

KELÂMCILARA GÖRE ALLAH'A İMANDA AKIL YÜRÜTMENİN DEĞERİ

Recep ARDOĞAN*

Anahtar kelimeler: İman, marifetullâh, akıl yürütme, taklîdî iman, vacip.

Özet

Kelâmcılara karşı çıkan bazı alimlere göre, akıl yürütme ve istidlal imanın sahipliğini garanti etmez. Çünkü, akıl yürütmeye bulunanlar sık sık hata yapar.

Kelâm ekolleri ise marifetullâh'ın akli olduğunda görüş birliğine varmıştır. Marifetullah'ın zarurî bilgi olduğunu söyleyen bazı Mutezililer dışında kelâmcılar, her akıl sahibi bireye Allah'ı bilmek için akıl yürütmenin vacip olduğunu söylerler.

Kur'an, kökü körüne atalarını takip etmeyi ve taklîdî imanı tenkit eder. Bu nedenle, taklîdin tek alternatifî olan akıl yürütme Allah'ı bilmenin yegane doğru yoludur. Ayrıca, akıl yürütme, taklît yoluyla imandan daha üstündür.

Religious Value of Inference on believe in God According to Muslim Theologians

Abstrac

Key words: Faith, knowledge of God, inference, imitatively belief, incumbent.

According to a few of scholars who are in the opposite of the position taken by the Theologians, reasoning and inference does not guarantee the soundness of faith. Due to, man who reasons often falls into a mistake.

Schools of Islamic theology have the consensus on the view that maarifatullah (knowledge of God) is rational knowledge. Except for some Mutezilite who says maarifatullah is an a priori knowledge, theologians are in the opinion that implication and inference is obligatory on everyone who has reached the age of discretion.

Koran criticizes following blindly footsteps of forefathers and taqlîd (imitatively belief). So, reasoning that is the solely alternative of taqlîd is the only right way leading to maarifatullah. Besides, the degree of faith by the way of reasoning is a higher than that of uncritical acceptance.

Kelâmcılar arasında, Allah'ı bilmenin yolu ve akide konularında nazar ve istidlalin yerine dair değişik görüşler ve hararetili tartışmalar görülür. İmanın bireyin sosyalleşme süreciyle oluşmasını kabul edecek kadar akli geriye itebilen ya da olası şüphelerin tümünü kaldıracak derece delillere ulaşana kadar zihni enerjisi kullanılmadıkça imanı geçerli saymayan ve avamın tekfirine giden yaklaşımların söz

konusu oluşu, konunun önemine yeterince işaret etmektedir. Konu, imanda taklit ya da tahkîk gibi çok önemli bir ayrım noktasında aklın sorumluluğu üzerinde durmaktadır. Kelâm ilmin değerinin de sorgulandığı bu konuya ilişkin tartışmalarda, imana ulaşmada nazar ve istidlalin yeri ve gereğine dair dört temel görüş karşımıza çıkmaktadır.

1. Düşünce ve İstidlalin Bid'at Olduğu Görüşü

İslâm dünyasında kelâmî tartışmaların başladığı zamanlardan itibaren bir grup, dinin asılları, hareket, sükun, cisim, araz vb. hakkındaki kelâmî konuşmaları *bid'at* ve *dalalet* olarak nitelemişlerdir. Eş'arî, Kelâm'ın gerekliliğini savunmak için yazdığı "*İstihsânu'l-Havz fi'l-Kelâm*" adlı risalesinde, bu yaklaşımı, bilgisiz ve kendilerine aklî inceleme ağır gelen bazıların indirgemecilik ve taklit eğilimiyle açıklar.¹

Haşeviyye/Haşviyye ve Sa'lebiyye denen bu guruba göre, hakkı bilmenin yolu taklittir ve bu vaciptir; aklî inceleme ise *bid'at* ve haramdır.² Rasûlüllah ve sahabenin fikhî meselelerle iştigal ettiklerine dair rivayetler olmasına karşın, onların itikadî meselelerle uğraştıklarına dair bir rivayet yoktur.³ Üstelik, Rasûlüllah, "*Kim dinimizde, onda bulunmayan bir şey ortaya çıkarırsa, o reddolunur.*"⁴ demiştir.

Bu argümana karşı, sahabenin tevhidin ve nübüvvetin delillerini araştırdıklarının tevâtüren nakledildiği belirtilir.⁵ Taftazanî, sahabenin "*Gökleri ve yeri yaratan kimdir?*" diye soracak olsan '*Allah*' derler.⁶ ayetinde işaret edildiği şekilde icmalî delillerden hasıl olan bilgiyle yetindiğini söylerken,⁷ Cürcanî de Kur'an'ın "*Bizim tanrılarımız mı daha hayırlı, yoksa o mu dediler. Bunu sana ancak tartışmak için söylediler.*"⁸ diye bahsettiği Mekkeli müşriklerin Hz. Peygamberle tartıştıklarını, ortaya şüpheler atıp tevhid ve nübüvvetin delillerini istediklerini ve Hz. Muhammed'in onlara cevap verdiğini belirtir. Nitekim, Kelâmcılar "Bir şeyin hükmü, benzerinin de hükmüdür. İlk kez yaratmaya kadir olan, ona yeniden yaratılışını vermeye de kadirdir." derken Lu tartışmalarla ilgili ayetlere⁹ dayanırlar. Sahabenin kelâmî düzeyde görüş ve kavramların açıklanmasıyla uğraşmaması ise, şüphe ve itirazların çoğalmadığı bir ortamda, nefsi arındırma ve vahyi izlemekte yoğunlaşmalarındandır. Ama günümüzde şüpheler çoğalmıştır. Özetle -nazar ve istidlal bidat kabul edildiğinde bile söylemek gerekir ki- bidatler içinde güzel olanlar da vardır.¹⁰ İbn Rüşd de fıkıhta usûle ilişkin bilgiler *bid'at* olmadığı gibi, aklî kıyas ve burhana ilişkin incelemenin de haram olmayacağını vurgular.¹¹

Nazarı *bid'at* sayanların argümanları, akıl yürütmenin şüphe ve ihtilafa yol açtığı

¹ el-Eş'arî, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail, *Risale fi İstihsâni'l-Havz fi İlimi'l-Kelâm*, nşr. Maccarty, Beyrut 1953, 87-88. Watt, İslam Toplumunun bazı kesimlerinde arasında aklın kullanılmasına karşı güçlü bir direniş görülmesini, Arap toplumunda kök salmış bir şüphe varlığına; çöl insanının neyin daha doğru olduğu hesabını yapmaksızın sünnete uyarak yaşamayı daha tercih edilir buluyor oluşuna bağlar. Watt, W. Montgomery, *İslam Nedir?*, çev. Elif Rıza, 2. Bsk., İst. 1993, 207.

² Hudarî, Muhammed, *Usûlü'l-Fıkh*, 6. bsk., Beyrut 1389/1969, 380.

³ Cürcanî, Ali b. Muhammed, *Şerhu'l-Mevâkıf*, Kahire 1325, I, 59.

⁴ bkz. Buhârî, *İ'tisam* 5, Büyü 60, Sulh 5; Müslim, Akdiye 18; Ebu Dâvud, Sünnet 6.

⁵ Cürcanî, a.g.y..

⁶ Lokman; 31/25, Zümer; 39/38.

⁷ Taftazanî, Saduddîn Mesud b. Ömer, *Şerhu'l-Makâsıd*, I-II, İst. 1305, I, 47.

⁸ Zuhurî; 43/58.

⁹ Bkz. Yasin 36/79; Enbiya 21/22; Bakara 2/239; İnsan; 76/2 vs.

¹⁰ Cürcanî, a.g.y..

¹¹ İbn Rüşd, Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed, *Faslu'l-Makâl*, nşr. ve çev. Bekir Karlığa, İst. 1993, 66.

ve "Allah'ın ayetleri hakkında ancak kafirler münakaşa eder."¹² ayetiyle cedelin yasaklandığı üzerinde durur¹³ ve Rasûlullah'ın kader meselesinde görüldüğü üzere insanları tartışmaktan men etmesiyle örneklenir.¹⁴ Buna karşın Cürçânî, bu yasaklamayı, Mü'min 40/5 ve Hacc 22/3 ayetlerinde görüldüğü üzere, tartışmanın inat şeklinde olmasıyla ilişkilendirir. Ona göre, "Hakk ile batıla karşı mücadele ise Nahl 16/125 ve Ankebut 29/46 ayetlerinde görüldüğü üzere emredilmiştir. Nazar, cedel değil, tefekkür ve düşünmedir; nazarda, cedelde olduğu gibi, karşısındakini zorlama (ilzâm) olmaz."¹⁵

Kelâm ilminin kelâmcıları şüphecilğe götürdüğünü, bir çoklarını ilhada yaklaştırdığını¹⁶ ileri süren Haşeviyye ve Selefil, kelâmcıların, can çekişirken Kelâm'la uğraştıkları için pişmanlık duyduklarını, acuzeler gibi itikat etmelerini tavsiye ettiklerini naklederler.¹⁷ Ayrıca onlar, Rasûlullah'a atfedilen "Size yaşlı kadınların (acâiz) dini gerekir." sözünü delil gösterirler. Cürcanî'ye göre bu, sahih hadis değildir. Bu sözü, rivayet edildiğine göre, Mutezilî Amr b. Ubeyd, 'el-menzile beyne'l-menzileteyn' görüşünü ileri sürünce, yaşlı bir kadının "Sizi yaratan O'dur, böyleyken kiminiz kafir, kiminiz de mü'mindir."¹⁸ ayeti açısından üçüncü bir kategorinin batıl olacağını belirtmesi üzerine Süfyan-ı Sevrî söylemiştir.¹⁹ Rasûlullah'a ait olduğu kabul edilecek olursa ifadedeki 'ac'ze 'nefsin kırılmış olduğu tazarru hali' manası verilir ve bu söz, işi Allah'a bırakmakla yorumlanır.²⁰

Maturîdî'nin kaydettiğine göre, nazarı terk etmeyi daha doğru görenler, akıl yürütmeye bulunanın hakkı bulduğundan emin olmadığı gibi, akıl yürütme alanında kendisine karşı delil kapısını açtığını ileri sürerler. Ondan kaçınırsaydı, helakten emin olur; zan yoluyla Allah'a delil getirmek için kendini mecbur bırakan bir batıla yüzleşmezdi.²¹ Eğer bilmeye istidlalden başka yolun olmadığını ileri sürerse, bir müslüman bir materyalistle (dehrî) münazara eder de yenilirse, onun dinde kalmaması gerekir. Zira delilin bir öncülünde meydana gelen şüphe, sonuç(medlûl)'ta da şüphenin meydana gelmesi için yeterlidir. Bu, bir müslümanın hatırına gelen sorular sebebiyle her an dinden çıkmasını gerektirir.²²

Ancak istidlale dayanmayan bir mümin de karşıt delilleri çürütemediğinde, "Akide akli aşar." veya "Aklî delillere aykırı da olsa iman ederim." demekle mi yetinmeli, yoksa aklen inceleme ve delillere bakma yoluna mı gitmelidir? Bu alternatiflerden ikincisi seçilecekse, bunun önceden olması mı yoksa, her defasında bir şüpheyile karşılaşınca olması mı daha yerinde olur?

Gerçekte iman şüpheyi büsbütün dışlar, bununla birlikte inanç, ahlâk ve amel konusunda kayıtsız olmayışın, aklını devreden çıkarmamanın neticesi olan şüphe,

¹² Mü'min; 40/4.

¹³ Hudarî, a.g.e., 381.

¹⁴ Hadisler için bkz. Tirmizî, Kader 1; İbnu Mâce, Mukaddime 10.

¹⁵ Cürcanî, a.g.e., I, 61.

¹⁶ Eş'arî, a.g.e., 88; İbn Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman, Nakdu'l-İlm ve'l-Ulemâ ev Telbisü İblis, nşr. M Mehdi el-İstanbulî, yer yok, 1396/1976, 85.

¹⁷ İbn Cevzî, a.g.e., 84-5.

¹⁸ Teğabun; 64/2.

¹⁹ Cürcanî, a.g.y. İbn Cevzî de Cüveynî'ye atfeder. a.g.e., 84.

²⁰ Cürcanî, a.g.y.

²¹ Maturîdî, Ebu Mansur Muhammed, Kitabu't-Tevhîd, nşr. Fethullah Huleyf, Beyrut 1970, 135.

²² Razi, Muhammed b. Umer Fahreddin, el-Muhassal, nşr. Hüseyin Atay, Kahire 1411/1991, 133.

insanı daha yüksek idrak ve yorum seviyelerine zorlar. Bu bakımdan hiç şüphe etmeksizin, insanın tasdik kapasitesini yatay boyutta (itikadî hükümleri genişliğine bilme) tam olarak kullandığı söylenemez.²³ Üstelik şüphenin yalnızca bir vesvese haline dönüşmesi,²⁴ yani bir an içinde duyduğu, kalıcı olmayan bir fısıltıdan ibaret olması için istidlal ve delillerle akılda gereken yanıtını bulmalıdır. Nitekim, istidlalin vacip sayılmasının bir nedeni de, istidlal olmadan kesin inanç gerçekleşmeyeceği ve taklidin şüphe ve tereddüde maruz kalacağıdır.²⁵

Marifetin keşf ile elde edileceğini ileri süren sufiler de, Muhâsibî ve Kuşeyrî²⁶ gibi istisnalar bir yana, akıl yürütme ve istidlale karşı çıkarlar. Onlara göre, "marifetin yolu ancak nefis terbiyesi ve kalbin arıtılmasıdır. Çünkü, nefis, ruhanî ve bizzat idrak edicidir. Bilgiler ondan ancak cismanî örtüler ve bedensel engellerle gizlenir. Riyazât yoluyla bu örtüler kaldırılıp 'Kutsal Varlık'a yönelince nefis, feyzi ilk kaynağından (mebde) vasıtasız olarak almaya hazır olur. (Bu düşüncelerle) riyazat yolunu seçen ve keşfi savunan sufiler (inkişâfiyyûn), bilgi alanından aklın hükmünü kaldırmışlardır."²⁷

Sûfilere göre akıl ve nass vasıtalı bilgi verirken keşf ve ilham doğrudan bilgi verir.²⁸ Keşf, akıl yürütme yolundan daha sağlam ve güvenlidir. Çünkü ruh dış duylardan kendine dönünce, sağlamlaşır ilim'den şuhud'a yükselerek kesinlikle kuşkunun kalmadığı bilgiye ulaşır.²⁹ Onlar "Allah'tan sakınırsanız size furkan verir."³⁰ "Yolumuzda cihat edenlere, elbette yollarımızı gösteririz."³¹ ve "Allah'tan sakının ki size öğretsin"³² vb. ayetlerini buna delil gösterirler.³³

Ancak İbn Rüşd'ün belirttiği gibi, bu yolun varlığını teslim etsek bile, bütün insanları kapsamaz. İnsanlardan istenen bu yol olsaydı, akıl yürütme boş ve manasız olur, Kur'an buna çağırmazdı. Kur'an'ın nefsi arındırmaya çağırması, bunun istidlalin doğru yürüyebilmesi için şart olmasındandır, kendi başına yeterli olmasından değil.³⁴ Diğer yandan, Maturîdî'nin ifadesiyle, zıtlık ve çelişkilerle birlikte her din, hak olduğunu iddia eder. [Bazen] batılı hak suretinde tasvir ettiği için kalp ve ilham, Hakkı bulmaya sebep olamaz. O halde ilham batıldır.³⁵ Bu hususta Ebu Mu'in en-Nesefî ve Taftazanî, daha ılımlı bir ifade kullanırlar: İlham fasit olabildiği için, delil olmadan her ilhamın doğruluğuna hükmedilemez. O zaman da başvurulacak şey, ilham olmaksızın delildir.³⁶ "İlhama Allah'tan geldiği bilinmedikçe güvenilmez. Allah'tan

²³ Hökelekli, Hayati, *Din Psikolojisi*, Ank. 1993, 195.

