu konuda Allah Teâlâ “ona kötülük ve iyilin ne olduğunu ilhâm eder”⁶⁴⁵âyetiyle tembihte bulunarak şöyle der: Evet bütün fiiller onun kararı ve kudretiyle gerçekleşir.”⁶⁴⁶ Râzî, bütün bu meseleleri bir takım naklî ve mantıki soru ve cevaplarla sunduktan sonra konuyu toparlayarak özetler ve şöyle der: “Bu durum da şöyle bir şey ortaya çıkmıştır: Allah’ın kendi dışında ki her şey, O’nun takdiri ve kudretiyle gerçekleşir. Her şey O’nun var etmesi ve tasarrufu altındadır.”⁶⁴⁷

Râzî, iyi ve kötü fiillerin meydana gelmesine psikolojik açıdan da bakarak, insanın doğrudan bir etkisinin olmadığını, çünkü insana ait bütün fiillerin onları yapmaya yönelten motiflerin zihne doğmasıyla gerçekleştiğini, bu motiflerin oluşmasında ise kişinin herhangi bir katkısının bulunmadığına şu şekilde dikkat çekmiştir: “İnsan yaptığı şeylerden gâfildir, onu bilmez. Kalbine o şeyin sureti düşer ve insan kalbine düşen şeyin resmi sayesinde onu yapmaya meyleder. Bu meyil, akılda ortaya çıkar ve azaları harekete geçirir”⁶⁴⁸böylece irâde dışı bir durumla karşı karşıya bulunan insanın fiillerinde iyilik veya kötülük aramanın isabetli bir davranış

⁶⁴³ Râzî, a. g. e. , C. XXXI. , s. 193.

⁶⁴⁴ Râzî, a. g. e. , C. XXXI. , s. 193.

⁶⁴⁵ Şems, 91/ 8.

⁶⁴⁶ Râzî, a. g. e. , C. XXXI. , s. 194.

⁶⁴⁷ Râzî, a. g. e. , C. XXXI. , s. 194.

⁶⁴⁸ Râzî, a. g. e. , C. XXXI. , s. 194

olmayacağını ileri sürer. O'na göre; insan, irâdesi dışında zihnine doğan düşüncelere göre harekete geçmekten kendisini alamayacaktır.⁶⁴⁹

Râzî, mensubu bulunduğu Eş'ârî mezhebi çizgisinde hareket ederek, eşyadaki hüsün ve kubhün bilinmesinde insan aklının bir tasarrufu olamayacağını ifade ederek iyi ve kötünün bilinmesini tamamıyla ilâhî irâdenin bildirmesine bağlamaktadır.

İslâm Filozofları'na göre Allah'ı tanıma, bilme mecburiyeti iyilik ve fenalığın ayırımı (hüsün-kubuh) ve bütün dini inançlar aklî olarak tesis edilmekle kalmaz, bunların hepsi “filozof” adı verilen “derin ilim” sahiplerince akıl yoluyla anlaşılır. Dini hükümler sahasında akıl üstün bir kıstastır. Akıl, iyi-kötüyü belirlemekle kalmaz, her şeyi çözmede güçlü bir anahtardır. Vahiy sadece bir lütuftur. Kul ancak ibâdetlerin miktar, şekil ve teferruatını bilme konusunda vahye ihtiyaç duyar. Aklın, ibâdetlerin de iyi ve güzel olduğunu kavrayacağı ancak dini hükümlerin teferruatının bilinmesi ve bunların herkes tarafından kabulünün sağlanmasında vahye ihtiyaç olduğunu kabul ederler.⁶⁵⁰

Mu'tezile, hüsün ve kubuh meselesini adâlet prensibi içerisinde ele almaktadır. Onlara göre, Allah'ın ancak iyi olanı yaptığını, vacibi yapması gerektiğini ve ona ancak iyi olacak bir tarzda ibâdet edilebileceğini açıklamak için fiilin hakikatini, fiillerin hükümlerini, iyi ve kötünün hakikatini, bunların kısımlarını ve fiillerin neden dolayı bu hükümleri kazandığını açıklamaktadır. Burada da açıkça anlaşıldığı gibi Mu'tezile'nin bu konu üzerinde durmasının asıl gayesi: Allah'ı kötülüklerden tenzih etmek ve onun fiillerinin ancak iyi olarak nitelenebilir olduğunu açıklamaktır. İlâhî adâleti ispat edebilmek için, hasen, kabih, vâcip, salah, aslah, adâlet ve zulüm gibi kavramları açıklanmasına ihtiyaç duyulmuş ve böylece bir değerler sistemi başka bir deyişle bir ahlâk teorisi ortaya çıkmıştır.⁶⁵¹

Mu'tezile 'ye göre fiillerin iyi veya kötü olmalarını gerektiren vücutlar mevcuttur. Bu vücutlar tıpkı sonucunu zorunlu olarak gerektiren illetler gibidir. İlet var olduğu zaman nasıl ki ma'lûlün var olması zorunlu ise, fiili iyi veya kötü yapan vücutlar var olduğu zaman da onların iyi veya kötü olmaları zorunludur. Fiillere değer katan bu vücutlar, Allah'ın emir ve nehiy gibi harici sebeplere bağlı olarak

⁶⁴⁹ Çelebi, a. g. e. , C. XIX. , s. 62.

⁶⁵⁰ Gölcük, Toprak, a. g. e. , s. 288-289.

⁶⁵¹ Arslan, a. g. e. , s. 35.

oluşan şeyler değildir. Bunlar ya fiilin kendisinde vardır ya da fiilin bir başka şeye nispetinden doğmaktadır.⁶⁵²

Mu‘tezile, ahlâkî değerleri izâfilikten kurtararak objektif bir değer haline getirmiştir. Onlara göre akıl ve din fiillere değer yüklemeyi, yalnızca onlarda var olan bu ontik nitelikleri açığa çıkarır. Böylece aklın iyi ve kötü, görev ve yükümlülük konularında ulaştığı bilgiler, duyu idrakiyle ulaşılan bilgiler kadar kesindir. Bu bakımdan, ahlâkî hükümlerin estetik hükümlerden farklı olduğuna işaret eder. Çünkü ikinci türden hükümlerin psikolojik ve sübjektif olmasına karşılık ahlâkî hükümler aklı idrakle ulaşılan objektif hükümlerdendir. Nitekim umumiyetle, yeterli aklı olgunluğa sahip insanlar bir tablonun güzelliği hakkında farklı hükümler verebildikleri halde, meselâ yalan veya zulmün kötülüğü konusunda aynı kanaati paylaşırlar. Ahlâkî değerler konusundaki farklı kanaatler bu değerlerin izafiliğinden değil, bilgi eksikliği gibi başka tâli sebeplerden ileri gelir görüşündedirler.⁶⁵³

Mu‘tezile’ye göre ahlâkî değerler genel geçer ve evrenseldir. Çünkü Bu bilgiler duyularla elde edilen bilgiler gibi genel geçerliliği olan bilgiler değerindedir. Ahlâkî hükümlerin objektif hükümler olduğunu ifade ederek akıl sahibi herkes tarafından bilineceği kanaatindedirler. Ancak, estetik hükümler herkesin beğenme değerinin farklı olması nedeniyle akıl sahiplerinin kendilerine göre bir değerlendirme yapıp iyi ve kötünün kişiden kişiye farklılık arz edeceğini ifade ederek sübjektif olduğu görüşündedirler. Çünkü herkesin beğenme tarzı farklıdır. Bir anlamda estetik hükümler hakkında “zevkler ve renkler tartışılmaz” tarzında bir görüşe sahiptirler.

Eş‘arîler’in Mu‘tezile’den ayrıldığı meselelerin başında, insan irâdesinin iyi ve kötü fiillerdeki rolü ve ahlâkî değerlerin izafiliği gelmektedir. Eş‘arîler, Selef anlayışını sürdürerek hayırla birlikte şerrin de Allah tarafından yaratıldığını ittifakla kabul etmişlerdir. Onlara göre; sadece insanlara nispetle ve ancak emir ya da yasak şeklindeki bir hitaptan yani vazifenin tevcih edilmesinden sonra fiiller değer kazanır ve mükellefiyet tahakkuk eder. Aklın kendi başına bir fiilin iyi, kötü, sakıncalı, mubah veya vâcip olduğu konusunda hüküm verme gücünde olmadığını, bu hükümlerin aklın kararıyla değil, dinin açıklamasıyla tespit edileceğini kesin bir dille ifade etmişlerdir. Eş‘arî kelâmcılar, ahlâkî değerlerin mutlak olduğu ve aklın bu

⁶⁵² Arslan, a. g. e. , s. 35.

⁶⁵³ Çağrı, a. g. e. ,C. II. , s. 5.

değerler hakkındaki bilgisinin zorunlu bilgiler grubuna girdiği şeklindeki Mu‘tezile görüşüne karşı çıkarken kendi görüşlerini şöyle bir delille ispatlamaya çalışırlar. Onlara göre; eğitim ve öğretim görmeden, hiçbir telkine tâbi tutulmadan bütünüyle tabii şartlar içinde büyüyüp gelişmiş bir insan, matematik aksiyomlardan vb. zorunlu bilgilerden haberdar olduğu halde, yalan söylemenin kötü, doğru sözlülüğün iyi olduğu şeklinde ahlâkî bir bilgiye sahip olmaz. Çünkü ahlâkî bilgiler doğruluğunu yaygınlığından alan bilgilerdir görüşündedirler.⁶⁵⁴

İmâm Mâtürîdî, kulların fiilleri konusunu işlerken, hem Eş‘arîyye’nin birinci derecede önem verdiği Allah’ın irâde ve kudretinin mutlaklığı hem de Mu‘tezile’nin ağırlık verdiği Allah’ın mutlak ve müteâil ahlâkî kemâlini aynı derecede nazarı itibara almıştır. İnsanın bütün fiillerinin yaratıcısının Allah olduğunu kabul ederken bu yaratmanın hikmetin dışına çıkmadığını belirtmektedir.⁶⁵⁵

Mâtürîdî, insan aklının ahlâkî değerleri kavrayacak güçte yaratıldığını açıkça belirtmiştir. Güçsüz insanın yükümlü tutulmasını aklen saçma (fâsid) bulan Mâtürîdî, dini ve ahlâkî fiillerin uhrevî müeyyideleri konusunda Mu‘tezile ile Eş‘arîyye arasında orta bir yol takip etmiştir. O, küfür ve şirk dışındaki büyük ve küçük günahların cezalarının devamlı olmayacağı ve Allah’ın dilerse bunları bağışlamasının hikmete aykırı düşmediği görüşüyle Eş‘arîyye’ye katılmış, cezanın ölçüsünün ihtiyarî değil, kötülüğe denk olmasının hikmetinin gereği olduğunu belirtirken de Mu‘tezile’nin adâlet ve hikmet anlayışını benimsemiştir.⁶⁵⁶

Mu‘tezililer, iyi-kötü değerlendirmesi yaparken, aklın ulaştığı bilgileri duyu idrakiyle ulaşılan bilgiler kadar kesin olduklarına inanmaktadırlar. Ancak ulaşılan bu bilgileri de iki şekilde değerlendirmektedirler. Birincisi ahlâkî değerlerdir ki, bunlar genel geçer aynı zamanda objektif bilgilerdir. İkinci olarak ise, estetik hükümlerdir ki bunlar izafî bilgilerdir kişiden kişiye değişkenlik arz eden hükümlerdir der.