²⁴ Bkz. Müslim, *İman* 209; Ebu Dâvud, *Edeb* 118.

²⁵ İbn Humam, *Kemâleddin Muhammed b. Abdilvahid, Kitabu'l-Musâyere*, Çağrı Yayınları, ts., 304.

²⁶ bkz. Muhâsibî, Ebu Abdullah el-Hâris b. Esed, *Kitabu'r-Riâye li-Hukûkîlâh*, nşr. Margaret Smith, Londra 1940, 11; Şeyhzade, Abdurrahim b. Ali el-Mueyyed, *Nazmu'l-Feraid*, İst. 1288, 44.

²⁷ Fuzulî, Muhammed b. Süleyman el-Bağdâdî, *Matla'u'l-İtikâd fî Marifeti'l-Mebdei ve'l-Meâd*, nşr. Muhammed b. Tavid et-Tancî, Ank. 1962, 11.

²⁸ Kuşeyrî, Ebu'l-Kâsım Abdülkerim, *er-Risâletu'l-Kuşeyriyye fî İlimi't-Tasavvuf*, thk. M. Zerk, A. A. Baltacı, 2. Bsk., Beyrut 1410/1990, 42; Emin, Ahmed, *Zuhru'l-İslâm*, I-VI, 3. Bsk., Kahire 1964, IV, 156.

²⁹ İzmirli, İsmail Hakkı, *İslâm'da Felsefe Akımları*, nşr. N. Ahmet Özalp, 2. Bsk., İst. 1997, 28.

³⁰ Enfal; 8/29.

³¹ Ankebut; 29/69.

³² Bakara; 2/282.

³³ İbn Rüşd, *Kitabu'l-Keşf an Menâhici'l-Edille*, (İbn Rüşd'ün Felsefesi içinde), çev. N. Ayasbeyoğlu, Ank. 1955, 52; İbn Haldun, Ebî Zeyd Abdurrahman b. Ebî Bekr, *Şifâ'u's-Sâil li Tehzîbi'l-Mesâil*, nşr. Muhammed b. Tavid et-Tancî, İst. 1958, 25-6.

³⁴ İbn Rüşd, a.g.y.

³⁵ Maturîdî, a.g.e., 6; bkz. Cürcanî, a.g.e., I, 58.

³⁶ en-Nesefî, Ebu Mu'in Meymun b. Muhammed, *Tebisiratu'l-Edille fî Usûl'd-Din*, thk. ve tenkidli neşir.

olduğu da düşünmekle bilinir. Sonuç itibarıyla, sezgi ve keşf, bilginin bir yolu olabilir, ancak bir şeyin doğruluğunu bilmenin yolu değildir.³⁷

Burada, sufilere imanî akıl-dışı (irrasyonel) olmaktan çok akıl-üstü gördükleri, onların marifet (gnosis) nazariyesinin, Kelâmî tartışmalara karşı tepki içerdiği ve marifet kavramının 'bilgiye (kâl) değil bilince (hâl) işaret ettiği'³⁸ de göz önünde tutulmalıdır. Bu marifete ulaşmanın yolu takva ve ameldir. Ancak bu yol, imandan sonra gelir ki, ilk itikada ulaşmanın yolu değildir. Aslında bu yolun bulunması da bir akıl kavrayışı gerektirir. Üstelik, Allah'ı bilmek düşünme olmaksızın gerçekleşse bile, çoğunluğun düşünme ihtiyacı göz ardı edilemez.

İmanın iradî bir fiil olduğu gerçeği de İslam'da imanın düşünce ve bilgidan sıyrıldığı bir manada değil, tabii, fikrî ve ilmî temellerinin açık biçimde görülmesi ve bundan sonra iman edip etmemenin bireyin karakter ve psikolojik durumuna ve ihtiyarına kalması anlamındadır. Yani, (1) akıl bilgi, tek başına imanı gerçekleştiremediğinden ve (2) imanın ayrılmaz olan kognitif temel, tecrübi olmadığından iman iradîdir ve bu nedenle teklife konudur.³⁹

İslam'da imanın kognitif temelini aklıla inşası, bir yandan Kur'an'ın insanı düşünmeye, akletmeye çağırması ve tevhidin delillerine işaret etmesi diğer yandan da bir meydan okuma ile ortaya çıkışında ilkesini bulur. Kur'an mucizeler ve harikuladeliğin hikayelerini serdetmekle değil, bilakis bu konuda düşünme ve tefekkür emriyle hitapta bulunur.⁴⁰

Kur'an'a bakıldığında, 'akıl'ın isim olarak geçmediği, ancak fiil kalıbında sık sık kullanılmak suretiyle aklın fonksiyonunun ön plâna çıktığı görülür. Dolayısıyla, akıl, Müslümanın sürekli bir fiilidir (akl-etme) ve aklı kullanmak daima iyidir. Aklın fonksiyonu hiçbir zaman olumsuz değildir, ancak kullanımdaki maksat ve yöntemlerde olumsuzluk bulunabilir. Bu olumsuzlukları gösterecek yegane otorite de yine aklın kendisidir. Yanlış çözümlere vardığında, başka verilerle bunların yanlışlığını anlama ve bunlardan dönüp yeni yargılara ulaşabilme, düşünme yetisinin bir başka özelliğini oluşturur. Aslında akıl, idrak ve tecrübelerle sürekli yenilenen ve gelişen bilgi ve formülasyonlar toplamıdır.⁴¹ Bu noktada vahyin fonksiyonu da bir yandan insan zihninin işleyişindeki belli prensip ve formülasyonların yerleşmesi yanında, bizzat bu işleyişin kendi kendini kontrolünü sağlamaktır.⁴²

Belirtelim ki, kıyası İblis'in yolu sayan⁴³ marjinal görüş bir tarafa, inanç

Hüseyin Atay, I, Ank. 1994, I, 35.

³⁷ Taftazani, *Şerhu'l-Akâid*, İst. ts., 45-46.

³⁸ bkz. Hucviri, Ali b. Osman, *Keşfu'l-Mahcûb - Hakikat Bilgisi*, çev. S. Uludağ, İst. 1982, 533, 400-401; Afîfî, Ebu'l-Alâ, *Tasavvuf - İslâm'da Manevî Hayat*, tr. E. Demirli, A. Kara, İst. 1996, 218.

³⁹ Kelâmcılar, iç ve dış duyarların bilgisini (vicdaniyyat ve müşahadat), zarurî bilgilerden sayarlar ki, zarurî bilgi teklife konu olmaz. Ebu Ya'lâ, İbn Ferrâ Muhammed b. Huseyn, *el-Mu'temed fi Usûl'd-Dîn*, thk. V. Z. Harrad, Beyrut 1974, 21, 31, 33; İbn Teymiyye, Ebu'l-Abbâs Takıyyü'd-Dîn, *Mecmu'u'l- Fetevâ*, I-XXXV, nşr. Abdurrahman b. Muhammed, Mekke 1381-1386, XVI, 332.

⁴⁰ Sıdkî, M. Tefvîk, *ed-Dîn fi Nazari'l-Aklî's-Sahih*, Mısır, 1323, 63.

⁴¹ Hz. Ali'ye göre akıl iki türdür: akıl-ı mesmû' ve akıl-ı matbû'. Birincisi, duyarlarla gelen bilgiye işaret ederken, ikincisi ise fıtratta yer alan, Allah vergisi akıldır. İsfahani, Ebu'l-Kasım el-Huseyn er-Rağib, *el-Müfradât fi Garibi'l-Kur'an*, İst. 1986, 511. Bazı Eş'arilere göre, akıl bir nevî ilimdir. Pezdevî, Ebu Yusr, *Ehl-i Sünnet Akaidi (Usûl'd-Dîn)*, çev. Ş. Gölcük, 2. Bsk. İst. 1988, 297.

⁴² Ardoğan, Recep, *Kelâmî Açından İnsan Haklarının Temellendirilmesi Sorunu*, (A.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü) Basılmamış Doktora Tezi, Ank. 2003, 84-85.

⁴³ el-İrakî, Ebu Muhammed Osman b. Abdillâh, *Sapıkların Dinsizlerin Çeşitli Mezhepleri (el-Firkatu'l-Müfterika Beyne'l-Ehlî'z-Zeyğ ve'z-Zandaka)*, çev. Y. Kulluay, Ank. 1962, 75.

konularında istidlali reddeden önemsiz bir azınlık, imanın kognitif temelini sağlayan akıl yürütmeye değil, bu akıl yürütmenin daha çok belli bir biçimine (hudûs delili, imkan delili) ve felsefî derinliğine karşıdır.⁴⁴ Eş'arî'nin "*İstihşânu'l-Havz fî'l-Kelâm*" adlı eserini de temelde bu görüşe karşı kaleme aldığı anlaşılmaktadır. İslam düşüncesinde akıl-nakil ilişkisi konusundaki tartışmalar da akıl karşısında bir dogmanın varlığı anlamına gelmemektedir.

2. Düşünce ve İstidlalin Caizliği Görüşü

Kadı Ebu Ya'la, Ebu Cafer Semnânî, Kadı el-Mevsul, Ebu'l-Velid el-Bâcî gibi bazı alimler, akıl yürütme olmaksızın bilgiye ulaşılabilirliğini, bununla birlikte nazarın bilgi yollarından biri olduğunu ileri sürmüşlerdir. Onlardan Semnânî nazarı hiçbir şekilde vacip saymazken Mutezile'den Anberî'ye göre de taklit caizdir.⁴⁵

Mutezile'den marifetullahın zarurî bilgilerden olduğunu savunanlar da bu düşüncenin doğal sonucu olarak akıl yürütmeyi vacip saymazlar.⁴⁶ Oysa, Kur'an'da "*Allah sizi, annelerinizin kamından bir şey bilmediğiniz halde çıkardı.*"⁴⁷ denilmektedir ki, buna göre, insan dünyaya hal-i hazır kavram ve idelerle, ifade edilebilir bir bilgiyle gelmemektedir.⁴⁸ Allah'ı bilmenin kökleri akılda tümel bir bilgi olarak mevcut olsa da bu bilgi akıl işlevsel hale geldiği zaman kuvveden fiile çıkar.⁴⁹ O halde kavramsallaşma süreci içinde Tanrı fikrinin akıl yürütmeyle açıklanması ve insanın zihinsel gelişimine paralel olarak rasyonel delillerle değerlendirilme ve içselleştirilmesi gereği daima var olacaktır.⁵⁰

Nazarın vacip olmadığını söyleyenler, (1) Sahabenin -furû'dakinin aksine itikatta- akli incelemede bulundukları ve bunu emrettiklerine dair rivayetlerin bulunmadığı ve (2) vücubun Allah'ı bilmeye, Allah'ı bilmenin de akli incelemeye bağlı olduğundan akıl yürütmenin vacipliğinin devri gerektirdiği argümanları üzerinde durur. Bu gerekçelere karşı Hudaî, öncelikle sahabenin ve umumun bilgisinin akıl yürütme neticesi olduğunu belirtir. Ancak onlar, mantık kaidelerine göre önermelerin düzenlendiği bir seviyeye varmayan basit bir akıl yürütmeye bulunduklarından aralarında bu konularda konuşmamışlardır. Ona göre imanda mukallit neredeyse bulunmaz. Çünkü, hâdislerden onların varedicisine geçen zihinsel bir süreci kendi başına gerçekleştirmesizin, varlıkların mutlak ilim ve kudret sahibi bir yaratıcısı olduğunu söyleyen birini tasdik etmek suretiyle Allah'a inanan kimseler son derece azdır ve onların bu hali, zihinsel durumlarıyla ilgilidir; ya bir varedicinin olduğu akıllarına gelmemiş ya da bu konuda şüphelerini izale edememişlerdir.⁵¹ Kur'an'ın

⁴⁴ Örneğin bkz. Halid b. Abdillâh el-Latîf b. Muhammed, *Menhecû Ehli's-Sünne ve'l-Cemaa ve Menhecû'l-Eşâ'ira fî Tevhîdillâhi Teâlâ*, I-II, Medine 1416/1995, I, 321.

⁴⁵ Hudaî, a.g.e., 380; İbn Teymiyye, a.g.e., XVI, 331. Taklidi batıl ve haram gördüğüne göre, İbn Hazm'ın nazarı vacip saymadığına dair İbn Teymiyye'nin kaydı tartışmalıdır. Bkz. İbn Hazm, Ali b. Ahmed b. Saîd el-Endelûsî, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, I-VIII, thk. A. M. Şakir, yer yok, 1347, VI, 60.

⁴⁶ K. Abdulcebbar, *el-Muhit bi't-Teklif*, thk. es-Seyyid Azmî, Tahrîc: A. Fuad el-Ezherî, Kahire ts., 31; Amidî, *Ebkârü'l-Efkâr fî Usûli'd-Dîn*, I-II, Ayasofya Kütüphanesi, no: 2165, I, 25.b.

⁴⁷ Nahl; 16/78.

⁴⁸ İbn Kayyım, *el-Cevziyye, Şifa'u'l-Alîl fî Mesâilil-Kazâ ve'l-Kader ve'l-Hikme ve't-Ta'îl*, nşr. M. Bedruddin, Mısır 1323, I, 288-928.

⁴⁹ Altıntaş, Ramazan, *İslâm Düşüncesinde İşlevsel Akıl*, İst. 2003, 297.

⁵⁰ Yaran, Cafer Sadık, *Günümüz Din Felsefesinde Tanrı İnancının Akıllılığı*, Samsun 2000, 47.

⁵¹ Hudaî, a.g.y.

Allah'ın varlığını akli delillerle tasdiğe çağırıldığına⁵² işaret eden İbn Rüşd ise bütün Araplar zaten Allah'ı ikrar ettiklerinden⁵³ "İstidlal vacipse, Hz. Peygamber'in İslam'a davet ettiği herkese bu delilleri göstermeliydi." denemeyeceğini belirtir.⁵⁴ Yine "Rasulullah'ın kimseye 'istidlalde bulunmadıkça müslümanlığın geçerli olmaz' demediği ve ilk önce akıl yürütmeye değil kelime-i şahadeti ikrara çağırıldığı,⁵⁵ şeklindeki itiraz da müslüman olmakla, bu insanların geleneği ve taklidi aşıklarını göz ardı etmektedir. Ayrıca kişi, müslüman olduğu anda tüm düşünme kapasitesinin sonuna gelmiş, Kur'an'dan her şeyi anlayıp bitirmiş değildir. Sahabenin [fer'i meselelerde] birbirine uyduğu gerekçesine karşı da şu soru yöneltilmelidir: Yanılabilir insanları taklidin yeterli olduğunu ya da onların yanılabilceği konularda zihni kavrayışla bir görüş oluşturulamayacağını ileri sürmek nasıl caiz olabilir?⁵⁶ Ayrıca, haberin bilgiye dönüşmesinin aklın bir fonksiyonu olduğu göz ardı edilmemelidir. İnsan önce sözü, daha sonra onun doğruluk ya da yanlışlığını bilir. Bu ikincisi, sözün anlaşılmasından tamamen ayrı bir durum olup, aklın değerlendirmelerine dayanır. Akli delil, vahyi delilin de aslıdır, çünkü vahiy akılla anlaşılır.⁵⁷ Dolayısıyla, itikadi konularda akıl yürütmenin aslen gereksiz olduğu, epistemik açıdan savunulamayacak bir görüştür. Bunun yanında, nazarın vacip olmadığı düşüncesinin onu vacip hatta imanın geçerlilik şartı sayan görüşe karşı gelişmiş olacağını göz önünde bulundurunca, burada kastedilen, kelâmcılarda görülen akıl yürütme yolları olmalıdır.

Hudari, ikinci itirazı da şöyle cevaplar: Nazarın vacip oluşu bir şekilde Allah'ı bilmeye bağlıdır. Daha sonra nazarla, Allah mükemmel biçimde, zorunlu ve imkansız sıfatlarıyla bilinir. Akli incelemenin vacipliğinin dayandığı bilgi ise bu ikincisi değildir.⁵⁸

Ebu'l-Hasen el-Rustuğfani ve el-Halimî de "imanın sıhhatinin şartı, mucizelerin delaletiyle Rasûlullah(s)'in sözünün doğruluğunu bilmesidir. Her meselede itikadını akli istidale bina etmesi şart değildir." demişlerdir.⁵⁹ Hadisçilerden Ebu Mansur b. Eyyub da buna kıyasla itikadın nassa ve sünnete bina edilmesini yeterli saymıştır.⁶⁰ Mucizenin ve delaletinin nasıl bilineceği sorusu karşısında bu görüş, kaygan bir zeminedir. Aslında mucizeyi gören de istidlalde bulunur. Özellikle Kur'an gibi manevi mucizenin yalnızca akılla kavranabileceği açık olduğu gibi, hissi (duyularla algılanan) mucizeleri mutad olaylardan ya da büyü ve illizyondan ayırt eden akıldır.⁶¹ Çünkü, duyular, bilginin oluşumu için kozal bir sebep olmayıp, onları bilgiye dönüştüren akıl⁶² için bir malzemedir.

⁵² Bakara, 2/21; Hicr 14/10.

⁵³ Lokman 31/25.

⁵⁴ İbn Rüşd, a.g.e., 37.

⁵⁵ Bkz. İbn Hazm, *Kitabu'l-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvai ve'n-Nihal*, I-IV, Matbaatu'l-Temeddün, 1321, IV, 43; İbn Teymiyye, *Der'u Te'arudi'l-Akl ve'n-Nakl*, thk. M. R. Sâlim, yer yok, 1401/1981, VIII, 6-7.

⁵⁶ Bkz. İbn Hazm, *el-İhkâm*, VI, 61-86.

⁵⁷ er-Rassi, *Usûlu'l-Adl ve't-Tevhîd*, 96.

⁵⁸ Hudari, a.g.y.

⁵⁹ en-Nesefi, a.g.e., I, 42; Sabunî, Nureddin Ahmed b. Mahmud, *el-Bidaye Fi Usûlü'd- Dîn*, nşr. Bekir Topaloğlu, 5. bsk., Ank., 1995, 89.

⁶⁰ en-Nesefi, a.g.y.

⁶¹ bkz. Sabunî, a.g.e., 86. Gazzâlî, Ebu Hamid Muhammed, *el-Munkız mine'd-Dalâl*, İst. 1994, 32.

⁶² Örneğin, aynı büyüklükteki iki objeden uzaktaki daha küçük algılanır. Uzaktaki objeye yaklaştığında akıl, mesafe ile algıdaki değişim arasındaki bağı formüle eder ve daha sonra objenin algılanan büyüklüğünden hareketle aradaki mesafeyi ya da mesafeden hareketle objenin büyüklüğünü takdir eder. Aynı durum seste de söz konusudur. Dolayısıyla, bilgi "duyuların özünde aynen yansıtılmasıyla oluşmayıp, öznenin zihinsel bir etkinlikle duyulara müdahale etmesi, onları anlık ilkeleri ve formları doğrultusunda biçimlendirmesiyle"

Burada esasında taklîdin de yanlış bir düşünceye, daha doğrusu aklileştirmeye (rasyonalize etme) bağlı olduğu belirtilmelidir. Freud'un gelenek haline dönüşen dini tenkit için dikkat çektiği bu aklileştirme, inanma beklentilerinin neye dayandığı sorunun birbirine pek de iyi uymayan üç cevabında görülür: "Birincisi, bu öğretilere inanmaya değer, çünkü ilk atalarımız bunlara inanmıştır; ikincisi, aynı ilkel çağlardan bize aktarılan kanıtlara sahibiz; ve üçüncüsü, bunların doğruluğunu sorgulamak yaşıktır."⁶³ Kur'an'ın taklidi reddederken bu zihniyete karşı çıktığı açıktır. Taklit ya da katı fideizmde imanın bir risk olgusu olarak düşünülmesi ve sorgulanamaz kabul edilmesi, aslında, insanın düşünce ve tutumlarında bir rasyonellik arama eğilimine, tutarlı ve doğrulanabilir açıklamalara dayalı imanı daha değerli bulan bir psikolojiye sahip olduğunu göstermektedir.⁶⁴ Dolayısıyla, imanda tahkik akli-tabii bir gerekliliktir. Taklit olayında rasyonellik arama eğilimi, önkabullerle akli biçimlendirme ve uzlaştırmaya, tahkikde ise inancı akla göre oluşturmaya sevk eder. Yani akıl her iki durumda da sürecin içinde olmakla birlikte, birincide nesneleşmiş iken ikinci de öznelidir. Başka bir ifadeyle, birinci de irade sosyal etkenler ve bireysel temayüller yönünde akli yönlendirirken, ikincide akıl, nispeten özgür zihinsel süreçlerle iradeyi geliştirmekte ve güçlendirmektedir.

Kur'an'a tabi olmak, onu bilmeyi, tevhidin delillerini görmeyi ve dolayısıyla düşünmeyi gerektirir. Dolayısıyla, nazar ve istidlalden büsbütün uzak olanlar, Kur'an'a aşına olmayan kimselerdir.

Diğer bir itiraz da Allah'ı bilmenin yalnızca nazarla değil, Hind filozoflarının, Brahmanların iddia ettiği gibi ilham; ateistlerin iddia ettiği gibi öğrenme; Şia'nın iddia ettiği gibi masum imamın sözüyle ve mutasavvıfların iddia ettiği gibi riyâzât ve nefsi arındırmakla da hasıl olmasıdır. Bu argümana karşı tasavvuf, ilham ve öğrenmenin de nazara ihtiyaç duyduğu vurgulanır. Buna göre, zarûrî olmayanı bilmenin açık ya da gizli düşünmeyi gerektirdiğini zaruretle biliyoruz. Öğretme, öncüllere ulaşmak, şek ve şüpheleri uzaklaştırmakta sadece akla yardım eder.⁶⁵

İlham ve Tasavvufla ilgili değerlendirmeler ise yukarıda geçmişti. Ancak burada Süfîliğe yöneldikten sonra, fideizmde kaydığını⁶⁶ düşündürecek bir değişim geçiren Gazzâlî'ye değinmeliyiz. *'İlcâmu'l-Avâm'*da istenenin fayda sağlayan değil, fayda olduğunu; Allah'ın insanı ancak 'olduğu şekilde hakikatin kendisi'ne imanla yükümlü kıldığını söyleyen⁶⁷ Gazzâlî'ye göre mütekellimin imanı taklit derecesine yakındır. Aradaki tek fark, mütekellimin sapık görüşleri defetmek usulünü bilmesindedir. Gerçek iman, ariflerin imanıdır.⁶⁸ İkbal, Gazzâlî'nin bu eğilimini, onun düşünce ile sezgi arasında organik bir bağ bulunduğunu ve düşüncenin akan zamanla bağlantılı olması nedeniyle yetersizlik ve tatminsizliğe mahkum olduğunu anlayamamasına bağlar.⁶⁹ Ancak sorun, bir yandan imanın, onunla sarmallanan duygu, düşünce, amel

meydana gelir. Özlem, Doğan, *Felsefe ve Doğa Bilimleri*, 2. Bsk. İst. 1996, 16-17.

⁶³ Freud, Sigmund, "Bir Yanılsamanın Geleceği", *Uygurlik Din ve Toplum*, trc. ve nşr. Selçuk Budak, Ank. 1995, 204.

⁶⁴ Alper, Hülya, *İmanın Psikolojik Yapısı*, İst. 2002, 173-175.

⁶⁵ Taftazani, *Şerhu'l-Makâsîd*, I, 46; Cürcanî, a.g.y.; Razi, a.g.e., 132-133.

⁶⁶ Arslan, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, 4. Baskı, Ank. 1994, 241.

⁶⁷ Gazzâlî, *İlcâmu'l-Avâm an İlmî'l-Kelâm* (el-Munkız mine'd-Dalâil içinde), İst. 1994, 87.

⁶⁸ Çubukçu, Gazzâlî ve Şüphelilik, 64; Gazzâlî, *Kitabu'l-Erbâin*, Mısır 1328, 277 ve el-Kıstas el-Müstakim, Mısır 1318/1900, 84'ten

⁶⁹ İkbal, Allama Muhammad, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Lahore 1989, 4.

ve 'içe dönüş'le sükunet, istikrar ve güç kazanışı, diğer yandan da duygu, düşünce ve amellerin gerçek bir imanla istikamet buluşu gibi karşılıklı ilişkiye⁷⁰ dikkat çekilmeyiştir. Dinî tecrübenin, bu özelliğinin, sadece sufiler için değil, çelişik inançlara sahip diğer dinlerin mistikleri için de geçerli oluşuna bakılırsa, bu yolla *doğru* imana değil, iman gücüne ulaşılacağı söylenebilir. Ancak, iman gücünden önce, doğru bir inanç gerekir ki, sezgi ve keşf bunu garanti edemez. Ayrıca Gazzâlî'nin, örneğin uyku halinde görünenlerin yakaza (uyanıklık) haline göre yalan olduğu gibi, uyanıklıkta idrak edilenlerin de başka bir hale göre yalan olabileceği ve aklın duyuları yalanladığı gibi, akli yalanlayan bir hüküm verici de bulunabileceği şüphesi,⁷¹ onun benimsediği sufilerin müşahade hali için de ileri sürülürse, bir şüphecilik felsefesi (septisizm) ortaya çıkmaz mı? Dolayısıyla, bilgide şüpheyi kaldırmak ve inançta tahkike ulaşmak için akıl yürütme kaçınılmaz bir süreçtir.

3. Düşünce ve İstidlalin Vacipliği Görüşü

Kelâmcıların, belli istisnalar dışında, istidlalin gereği üzerinde birleştiklerini ifade etmek yerinde olacaktır. Çünkü Kelâm'ın fonksiyonu, gerek akıl gerekse vahiy açısından iman tahkiki; akaidin tespit, temellendirme, şüphe ve itirazlara karşı savunulmasıdır. Ancak, istidlalin ne kadarıyla gerekli olduğunun belirlenmesi de son derece nazik bir tartışma konusu olarak gündeme gelmektedir ve bu probleme ilişkin çeşitli görüşler ileri sürülmüştür: Bazıları nazar ve istidlali onu gerektiren koşullara binaen vacip sayarken diğerleri bunu mutlak vacip kabul ederler.

3.1. Akıl Yürütmenin Belli Koşullarda Vacipliği

Düşünme ve istidlale reddiyeci yaklaşım, şüphe, farklı anlayış ve tartışmaların yaygınlaştığı bir ortamda ileri sürülen argümanlar önünde gerilemiş, belli koşullarda nazarın gereğini kabul etmek zorunda kalmıştır. Özellikle, en temel konularda şüphesi olanların, arayış içinde değişik inançlar arasında kalanların, inanç ilkelerini mantikî düşünceyle idrak etmeye çalışanların durumu büsbütün yadsınamazdı. Bu sebeple bazıları, nazarı, (1) şüphesi olanlar, (2) Allah'ı başka yolla bilemeyenler için vacip görmüşlerdir. Onlara göre, Kur'an'dan anlaşılan, akıl yürütmenin herkese değil, yalnızca nazar ve istidlal sonucunda imana ulaşabilen kimselere vacip olduğudur.⁷²

İbn Hazm, nefsi, tasdike yatışmayan kişiye istidlalin farz olduğunu söyler ve onsuz İslâm'ın geçerli olmayacak şekilde herkese istidlalin farziyetini reddeder.⁷³ O, istidlali müslümanlık için şart görenlere, istidlalin buluşdan önce mi yoksa sonra mı farz olduğunu sorar. Taberî gibi, bunun buluş öncesinde vacip olduğunu ileri sürmek, yükümlülüğün üç kimseden; buluşa erene dek çocuktan, akli başına gelene dek deliden, uyanana kadar uyuyandan kaldırıldığını belirten hadise⁷⁴ aykırıdır.