Mâtürîdîye, iyi-kötü değerlendirmesi yaparken fiillerin itaat, isyan, iyilik ve kötülük gibi ahlâkî nitelikler taşımaları ve emredilen veya yasaklanan, mükâfatlandırılan veya cezalandırılan olgular olmaları sebebiyle, Yapan (fail) olarak fiilleri tamamen insana nispet etmektedirler. Onlara göre, “Allah’ın fiilleri insana nispetle hayır ve şer diye nitelendirilemez” Şu halde fiiller, taşıdıkları ahlâkî

⁶⁵⁴ Çağrıci, a. g. e. , C. II. , s. 6.

⁶⁵⁵ Mâtürîdî, a. g. e. , s. 379.

⁶⁵⁶ Çağrıci, a. g. e. , C. II. , s. 7.

nitelikler bakımından Allah'ın kazası olamaz. Bu fiillerin gerçekleşmesinde insanda yaratılmış olan kudret, yani “fiili yapma gücü” insanın o fiili zorunlu olarak yapması için değil, kendinde bulunan hürriyetin sebebidir. Yani irâdesiyle ister o eylemi yapar isterse terk eder. İyi ve kötünün objektifliği noktasında, İnsanın fiili yapma kudretine sahip olduğuna dikkat çekerek ve beşerde var olan irâdeyle kişinin tercih yapabileceğini belirtmektedir.

Eş'arîler, hayırla birlikte şerrin de Allah tarafından yaratıldığını ittifakla kabul etmişlerdir. Onlara göre; insanlara emir ya da yasaklar tevcih edilmesinden sonra, fiiller değer kazanır ve mükellefiyet tahakkuk eder. Aklın kendi başına bir fiilin iyi, kötü, sakıncalı, mubah veya vâcip olduğu konusunda hüküm verme gücünde olmadığını, bu hükümlerin aklın kararıyla değil, dinin açıklamasıyla tespit edileceğini kesin bir dille ifade etmişlerdir. İyi ve kötüyü belirleyici unsurun sadece Şâr'î olduğu görüşündedirler.

3.2.3.Amelî açıdan Hüsün-Kubuh

İyi ve kötü, kelâm ıstılahı ile “hüsün ve kubuh” problemi aslında insan fiillerinin değerine ilişkin bir konudur. Ancak bu problem etrafında yapılan açıklamaların ilâhî sıfatlar, şer problemi ve insanın sorumluluğu gibi konulara da uzanımları bulunmaktadır. Diğer taraftan bu iki kavram estetik açıdan nesnelere güzelliği ve çirkinliğini ifade etmek; mantıkî açıdan sözün doğru ve yanlışlığını belirtmek için de kullanılmaktadır. Ancak akıl ve vahiy ilişkisi açısından asıl tartışma, fiillerin iyi veya kötü diye nitelenmesinin nasıl gerçekleştiği sorusu bağlamında cereyan etmektedir.⁶⁵⁷ Acaba fiillerin iyi veya kötü şeklinde isimlendirilmesi vahye mi dayanmaktadır, yoksa akıl kendi başına böyle bir nitelendirme yapabilir mi?⁶⁵⁸

Hüsün ve kubuh problemini doğru bir şekilde anlaya bilmek için kullanıldıkları alanları öncelikli olarak tespit etmek gerekir. Seyyid Şerif el-Cürçânî, hüsün ve kubuhtaki üç farklı temel duruma işaret etmektedir.

⁶⁵⁷ Çelebi, a. g. e. , C. XIX. , s. 59.

⁶⁵⁸ Alper, a. g. e. , s.191.

1. Hüsün ve kubuh kemâl ve noksanlık sıfatlarını ifade eder. Hüsün bir sıfatın kemâl, kubuh ise eksiklik niteliği taşımasıdır. Bu anlamdaki hüsün ve kubuh nitelenmesinin sıfatların zatına ait bir manadan dolayı olduğu İslâm âlimleri tarafından tartışmasız kabul edilmektedir. Dolayısıyla aklın bu kısma giren hüsün ve kubhu bilmesi açıktır.
2. Hüsün ve kubuhun amaca uygun ya da aykırı olmayı ifade eder. Bu durumda maksada uygun olan iyi; aksi ise kötüdür. Bu anlamdaki iyilik ve kötülük “maslahat ve mefsedet” anlamına gelir. Bu durumda da hüsün ve kubuh akılla idrak edilir. Ancak bu durumdaki hüsün ve kubuh izâfî olmasından dolayı kişilere göre değişir yani biri için hüsün olan şey başkası için kubuh ola bilir.
3. Hüsün ve kubuh övgü ve sevap ile kınama ve cezâyı ifade eder. Yapılması bu dünyada övgüyü ahirette de sevabı gerektiren “iyi” diye isimlendirilir. Yapılması bu dünyada kınamayı ahirette de cezayı gerektiren “kötü” diye isimlendirilir.⁶⁵⁹

Üçüncü maddedeki yer alan kısım kulların fiilleri hakkında geçerli olup asıl tartışma bu alanda cereyan etmekte, mezhepler arasındaki görüş ayrılıkları bu noktada ortaya çıkmaktadır.⁶⁶⁰

Mâtûrîdî, iyilik ve kötülük açısından nesne ve olayları örneklerle değerlendirdikten sonra konuyla ilgili tespitini şöyle açıklar: “Allah’ın yardımıyla biz şöyle deriz: Eşyalar iki çeşittir. Birincisi li-zâtihi (kendinde) iyi olup zıddı ve karşıtları kötü olandır. İkincisi de, ihtiyaç ve terettüp edecek iyi veya kötü sonuçlara göre güzel veya çirkin olandır ki bunun iyi ve ya kötü olarak bilinmesinde ve de bu fiilin yapılması durumunda ödül veya cezanın verilebilmesi için delil ortaya konması gerekir. Bu da ancak vahiyle olur. Zati itibarıyla güzel olanı bilmede akıl yeterlidir. Ama sonuçlarına göre hükmü değişen fiillerin iyiliği veya kötülüğünü tespit etmek için vahye ihtiyaç duyulmaktadır.”⁶⁶¹

Eş’arîler, insanların iyi fiilleri gibi kötü fiillerinin de Allah tarafından yaratıldığını savunurlar. Fakat Allah şerri kendisi için değil kulları için şer olarak yaratmıştır. İnsana fiillerini gerçekleştirme hususunda bağımsız hür bir irâde tanınmasının ilâhî irâdenin mutlaklık inancına gölge düşüreceğinden kaygı duyan

⁶⁵⁹ Cürcânî, Seyyid eş-Şerif, *Şerh ’ül-Mevâkıf*, Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1998, C. VIII. , s. 202.

⁶⁶⁰ Alper, a. g. e. , s. 194.

⁶⁶¹ Mâtûrîdî, a. g. e. , s. 312.

Eş'arîyye kelâmcıları, yükümlülük ve sorumluluğu mantıkî bir temele oturtabilmek için kesb teorisine sığınmışlardır.⁶⁶²

Kesb: İhtiyârî fiillerin meydana gelişinde kulun etkisini ifade eder. Sözlükte “kazanmak, elde etmek” manalarına gelir. Kesb kökünden türemiş bir mastar olup “kazanılan ve elde edilen maddî veya manevî şey” manasına isim olarak da kullanılır. Râgıb el-İsfahânî'ye göre kesb: “İnsanın, menfaat ve hazzın içinde olduğu malı kazanmak için, faydalı olan veya zevk veren bir şeyi talep etmesi” ,bazen de insana fayda vereceği zannedildiği halde zarar getiren fiiller için de kullanılan kesb”⁶⁶³, kelâm literatüründe genellikle “kuldaki hâdis kudretin tesiriyle meydana gelen şey” diye tarif edilir.⁶⁶⁴

Eş'arî kelâmcılarına göre kesb; kullara ait fiillerin meydana gelişine hâdis kudretin tesir etmesinden ibarettir. Şöyle ki, ihtiyârî fiiller iki kudretle meydana gelir: Bunlardan biri Allah'ın kadîm kudreti olup fiillerin oluşmasını sağlayan asıl etkindir, fiillerin vücudu ve hudûsü bu kudrete bağlıdır. İlâhî kudret olmadan kullar herhangi bir fiil gerçekleştiremez, bu sebeple de fâil adını alamaz, çünkü fâil demek yaratıcı demektir. Allah'tan başka yaratıcı bulunmadığına göre kullar için sadece mecâzi anlamda fâil, gerçek anlamda ise kâsib terimi kullanılabilir. Kesb, kuldaki kudretin fiile yaklaşması anında Allah'ın kudretiyle meydana gelişini ifade eder. Yani kula ait fiil, hâdis kudret sebebiyle değil hâdis kudretin yanında ve onun ardından Allah'ın kudretiyle yaratılır. Eş'arîyye, kesb veya iktisabın insana nispet edilmesinin gerektiğini, Allah'ın sadece kulların kesbettiklerini yaratmakla nitelendirilebileceğini kabul eder.⁶⁶⁵

Eş'arî'ye göre “kesb, muhdes (yaratılmış) bir kuvvetle müktesipten (kesbeden insandan)vâkî olan (meydana gelen) şey”dir. Fakat bu “kesb” den ibaret olan kulun fiilinin “kâsib” inin de Allah olduğu manasına gelmemektedir. Allah'tan başka fâil kadir yoktur, ifadeleri Allah'tan başka yaratıcı yoktur anlamına gelir. Eş'arî, hakiki fâilin Allah olduğu kanaatindedir. Fâilin mânâsı muhdis olup o da yokluktan varlığa çıkarandır der.⁶⁶⁶

⁶⁶² Çağrıci, a. g. e. , C. XXII. , s. 384.

⁶⁶³ İsfahânî, a. g. e. , “ksb”.

⁶⁶⁴ Yavuz, Y. , a. g. e. , C. XXV. , s. 305.

⁶⁶⁵ Yavuz, Y. , a. g. e. , C. XXV. , s. 305.

⁶⁶⁶ Aydın, *Ebu'l- Hasen El- Eş'arî'de Nazar ve İstidlal*, s. 308.

Fiilin hakiki, fâilinin Allah olması gibi, kesbin hakiki müktesibi niçin Allah olmasın? Sorusuna Eş'arî şöyle cevap verir: Fiillerin, onları oldukları gibi yapan bir fâilin bulunması gerekir, zira fiil bir fâilden müstağni kalmaz. Fiili hakiki şekliyle yapan fâili, cisim olmayacağına göre gerçek fâilin Allah olması gerekir. Fiilin onu hakiki şekliyle yapan bir fâilinin bulunması gerektiği gibi fiilin onu hakiki haliyle iktisab eden bir müktesibinin bulunması gerekmez.⁶⁶⁷ O'na göre, mükteseb fiil Allah'a isnad edilemez. İnsan, kâtip, ayakta duran, oturan şeklinde isimlendirilir. Allah ise bunları yaratan ve dileyendir. Allah yaratmayı diler insan ise kesbetmeyi diler. Bu iki irâdenin fiile taallukları birbirinden bağımsızdır. Bu münasebetle bir maksatta çelişmeden bir araya gelmeleri mümkün olmaktadır.⁶⁶⁸

Eş'arî, bir fiilin hüsün ve kubhunun Şârî' tarafından belirlenebileceğine dikkat çekmekle beraber bu fiillerin meydana gelmesi noktasında da kudret ve irâdenin tamamıyla yaratıcıya ait olduğunu söyler. Kulun bu fiil üzerindeki etkisinin ise sadece kespten ibaret olduğuna işaret etmektedir. Kesbin yalnız kula ait olduğunu ifade ederek şöyle der: "Allah hakkında kesb imkânsız olduğu gibi insan hakkında da yaratma imkânsızdır."⁶⁶⁹

Eş'arîye'ye göre, fâilinin övülmesi ve sevabı hak etmesi veya kınanması ve cezayı hak etmesi açısından bütün fiiller bir birinin aynıdır. Bunlar ancak din koyucunun (Şârî') emri ve yasaklamasıyla hüsün ve kubuh niteliği kazanır.⁶⁷⁰ Bu fiillerin güzel veya çirkin olması bakımından bir birinden farkı yoktur. İnsanın aklıyla bir fiil hakkında varmış olduğu sonuç dini bakımdan bir şey ifade etmez anlayışındadırlar.

Mu'tezile ise; insan kendi fiillerini, Allah tarafından değil bizatihi kendisi tarafından meydana getirildiğini çeşitli örnekler serdederek izaha çalışır. Şöyle ki: "İnsanların fiilleri şayet Allah tarafından yaratılmış olsaydı, bu fiillerin meydana gelmek için muhtaç olduğu aletler olmadan da meydana gelmesi gerekirdi. Çünkü Allah Teâlâ, bir kimsede çıkma fiilini yaratmak için merdivene, kuşta uçmayı yaratmak için kanata, kağıta yazmayı yaratmak için kaleme muhtaç değildir. Allah, fiilleri yaratmada aletlere ve sebeplere muhtaç olmadığından, insanın fiillerini

⁶⁶⁷ Aydın, a. g. e. , s. 308.

⁶⁶⁸ Aydın, a. g. e. , s. 309.

⁶⁶⁹ Aydın, a. g. e. , s. 309.

⁶⁷⁰ Alper, a. g. e. , s. 194.

Allah'ın fiili olarak görürsek O'nun da bunlara muhtaç olduğunu söylemiş oluruzder.”⁶⁷¹

Mu'tezile'ye göre, insan fiillerinin Allah tarafından yaratıldığı iddiası kabul edilecek olursa, insanın, bu fiillere kâdir olduğunu söylemek anlamsız olur. Çünkü Allah bu fiilleri yaratmak için insanın kudretine muhtaç değildir. Oysa insan tasarruflarının onun iradesine göre meydana gelmiş olması, onun kendi tasarrufuna kâdir olduğunu gösterir. Sonra fiilin var olmasına müessir olan insanın kudreti, Allah'ın kudreti olmuş olsaydı, insan aciz olduğundan Allah'ta âciz olması gerekirdi. Oysaki Allah bizatihi kâdir olduğundan O'nun için böyle bir şey düşünülemez. O halde insanın tasarruflarını yaratanın Allah olduğunu varsaysak, insanın kâdir ve kudret sahibi olduğunu ispat etme imkânını ortadan kaldırır. Çünkü böyle bir varsayım “insanın fiilleri vardır” sözünü nakzeder.⁶⁷²

Mu'tezile'ye göre, insan fiillerinin Allah tarafından yaratıldığı iddiasının mahzurlardan biride; yapılan kötü fiillerden dolayı Allah'ın yerilmesi gerekecektir. Çünkü iddiaya göre bu fiillerin yapıcısı kul değil, Allah'tır. Eğer bu görüş doğru olsaydı, insan fiillerinden olan zulüm ve haksızlığı, Allah yarattığı için onun zâlim ve haksızlık eden olması gerekirdi. Allah bu tür şeylerden münezzehtir.⁶⁷³

Mu'tezile, insanda meydana gelen bütün fiillerin insanın bizatihi sorumlusu ve meydana getiricisi olarak yine insanı görmektedir. Bunun aksinin olması veya düşünülmesi durumunda Allah'a yakışmayacak birçok sıfat isnat edilmekle karşı karşıya kalınacağını ifade etmektedir. Mu'tezile'nin bu görüşünü Kâdı Abdülcabbâr; Kur'ân'dan âyetlerle temellendirerek şöyle der: “Kur'ân'ın tümü yâda ekseriyeti övgü, yergi va'd ve vaîd, sevap ve ikâb içeriklidir. Şayet insan tasarrufları, Allah'ın kullarında yaratmış olduğu şeyler olsaydı, onların övülmeleri, yerilmeleri ve onlara caza ve mükâfat verilmesi güzel olmazdı. Çünkü kendisiyle ilgili olmayan bir filden dolayı birini övmek ya da yermek güzel değildir. Kur'ân'ı Kerîm'de “ *Onlara hidayet geldiğinde insanları imândan alı koyan nedir?*”⁶⁷⁴, buyurulmaktadır. İmân Allah'a ve O'nun ihtiyârına bağlı olsaydı hatta O'nun yaratması ile var veya yok olsaydı bu âyetin hiçbir anlamı kalmazdı. Çünkü mükellefin, bu durumda Allah'a “bende imânı yaratmaman ve O'nun zıttı olan küfrü yaratman sebebiyle beni imân

⁶⁷¹ Arslan, a. g. e. , s.139.

⁶⁷² Arslan, a. g. e. , s.139.

⁶⁷³ Arslan, a. g. e. , s.140.

⁶⁷⁴ İsrâ 17/94.

etmekten alı koyan sensin” deme hakkı doğardı⁶⁷⁵ görüşüne karşın, Râzî, tefsirinde bu âyeti değerlendirirken, Kâdî Abdülcabbar’ın vermiş olduğu manadan farklı olarak “*Onlara hidâyet geldiğinde insanları imândan alı koyan nedir?*”⁶⁷⁶, âyetini, Onlara peygamber eliyle onun peygamberliğinin doğruluğunu ortaya koyan bir mûcize geldiği zaman insanları imândan alı koyan nedir”⁶⁷⁷ diye mana vererek farklı bir boyuta çektiği görülmektedir.

Kâdî Abdülcabbâr; “*Ölüler iken sizlere hayat verdiği halde Allah’ı nasıl inkâr ediyorsunuz?*”⁶⁷⁸, âyetini, Allah, üzerinde nimet olduğu halde onların küfürde olmalarını garip karşılamıştır, şekliyle tefsir etmiştir. Buna ilaveten şöyle der: Cebriye’nin söylediği gibi küfrü Allah yaratırsa garip karşılamamanın yeri yoktur.⁶⁷⁹Râzî ise buna şöyle cevap veriyor: “Mu’tezile, âyetle ilgili şöyle dedi: ‘Bu âyet, küfür fiilinin insan tarafından meydana getirildiğinin delilidir.’” ifadesine cevaben: Eğer Allah Teâlâ insanlardaki küfrün yaratıcı olsa idi, insanları kınayan “*Allah’ı nasıl inkâr ediyorsunuz*” âyetiyle kınamak câiz olmazdı. Cebriye’nin âyetle ilgili görüşüne gelince; Allah’ın kâfirlere nimeti yoktur. Nimet olarak görülenler ise, onların küfürde debelenmelerini ve de onları ateşte yakmak içindir. Şekliyle açıklamıştır. Râzî, sözlerini şöyle tamamlar: Konuyla ilgili birçok örnekler getirilebilir ancak bu tür şeyleri tartışmak boş abes işlerdir.”⁶⁸⁰

Kâdî Abdülcabbâr, kulların fiillerinin kendileri tarafından meydana getirildiğine dikkat çeker ve kullar kendi çirkin fiillerini meydana getirdiğini ifade eder.⁶⁸¹Bunu da Kur’ân’dan âyetlerle delillendirerek şöyle der: “Şayet insan fiillerini yaratmış olsaydı “*Allah’a ve ahiret gününe imân etselerdi ne olurdu sanki*”⁶⁸², “*Niçin Allah’a imân etmiyorsunuz?*”⁶⁸³, “*Dileyen imân etsin dileyen de küfrü tercih etsin*”⁶⁸⁴ gibi hitapların anlamı olmazdı.⁶⁸⁵ Görüldüğü gibi âyetlerde insana fiil izafe edildiği, fiillerden dolayı övgü ve yergiye, ceza ve mükâfata tabi tutulduğundan hareketle insan fiillerinin Allah tarafından yaratılmadığı, bilakis insanlar tarafından

⁶⁷⁵ Arslan, a. g. e. , s.140.

⁶⁷⁶ İsrâ 17/94.

⁶⁷⁷ Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, C. XXI. , s. 62.

⁶⁷⁸ Bakara 2/28

⁶⁷⁹ Arslan, a. g. e. , s.141.

⁶⁸⁰ Râzî, a. g. e. , C. II. , s. 164.