⁷⁰ bkz. Ardoğan, Recep, Kur'an ve İnsan Psikolojisi, Ank. 1998, 97-107.

⁷¹ Gazzâlî, el-Munkız mine'd-Dalâl, 12-13.

⁷² İbn Teymiyye, a.g.e., VIII, 8; Halid b. Abdillâh, a.g.e., I, 323; Guleyman, Abdullah, "Allah'ı Bilmeye İstidlal Mi Yoksa Tevhid Mi Gerekir?", Yeni Ümit, çev. Ramazan Altıntaş, İzmir 1997, Sayı 36, 21.

⁷³ İbn Hazm, el-Fasl, IV, 40.

⁷⁴ Buhârî, Talak 11; Ebu Davud, Hudud 16; Tirmizî, Hudud 7; Nesâî, Talak 21; Maturidî ve Iraklı çoğu alimin aksine (Sabunî, a.g.y.), diğer Maturidîler ve Eşarîler, bu rivayete göre hareket eder. Bağdadî, Abdulkahir b. Tahir, Usûlu'd-Dîn, 3. bsk. Beyrut 1401/1981, 257; Ebu Ya'lâ, a.g.e., 25; Ebu Uzbe, el-Hasen b. Abdilmuhsin, er-Ravdatu'l-Behiyye fî mâ beyne'l-Eşâira ve'l-Mâturidiyye, Haydarabad 1322, 37.

Tasdik konusunda insanların tabiatlarının derece derece olduğunu; kiminin burhanla (kesin delil), kiminin -tabiatında daha fazlası olmadığından- burhan sahibinin tasdikini cedelî (diyalektik) sözlerle, kiminin de hatabî (iknaî) sözlerle tasdik ettiğine işaret eden⁷⁵ İbn Rüşd'e göre de Hz. Peygamber'in delillerinden hiç birini anlayamayacak kadar akli zayıf kimseler için farz olanın duyduğu vahye göre Allah'a iman etmesidir.⁷⁶ İbn Rüşd'e göre, "Basiret sahipleri! İbret alın"⁷⁷ ayeti, akli kıyası veya akli-şerî kıyası kullanmanın vacipliğini açıkça ifade eder. Şeriat, varlıkları akla incelemeyi ve değerlendirmeyi (itibar) vacip kılmıştır. Değerlendirme ise bilinenden bilinmeyi istinbat etmektir ki, bu ya kıyastır ya da kıyasla olur. O halde varlıkları incelemenin akli kıyasla olması vaciptir.⁷⁸

Cürcanî de Allah'ı yalnızca akıl yürütmekle bilebilecek kimseye düşünmenin vacip olduğunu söyler.⁷⁹ Dolayısıyla, burada İki farklı yaklaşım ortaya çıkmaktadır. İbn Rüşd, herkese akıl seviyesine göre düşünmeyi gerekli sayarken, Cürcanî'ye göre, istidlalin kendisi vacip değil, ama, birey açısından Allah'ı bilmek için kaçınılmaz bir zihni araç olması halinde vacibe dönüşmektedir ki, bundan hareketle, Allah'ı bilmenin bir yolu olarak taklidin de haklılığı ileri sürülebilir.

3.2. Akıl Yürütmenin Mutlak Vacipliği

Kelâmcıların çoğunluğunu içeren bu grup, bizzat nazar ve istidlali vacip görmüştür. Bunlara göre vacip olan sadece bilgi değil, aynı zamanda bu bilgiyi tahkik edecek olan istidlaldır. Bu sebeple büyük tefsir alimi Taberi, yedi yaşına varan çocuğa bunların istidlale dayalı biçimde öğretilmesinin vacip olduğunu; buluş çağına ulaşan ama Allah'ı tüm isim ve sıfatlarıyla istidlal yoluyla bilmeyenin de kafir olacağını söyler.⁸⁰

Marifetullâhın zarurî bilgilerden olduğunu, dolayısıyla bu konuda akıl yürütmenin vacip olmadığını söyleyen bir grup dışında⁸¹ Mutezile, epistemik olarak marifetullâhın akıl yürütme şartına bağlı olduğunu savunur.⁸² İbn Teymiyye'nin kaydettiğine göre, Kaderî Cehmiyye de Allah'ı bilmeyi, muayyen akıl yürütmeye [hudûs delil] bağlamıştır.⁸³ Bazı Mürciîlerin düşünme olmaksızın itikadın iman olamayacağını söylemelerinden de onların nazarı vacip gördükleri anlaşılmaktadır.⁸⁴ Çoğu konuda Mutezile ile aynı görüşü paylaşan İmamiyye'ye göre de usûl-u'd-dîn'de taklit caiz olmayıp, itikatta tefekkür vaciptir... Bu akli vücut, şer'î vücuta takaddüm eder. Dini naslar ise bu vücutu sağlamlaştırır; inanca dair olan hükümleri teyit ve tahkim eder.⁸⁵

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

⁷⁵ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, 74.

⁷⁶ İbn Rüşd, *Menahicü'l-Edille*, 38.

⁷⁷ Haşr, 3.

⁷⁸ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, 64-65.

⁷⁹ Cürcanî, a.g.y.

⁸⁰ İbn Hazm, *el-Fasl*, IV, 35.

⁸¹ K. Abdulcebbar, a.g.y.; Amidî, a.g.y.

⁸² er-Rassî, el-Kâsım, "Usûlu'l-Adl ve't-Tevhîd", *Resâilu'l-Adl ve't-Tevhîd*, nşr. M. Ammâra, Müessesetu Dârü'l-Hilâl, 1971, 98.

⁸³ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetava*, XVI, 330.

⁸⁴ Eş'arî, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin*, İst. 1928, 138.

⁸⁵ Gölpinarlı, Abdülkâfi, *Tarih Boyunca İslam Mezhepleri ve Şiilik*, Kum 1991, 229. krş. İbn Teymiyye, *Der'u Teârudi'l-Akl ve'n-Nakl*, VIII, 26.

sürmüştür. İman akıl sebebiyle vacipse, kuru bir taklide değil akıl yürütmeye dayalı olmalıydı. Bununla birlikte, 'Mutezile'nin bilinçli ferdin artık ona ihtiyacı olmadığından dinî inancı (religious faith) uzaklaştırdığı⁸⁶ da ileri sürülemez.

Mutezile, Eşariyye'nin de izlediği bilginin vacipliğinden nazarın vacipliğini istidlal yoluna gitmişlerdir. Bu düşüncenin başka bir ifadesi, delilin aklî olmasının kaçınılmaz oluşudur. Çünkü Rasul'ün sözü, alemin hudûsuna ve yaratıcının varlığına delil değildir. Çünkü onun sözünün delil oluşu, risaletinin ispat edilmiş olmasına, bu da ilk önce alemin hudûsunu bilmekten sonra gelen Rasulü göndereni bilmeye (marifetullâh) dayanır.⁸⁷ Ancak Eşarîlerden farklı olarak onlar, Allah'ın varlığını bilmenin ayetler ve icma ile değil, akılla vacip olduğunu söyler.⁸⁸ Çünkü, Allah insanları akıl ve düşünme ile diğer varlıklara üstün kılmıştır. O halde gaflet, nimeti tembellik ve ihmalle kaybetmektir.⁸⁹

Kadı Abdulcebbar, Allah'ı bilmeye götüren nazar ve tefekkürün vacip olduğunu söylerken, insan doğasının iki özelliğine, korku ve korunma, güvende olma isteğine dayanır. Buna göre;

- Akıl yürütmenin terkinin yol açacağı sonuçlarla ilgili korku kaçınılmazdır. Çünkü, kişi ya akide konularında ihtilafa düşen insanların birbirlerini dalâlet ve küfürle itham ettiklerini görmek suretiyle veya içine doğan bir fikirle (hâtır) yanlış bir inanca sapmaktan korkar.⁹⁰

- Akıl da gerek aşîkar gerekse zannî veya mevhum olsun zararı gidermeyi emreder.

- Bu korkuyu gidermenin tek yolu ise nazardır.

- Dolayısıyla nazar vaciptir.⁹¹

Böylece, nazarın vacipliği, onun vücûbunu 'bilme imkanı'yla değil, 'bilmek'le gerçekleşir. Çünkü nazarı terk etmenin zararından korktuğunda, nazarın ona vacip olduğunu zorunlu olarak bilir.⁹² Yani, Mutezile'ye göre istidlalin gerekliliği, aklın kavrama imkânına sahip olduğu bir konu değil, doğrudan bildiği bir konudur. Başka bir ifadeyle, 'diğer yükümlülükleri bilmenin ön-şartını oluşturan akıl yürütme'nin vacipliğini bilmek bir ön-koşula bağlı değildir. Dolayısıyla istidlal doğrudan vaciptir.

Abdulcebbar, taklidin bilgiye ulaşmanın doğru ve emin yolu olamayacağını ve söz konusu kaygıyı gideremeyeceğini Maturidî'nin de ifade ettiği argümanlarla ortaya koyar. Buna göre, insanlar, farklı din ve mezheplerde oldukları ve hepsinin de taklit edilen selefleri olduğu halde "keñdi yolunun hak, ötekilerin yolunun batıl olduğu iddiasında ortaktır. O halde taklit, sahibini -onun gibi diğeri de pek çok zıt görüşe vardığından- mazur yapmaz. Neticede kişi için iddiasındaki doğruluğun bilineceği aklî

⁸⁶ Bkz. Corbin, Henry, *History of Islamic Philosophy*, translated by Liadain Sherrard with the assistance of Philip Sherrard, New York, 1993, 122-123.

⁸⁷ en-Nesefî, a.g.e., I, 45.

⁸⁸ Cüveynî, Ebu'l-Mealî Abdülmelik b. Abdullah b. Yusuf, *el-İrşad ilâ Kavatî'l-Edille fî Usûlî'l-İtikad*, 2. Bsk., Beyrut 1413/1992, 29; Cürcanî, a.g.e., I, 61; Şehristânî, *Nihâyetu'l-lkdâm fî İlimî'l-Kelâm*, nşr. Alfred Guillaume, London 1934, 371 vd.

⁸⁹ Fuzulî, a.g.e., 8.

⁹⁰ Yukarıda yer vermediğimiz 'kişinin kendinde nimetlerin izlerini görmesi', -nimeti nimet olarak görebilmek Tanrı'ya ilişkin bir yargı sahibi olmaktır- ya insanların hatırlatmasına ya da Allah'tan tarafından içe doğan bir fikre bağlı olacağından, Abdulcebbar'ın onu ayrıca üçüncü bir sebep olarak ifade etmesi sorunludur.

⁹¹ K. Abdulcebbar, a.g.e., 26-27; Şerhu'l-Usûlî'l-Hamse, thk. A. Usman, Kahire 1988, 64.

⁹² K. Abdulcebbar, *el-Muhît bi't-Teklîf*, 27, 30.

delil olmalıdır. Dinde tahkiki gereken konularda kaynağı akıl olan, hakkı bulmuştur.⁹³ Doğrusu, Maturidî alim Ebu Mu'în en-Nesefî'nin dikkat çektiği üzere, bir dini diğerlerine tercih noktasında delil olmadığında seçim batıl, delil getirildiğinde ise taklit batıl olur.⁹⁴ Çünkü, bir tarafta taklit edilenin yalan [veya yanlış] söyleme ihtimali, diğer tarafta da Allah'a ilişkin bilginin doğruluğunu bilmek için yalnızca ya zorunluluk ya da inceleme yolu vardır. İki olamaz, incelemeyle bilinmesi halinde de taklit kalkar.⁹⁵ Abdulcebbar'a göre, taklidin doğruluğunu kabul etmek, gerçeğin inkarı demektir. Çünkü buna göre, mesela, cisimlerin kadim olduğunu ileri süreni taklit etmekle bunların hadis olduğunu söyleyen taklit etmek arasında fark yoktur... İnançla ilgili diğer konular hakkında da aynı şeyleri söylemek mümkündür... Binaenaleyh, bu kimsenin gerçeği başka bir yolla bulması lazımdır ki, bu da istidlal ve araştırma yoludur.⁹⁶

Mutezile'ye göre, taklit, imanın bilişsel (kognitif) temelini oluşturmaz. Bu düşünceyle, '*bilgi (ilm)*'nin 'bir şeye olduğu gibi itikat' şeklindeki tanımına Ebu Ali el-Cübbâî'nin '*zarurî olarak veya delil vasıtasıyla*', Ebu Haşim el-Cübbâî'nin de '*nefs güvenliği ile*' ilavesiyle taklidi dışlayan kayıtlar getirdiği görülür.⁹⁷ Ebu Reşîd Saîd b. Muhammed de taklit yoluyla itikadın '*iç-huzuru (sükûnu'n-nefs)*' gerektirmediğinden ilim olmayacağını ileri sürer. Çünkü en basitinden de olsa ona şüphe gelmesi mümkündür. Bir habere taklit yoluyla itikatta, haberi getirenin yalan söyleme ihtimalinden dolayı, nefis mutmain olmazken, Peygamber'e istidlal yoluyla imanda şüphe bulunmaz. Taklit mutmain olmayı gerektirseydi, akıl yürütme abes ve kötü olurdu.⁹⁸ Ancak, şüphe fiilen mevcut olmadıkça taklide dayalı inanç neden ilim ifade etmesin? Doğrusu, taklitte iman eden kimsenin, imanının kognitif temelini oluşturan şeye şüpheden uzak bir itikadı olabilir. Üstelik iman, itikadı da aşan bir hal olmakla birlikte, zihinde şüphe ve vesveselerin çağrışması her durumda mümkündür.⁹⁹ Bununla birlikte, istidiale dayanan kimse bu çağrışımların cevabına da sahiptir. Mutezililerin üzerinde durduğu nokta da taklide dayanan kimsenin bu çağrışımları yanıtlamayacağı için şüphesinin devam edeceği olmalıdır. Ancak şüphe bir ihtimal halinden bir vakıa haline dönmeden önce taklidi itikadın niçin iç huzuru ve kesinlik getiremeyeceği sorusunun yanıtını vermemişlerdir. Yine onların taklide dayalı itikadın ilim olmayacağı görüşünü destekleyecek şekilde, ilmin tanımına '*zaruret ya da istidlal yoluyla*' ibaresini koymaları tenkid'e açıktır.¹⁰⁰

Genel itibarıyla Kelâmcılar, itikadî konularda düşünme ve istidlalin vacip olduğunda birleşirken, Mutezile bunu aynı zamanda imanın bir şartı sayar. Bu ikinci görüş, usûl-ı hamse içinde yer alan büyük günah işlemenin (vacip bir fiili terk veya

⁹³ Maturidî, a.g.e., 3; K. Abdulcebbar, "el-Muhtasâr fi Usûlî'd-Dîn", *Resailu'l-Adl ve't-Tevhid*, nşr. M. Ammara, Müessesetu Dar'îl-Hilal, 1971, 170.