⁶⁸¹ Kâdî Abdülcabbâr, a. g. e. , s. 76.

⁶⁸² Nisa 4/39.

⁶⁸³ Hadid 57/8.

⁶⁸⁴ Kehf 18/29.

⁶⁸⁵ Arslan, a. g. e. , s.142.

yapıldığı izah edilmeye çalışılmaktadır. Mu'tezile, Allah'ın fiillerinin iyi, güzel, sağlam olduğunu ifade eden âyetleri de bu konuda delil olarak sunmuştur. Buna göre "*Rahman olan Allah'ın yarattığında bir bozukluk göremezsin*"⁶⁸⁶, "*O Allah ki yarattığı her şeyi güzel yaratmıştır.*"⁶⁸⁷, "*Bu her şeyi sapa sağlam yapan Allah'ın işidir*"⁶⁸⁸ gibi âyetler Allah'ın fiillerinin güzel, sağlam ve bozukluktan uzak olduğunu göstermektedir. Halbu ki insanın fiilleri arasında Yahudî, Hıristiyan ve Musevî olmayı da içine alan kötü ve bozuk fiillerde mevcuttur. İşte bunlar Mu'tezile'ye göre insanın fiillerinin Allah tarafından yaratılmadığına işaret etmektedir.⁶⁸⁹

Buraya kadar vermiş olduğumuz örneklerde de görüleceği üzere Mu'tezile âyetleri değerlendirirken onlara yüklemiş olduğu anlamla, Râzî'nin âyetlere vermiş olduğu mana birbirinden farklıdır. Herkes kendi mezhebî ekolü anlayışı içerisinde âyetlere anlamlar yüklediği görülmektedir. Mu'tezile'ye göre insanın fiillerinin yaratılması, yapılması, Allah tarafından değil, insanlar tarafındandır. Buna karşın Râzî'nin değerlendirmelerinde de, yapılan işin mahiyeti ne olursa olsun (iyi veya kötü) kulun fiillerinin yaratıcısı ve irâde edicisi olarak Allah'ı görmektedir.

Râzî, mensubu olduğu fikir ailesinden ayrılarak peygamberlik iddiasında bulunan bir kişinin peygamber olup olmadığı hususunda ki değerlendirmesini tamamıyla aklın hâkimiyetine bırakarak Mu'tezile'ye yakın bir görüş benimser. "*Biz, bir peygamber göndermedikçe (kimseye) azap edecek değiliz.*"⁶⁹⁰, âyetini tefsir ederken: İlâhi hitap olmaksızın sevap ve ikâb'ın da olmayacağı, bu sebeple de Şeriat'ın vürudundan önce aklın herhangi bir konuda sorumluluk doğuracak bir şekilde hükme ulaşamayacağını, aslında bunun zayıf bir değerlendirme olduğunu belirtir ve bu konudaki kanaatini şöyle açıklar: "aklî vücûb olmadan Şer'î vücûb mümkün değildir. Şöyle ki: Bir peygamber peygamberliğini ilan ve iddia edip çeşitli mûcizeler gösterdiğinde muhataplarının onun bu iddiasını dinlemesi vâcib olur. Bu vâciplik ya aklîdir ya da Şer'î'dir. Eğer aklî ise, aklî vücûb bu şekilde sabit olmuş olur. Yok, eğer Şer'î olarak vâciptir denirse bu mümkün değildir. Zira bu durumda Şer'î hüküm nedir? ,sorusu gündeme gelmektedir. Eğer Şer'î hükümokimsenin bizzat bu peygamberlik iddiası olduğu söylenirse bu sözü kabul etmek mümkün değildir. Çünkü bu, bir şeyi yine o şeyle ispat etmeye çalışmak demektir. Bu durumda kısır

⁶⁸⁶ Mülk 67/3.

⁶⁸⁷ Secde 32/7.

⁶⁸⁸ Neml 27/88.

⁶⁸⁹ Arslan, a. g. e. , s. 142.

⁶⁹⁰ İsrâ 17 /15.

döngü (teselsül) ortaya çıkacaktır. Çünkü henüz ortada Şeriat yoktur. Henüz daha Şer'in kabulü gerçekleşmemişken Şer'î delilden bahsedilemez. Bu sebeple Şer'î vücûb'un hayat bulması için (en azından nübüvvetin ispatı konusunda) aklî vücûbu kabul etmek zorunludur. Aksi halde hiçbir peygamber peygamberliğini kimseye kabul ettiremez.⁶⁹¹ Ayrıca Râzî, söz konusu âyeti, mensubu olduğu Eş'arî kelâm ailesinden farklı bir şekilde yorumlayarak buradaki resûl kelimesinin bir anlamda "akıl" olarak yorumlanabileceğini, buna göre âyetin anlamının biz akıl elçisi göndermedikçe (insana akıl gibi bir ölçü vermedikçe) azapedecek değiliz şeklinde anlaşılabilirliğini belirtir.⁶⁹² Diğer bir deyişle Râzî, aklî insana gönderilen ilk elçi olarak görmesine rağmen, akılla ilgili başka yerlerdeki değerlendirmelerinde de Şer'î hitaptan bağımsız olarak aklın, kişiye herhangi bir sorumluluk yükleyemeyeceğini, aklın bağımsız bir teşrî kaynağı olmayacağını belirtmektedir. Dolayısıyla Râzî'nin, aklî vücûbun imkânını sadece nübüvvetin ispatı hususunda kabul ettiği anlaşılmaktadır.

3. 2. 4. Sosyolojik açıdan Hüsün ve Kubuh

Değerler, güzel veya çirkin, iyi veya kötü, yüce veya bayağı, adâletli veya adâletsiz, saf veya karışık, hoş veya tiksindirici vb. nitelikler olarak belirtilebilir. Yani her olumlu değer yanında olumsuz bir değer de bulunmaktadır.⁶⁹³ Ancak, değerler, yöneldiği nesnenin alanına göre farklı nitelemeler olarak ortaya çıkabilir. Bir tablonun ya da bir sanat eserinin estetik değerini ifade ederken, güzel veya çirkin, bir malın ekonomik değerini anlatırken pahalı veya ucuz, bir davranışın ahlâkî değerinden bahsederken ise, iyi veya kötü gibi değerlendirmelerde bulunuruz.⁶⁹⁴

İnsan, hayatı boyunca iyi veya kötü değerlendirmelerden bağımsız kalmaz. Hatta denebilir ki; insanın hayatını anlamlandırmada, kendisine bazı gaye ve idealler edinmesinin temelinde hep bir takım değerler bulunmaktadır. Son tahlilde değerlerden uzak bir insan, amaçsız bir insandır. Eğer insan değerleri reddederek

⁶⁹¹ Râzî, a. g. e. , C. XX. , ss.174-175.

⁶⁸⁵ Râzî, a. g. e. , C. XX. , s.174.

⁶⁹³ Killoğlu, İsmail, "Ahlâk- Hukuk İlişkisi", M.Ü. F.V. , Yay. , İstanbul 1998, s. 74.

⁶⁹⁴ Arslan, a. g. e. , s. 31.

hayatını sürdürmek istiyorsa bu, kendisini reddetme anlamına gelecektir⁶⁹⁵ çünkü insan, ne yapması gerektiği sorusuna ancak değerler sayesinde cevap bulabilir. Bu açıdan bakıldığında, anlamlı ve mutlu bir hayat için değerlerin bireysel açıdan ne kadar önemli olduğu kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Diğer taraftan değerlerin toplumsal açıdan da çok önemli olduğu söylenebilir. Zira bir toplumun kültürü o toplumun değerlerini gösterir.⁶⁹⁶ Her kültürel iş bir değer gerçekleştirmesinden ibarettir. Bilimsel bir yapının kaleme alınması mantıki değerlerin, sanat, estetik değerlerin, moral ve kültürel değerlerin gerçekleştirilmesidir. Bir toplumun düzenini sağlayan hukuk ise, adalet gibi etik dediğimiz bir değer gerçekleştirmesidir.⁶⁹⁷

Kültür, medeniyet ve hukukla bağlantısı göz önüne alındığında değerlerin toplumsal açıdan önemi kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Değerlerin bireysel ve toplumsal açıdan olduğu kadar tüm insanlık açısından da son derece önemli olduğu bir gerçektir.

Ahlâkî değerler alanındaki en önemli problem iyi ve kötünün ne olduğu sorusudur. İkinci bir problem de iyi ve kötü, bir bilgi objesi olarak düşünüldüğünde bu objenin bilgisine nasıl ulaşılabileceğidir. Bu bilgiye acaba akılla veya sezgiyle mi, yoksa başka bir yolla mı ulaşılabilecektir. Bir diğer problem de ahlâkî değerlerin objektif mi yoksa subjektif mi? Olduklarıdır. Bütün insanlık için tek bir iyiden bahsetmek mümkün müdür, yoksa bir insanın bir gurubun iyisi, başka bir insanın, başka bir gurubun iyisinden farklı mıdır? İşte bu ve benzeri sorular ahlâk felsefesinin temel sorunlarını oluşturmaktadır.⁶⁹⁸

Ahlâk, İslâm kelâmı'nda hüsun ve kubuh meselesi içerisinde ele alınmaktadır. İşte Kelâm'la ahlâkın ilişkisi bu noktadadır. Bu mesele, İslâmî ilimlerden, İslâm Hukuk Usûlü'nün de ele aldığı bir konudur. Hüsun ve kubuh meselesinin İslâm Hukuk Usûlü'ne girişinin, gerek Şârî'nin hükümlerini idrak ve gerekse Şer'î hüküm koymada aklın fonksiyonu konusundaki tartışmalardan kaynaklandığı ifade edilmektedir.⁶⁹⁹

Mu'tezile'ye göre, fiillerin bizatihi kendileri olmasa bile onlardaki iyi ve kötü gibi değerler, kişisel kanaatlerle belirlenmeyen objektif değerlerdir. Bu değerler

⁶⁹⁵ Aral, Vecdi, "Hukuk Felsefesinin Temel Sorunları", Filiz Kitapevi, İstanbul 1984, s. 82.

⁶⁹⁶ Arslan, a. g. e. , s. 31.

⁶⁹⁷ Aral, a. g. e. , s. 84.

⁶⁹⁸ Akarsu, Bedia, "Ahlâk Öğretileri", Remzi Kitabevi, İstanbul 1982, s. 9-20.

⁶⁹⁹ Bardakoğlu, a. g. e. , ss. 59-75.

adâlet ve zulüm, doğruluk ve yalan, ihanet ve nankörlük gibi bazı fiillerle adeta özdeş hale gelmiştir. Bu tür fiillin iyiliği ve kötülüğü aklın zorunlu olarak bilindiğinden dolayı üzerinde ihtilaf edilmez. Bu sebeple onlar herkes için genel geçerdir, evrenseldir. Nazar ve istidlâl ile bilinen diğer bazı fiiller ise itibaridir ve üzerinde ihtilaf söz konusu olabilir. Ancak bunlar üzerindeki ihtilaf, değerlerinin sübjektif olduklarından değil, durum ve şarlara bağlı olarak değişmelerinden, ya da ayrıntılı hükümlere yanlış itikâd ve zan gibi doğru düşünmeyi engelleyen şeylerden kaynaklanmaktadır. Buna rağmen kesin delilin bulunmadığı yerlerde farklı değerlendirmeleri de meşru saymak gerekir.⁷⁰⁰

Mu'tezile, ahlâkî iyi-kötüyü aklın bileceğini ileri sürmesine rağmen, vahyin ahlâkî olanın gerçekleştirilmesinde, aklın sahip olmadığı bir güce sahip olduğunu kabul etmektedir. Bununla beraber ona göre, Eş'arîlik ahlâkın kriteri olarak aklî reddederken, bu reddin temelinde aklın iyi-kötüyü bilemeyeceği değil de, Mu'tezile'nin akla yaptığı vurgu ve verdiği konumun sekülerleşmeye yol açacağı endişesi yatmaktadır. Çünkü vahiy olan Kur'ân'ı Kerîm'in sürekli olarak muhataplarını düşünmeye, araştırmaya, ibret almaya, ders çıkarmaya, kavramaya davet etmesinden de anlaşılacağı gibi, Kur'ân'da akıl-vahiy düalizmine yer yoktur.⁷⁰¹

Mu'tezile, fiillerin bizatihi kendilerinde bulunan iyi ve kötü gibi yargıların objektifliğine, genel geçerliğine ve evrenselliğine vurgu yaparak husn ve kubhun sosyal boyutuna ve evrensel ahlâkiliğine dikkat çekmektedir. Dolayısıyla Mu'tezile'ye göre en azından fiillerin bir bölümü, insan aklınca iyi ve kötülük bakımından tespit edilip ortak bir değer ortaya konabilir. Mu'tezile, Eş'arîyye'nin ahlâkın kriteri olarak aklî reddetmesinin gerekçesini açıklarken, Eş'arîyye'nin dinamik olan bir vahyin bu özelliğini yitirip sekülerleşmesinden endişe etmesini gerekçe göstermektedir. Mu'tezile'nin sunduğu, Eş'arîyye'nin bu endişesinin doğru bir kaygı olduğu kanaatindeyiz. Eğer, Mu'tezile'nin akıl kaynaklı sosyal ahlâkîlik anlayışı doğru bir tespit olsa idi, yirminci yüzyılda medeni toplumlar tarafından, bugün sahnelenen (direkt veya dolaylı olarak) vahşet manzaralarının gerçekleşmiş olmaması gerekirdi. Dolayısıyla aklın üretmiş olduğu değerlerin menfaatler karşısında ve de toplumdan topluma farklılık arz edeceği kanaatindeyiz.

⁷⁰⁰ Arslan, a. g. e. , ss. 68-69.

⁷⁰¹ Aydın, a. g. e. , s. 320.

Eş'arîlere göre değerleri belirleyen ve onlara muhteva kazandıran Allah'ın irâdesidir. Ancak Eş'arîler, dinden bağımsız bir ahlâk anlayışının subjektif olacağını ifade ederek, bir nevi objektifliğin ancak dinle sağlanabileceğini savunurlar. Eş'arîler, insanların verecekleri iyilik ve kötülük hükmünün subjektif olacağını, objektifliğin ise ancak Şer'î hükümlerin kabulü ile sağlanabileceğini ifade etmektedir.⁷⁰²

Mu'tezilî âlimlerden Kâdî Abdülcebbar akılla ilgili şöyle der: "Akıl her ne kadar fiillerin güzellik ve çirkinlik yönünü bilebilirse de, her hangi bir fiilin mutlak olarak güzel yahut çirkin olduğunu bilmez. Bu münasebetle şayet elçi akılda olanı getirmiş ise, akıl bu noktada kâfi olup onlara muhtaç olmaktan varestedir. Yok, eğer hilafını getirmiş ise o vakit sözleri reddedilir kabul edilmez. Elçi akılda yerleşik olan doğru ve yanlışların detaylandırılmasını üstlenir. Maslahatın güzel ve gerekli olduğu, mefseletin ise çirkin olduğu akılda karar kılmıştır. Ancak hangi fiilin maslahat hangisinin mefselet olduğunu akılla bilmemiz mümkün olmadığı için Allah bize bunları bildirmek üzere peygamberler gönderir."⁷⁰³

Eş'arîler, hüsün ve kubhun tespiti noktasında akla yer vermemesi sebebiyle, aklın tespit edeceği değerlerin objektifliğinden bahsedilemeyeceğini, dolayısıyla sosyal bir ahlakın varlığından söz edilemeyeceğine dikkat çekmektedir. Ortak değerlerin ancak vahiy kaynaklı olabileceği kanaatindedirler.

Mâturîdî, hem objektif hem de subjektif değerlerin bulunduğunu söylemektedir. İnsan tabiatlarının nefret etmeleri ve kaçınmalarına göre ortaya çıkan iyi ve kötülerin aklî değil tabii olduğunu söyler. Ona göre bunlar eğitim ve âdete göre değişir. Dolayısıyla subjektiftir. Örneğin boğazlamak fitratın kaçındığı bir şey olduğundan kötü gibi görünebilir. Ancak kasaplar bu işe alışkanlık kazandıklarında, artık onu kötü görmeye bilirler der.⁷⁰⁴

Aklın iyi ve kötü saydığı şeyler ise ikiye ayrılır. Birincisi, nimete şükretmenin iyiliği akılsızlığın kötülüğü gibi değişmeye uğramayanlar. İkincisi ise aklın öncesine veya sonucuna göre ya da duruma göre iyi saydığı şeydir. Adâlet herkese göre iyidir. Zulüm ise herkese göre kötüdür. Tüm bunlarla beraber, iyiliği ve kötülüğü ancak

⁷⁰² Çağrııcı, Mustafa, "Gazzâlî'ye Göre İslâm Ahlâkı", Ensar Neşriyat, İstanbul, 1982. , ss.141-142.

⁷⁰³ Aydın, a. g. e. , s. 320.

⁷⁰⁴ Mâturîdî, a. g. e. , s. 201.

emir ve nehiyle ortaya çıkan şeyler de vardır. Hayvanın kesilmesi ve kişinin durum ve şartlarının değişmesine göre değişenler bu türdendir.⁷⁰⁵

Mâtürîdiyye göre birtakım objektif değerler olmakla beraber, Şerîat ve peygamberler gönderilmediği takdirde insanî zaafı dolayısıyla aklın, yanılığa düşebileceğini dolayısıyla değerlerin sübjektifleşeceğine dikkat çekmiştir. Dolayısıyla Mâtürîdî, birtakım değerler akıl tarafından tespit edileceği gibi akıl yoluyla tespit edilemeyecek durumların da olduğu hususuna dikkat çekmektedir.

Râzî'nin, hüsün ve kubhun tespiti noktasında teleolojik bir ahlâk anlayışı vardır. Buna göre, ahlâkın bir gayesi vardır; o da mutluluktur. Mutluluğa, insandaki teorik ve pratik güçleri yetkinleştirmekle ulaşılır. Teorik ve pratik güçlerin yetkinleşmesi, insanî nefsin üç temel gücüne “akıl, öfke ve arzu güçlerine”bağlı olarak dört ana erdemin “bilgelik, iffet, yiğitlik ve adâletin” ortaya çıkmasıyla mümkün olur. Bu durumda, insanın yetkinleşmesini sağlayan şey erdemdir. Erdem, aşırılık ve eksiklik (ifrat ve tefrit) arasındaki orta noktadır der.⁷⁰⁶

Râzî, hüsün ve kubhu, insanın tabiatına uygun olup olmama noktasında değerlendirerek şöyle der: “Hüsün ve kubh insanın tabiatına uygun olan veya olmayan şey demektir. Herkes bu konuda aynı görüştedir. Bununla kastedilen de bir şeyin sıfatının kemâl veya eksik olmasıdır. Örneğin: İlim güzeldir; cehâlet ise çirkindir. Bu açıdan bakıldığında herkes aynı görüştedir. Tartışma şu konudur: işlenen fiilin sonucunda bir ceza veya mükâfat gerektiriyorsa bu durumda ne olacak. Bize göre bu durumda hüsün ve kubuh ancak Şer‘îat’la belirlenir.”⁷⁰⁷ Klasik Eş‘arî anlayışını burada da sürdürdüğünü görmekteyiz. Râzî, aklın bazı konulardaki hüsün ve kubhu tespit edebileceğini ifade etmekle beraber, işlenen fiilin sonucunda ceza veya mükâfat var ise bu konuda Şer‘îat’ı şart koşmaktadır. Her hangi ödül veya cezayı gerektirecek bir durum yoksa bu durumda aklın tespitlerine katıldığını ifade etmektedir.

Râzî, kendi görüşlerini sunduktan sonra Mu‘tezile’nin de görüşünü şöyle ifade etmektedir: “Eş‘arîyye’nin görüşü, Mu‘tezile gibi değildir. Mu‘tezile’ye göre akıl; hüsün ve kubhu tespit etmede, bazen tek başına yeterlidir. Bazen de hüsün ve kubhu belirleyemez. Bu durumda aklın tespit ettiklerini de, Şer‘îat’ın bildirdiklerini

⁷⁰⁵ Mâtürîdî, a. g. e. , s. 201.

⁷⁰⁶ Türkeri, Mehmet “*Bazı Ahlaki Teorileri Açısından Fahrettin Râzî’nin Ahlak Anlayışı*”, D.E.Ü, İlahiyat Fakültesi Dergisi Sayı; XVII, İzmir 2003, s. 64.

⁷⁰⁷ Râzî, *el-Mahsul*, C. I. , s. 123.

de hüsün ve kubuh olarak kabul ederiz der.”⁷⁰⁸ Râzî, Mu'tezile'nin bu görüşünü sunduktan sonra kendi görüşlerini sunarak sözlerine şöyle devam eder, bize göre: Bir şeyin varlığındaki kubuh ya zaruridir veya ittifakladır ya da takdirendir. Dolayısıyla aklen bir şeyin kubhunu (çirkinliğini) tespit etmek batıldır.”⁷⁰⁹ Râzî, bu anlayışıyla hüsün ve kubhun tespiti noktasında yine Şâr'î'nin buyruğuna işaret etmektedir.