⁹⁴ en-Nesefî, a.g.e., I, 35.

⁹⁵ Hudarî, a.g.y.

⁹⁶ K. Abdulcebbar, a.g.e., 172; el-Muğnî fi Ebvabî't-Tevhîd ve'l-Adl, Mısır 1963, XVII, 123.

⁹⁷ Bağdadi, a.g.e., 5; en-Nesefî, a.g.e., I, 9-10, 60.

⁹⁸ en-Nisaburî, Ebu Reşîd Saîd b. Muhammed, el-Mesail fi'l-Hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdadiyyîn, thk. M. Ziyade, R. es-Seyyid, Beyrut 1979, 302.

⁹⁹ İbn Abbas şekk ve vesveseden hiç kimsenin kurtulamayacağı yolunda şu ayete işaret etmiştir: "*Eğer sana indirdiğimizden kuşku da isen, senden önce Kitab'ı (Tevrat'ı) okuyanlara sor.*" (Yunus; 10/94). Ebu Dâvud, Edeb 118; Müslim, İman 209.

¹⁰⁰ İbn Hazm, el-Fasl, IV, 40. krş. en-Nesefî, a.g.e., I, 45, 55-6.

haram bir fiilde bulunmak) kişiyi iman ile küfür arasında bir konuma (*el-menzile beyne'l-menzileteyn*)¹⁰¹ düşüren bir fık olduğu teorisiyle ilgilidir. Buna göre, bir vacib olan nazar ve istidlali terk ettiği için bir kimse taklid yoluyla itikat etmiş de olsa, netice itibariyle iman-dışı konuma (*el-menzile*) düşecektir. Bu durumda taklidî iman geçersiz olmaktadır.¹⁰² Onların önemli bir gerekçesi de taklidî imanın teklife konu olan bir külfet içermemesidir. Onlar, sevap ve mükafatı Allah'ın lütfuna bağlayan Eşariyye'nin aksine, sevabın meşakkate tahammülün karşılığı olup, meşakkatin tasdikini kendinde değil, delil üzerinde düşünmekle bilginin oluşması yoluyla tasdiğe varmakta bulunduğunu söylemişler ve taklidî inancın faydasızlığını meşakkate tahammülün yokluğuna bağlamışlardır.¹⁰³ Nazar ve istidlalin imanın geçerlilik şartı sayılması, Cahız'da görüldüğü üzere, akli incelmede bulunup hakkı idrakten aciz kalan kimseyi, güç yetmeyenin teklife konu (teklif-i mâlâ yutâk) olamayacağı görüşüyle, mazur saymasına;¹⁰⁴ Anberî'de olduğu gibi, 'akliyyât'ta her müctehidin isabetli olduğu görüşüne (*musavvibe*)¹⁰⁵ neden olmuştur. Dolayısıyla yanlış bir fikre sapma, akıl yürütmenin 'kendinde bir risk' değil, nazarın bazı şartlarının ihmali edilmesi sonucudur.

Eşariyye de Allah'ı tasdikini ancak akılla gerçekleştireceği¹⁰⁶ ve imana ulaşmada düşünme ve istidlalin vacib olduğu görüşündedir. Eş'arîlerden Ebu Cafer Semnânî ve Ebu'l-Velid el-Bâcî, 'mükellefe ilk vacibin akli inceleme olduğu konusunun, Eş'arî'nin Makâlât'ında Mutezileden kalma bir mesele olup, herkese vacibin, Allah'ı gösteren akli delillerle Allah'ı bilmek olup bunda da taklidin yeterli olmadığı görüşünün de ona dayandığını' söylemiştir.¹⁰⁷ Eş'arî'nin mukallidi kayıtsız olarak (*ale'l-ittlak*) mümin saymadığı¹⁰⁸ yolundaki rivayetlere bakılırsa, düşünme ve istidlali vacib gördüğü tespit edilebilir. Eş'arî'ye göre imanın sıhhatinin şartı bunu aklın delaletiyle bilmesidir; insanın bunu diliyle ifade etmesi ve karşıtıyla tartışması¹⁰⁹ veya şüpheleri savmaya kadir olması da şart değildir. Şüphe meydana geldiğinde akidesinde kuşkuya düşmeyip, onun kesin delil değil bir şüphe olup, onu iptal edecek kesin deliller de

¹⁰¹ el-Menzile beyne'l-menzileteyn, iman etmiş kimsenin hadd ve (tazir) cezasını gerektiren bir masiyet (fısk) işlemek suretiyle mümin olmaktan da kafir olmaktan da çıktığı; iman ile küfür arasında yer alan 'fısk' konumunu ifade eder. Kişi masiyetten el çekmediği sürece ebedî azaba müstahak olur ki, bu uhrevî açıdan inkarcıların durumudur. K. Abdulcebbar, "el-Muhtasâr", 232-233; er-Rassî, "Kitâbu'l-Adl ve'l-Tevhîd ve Nefyü'l-Teşbîh anil-İlâhî'l-Vâhid'i-Hamid" Resâilü'l-Adl ve'l-Tevhîd, nşr. M. Ammâra, Müessesetu Dâri'l-Hilâl, 1971, 125.

¹⁰² Bağdadî, a.g.e., 255; Taftazânî, a.g.e., II, 365; İzutsu, a.g.e., 120. Burada, mukallidi doğrudan kafir sayan Ebu Haşim istisna edilmiştir. en-Nesefî, a.g.e. I, 43.

¹⁰³ en-Nesefî, a.g.e., I, 44.

¹⁰⁴ Hudarî, a.g.e., 374.

¹⁰⁵ Nesefî, a.g.e., I, 35; Hudarî, a.g.e., 375; bkz. Şâtibî, Ebu İshak İbrahim b. Musa, el-Muvâfakât fî Usûli's-Şerî'a, çev. M. Erdoğan, İst. 1990, I, 53-4.

¹⁰⁶ İbn Rüşd, Menahicü'l-Edille, 38.

¹⁰⁷ İbn Teymiyye, Mecmu'u'l-Feteva, XVI, 331; Halid b. Abdillâh, a.g.e., I, 321.

¹⁰⁸ Bağdadî, a.g.y. Krş. Ebu Muîn en-Nesefî, a.g.e., I, 43, 57. Bağdadî'nin tespitiyle, Eş'arî, o kimseyi mümin diye isimlendirmemişse de O'na göre hakka taklit yoluyla inanan kimse müşrik değildir. O'nun prensibine kıyas, müşrik ve kafir olmadığından dolayı onun affedilmesinin imkânını gerektirir. Bağdadî, a.g.y.. Taftazânî, Bağdadî'nin bu yorumunun, Eş'arî'nin amelleri terk ettiğu gibi mukallidin imanının kemal üzere olmadığını kastedtiğinin bilincinde olduğunu belirtir. Yoksa, Eş'arî, el-menzile beyne'l-menzileteyn teorisini ya da mü'min olmayan kimsenin cennete girebileceğini kabul etmez. O halde Eş'arî'nin, bu konuda bir ihtilafı yoktur. Taftazânî, a.g.y. el-Kuşeyrî ise, bu rivayetin Kerramiyye'nin bir yalanı olduğunu söylemiştir. Ebu Uzbe, a.g.e., 21 ve 23. Ayrıca Eş'arî'nin eserlerinde nazarın doğruluğuna değinilir, vacipliğinden söz edilmez. Bkz. Kitabu'l-Lum'a fî'r-Reddî ala Ehli'z-Zeyğî ve'l-Bida', nşr. M. Maccarty, Beyrut 1953, 9.

¹⁰⁹ Sabunî, a.g.e., 89.

bulunduğunu bilirse mümkündür.¹¹⁰ Ancak, Eş'arî görüş, nazarın vacipliğinin vahye bağlı olup akıl önermelerle değil şer'î delillerle kavrandığını söylemekle Mutezile'den ayrılır. Mutezile husn-kubh konusunda akli gerek bilişsel gerekse normatif olarak yetkilendirirken, Eşarîler, uhrevî sonuçlar getirmesi anlamında akli vücûbu kesinkes reddeder. Onlara göre, akli incelemenin şer'an vacip oluşu, bunu gerektiren Allah'ı bilmenin şer'an vacip olduğundandır. Ebu Ya'lâ'nın ifadesiyle, nazar ve istidlalin vacipliği bir şeyin iyilik ve kötülüğü, haram ve vacipliği hükmünü verme kapasitesi olmadığından aklın hükmünün dışında şeriat iledir.¹¹¹

Onlar, nazarın vacipliği konusunda iki yol takip eder.

Birincisi, ayet ve hadislerin zahiriyle delil getirirler. Yunus 101 ve Rum 50 gibi ayetlerde Yaratıcının ve sıfatlarının delillerini inceleme emredilmiştir ki, bu emir vücûb içindir. Yine *"Göklerin ve yerin yaratılışında, gece ve gündüzün değişmesinde akıl sahipleri için ayetler vardır."*¹¹² ayeti nazil olduğunda Rasûlüllah, *"Onu ağzında çiğneyip de düşünmeye yazıklar olsun."* demiştir. Ancak Cürcânî, ayetlerde emrin vacip dışı olma ihtimalinden ve hadisin de haber-i âhâd kabilinden olmasından dolayı bu delilin kat'î olmadığını söyler.¹¹³

İkincisi, kıyastır. Buna göre, Allah, zaruretle ya da duyularla değil, ancak apaçık burhanlarla kavranılır.¹¹⁴ *'el-İktisâd'*da zarûriyyâtın dışındaki bilgileri, Bakillânî ve Ebu Ya'lâ gibi¹¹⁵ üç kategoriye ayıran Gazzâlî, yalnızca akılla bilinenlere evrenin hudusunu ve varedecin varlığı, gücü, bilgi ve iradesini örnek verir. Bunlar ispat edilmedikçe, Allah'ın kelâm sıfatına dayanan şeriat de ispat edilemez.¹¹⁶ Cüveynî'nin ifadesiyle, "bilgilerin vacipliği ittîfakla sabit olmuştur; bilgiler zarurî ve kesbî kategorilerine ayrılır ve kesbî bilgilerin delillere, öncüllerden çıkan hükümlere dayandığı sabittir. Bilgilerin doğru akıl yürütmeye dayanması ve vacipliğindeki ittîfak, akıl yürütmenin vacipliğinin açık delilidir. Bir şeyin vacip oluşu, onu tamamlayacak yegane şeyin de vacipliğini gerektirir."¹¹⁷ Buradaki kıyas şu şekilde ifade edilebilir:

- Marifetulah'ın vacipliğinde icma vardır;
- Allah'ı bilmek ise ancak, nazarla gerçekleşir,
- Vacibin gerçekleşmesinde kaçınılmaz olan şey de vaciptir.
- O halde marifetullâh için kaçınılmaz olan nazar vaciptir.¹¹⁸

Müsebbebi yani bilgiyi vacip kılmak, sebebini de vacip kılmaktır. Eğer bir şey, onun bağlı bulunduğu şey olmadan emrolunsaydı, kaçınılmaz olarak muhalin teklifi ortaya çıkardı.¹¹⁹ Burada, mutlak vacibin (Allah'ı bilmenin) dayandığı nazarın *'güç yeten'* bir iş oluşuna da vurgu yapılır. Çünkü aksi halde imkansızın teklifi gerekir.¹²⁰ Allah'ı bilmenin imkanı ve düşünmeye dayalı oluşu, onun zarurî değil ancak

¹¹⁰ en-Nesefî, a.g.e., I, 46, 53.

¹¹¹ Ebu Ya'lâ, a.g.e., 21.

¹¹² Al-i İmran; 3/190

¹¹³ Cürcânî, a.g.e., I, 56.

¹¹⁴ Bakillânî, Kadî Ebu Bekir b. Tayyib, el-İnsâf fî mâ Yecibu l'tikâduh vela Yecûzü'l-Cehlü Bih, nşr. M. Z. el-Kevsenî, Kahire 14132/1993, 22.

¹¹⁵ Ebu Uzbe, a.g.e., 37; Ebu Ya'lâ, a.g.e., 25.

¹¹⁶ Gazzâlî, el-İktisâd fî'l-İtikâd, 95.

¹¹⁷ Cüveynî, Kitabu't-Tethis fî Usûl'l-Fıkh, I-III, nşr. A. C. en-Nevbani, A. el-Umerî, Beyrut 1996, I, 129-130; el-İrşâd, 29.

¹¹⁸ Cürcânî, a.g.y.; bkz. Razi, a.g.e., 130.

¹¹⁹ Cürcânî, a.g.e., I, 59.

¹²⁰ Razi, a.g.y.

düşünmeyle kazanılan nazarî bilgi olması itibariyledir. Çünkü, düşünme olmaksızın, yalnızca yaratılışının başlangıcındaki iç saiklerle marifetullâh asla bulunamaz.¹²¹ İcî'nin ifadesiyle, marifetullâhın imkanı, nazarın mutlak ilim ifade etmesinin bir fer'idir.¹²²

Buna karşın Allah'ı bilme emrinin imkanının kabul edilmediği de görülür: Buna göre, gereğin (icab) bilinmesi gerektirenin (mu'cib) bilinmesine bağlıdır. Gerektireni bilmeden gerektirmeyi bilmek imkânsızdır. Yoksa gerektirenin bilinmesini emretmek, imkânsız olanı teklif etmek olur.¹²³ Yine Allah'ı bilme emri mümkün olsa bile vâkî değildir. Emredilen ister *taklitle* ister *ilimle* olsun yalnızca (hakikate) mutabık bir itikattir. Çünkü Hz. Peygamber kimseyi bu delillerle yükümlü tutmamıştır.¹²⁴

Buna karşın Marifetullâh'ın mutlak vacip olmadığı şeklinde bir itiraz söz konusudur. Buna göre, mutlak vacip, her takdirde vacip demektir. Allah'ı bilmenin vacipliği ise yalnızca şek hali yani zihnin konuyu yükleme bağlamdaki tereddütleriyle ya da bilginin kesin mevcut olmamasıyla vaciptir. Bilineni öğrenmek olanaksız olduğundan, fiilen bilineni bilmenin vacipliğinden söz edilemez. Bu noktada Taftazânî, mutlak vacibe, öncülü varolduğu, ama kendisi varolmadığı takdirde vacip olmak anlamını verir. Ona göre, bilginin vacipliği, "üzerinde düşündüğünde vacip olmak" anlamında nazara bağlı değil -yoksa mutlak vacip olmazdı-, şüphe ve bilginin yokluğuyla kayıtlıdır. Şüphe ve bilginin yokluğu da vacip olmaz.¹²⁵ Ancak bu anlayışın, bilgi temelini geriye iterek imanı tarihsel-toplumsal koşullara teslim ettiği açıktır.