Râzî'ye göre yaratıcının her şeyde olduğu gibi, ahlâkî alanında da belirleyici olması, iyi ve kötü nün O'nun emir ve yasaklarına göre belirlenmesi demektir. İyi, Tanrının emrettiği, kötü ise yasakladığı şeydir. Bu durumda, O'na göre, ahlâkta ancak Tanrının irâdesine ve rızasına uygun olarak insanda meydana gelen şeydir. Râzî'nin ahlâk düşüncesinde, insan Yaratıcının emirlerini yerine getirmesi gerekir anlayışı hâkimdir. Hüsün ve kubhun ferdi veya sosyal ahlâkîliği noktasında Yaratıcının belirleyeceği değerler üzerinden gerçekleşeceği kanaatindedir.

Evrensel değerler noktasında ahlâkîliğe gelince; Râzî'ye göre, insanlar akıllarıyla bir şeyler tespit etmiş olabilirler. Sonuçları itibariyle bu değerler mükâfat veya cezayı gerektirecek bir fiil olarak ortaya çıkarsa, bu olayın hüsün mu kubuh mu olduğuna ancak Şeriat karar verir. Bu yaklaşımıyla da Eş'arî çizgisindeki duruşu net bir şekilde ortaya koymaktadır.

⁷⁰⁸ Râzî, a. g. e. , C. I. , s.124.

⁷⁰⁹ Râzî, a. g. e. , C. I. , s.124.

SONUÇ

Akıl ve vahyin karşılaşması, insanın yeryüzüne gönderilmesiyle başlayan bir süreçtir. Öyle ki, Hz. Âdem (a.s.)'in kendi evlatlarına peygamber olarak görevlendirilmesiyle başlayan nübüvvet ve vahiy, Hz Muhammed (s.a.v) ile son bulmuştur. İnsanlığagönderilen bütün peygamberler, kendilerini, kavimlerine kabul ettirebilmek için olağanüstü bir güçledesteklenmişlerdir. Dönemlerindeki bütün insanları âciz bırakan, bu güce mûcize denenmektedir. Bu ilâhî güçle, kendilerinin Allah tarafından gönderilen elçi olduklarını ispatlamaya çalışmışlardır.

Hz Muhammed (s.a.v) öncesi, peygamberlerin mûcizelerinin daha ziyade hislere hitap eden olağanüstü olaylarken, Hz Muhammed (s.a.v)'in mûcizeleri ise akıllara hitap ettiği görülmektedir. Çünkü Hz. Muhammed'in mûcizeleri, hissî mûcizeler olarak öne çıkarılmamıştır. Bunun yerine insanlığın kaydettiği gelişmeye paralel olarak, akıl yürütüp bilgi üretmeyi hedefleyen Kur'ân mûcizesi indirilmiştir. Onun son peygamber oluşu, kalıcı bir mûcizeyi gerekli kılmıştır. Öyle ki; insanlığa gönderilen peygamberlerin mûcizeleri kendi çağlarındaki nesillere hitap ederken son peygamber için bu mûcize akla hitap eden ve bilgiye dayanan bir alt yapıya sahipti. Bu durum insanlığın kemâliyet noktasında gerçekleştirdiği mesafenin de göstergesidir. Önceki İlâhî Kitaplar tahrife uğrayıp asıl hüviyetlerini kaybederken, Kur'ân'ı Kerîm orijinal haliyle kalmıştır. Çünkü Kur'ân, Hz. Peygamber daha hayatta iken yazılı metin haline getirilmiş, ezberlenip okunmuş ve aynı yöntemlerle günümüze kadar gelmiştir. Öte yandan Kur'ân, önceki İlâhî Kitaplar'ın getirdiği esasların yanında, insanlığın yeni ihtiyaçlarını karşılayacak bilgi ve hükümler de içermesi sebebiyle, eski kutsal kitaplara olan ihtiyacı ortadan kaldırmıştır. Kur'ân'ın evrensel oluşukendinden sonra, ne nübüvvet nede vahye ihtiyaç bırakmamıştır. İnsanlığın önünde; Kur'ân'ı anlama, akletme, tefekkür ve tedebbür etmekten başka yol kalmamıştır.

İslâm Tarihinde; akıl ve vahiy ilişkisi başlangıç itibariyle Hz. Peygamber dönemine kadar gitmektedir. Akıl ve vahiy münasebeti İslâm düşünce tarihinin en köklü problemlerinden biridir. Sahâbe döneminden itibaren aklın ne olduğuna dair tartışmalar başlamıştır. Çünkü Kur'ân'ın birçok âyetinde akla vurgu yapılmakta, aklın gücüne dikkat çekilmekte aynı zamanda aklını kullanmayanların veya aklını

başkasının etkisi altına verenler kınanmaktadır. Bu kimseler, bazen hayvanlarla eş tutulmakta bazen de hayvanlardan daha aşağı olduklarına vurgu yapılmaktadır. Böyle bir İlâhîKitab'a inanan bir toplum elbette aklın ne olduğunu sorgulaması doğal olacaktır.

Akıl ve vahiy konusuna yaklaşım, bütün itikâdî akımların ve mezheplerin ana kimliğini belirlemektedir. İslâm düşünce tarihinde yer alan farklı kelâm ekolu ve mezheplerini, akıl ve vahye bakış açılarını temel alarak bir birinden ayırmak mümkündür. Öyle ki Mu'tezile; aklî vahyin önüne alma şekliyle öne çıkarken, Selefîyye'de; vahye verdikleri öncelikle bilinmektedirler. Mâturîdî ve Eş'arî mezhepleri ise akıl ve vahiy bir arada değerlendirmeleriyle tanınmışlardır. Bu bakımdan akıl ve vahiy hakkında, İslâm düşüncesinde değişik yaklaşımlar ortaya çıkmış olsa da, gerçekte hiçbir itikâdî mezhebin, akli veya vahiy tamamen dışlayan tavır içine girdikleri görülmemiştir. Bununla birlikte bu ekollerin akli ve vahiy kullanma anlayış ve metotlarının farklılık arz ettiği bir gerçektir. Bundan dolayı, akli ve vahiy anlamada ki bakış açıları ve anlayışlar, tarih sahnesine mezhep olarak bilinen ekollerini ortaya çıkarmıştır.

Eş'arî Ekolu mensubu, Fahreddin-Râzî'nin akıl ve vahye bakış açısına gelecek olursak: Yaşadığı dönemin en büyük düşünürlerinden biri olan Fahreddin er-Râzî eserleri ve kendi dönemi ve sonraki asırlara etkisiyle İslâm düşünce tarihinde önemli bir yer işgal etmektedir. Büyük müfessir, mütekellim, filozof ve Eş'arîyye kelâmcısı ve Şafîî usulcüsü olarak tanınan Râzî, kelâm tarihi bakımından son derece önemlidir. Bu önem kelâm ilmine vermiş olduğu katkılar ve bu alanda yapmış olduğu açılımlarla ortaya çıkmaktadır. Dönemine ve kendinden sonrakilerine etkisiyle bilinen bir âlimdir. Bu bakımdan: Eş'arî Kelâmı'ndaki önemini anlatmak için kendisine "el-İmâm" unvanı verilmiştir. Başta kelâm olmak üzere bütün akli ilimlerde imâm diye tanınmıştır. Kelâm ilminin yapısal niteliklerini belirleyen en temel unsurlardan biri ve en önemliside; akıl ve vahiy arasındaki ilişkidir. Kelâma yön verme noktasında, Râzî'nin akıl ve vahiy arasındaki münasebete bakış açısı ve değerlendirmeleri önem arz etmektedir.

Râzî, aklın ne olduğuna dair görüşlerini sunarken özellikle mensubu olduğu Eş'arî Mezhep imâmının akıl hakkındaki kanaatlerini belirtir. O, insanda doğuştan var olan bilgileri ilim olarak görmez. Ancak sonradan akıl yoluyla elde edilenlere gelince onlara ilim der. İnsanın uyuma ve yarı uyku halinde, delirme durumu ve duyu

organlarının sağlıklı ve sâlim olmamaları durumunda, o şahıstan ilim olarak kabul edilecek aklî bir davranışın sadır olmayacağını belirtmektedir.

Râzî'nin akılla ilgili yaklaşımına bakıldığı zaman doğuştan getirilen akla gârizî aynı zamanda matbu akılda demektir. Bu akıllı insanlarla diğer varlıklar arasında ortak bir değer olarak görmektedir. İnsanı diğer varlıklardan farklı kılan akla gelince bu aklın sadece insana has olan, sonradan elde edilen "mesmu" akıl, yani kişinin sonradan elde ettiği iktisab akıl olarak nitelendirmektedir. Sonradan elde edilen bu akla aynı zamanda ilim demektir. İnsan bu aklını kullanmaz veya ondan yüz çevirirse, aklını kaybetmiş olur der. Bununla beraber günümüzde sıkça karşılaşılan eğitilmiş hayvanlarda ve de aklî melekedeki yoksun olduğu bilinen mecnunlarda görülen aklî çağrıştıracak söz ve davranışlar için ilim değildir der. Ona göre; akıl ilimden ibaret bir şey olsa idi, her şeyin kendisinin ilim olması şart olurdu görüşündedir.

Râzî, aklın insanları diğer varlıklardan farklı kıldığını ve insana, insan olma değerini kattığını ifade etmektedir. İlâhî vahye muhatap olunmasa dahi akılla yüce yaratıcının bilinebileceğini savunmakla birlikte, ibâdet ve Şeriat'ın emir ve yasaklarını bilme noktasında bir elçiye muhtaç olduğuna dikkat çekmektedir. Tüm bunlarla beraber, akıl vasıtasıyla iyinin çirkinden ayırt edilebileceği görüşündedir. Aynı zamanda insanın bütün duyu organları vasıtasıyla elde ettiği bilgileri ve haberleri de yine aklın ölçeğinden geçirilerek değerlendirildiğine vurgu yapmaktadır.