Bir diğer itiraza göre de bir şeyin öncülü olmaksızın varolması imkânsızdır, teklif edilmesi değil. 'Öncülü terk etmeye şer'an cevazın yokluğu, şer'i vacip için gerekli olmasındandır ki, kaçınılmaz olma (lâ bûdde) anlamında vacip olur. Bunun da şer'i hitapla ilgili emrolunan olması gerekmez.¹²⁶ Burada, şer'an gereken (vacip) ile bunun sebep ve vasıtası olarak gereken arasındaki ayırma dikkat çekilmekte ve *epistemolojik gerek'ten şer'i gerek'e* kozal bir geçişin olmadığı ileri sürülmektedir. Bununla birlikte, inancın içgüdülerin tesirlerinden uzak ve sorumlulukla gelişen bir fiil olarak değerlendirilmesi halinde, içgüdülerle gelişen, bireyin sosyalleşmesinin bir sonucu olarak gerçekleşen taklit yolunun kalkması için vacip olacağını söylemek daha haklı olacaktır. Nitekim, marifetullâh zaruri olduğunda teklif konusu olmayacağı söylenirken ortaya konan mantıklı düşününce, imanın içgüdülerin etkisiyle akıl ve iradenin külfetleri olmadan gerçekleşmemesi için düşünmenin vacip olacağı ortaya çıkacaktır.

Nazar ve istidlalin vacipliğine ilişkin önemli bir argüman da insanın iki ayırt edici özelliği olan akıl ve düşünmedir. Ebu Hanife gibi, 'Allah'ın objektif ve sübjektif işaretlerini gören akıl sahibinin, bir akıl yürütme sürecinden geçmekle Yaratıcı'nın varlığından haberdar olması gerektiğini¹²⁷ düşünenlere göre bu akıl yürütme elbette

¹²¹ Taftazânî, a.g.e., II, 44-45, 47; Cürcânî, a.g.e., I, 56; Maturîdî, a.g.e., 137, 287-288.

¹²² Cürcânî, a.g.e., I, 57.

¹²³ Razi, a.g.e., 131.

¹²⁴ Razi, a.g.e., 131-2. Burada taklit ilmin karşısına konmakta, ilmin zıddı olmaktadır.

¹²⁵ Taftazânî, a.g.e., I, 46-47.

¹²⁶ Taftazânî, a.g.e., I, 47.

¹²⁷ Pezdevî, a.g.e., 299; Sabunî, a.g.e., 85; Ebu Uzbe, a.g.e., 38; İbn Âmir el-Hacc, et-Takrir ve't-Tahbir Şerhu't-Tahrir fi İlimi'l-Usûl li İbni'l-Humam, nşr. A. Bulak, İst. 1316-1367, II, 90; Beyazizade, Kemaleddin.

vaciptir. Ancak bu, akıl yürütmenin imanın geçerlik şartı olması manasında değildir. Onlara göre imanda bilişsel süreç değil iradî süreç, -ki bu tasdikdir- asıl ve şart olup, akıl yürütme harici bir yükümlülüktür.¹²⁸ Onlar, Fâtır 37'deki *'düşünmeye yetecek bir ömür'* ifadesine dikkat çekmişlerdir.¹²⁹ Ayrıca "nazarın vacipliği, onu önceleyen diğer bir akıl yürütmeye değil, onun vasıtası olan akla tabidir."¹³⁰ Akıl, imanla yükümlülüğün gereğidir.¹³¹ "Allah akli delil (huccet) yapmıştır. Akılla şahid ve ğaib, iyi ve kötü idrak edilir."¹³² "Duyu ve haber bilgisinde -duyuların kaçırıldığı bir algıda ya da yanlışın muhtemel olduğu haberde- de akıl yürütme zarureti vardır."¹³³ Dolayısıyla, tahkikî bilgilerin mercii akıldır.¹³⁴ Akıl yürütmenin terki, akıldan faydalanmayı engellemek için şeytanın verdiği bir fikirdir (hâtır). Bir uzvu faydalarından alıkoymak caiz değildir, kendisiyle fayda ve zararın bilindiği akıl ve nazar da ihmal edilmemeye daha layıktır.¹³⁵ Selefiyye'den İbn Cevzî de akıl yürütmemeyi, aydınlanması için verilen ateşi söndürüp karanlıkta yürümeye benzetir.¹³⁶

a. Nazar ve İstidlal Yolunu Tayin Tartışmaları

Allah'a imanda akıl yürütmenin gerekliliğine ilişkin diğer bir tartışma konusu, akıl yürütmenin şekli ve niteliğine dairdir. Kelâmcıların bazısı, herhangi bir istidlali yeterli görürken, bazıları da ispatın ve şüpheleri kaldırmanın en iyi yolu gördükleri hudûs delilini öngörmüşlerdir.

1) Herhangi Bir İstidlal Yolunu Vacip Sayanlar

Hattabî, Ebu'l-Ferec el-Makdîsî gibi bazıları nazarı özlü bir halde vacip sayarlar.¹³⁷ Süfyan es-Sevri'nin, Malik'in, Evzai'nin, umum fıkıhçı ve hadisçilerin vacip saydığı¹³⁸ istidlal de, bunların kelâma ilgisiz veya İmam Malik'in kelâma karşı oluşuna bakılırsa, en basit bir istidlal olmalıdır. (Furû'un aksine) itikadın delilinin açık olduğuna işaretle avamın taklidini reddeden İbn Cevzî ve Ebu İshak el-İsferâinî'ye göre, kelâmcıların tertip ettikleri önerme ve kıyasları bilmedikçe imanın tam olamayacağını düşüncesine aksine nazar ve istidlalin vacipliği, kişinin imkan bulunduğu delil ölçüsündedir.¹³⁹

İbn Humam'a göre de alemin hudûsu, Allah'ın varlığı ve O'nun için zorunlu ya da imkânsız olan nitelikleri delillerden hareketle bilmek her mükellefe farz (farz-ı ayn) olduğu için icmalî delille nazar vacip olur. Şüpheleri giderme, inkarcıları ilzam etme ve isteyenleri irşad etmeye imkan veren tafsilî delille nazar ise ehline farz-ı

el-Usûl'l-Münife -İmam-ı Azam Ebu Hanîfe'nin Görüşleri-, nşr. İ. Çelebi, İst. 1996, 41 ve İşarâtü'l-Meram min İbârat'l-İmam, Mısır 1368/1949, 75; Şeyhzade, a.g.e., 37.

¹²⁸ bkz. Şeyhzade, a.g.e., 43.

¹²⁹ İzutsu, a.g.e., 116; Beyazade, a.g.y.

¹³⁰ Maturîdî, a.g.e., 135.

¹³¹ Maturîdî, a.g.e., 378.

¹³² Maturîdî, a.g.e., 224.

¹³³ Maturîdî, a.g.e., 9. Duyular, bilgi değil, akıl ve dilin bilgiye dönüştürdüğü algılar verir. Tecrübe ve duyuya dayalı bilgide de aklın fonksiyonu vardır.

¹³⁴ Sabunî, a.g.e., 86; Ebu Uzbe, a.g.y.

¹³⁵ Maturîdî, a.g.e., 136-137.

¹³⁶ İbn Cevzî, a.g.e., 81.

¹³⁷ İbn Teymiyye, Mecmu'u'l-Feteva, XVI, 331.

¹³⁸ Sabunî, a.g.e., 89.

¹³⁹ İbn Cevzî, a.g.e., 82, 83; Beyadî, a.g.e., 84.

kıfayedir.¹⁴⁰ Cürcanî de vacib bilginin açıklama, ifade etme ve şüpheleri defetme gücünün bulunmadığı icmâlî ve bu gücün bulunduğu tafsîlî bilgiyi de kapsadığına dikkat çeker. Ancak, icmâlî bilgi ise avam üzerinde bireysel (aynî) vacip iken, tafsîlî bilgi kifâî vaciptir.¹⁴¹ Taftazani de icmâlî delillerden hasıl olan bilginin yeterliliğine dair icma olduğunu söylemiştir.¹⁴²

2) Muayyen Nazarı Vacip Sayanlar

Mutezile'den Ebu'l-Huseyn el-Basrî, Allah'ı bilmenin O'nun sıfatlarının da bilgisini verecek bir dizi istidlalle olabileceğini ileri sürmüştür.¹⁴³ Bazı Eş'arî alimler de, Allah'ın belli bir akıl yürütme yoluyla bilinebileceğini söylemişlerdir. Bu yaklaşımla Cüveynî ve bir görüşe göre Ebu Ya'lâ, belirli bir akıl yürütmeyi vacip sayar.¹⁴⁴ Aslında özellikle Eş'arîlerin vacipliğini söyledikleri 'düşünme'nin, hudûs deliliyle istidlal olduğu farkedilmektedir. St. Thomas gibi bir çok Hristiyan kelâmcıya ait her makul kimseyi inanmaya zorlayacak yeterli bir delilin bulunmadığı fikrinin¹⁴⁵ aksine, Hudûs delilinin burhanî olduğu noktasında Eşarilerde bir tereddüt bulunmaz.¹⁴⁶ Çünkü hudûs teorisi, ontoloji (cevher, araz, hall, mahall, mümkün, vacip, mustahil kavramları) ve kader (sebeplilik ve determinizmin reddi, istitaa, cüz'î irade, kesb kavramları), bilgi teorisi (doğru akıl yürütme ve bilginin oluşumu arasındaki tevekkül (doğma) ilişkisinin reddi) ve etik (değer-fill ilişkisinin reddi) gibi temel meselelerin üzerine bina edildiği bir esastır.

Ancak Mavrodes'in belirttiği gibi, Tanrı'nın varlığını herkese ispatlayacak bir kanıt icadı, tüm hastalıkları iyileştiren bir ilaç icadı gibi bir şeydir...¹⁴⁷ Tanrının varlığının herkese açıkça doğru gelecek bir kanıtını beklemek de zaten doğru değildir. Çünkü bilgisine sahip olduğumuz şeylerin çoğu, ne zorunlu olarak doğru şeylerdir ne de her insanın kesin kabul ettiği şeylerdir.¹⁴⁸ İnsanlar arasındaki bireysel farklılıklar da göz önünde bulundurunca, tam anlamıyla nesnel, herkesin zorunlu biçimde inanacağı açıklıkta bir delil aramanın sonuçsuz olacağı gibi, herkesin aynı delil üzerinde yürümesini vacip saymak da yanlıştır. Ancak bir kimsenin kendi aklıyla kavradığı evrendeki işaretlerden sıçrayışla imana ulaşması da imanının tamamen kişisel, bireyin kendinden ve kendisi için olma özelliğinin gereğidir. Bu, imanının kişigöreceli (person-relative) biçimde temellendirilmesini¹⁴⁹ öngörme anlamına alınmamalı, ancak olayın özellikle psikolojik açıdan görünümünün de bu olduğuna dikkat edilmelidir.

Diğer taraftan, muayyen bir istidlalden bahsedilirse burada, gerçek anlamda bir düşünme ve istidlalden çok bir öğrenme söz konusu olabilir. Doğrusu, istidlalin taklidi

¹⁴⁰ İbn Humam, el-Musayere, 11-12.

¹⁴¹ Cürcanî, Şerhu'l-Mevâkif, I/58.

¹⁴² Taftazani, a.g.e., I, 46.

¹⁴³ İbn Teymiyye, Der'u Teârudi'l-Akl ve'n-Nakl, VIII, 17-18.

¹⁴⁴ İbn Teymiyye, Mecmu'u'l-Fetava, XVI, 331.

¹⁴⁵ Kaufmann, W., Critique of Religion And Philosophy, New York 1961, 114'den nakleden Özcan, Hanifi, "Birbirine Zıt İki Epistemolojik Yaklaşım: 'Temelcilik' ve 'İmancılık'", A.Ü.İ.F.D., Ank. 1999, C. XL, 165.

¹⁴⁶ İbn Rüşd'ün bu delili tenkiti için bkz. Menahicü'l-Edille, 38 vd.

¹⁴⁷ benzetme için bkz. Gazzâlî, el-Munkız mine'd-Dalâl, 32.

¹⁴⁸ Mavrodes, George I., Belief in God: A Study in The Epistemology of Religion, New York, 1970, 47'den nakleden Yaran, Cafer Sadık, "Eleştirel Akılcılık ve Tahkiki İmancılık", Ondokuz Mayıs Ü.İ.F.D., Sayı 9, 1997, 225.

¹⁴⁹ bkz. Yaran, a.g.m., 226.

dışlayan geçerli alternatif oluşu, onun taklit edilecek bir (kalıplaşmış) kıyas halinde takdim edilmesi ile çelişmektedir. İkinci durumda vacip olan, aslında akıl yürütme yoluyla delile ulaşmaktan (istidlalden) çok delili belleme veya öğrenmedir.