Râzî, akılla ilgili görüşlerini belirtirken, akıllı ön plana çıkarmakla beraber bütünüyle de her konuda insanın aklını tek yetkili merci olarak görmez. Aynı zamanda İlâhî irâdeyi yok sayarak akla insanı teslim etmez. Bir şeyin iyiliğine ve kötülüğüne akılla karar verilebileceğine ve de akılla bir şeyin sonucuna varılacağına dikkat çeker. Faydamıza olan şeyleri akıl yoluyla gerçekleştirmekle beraber ve yine zararımıza olanları da, onun vasıtasıyla bilir ve de ondan uzaklaşmayı akılla gerçekleştirebileceğimizi ifade eder. Bununla beraber mücerret akıl, Allah'ın bize farz kıldığı şeyleri bilmede, bizim için yeterli olmadığı dolayısıyla akıl tek başına hakkımızda farz kılınanlar hakkında yetersiz kaldığı, bazı şeylerin ancak bir peygamberin bildirmesiyle bilineceğini ifade etmektedir.

Râzî, insanlar için akıl ne kadar önemli ise aynı zamanda peygamberlerin de vahiy vazgeçilmez bir ihtiyaç olduğu kanaatinde. Allah'ın bazı sıfatlarının

bilinmesinde, O'nun razı olacağı ibâdetlerin neler olduğu nasıl nerede ve ne zaman ifâ edileceğinde, günah ve sevap işlemenin âhirette ne gibi karşılıkları olacağına, pratik hayatın devamı için gerekli olan hastalıkların tedavilerinin ve ilaçların bilinmesinde, bazı teknik ve ihtisas isteyen uzun araştırmalar ve tecrübeler dayanan bilgilerin ve maharetlerin kazanılmasında, faydalı sanat ve mesleklerin öğrenilmesinde, ahlâkî olgunluk yollarının öğretilerek insanların olgunlaşmalarına yol göstermede, siyaset ve yönetim ilminin elde edilmesinde, tıbbi, sosyal, kültürel, ticari ve teknik alanlarda insanlık için peygamberlerin çok büyük önemini olduğu kanaatindedir. Bu yüzden insanlara peygambergöndermenin gerekli olduğunu savunur.

Râzî'nin, akıl ve vahyi değerlendirmelerinden karşımıza şöyle bir tablo çıkmaktadır: Akıl ve vahiy, asıl itibarıyla bir birinden ayrı değildir. Örneğin; akıl olmazsa, vahyin, vahiy olduğuna karar verip ona değer atfedecek başka ne olabilir? , der. Akıllı olmayan kimse için vahyin anlamı olmadığını ifade etmektedir. Akıllı olmayan birinin ne itikâden, ne de amelen sorumlu tutulmadığına dikkat çekmiştir. Kanaatimizce aklın ve vahyin insan hayatında; hayatın hem dünyaya hem de ahirete bakan yüzünü dikkate alacak olursak, ikisi de insan için olmazsa olmazdır. Râzî, akılla vahyi değerlendirirken akıl için insana verilmiş ilk resûldür der. Dolayısıyla akılla başlayan bir hayat, vahiy rehberliğiyle insan için hem dünya hem de ahiret saadetini bir arada elde etmeyi sağlar. Vahiy hayattan çıkarılıp, insan akılla baş başa bırakılırsa insanlığın felaketlerle yüzleşmesi kaçınılmaz olur. İçinde yaşadığımız modern dünyanın bugün çıkmazı bu olsa gerek.

Râzî, insanın kulluk görevlerinde ve de Allah'ü Teâlâ'yı anlamada vahyi bilgiye ihtiyaç olacağını ifade etmiştir. Bu anlayışıyla, Mu'tezile, Mâturîdî ve Eş'arî Mezhepleri'nin görüşleriyle aynı noktada olduğunu görmekteyiz. Râzî'nin vahiyle ilgili yapmış olduğu değerlendirmelerde, sadece Allah'ı bilme ve O'na nasıl ibâdet edileceğinin bilgisine ulaşmak olarak görmemektedir. Aksine vahiy, insan hayatının tümünü; fizik ve metafizik bütün alanlara hitap ettiğine dikkat çekmektedir. Vahyi, insan hayatında aklın yanında olmazsa olmaz olarak görmektedir. Vahyin alanı olarak insan hayatının tümünü kapsadığını düşünmektedir.

Râzî, vahyin sadece peygamberlere verildiğini, diğer insanlarla ilgili vahyin ilhâm mânâsında olduğunu söyler. Evliya ve Havariler ve Hz. Mûsâ'nın annesi hakkın da varit olan vahiy değil ilhâm anlamındadır der. Bununla beraber Kur'ân'da

zikrolunan hayvanlar hakkındaki vahiy, ilhâm manasında olmakla beraber bu zikrettiğimiz vahye muhatap olanların her birisinin kendisine has durumu vardır ki biz bunların içeriğini ve nasıllığını bilemeyiz der.

Râzî, mensubu olduğu fikir ailesinden ayrılarak, peygamberlik iddiasında bulunan bir kişinin peygamber olup olmadığı hususunda ki değerlendirmeyi tamamıyla aklın hâkimiyetine bırakarak Mu'tezile'ye yakın bir görüş benimser. "Biz, bir peygamber göndermedikçe kimseye azap edecek değiliz" âyetini tefsir ederken İlahî hitap olmaksızın sevap ve ikâbın da olmayacağı, bu sebeple de Şeriat'ın vürûdünden önce aklın herhangi bir konuda sorumluluk doğuracak şekilde bir hükme ulaşamayacağı şeklinde anlaşıldığını, aslında bunun zayıf bir değerlendirme olduğunu belirtir. Râzî, yukarıda mealen zikrolunan âyeti, mensubu olduğu Eş'arî kelâm ailesinden farklı bir şekilde yorumlayarak buradaki resûl kelimesinin bir anlamda "akıl" olarak yorumlanabileceğini, buna göre âyetin anlamının: "Biz akıl elçisi göndermedikçe (insana akıl gibi bir ölçü vermedikçe) azap edecek değiliz şeklinde anlaşılabilirliğini belirtir." Diğer bir deyişle Râzî, aklî insana gönderilen ilk elçi olarak akli görmesine rağmen, akılla ilgili başka yerlerdeki değerlendirmelerinde de Şer'î hitaptan bağımsız olarak aklın, kişiye herhangi bir sorumluluk yükleyemeyeceğini, aklın bağımsız bir Teşrî kaynağı olmayacağını belirtmektedir. Dolayısıyla Râzî'nin, aklî vücûbun imkânını sadece nübüvvetin ispatı hususunda kabul ettiği anlaşılmaktadır.

Râzî'ye göre, Yaraticının her şeyde olduğu gibi, ahlâkî alanında da belirleyici olması, iyi ve kötünün O'nun emir ve yasaklarına göre belirlenmesi gerektiğini savunur. O'na göre: İyi, Tanrı'nın emrettiği, kötü ise yasakladığı şeydir. Bu durumda, ahlâkta ancak Tanrı'nın irâdesine ve rızasına uygun olarak insanda meydana gelen davranıştır der. Râzî'nin ahlâk düşüncesinde, insan Yaraticının emirlerini yerine getirmesi gerekir anlayışı hâkimdir. Hüsün ve kubhun ferdi veya sosyal ahlâkiliği noktasında Yaraticının belirleyeceği değerler üzerinden gerçekleşeceği kanaatindedir.

BİBLİYOGRAFYA

ABDUH, Muhammed, *Tefsîrû'l-menâr*, Te'lif Seyyid Muhammed Reşid Rızâ, Dâru'l Menar, 2. baskı. Kahire 1947.

AKARSU, Bedia, *Ahlâk Öğretileri*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1982.

ALGÜL, Hüseyin, ve diğ. , *İlmihâl*, DİB Yay. , Ankara 2006.

ALPER, Hülya, *İmâm Mâturîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi*, İz Yay. İstanbul, 2013.

ALTINTAŞ, Ramazan, *Kelâmda Bilgi Problemleri Sempozyumu Kitabı*, Kelâm Epistemolojisinde Aklın Değeri, Arasta Yay. , Bursa 2003.

ALTINTAŞ, Halil, ve diğ. , Kur'ân-ı Kerîmve Açıklamalı Meâlî, DİBYay. Ankara, 2006.

ÂLÛSÎ, Seyyid Mahmud el-Alûsî el-Bağdadî, *Ruhul-Me'ani fi Tefsiril-Kur'ânîl-Azîmi ve-seb'il Mesanî*,el-İdare et-Türas, el-Arabiyye, Beyrut/ Lübnan, tr.

ARSLAN, Hulusi, *Mu'tezile'ye göre İyilik ve Kötülük*, YayınlanmamışDoktora Tezi, Kayseri, 2000.

ARAL, Vecdi, *Hukuk Felsefesinin Temel Sorunları*, Filiz Kitapevi, İstanbul 1984.

AYDIN, Hüseyin, *Ebu'l-Hasen El-Eş'arî'de Nazar ve İstidlal*, Fecr Yay. Ankara 2012.

-----, *İyi ve Kötünün Belirlenmesinde Aklın ve Vahyin Rolü*, Marife Dergisi, yıl 1, Sayı 2, 2001.

BÂKILLÂNÎ, Kâdî Ebû Bekr, *el-İnsâf*, Tahkik, T'alik ve Takdim; Muhammed Zahid el-Kevseri, Mekteb el-Ezher, Kahire 2000.

-----, *Temhîdü'l-evâ'il ve telhîsü'd-delâ'il*, Tahkik: Şeyh İmaduddin Ahmet Haydar, Müessese el-Kütüb es-Sakafiyye, birinci baskı, Lübnan- Beyrut 1987

BARDAKOĞLU, Ali, *Hüsun ve Kubh konusunda aklın rolü ve İmâm Mâturîdî*, Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi(E.Ü.İ.F.D), sayı 4, Kayseri 1987.

BİLGİN, Orhan,“Cüveynî”, *DİA*, TDV Yay. , İstanbul 1998.

BOLAY, Süleyman Hayri,“Akıl”, *DİA*, TDV Yay. , İstanbul 1989.

BOZKURT, Mustafa, *Fahreddin Râzî'de Bilgi Teorisi*, Yayınlanmamış doktora tezi, Ankara 2006.

BUHÂRÎ, Muhammed b. İsmail, (256/870), *Sahihu'l Buhârî*, Tahkik: Muhiddin Hatib, Muhammed Fuad Abdülbaki, Matba'â Selefîyye ve Mektebe, Kahire, H. 1400, Bed'u'l-Vahy(1), 3. Bab.

COŞKUN, İbrahim, *Nazari Bilgi ve Fahreddîn er-Râzî'nin Bilgi sisteminde Nazarî Bilginin Yeri, Kelâmda Bilgi Problemi*, Sempozyum, Arasta Yay. , Bursa 2003.