Burada bir problem de kıyasın öncülü ile ilgilidir. Kıyasın öncüllerinden alemin hudusunu, cevher, araz, hareket ve sükun gibi her biri başka mantıkî kıyas ve müsellemlere dayalı kavramlardan çıkarsamak felsefî bir yoldur. Halk ise, alemin yaratıldığı sonucuna varırken basit delillere ilgi duyar. Gerçekte Allah'ın varlığını gösteren basit ve apaçık işaretler olduğu gibi; kelâmcıların ve filozofların kompleks ve ince ayrıntılarda boğulan delilleri de neticede sıradan insanın basit ve açık işaretlerinden *daha* kesin bir formül oluşturması, filozofların hararetili tartışmalarını düşününce, görelî bir durumdur. Bu durum, delillerin kesinliğe ulaşmaması veya tasdik edilenin ispatlanmış olmaması ile ilgili değil, yalnızca inanılan bilginin alanıyla ilgilidir. Çünkü iman algılanabilir (şâhid) olmayan gayb alemi ile ilgilidir ve doğruluğu test edilebilir bir formülle ispatlanamaz. Bu durumda belli kavramları bilmeyi ve belli bir yolla istidlal etmeyi vacip saymak doğru olmayacaktır. Ayrıca kelâmcıların hudûs delilinde cevher, araz, hal, mahal gibi tanımı güç kavramlar ve özellikle el-cüz' lâ yetecezzâ (parçalanamayan parça, atom) gibi hakikatini bilmedikleri konularla¹⁵⁰ Allah'ı ispatlamaya çalışırken bilinenden bilinmeyene gitme yolundan ayrılmışlardır. Halbuki, İkbâl'in vurguladığı gibi, Kur'an insanın bakışını bu aleme çevirmiş,¹⁵¹ direkt kavrananlardan hareket etmişti.

b. Epistemik Gerek Olarak Şüphe-İman İlişkisi

Kelâmcılar insana ilk vacibin ne olduğu sorusunu da tartışmalar ve bu konuda dört temel görüş ileri sürülmüştür:

(1) Allah'ı bilme

(2) Allah'ı bilmeye götüren nazar

(3) Buna yönelmek veya akıl yürütmenin ilk cüz'ü; evrenin sonradan varolduğunu (hudûs delilinin ilk basamağını) bilmeye götüren doğru akıl yürütme¹⁵²

Bu görüşlerin, marifetullâh'ın fitratta yerleştirilmiş oluşuyla çeliştiği öne sürülmüştür.¹⁵³ Ancak, düşünsel sorunlar ve şüphelerle inkar veya agnostisizme giden kimselerin durumunun açıklama gerektirmesi bir yana, insanın bilinçaltında bir Allah fikrinin ya da inanma eğilimin varlığı kabul edildiğinde bile, bu fikrin doğruluğunu ya da bu eğilimin yöneldiği mefhumun doğruluğunu test etmek için de düşünme ve istidlal gereklilik arz eder.

(4) Buna sevkeden şüphe.¹⁵⁴

Öncesinde şüphe bulunmayan düşünme kastının, bilineni bilmek istemeyi

¹⁵⁰ bkz. Taftazânî, a.g.e., II, 50-1.

¹⁵¹ bkz. İqbâl, a.g.e., 101-102.

¹⁵² Ebu Ya'lâ, a.g.e., 21; Bakillânî, a.g.y.; Nisabûrî, Ebu Said Abdurrahman, el-Ğunye fî Usûlî'd-Din, nşr. İ. A. Haydar, Beyrut 1406/1987, 55-6. Eş'arî'nin de mükellefe ilk vacibin akıl yürütme olduğunu söylediği kaydedilmektedir. İbn Teymiyye, a.g.e., XVI, 331; Der'u Teârudî'l-Akl ve'n-Nakl, VIII, 349. Cüveynî, el-İrşad, 25.

¹⁵³ Halid b. Abdillâh, a.g.e., I, 316; Guleyman, a.g.m., 20.

¹⁵⁴ Amidî, a.g.e., 29.a-b.; Şafîî, H. Mahmud, el-Medhal ilâ Dirâseti İlmi'l-Kelâm, 2. Bsk. Kahire 1411/1991 141; Atay, Hüseyin, "Bilgi Teorisi", A.Ü.İ.F. D., Ank. 1987, Sayı XXIX, 4; bkz. K. Abdulcebbâr, el-Muhit fi'l Teklif, 30-31; Râzî, a.g.e., 136; İbn Teymiyye, a.g.y.

gerektireceğini ileri süren¹⁵⁵ Mutezili Ebu Haşim'e ait dördüncü görüş üzerindeki tartışmalar, İslâm'da iman şüphe ilişkisini açıklama açısından oldukça önemlidir.

Cürcanî, nisaba ulaşma şartına bağlı zekatın vacipliğinin nisaba ulaşmayı vacip yapmadığı gibi, Allah'ı bilmenin vacipliğinden şüphenin vacipliği sonucunun da çıkmayacağını belirtir.¹⁵⁶ Ancak, Ebu Haşim'in şüpheyi -nisap ve zekatın vacipliği ilişkisindeki gibi '*hüküm şartı*' değil- istidlal ve bilginin oluşumunda bir ön-şart sayan görüşü karşısında Cürcanî'nin bu yanıtı kıyas-ı farık durumuna düşmektedir. Ancak, problem, istidlal ve bilgiden önce gelen bir şüphenin kaçınılmaz olup olmadığı şeklinde ortaya konulduğunda, şüphenin epistemik olarak akıl yürütmeye kaynaklık ettiği, ancak bütün kavram ve fikirleri öncelemediği, bu nedenle hüküm açısından akıl yürütmek şüphe şartına bağlanabilirse de, şüphe etmenin kendi başına vacip olmadığı söylenebilir. Dolayısıyla, şüphenin varlığı istidlalin vücut hükümünün şartı iken, Allah'ı bilmek şüpheyeye bağlı değildir.

Bazı kelâmcılar Allah'tan da şüphe etmeyi içereceğinden, şüphenin vacip sayılmasının küfre varan bir yanlış olduğunu ileri sürer.¹⁵⁷ Oysa, mezkûr görüşün, belki Ebu Haşim'in düşünme ve araştırmada şüphenin önemini ve metodik şüphenin gereğini vurgulamakta aşırı gitmesinin sonucu olduğunu söylemek daha haklı olacaktır. Buradaki şüphe, '*kuşku*' değil de akideyi tahkik ve olası şüphe ve itirazları kaldırmaya yönelik bir araştırmaya sevkeden '*metodik şüphe*' olarak düşünüldüğünde, bunun küfr addedilmesine mahal yoktur.¹⁵⁸ Bununla birlikte, Ebu Haşim'in şüpheyi ilk vacip, dolayısıyla da başlangıçtaki bilgisizlik ve ilgi halinde kendiliğinden ortaya çıkan ilk şüpheyi iradî saymakla görüşünü sistematize edemediği görülmektedir.¹⁵⁹ Abdülcebbar'ın itirazına göre, şüphe bir mana değildir, mana olsa bile iradî (maksûd ileyh) olamaz. Çünkü korkuya temel oluşturduğundan, şüphenin meydana gelişi kaçınılmazdır.¹⁶⁰ Gerçekte, düşünen varlık için şüphe etmemek imkânsız gibidir. Şüphe başlangıç itibarıyla doğal bir hadisedir ve bunun vacip sayılması, tabii bir olaya, tabii olmayan bir mahiyet vermektir. Âmidî'nin belirttiği gibi, şüphe, kulun seçimi olmaksızın baş gösterir, ancak, devam edip etmemesi, insanın gücü dahilindedir.¹⁶¹ Çünkü insan, nazarı terk ederse şüphe de devam eder; düşünme ve inceleme yoluna gittiğinde ise şüphe kaybolur.¹⁶² Bununla birlikte, metodik şüphe söz konusu olduğunda bunun hem iradî olduğu hem de öncesinde belli kavram ve fikirleri gerektirdiği görülür. Söz konusu şüphenin mahiyeti iyi anlaşılırsa, istidlal ve delil arayışına yönelik olarak şüphe içinde olunacak bir süre tayini de gereksiz olur. Ebu Haşim'in görüşü ise, şüpheyi bertaraf etmek için belli bir süre tayininin delilsiz olacağını vurgulayan İbn Hazm'in, delilleri öğrenene kadar karşılaştığı engeller nedeniyle haftalar, aylar geçen veya aklen tayin edilen bir istidlal süresi tamamlanmadan şüphe içinde eceli gelen kimselerin durumuna ilişkin

¹⁵⁵ Cürcanî, a.g.e., I, 63; İbn Teymiyye, a.g.y.

¹⁵⁶ Cürcanî, a.g.e., I, 64.

¹⁵⁷ İbn Hazm, a.g.e., IV, 41; Âmidî, a.g.y..

¹⁵⁸ Şafîî, H. M., a.g.y. Bkz. Atay, a.g.m., 4.

¹⁵⁹ Bkz. Atay, a.g.m., 5.

¹⁶⁰ K. Abdülcebbar, a.g.e., 30.

¹⁶¹ Âmidî, a.g.y.

¹⁶² Cürcanî, a.g.y.

sorusunu açıkta bırakmaktadır.¹⁶³ Halbuki, metodik şüphe, kuşkudan ve skeptik şüpheden mahiyet itibariyle farklı olup, nazar ve tefekkürü beraberinde getirir.

Diğer taraftan Ebu Haşim'in şüphe olmadan düşünmeye yönelmenin, bilinişi bilmeye yönelmek olduğunu söylemesi de dikkat çekicidir. Ancak, şüphe eden zihinde de en azından bir kavram vardır. Diğer taraftan tasdiki tahkike yükseltecek şüphe, bir önermeyi sorgular ve delilleri ve kelâmcıların şüphe diye nitelendirdiği karşıt delilleri inceler. Bir şeyi deliliyle bilen de başka bir delil talebiyle onu ikinci kez inceleyebilir. Bir şeyi ikinci kez incelemek, ikincinin ona delil olduğunu, delil oluşturma yönünü –ki bu malum değildir- bilmek içindir... Bunun yararı, delillerin birbirini desteklemesiyle, itminanın artmasıdır.¹⁶⁴ Fıkr ile nazarı ayıran Ebu Ya'la da insanın ilk önce fikr-ettiğini, sonra şüphe içinde düşünmekteyken delile baktığını (nazar) belirtir.¹⁶⁵ Bu durumda, şüphe, imanı tahkike sevkeden bir endişe, fikrî bir ilgi olmaktadır. Ayrıca, daha sonra kuşku ve kaygıyla yaşamamak için karşıt delil anlamında şüphelerin ve tereddüt nedenlerinin kalkması gerekir. Bu nedenle, daha fazla tahkik için iradî şüphe, hipotezler ve karşıt-deliller halinde ortaya konabilir. Bununla birlikte, 'farz olduğu için şüphe ediyorum' demek doğal olmadığı gibi, şüphe, vacip kavramındaki kesinlik ile de çelişir. Çünkü şüphe içinde iken gerek ve yükümlülük kavramı da zan sınırını aşamaz. Üstelik, Mutezile'nin '*el-menzile beyne'l-menzileteyn*' esasına göre, şüphenin vacip sayılması, şüphe etmeyenin mümin sayılmaması demektir.

Şüpheyi imanı tahkikin, delil ve bilgiye ulaşmanın yolu kabul eden bu anlayışın aksine Hristiyanlıkta ilgi ve şüpheyi ortaya çıkan çeşitli sorunların *teslis*, *hulûl*, *kurtuluş* gibi dogmaların irrasyonelliğine dayalı olarak irade ve kalbin fiiliyle aşılması sonucu, bazı düşünürlerin şüpheyi Hristiyan imanında yapısal bir unsur olarak kabul ettiği görülür.¹⁶⁶ İmanın mahiyetinde var olan bu şüpheyi '*ekzistansiyel şüphe*' denmektedir. Başta Kierkegaard olmak üzere bazı batılı düşünürler, '*septik şüphe*'nin¹⁶⁷ imana zarar vereceğini ifade ettikleri halde, teorilerini ekzistansiyel şüpheyi içine alacak şekilde geliştirmişlerdir.¹⁶⁸ Oysa Ebu Haşim'in şüpheyi ilk vacip sayması, aslında imandan şüpheyi büsbütün dışlayıcı yaklaşımın sonucudur. Yani, şüphe devamlı varolan, yapısal bir unsur olarak kalan bir olgu değil, arizî olarak ortaya çıkabilmesi mümkün olan bu nedenle de önceden cevaplanması gereken bir olgudur.

İbn Hazm, Eş'arîlerin de ancak buluğdan sonra delilleri öğrenmenin gerektiğini ve hatta bir kimsenin buluğa erince şüphe ettikten sonra tasdik edici olmadıkça müslümanlığının geçerli olmadığını ileri sürdüklerini ifade eder.¹⁶⁹ Ancak,

¹⁶³ İbn Hazm, a.g.e., IV, 41-42.

¹⁶⁴ Cürcanî, a.g.e., I, 56; Razi, a.g.e., 130.

¹⁶⁵ Ebu Ya'la, a.g.e., 22 ve 24. Fikir ve nazar ayrımı için bkz. Altıntaş, a.g.e., 297-299.

¹⁶⁶ Özcan, Hanifi, *Epistemolojik Açından İman*, İst. 1992, 41, 43.

¹⁶⁷ Skeptizm, gerçekliğin bilgisine ulaştırmakta aklın temel zaafı sergilediğini; nihai prensiplerin soru ve akıl standartlarına açık ve yine bu standartların kendilerinin de sorgulanabilir olduğunu iddia eder ki, felsefi teşebbüsün altını oyarak iman için yol açılması anlamına gelen bu iddia '*skeptik fideizm*'in öünü açmaktadır. Popkin, Richard H., "Fideism", *The Encyclopedia of Philosophy*, Editor in Chief Paul Edwards, New York 1967, III, 101; Penelhum, Terence, "Fideism", *A Companion to Philosophy of Religion*, Ed. by: P. L. Quinn and C. Taliaferro, Oxford 1997, 377.

¹⁶⁸ Özcan, a.g.e., 41.

¹⁶⁹ İbn Hazm, a.g.e., IV, 41.

görebildiğimiz kadarıyla, Eş'arîlerin kitaplarında geçmeyen bu ifade, kendi ifadelerinin nakli değil, onlara ait görüşlerden tenkitçi bir çıkarımla getirilmiş bir yorum olmalıdır.¹⁷⁰ Diğer yandan, bu görüşteki şekkin daha önce geleneksel olarak edinilen bilgi, düşünce ve inançlardan sıyrılmak suretiyle, araştırma ve delile dayalı gerçeklere ilginin uyanması olarak alındığı da görülmektedir.¹⁷¹

Bu anlatılanlardan sonra şu iki hususun altını çizmek gerekmektedir. Birincisi, inanç konularında akıl yürütme ve temellendirme karşıtlığı İslam tarihinde şazz bir düşünce şeklinde var olmakla birlikte, batıdaki gibi imanla akli karşı karşıya getiren ve imanın akılla bağdaşmadığını ileri süren bir '*radikal imancılık/katı fideizm (extreme fideism)*' asla yer bulmamıştır.¹⁷² Hristiyan teolojisinde önemli yeri olan bu anlayış, St. Paul'un merkezi doktrinin Yunan Felsefesinin ölçütleri bakımından saçma olduğu görüşü ve Tertullian'ın (220) "Saçma olduğu için inanıyorum." sözüne kadar uzanır.¹⁷³ St. Anselm'in (1109) Augustin'in yaklaşımı özetlediği "*Bilmek için inanmak*" ilkesini¹⁷⁴ kabul eden St. Thomas'a (1274) göre de, iman, aklın kalıbına girmez ve aklın ötesindeki gücü insan, yalnız sezgi yoluyla kavrayabilir.¹⁷⁵ Yine Kierkegaard'ın "Eşyanın böylesi düzeninden, Tanrı'nın varlığını ispata kesinlikte kalkışmayacağım. Zaten başlasam da asla bitiremem ve daimî belirsizlikte yaşamama ek olarak, ola ki öyle korkunç bir şey aniden ortaya çıktığında benim bir parça delilim yıkılır."¹⁷⁶ ifadesi, delili imandan dışlayan yaklaşıma diğer bir örnektir. İrrasyonalist fideizm, özellikle Kierkegaard fideizmi, (özellikle 19. yüzyılın liberal, rasyonalist teolojik eğilimlerine reaksiyonla) Protestan ilahiyatçılar ve teist eksiztansiyalistler arasında son derece yaygındır.¹⁷⁷ Hristiyan teolojisindeki bu yönelişlerin önemli bir sebebi, Hristiyanlığın akıl değil, *iman* (faith) üzerinde temellenmesidir.¹⁷⁸ Bu, Pascal'ın imanı bir bahis oyununa benzetmekle bir bakıma imanı iradeye indirgemesinde,¹⁷⁹ Pierre Jurieu'nun "İnanıyorum, çünkü inanmak istiyorum." ifadesinde, Ortodoks Shesrov'un tüm rasyonel ölçütlerin reddedilmesinin gerçek imanın bir parçası olduğunu vurgulamasında,¹⁸⁰ kendini gösterir.