CÜRCÂNÎ, es-Seyyid eş-Şerif(812/1409), *Şerhü'l-Mevâkıf*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1998.

-----, *et-Ta'rîfât*, "hsn", "kbh"md. ,Mektebe Lübnan 1985.

CÜVEYNÎ, İmâmu'l-Harameyn Ebi'l-Meâlî Abdilmelik (478/1085), *Kitâbu'l-İrşâd*, nşr. Muhammed Yusuf Mûsâ, Kahire 1950.

ÇAĞRICI, Mustafa, "Gazzâlî" *DİA*, TDV Yay. ,İstanbul 1998.

-----, "Ahlâk", *DİA*, TDV Yay. , İstanbul 1989.

-----, "İrâde", *DİA*, TDV Yay. , İstanbul 2000.

-----, "Gazzâlî'ye Göre İslâm Ahlâkî", Ensar Yay., İstanbul, 1982.

ÇELEBÎ, İlyas, "Mu'tezile", *DİA*, TDV Yay. ,İstanbul 2005.

-----, "Hüsun ve kubuh", *DİA*, TDV Yay. , İstanbul 1999.

DEMİR, Osman, "Cüveynî'de Ahval Teorisi", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, Sayı 20, 2008.

EMİROĞLU, İbrahim, *Kur'an'da Akıl ve İnsan*, D.E.Ü.İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı XI, İzmir 1998.

ERDEMÇİ, Cemalettin, *Milel ve Nihal*, İnanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi, cilt 8, sayı 1, Nisan 2011.

ESEN, Muammer, *İslâm İnanç Esasları*, Peygamberlereİmân, Ankara 2013.

EŞ'ARÎ, Ebu'l-Hasen, *el-İbâne an-usûli'd-Diyâne*, Dâr İbn. Zeydun, birinci baskı, Beyrut-Lübnan, tr.

GAZZÂLÎ, Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî,(505/1111), *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, Nur Matbaası, İ. A. Çubukcu-H. Atay, Ankara 1962.

-----, *el-İktisâd fi'l-İtikâd*, şerh, tahkik ve talik; Dr. İnsaf Ramazan, birinci baskı, Lübnan-Beyrut 2003.

-----, *İhyâ'ü ulûmi'd-dî'n*, Terc. Ali Arslan, Sentez Yayınevi, İstanbul 1985.

-----, *Tehâfüt el-felâsife Mi'yârü'l-İlm*, Tahkik ve Takdim; Dr. Süleyman Dünya, yedinci baskı, Dâr el-Mârife, Mısır / Kahire 1972.

-----, *el-Münkızmine'd-dalâl*, Çeviren: Hilmi Güngör, ikinci baskı, Ankara 1960.

GÖLCÜK, Şerafeddin; Toprak, Süleyman, “*Kelâm*”, Tekin Kitapevi Yayınları No.12,4. Baskı, Konya 1998.

GÖLCÜK, Şerafettin, “*Bâkillânî*”, DİA, İstanbul 1991.

-----, *Kelâm Açısından İnsan ve Fiilleri*”, Kayıhan Yayınevi, İstanbul, 1979.

HÖKELEKLİ, Hayati, “Hads” , DİA, TDV Yay. , İstanbul 1997.

İBN MANZUR, Ebu'l-Fadl, “*Lisânu'l-Arab*”, Dâru's-Sâdır, Beyrut 2000 “slf” md.

İZMİRLİ, İsmail Hakkı, İmâmü'l-Haremeyn Ebu'l-Meâlî b. Cüveynî, “*Dârü'l-fünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*”, 1928, cilt: II. , sayı: 9.

KÂDÎ ABDULCABBÂR, el-Esedâbâdî(415/1024),*Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, hazırlayan ve sunan; Dr. Faysal Bedir Avni,, Birinci baskı, Kuveyt 1998.

KARAMAN, Fikret, ve diğ. , *Dini Kavramlar Sözlüğü*, “Kader”, “Kaza”, mad. DİB Yay. , Ankara 2006.

KILLIOĞLU, İsmail, *Ahlâk- Hukuk İlişkisi*, M.Ü. F.V., Yay. , İstanbul 1998.

KARAMAN, Hayrettin, ve diğ. , Açıklamalı Meâl, TDV Yay., Ankara, 2001.

KUTLUER, İlhan, “*Akıl ve İtikat*”, İz Yay. , İstanbul 1998,

-----, “İlhâd”, DİA, TDV Yay. , İstanbul 1998.

MÂTURÎDÎ, Ebu Mansûr, “*Kitâbü't-Tevhîd*”, Tahkik ve T'alik Bekir Topaloğlu, Muhammed Arutuşi, İSAM Yayınları, Ankara 2003.

NİSÂBURÎ, Ebû Reşid Saîd b. Muhammed b. Saîd, *el-Mesâil fi'l-hilaf beyne'l-Bâsriyyîn ve'l-Bağdâdîyyîn*, Beyrut 1979.

ÖZ, Mustafa, *Başlangıçtan Günümüze İslâm Mezhepleri Tarihi*, Ensar Yay. İstanbul 2012.

ÖZTÜRK, Mustafa, *Neo-Selefilik ve Kur'ân, Reşid Rızâ'nın Kur'ân ve Yorum Anlayışı Üzerine*, Ç.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt 4, Sayı 2, Temmuz-Aralık, Adana 2004.

ÖZVARLI, M. Sait. "Selef", *DİA*, TDV Yay. , İstanbul 2009.

RAĞİP el-İSFAÂNÎ, *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*, Tahkik ve Zapt; Muhammed Halil İtani, Darü'l-Marife, Beyrut, Lübnan 2001.

RÂZÎ, Fahreddîn, *Münâzarât*, Tahkik, Tarif ve Takdim Dr.Arif Amir, Müesse İ'zz'üd-din, birinci baskı, Beyrüt/Lübnan 1992.

-----, *en-Nübüvvet*, Tahkik Dr. Ahmet Hicazi el-Sakâ, Dâr İbn Zeytün, Beyrut/Lübnan 1986.

-----, *Mefâtihu'l-Gayb*, Dâr el-Fikr, Beyrut 1981.

-----, *el-Muhassalüefkari'l-mütekaddimîn ve'l-Müte'ahhirîn mine'l-ulema'i ve'l-hukemâ'i ve'l-mütekellimîn*, Telhis, Nasreddin et-Tusi, Mektebü'l-Külliyeh, el-Ezher, Kahire, tr.

-----, *el-Muhassal*, nşr. Hüseyin Atay, Ankara 1978.

-----, *el-Mahsul fi'l-İlmiyye*, Dâr el-Kütüb el-İlmiyye, Beyrut/Lübnan 1988.

-----, *en-Nefs ver-Rûh*, Tahkik Dr. Muhammed Sağır Hasan el-Masûmî, Dar el-Kütübu'l-İlmiyye, Beyrut/ Lübnan 1988

-----, *el-Metâlibü'l-âliye mine'l-ilmi'l-ilâhî*, nşr. A. Hicâzî es-Sekkâ, Beyrut: Dâr el-Kütübi'l-Arabî, 1987.

-----, *en-Nübüvveh*, Tahkik Dr. Ahmet Hicazi el-Sakâ, Dâr İbn Zeytün, Beyrut/Lübnan 1986.

REŞİD RIZÂ, Seyyid Muhammed, *Tefsiru'l-Menâr*, Darül Menar, ikinci baskı, Mısır H. 1362.

SÂBÛNÎ, Nüreddin, *el-Kifâye fi'l-Hidâye*, thk. Muhammed Aruçi, Beyrut: Dâr İbn Hazm, 2014.

SEYYİD el-CEMİL, *Acâ'ibü'l-Kur'ân*, Dâr ve Mektebetü'l-Hilal, Beyrut 1985.

SİNANOĞLU, Mustafa, İmân, *DİA*, TDV Yay. , İstanbul 1989.

ŞEHRİSTANÎ, Ebu'l-feth, “*Nihayetü'l-İkdâm fi İlmî Kelâm*”, Tahrir ve Tashih; Ferit Çeyüm, Londra 1934.

TAYLAN, Necip, “Bilgi”, *DİA*, TDV Yay. , İstanbul 1992.

TEHÂNEVÎ, A'lâ b. Ali (1157/1745), *Mevsuat'u el-Keşşâf, istilahat el-Funun vel-Ulum*, “Akıl” md Mektep Lübnan, Beyrut/ Lübnan 1992.

TİRMİZÎ, İsa b. Sevde (279/892), *el-Câmiü's-Sahih/Sünenü't-Tirmizî*, tahkik: Ahmed Muhammed Şakir, Kâdî şerhi, İbrahim Atve, el-Halebî baskısı, Medrese fi'l-Ezherişşerif, Birinci baskı, Mısır 1962, bab 25 (Kıyâmet), 2459. Hadis.

TOPALOĞLU, Bekir, *Kelâm İlmine Giriş*, Damla Yayınevi, 5. Baskı, İstanbul, 1996.

TURAN, Abdülbaki, “Arz”, *DİA*, TDV Yay. , İstanbul 1991.

TÜRKERİ, Mehmet, *Bazı Ahlâkî Teorileri Açısından Fahrettin Râzî'nin Ahlâk Anlayışı*, D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı XVII, İzmir 2003..

ULUDAĞ, Süleyman, “Akıl”, *DİA*, TDV Yay. , İstanbul 1989.

-----, *Fahreddin Râzî'nin Hayatı-Fikirleri-Eserleri*, Harf Yay. Ankara 2014.

YAVUZ, Salih Sabri, *İslâm Düşüncesinde Nübüvvet*, Pınar Yay. İstanbul 2012.

YAVUZ, Yusuf Şevki, “akıl”, *DİA*, TDV Yay. , İstanbul 1989.

-----, “Mâturîdîyye”, *DİA*, TDV Yay. , İstanbul 2003.

-----, “Eş'arîyye”, *DİA*, TDV Yay. , İstanbul 1995.

-----, “Fahreddin er-Râzî”, *DİA*, TDV Yay. , İstanbul, 1995.

-----, “Vahiy”, *DİA*, TDV Yay. , İstanbul 2012.

-----, “Nübüvvet”, *DİA*, TDV Yay. , İstanbul 2007.

-----, “Kesb”, *DİA*, TDV Yay. , İstanbul 2002.

ZEMAŞERÎ, Ömer b. Muhammed, *el-Keşşâf an Hakâikî Gavâmudî' t-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvil fi Vücûhi't-Te'vil.* , Dâru'l- Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1987.