Jaspers'in Tanrı'ya düşünceyle değil akideye uymakla varılacağı vurgusunun arka planında da Tanrı'nın varlığı kanıtlandığı oranda yokluğu da kanıtlanabileceği¹⁸¹ kabulü vardır. Açıktır ki, Hristiyan inancındaki Tanrı'yı ispat ile Tek ve Müteal Tanrı'yı

¹⁷⁰ Bu şekilde, nazarın vacipliğinin "önce inkar veya şüphe et" demek sayıldığı, zaman zaman görülmektedir. Bkz. Guleyman, a.g.y.

¹⁷¹ Işık, Kemal, Maturidi'nin Kelâm Sisteminde İman, Allah'ın Peygamberlik Anlayışı, Ank. 1980, 61.

¹⁷² Özcan, "Birbirine Zıt İki Epistemolojik Yaklaşım", 166.

¹⁷³ Popkin, a.g.y.

¹⁷⁴ Martin, C.F.J., "Medieval Philosophy", The Blackwell Companion To Philosophy, Ed. By. Nicholas Bunnin And E.P. Tsui-James, Oxford 1999, 501.

¹⁷⁵ Ağaoğulları, M. Ali - Köker, Levent, İmparatorluktan Tanrı Devletine -Siyasal Düşünceler-, Ank. 1991, 201; Küken, Dr. A. Gülnihâl, Doğu-Batı Felsefi Etkileşiminde İbn Rüşd ve St. Thomas Aquinas Felsefelerinin Karşılaştırılması, İst. 1996, 245, krş. Gökberk, Prof. Dr. Macit, Felsefe Tarihi, 10 Bsk., İst. 1999, 140, 151.

¹⁷⁶ Kierkegaard, Soren, "The Absolute Paradox" The Existence of God, ed. John Hick, Twelfth printing, London 1972, 212-213.

¹⁷⁷ Popkin, a.g.y.; Yaran, a.g.m., 221.

¹⁷⁸ Hume, David, İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma, çev. Şerkan Ögdüm, Ank. 1998, 138.

¹⁷⁹ Kalbin Allah'ı bilirken aklın bilmediği nedenlere sahip olduğunu söyleyen Paskal'ın 'bahis delili (the wager argument)' ciddi ama inançsız birinin ebediyet karşısında girdiği riski minimize eden bir yol olarak imanın inançsızlığa üstünlüğünü kabul edeceğini ileri sürer. Penelhum, a.g.m., 381; bkz. Pazarlı, Osman, Metinlerle Felsefe Tarihi, İst. 1964, 114.

¹⁸⁰ Popkin, a.g.y.

¹⁸¹ Jaspers, Karl, Felsefe Nedir?, çev. İ. Z. Ezyuboğlu, İst. 1986, 68 vd.

ispat oldukça farklıdır. İkinci anlamda Tanrı'nın ispatlanamaması, modern felsefenin bilgi tanımı ve epistemolojisinden, özellikle amprist eğilimden kaynaklanır. Varoluşçu filozof Jaspers'ın inanmak için bilmek gerekmediği düşüncesi ve "İnanmak elde bulundurma değildir."¹⁸² ifadesi bunu göstermektedir. Nitekim Kant'ın, "Saf Aklın Eleştirisi"nin ikinci baskıya önsözünde, "imana yer açmak için, bilgiyi kaldırmak zorunda kaldım"¹⁸³ demesi ve "şüphe ile karışık inanç"tan bahsetmesi¹⁸⁴ de yukarıdaki anlayışla ilgisiz değildir.

Kant, Tanrı'nın kesin kanıtlarının olması halinde, insanın özgürlük ve otonomluğundan bahsedilemeyeceğini ileri sürer.¹⁸⁵ Oysa, Maturîdî ve otoriteye dayalı imanı reddeden Mutezili kelâmcılar, tahkik olmadan yükümlülüğe konu oluşturacak bir külfetin olmayacağını vurgulamışlardır.¹⁸⁶ Günümüz Din Felsefecilerinden Swinburne'e göre de Kant'ın gerekçesi, Tanrı'nın araştırma gayreti olmaksızın, varlığının kesin ve açık kanıtının görülmesine izin vermeyeceğini gösteren bir kanıt olarak değerlendirilebilir. Ayrıca tahkike yönelip yönelmeme de ihtiyarî ve değerli bir ön aşamadır.¹⁸⁷

Yine inanç, iman ve bilgi şeklindeki sıralamada, imanın bilginin altında yer alması bu anlayışın diğer bir yansımasıdır. İmanla bilginin mukayesesinde, imanın bilişsel bir temeli bulunduğu ancak, bunun konunun niteliğinden kaynaklanan bir hususiyet taşıdığına dikkat edilmelidir. İmanın konusu, algıların ötesindeki gayb alemdir. Onun yukarısına yerleştirilen bilginin konusu ise algılanır ve gözlemlenebilir şeylerdir. Bununla birlikte, konu itibarıyla farklılık arz eden bu bilginin Kant'tan beri ileri sürüldüğü gibi, bir yanıyla daima anlık bir etkinliğin ürünü olduğu; duyumların özünde aynen yansıtılmasıyla oluşmayıp, öznenin zihinsel bir etkinlikte duyumlara müdahale etmesi, onları insanî kavramlar vasıtasıyla seçme, gruplandırma, ilişkilendirme, anlık ilkeleri ve formları doğrultusunda biçimlendirmesiyle meydana geldiği, dolayısıyla da objektiflik ve kesinlik yönüyle tartışılır olduğu kolayca görülebilir.¹⁸⁸ Örneğin, kendini çok çabuk yenileyen bir bilim olarak tıp, bilimsel bilginin de hatalı veya eksik gözlemlerle malul olduğunu göstermektedir. Doğâ bilimlerinin incelediği olgular dünyasının bir çelişkiler dünyası olması da bilimin ulaşabileceği genel-geçer yasaların varlığı üzerinde bir soru oluşturmaktadır. Bilim tümevarımla, gözlem ve deneyleri aşan genellemelere varsa da aslında tümevarımla ulaşılan sonuçlar, genel-geçerli olan yasaları, zorunluluğu değil, olasılığı ifade edebilirler.¹⁸⁹ Bu durum, psikoloji, sosyoloji, antropoloji, siyaset ve iktisat gibi gözlemin sübjektifleştiği, bilimcinin inanç, niyet, algı ve yorumlarının aktifleştiği kültür bilimlerinde (sosyal bilimler, beşeri bilimler) daha da barizleşir. Beşerî ilimlerde

¹⁸² Jaspers, a.g.e., 76. Çağdaş varoluşçu düşünür Buber de "Gerçekten inanmam için Tanrı hakkında bir şeyler bilmem zorunlu değildir; pek çok hakiki mü'min, Tanrı hakkında değil de Tanrı'yla nasıl konuşacağını bilir." demektedir. Buber, *Tanrı Tutulması -Din ve Felsefe Arasındaki İlişkiye Dair-*, çev. A. Tüzer, Ank. 2002, 42.

¹⁸³ Kant, *Immanuel, Critique of Pure Reason*, Trs. by: N. Kemp Smith, New York And London 1965, 7.

¹⁸⁴ bkz. Aydın, Mehmet Ş., *Kant'ta ve Çağdaş İngiliz Felsefesi'nde Tanrı-Ahlak İlişkisi*, Ank. 1981, 46.

¹⁸⁵ Kant, *Critique of Judgement*, Eng. trs. by J.C. Meredith, Oxford 1964, 158-159; *Religion of Within The Limits of Reason Alone*, H. M. Green - H. H. Hudson, New York 1960, 90'dan nakleden Aydın, a.g.e., 38.

¹⁸⁶ Bkz. en-Nesefî, a.g.e., I, 44, 39, 56.

¹⁸⁷ Yaran, *Günümüz Din Felsefesinde Tanrı İnancının Akıllığı*, 44.

¹⁸⁸ Özlem, a.g.e., 16-17; Hick, John, *İnançların Gökkuşağı -Dinsel Çoğulculuk Üzerine Eleştirel Diyaloglar-*, çev. M. Aydın, Ank. 2002, 63.

¹⁸⁹ Geniş bilgi için bkz. Özlem, a.g.e., 19-21.

bilginin, bilim adamı nazarında sahip olduğu kesinliğin de temel inanç konularının kesinliğine her zaman sahip olmadığı da görülür. Bilimsel bilginin özellikle beşerî ilimlerde mutlaklığa ulaşması, bilimin ilerleme ve yeni bilgilerle yanlışlarını düzeltme özelliğiyle de bağdaşmamaktadır. Bunun yanında imanın konusunun ispatlanamaz değil, kesinliği *gösterilemez* olduğu söylenmelidir. Konunun deney-dışı olmasına bağlı bu özellik, onun aynı zamanda iradî olma özelliğinin kaynağıdır.

Ancak, Batı'da rasyonalizmin de fideizmin de savunduğu imanla bilgi arasındaki bu ayrıma karşılık, müslüman kelâmcıların iman-bilgi ilişkisine yaklaşımı oldukça farklıdır. Bu yaklaşımın esası, onların '*mesâil-vesâil*' ayrımında ve akıl-nakil ilişkisine dair görüşlerinde ortaya çıkmaktadır. Mesâil veya makâsîd iman konularını (Allah'ın sıfatları) ifade ederken, bilinen her şeyi (ma'lûm) içeren vesâil veya mebâdî ise mesâilî kavramaya vasıttır. Dolayısıyla bilgi, konu itibarıyla imandan ayrılrsa da işlevsel açıdan onunla buluşur. 'Külliyet intizama delildir.' ve genel kanunlardan (kavâid-i külliye) ibaret olan bilim, Yaraticının sanatını açıklar.¹⁹⁰ Ayrıca, Spinoza'da ve kendisinin birinde kelâmcı öbüründe tamamen pagan filozof olarak iki ayrı şahıs olduğunu söyleyen Boethius'da olduğu gibi Batı'da akıl ve vahyi amaç ve konu olarak birbirinden tamamen ayrı tutan bir yaklaşım görülürken,¹⁹¹ müslüman filozoflara göre, akıl/felsefe ve vahiy/din aynı hakikatleri verir. Ancak din, sıradan insanların anlayamadığı hakikatleri simge ve metaforlarla ifade ederken, akıl/felsefe, hakikati olduğu gibi aktarır.¹⁹² '*Gaibin şahide kıyası*' ve akıl-nakil arasında görülen çelişkinin dilin verdiği imkanlar dahilinde nassın te'viliyle giderilmesi¹⁹³ de vahyî hakikatin aklî hakikate uygunluğu anlayışından hareketle bilgi ve imanın buluşması, aklın vahyi anlayış seviyesinin yukarılarına çıkmasıdır.

İkincisi, bir risk faktörü olarak şüpheyi imana dahil eden ve imanda şüpheyi rasyonalize eden Hristiyan teolojinin aksine, Kur'an dilinde de iman, kök itibarıyla (*e-m-n*) 'korkunun kalkması, emin olmak ve güven vermek' anlamlarına gelir. Doğrudan geçişli olduğunda '*âmene*', 'güven verdi' demektir ki, bundan dolayı Allah'a '*Mü'min*' denilmiştir.¹⁹⁴ Kureyş 4. ayetinde '*Korkudan emin kıldı.*' denilmektedir. Lazım fiil olarak emniyette olma, emin olma anlamına gelir. '*Li*' ön takısı ile iz'an ve kabul, '*bi*' ön takısı ile kullanıldığında da ikrar,¹⁹⁵ itiraf ve '[bir şeye/birine] imanı veya güveni olmak' manasını, ifade eder.¹⁹⁶ Güven içinde olması için birine tevdi edilen eşya ya

¹⁹⁰ Nursî, B. Said, Muhâkemât, İst. 1990, 34-35.

¹⁹¹ bkz. Martin, a.g.m., 503.

¹⁹² Geniş bilgi için bkz. Kuşpınar, Bilâl, İbn-i Sina'da Bilgi Teorisi, İst. 1995, 147-155.

¹⁹³ Bkz. Gazzâlî'nin açıklamalarına göre, "Hem âkilla hem de şeriatla bilinenler, Allah'ın kelimatı ispatından sonra gelen ve aklın sahasında olan ru'yettullah ve Allah'ın hareket ve arazları yaratmada tek oluşu gibi konulardır. Böyle bir konuda subût ve delâlet açısından kesinliğe sahip bir nass varsa ve akıl nassın bildirdiği şeyin mümkün olduğuna hükmediyorsa onu kesinlikle tasdik etmek gerekir. Ancak şerî delil zannî ise, onu tasdik etme gereği de zannî olur." "*Allah her şeyin yaratıcısıdır.*" (En'am, 6/102; Zümer, 39/62 vs.) ayetleri tahsis imkan veren umumî bir ifade olmakla birlikte, sahabenin bir kulun bir araz yaratabileceğini reddetmeleri, akıl yoluyla kesinleşmeye örnektir. "Aklın imkansızlığına hükmettiği bir konuda ise şerî delil te'vil edilir, Çünkü, şeriatın akla kesin aykırı şeyler içerdiği düşünülemez. Teşbih hadislerinin çoğu sahih değilken, sahih olanları ise (ilk anlamında) kesinlik taşımaz, aksine te'vile müsaittir. Akıl imkan veya imkansızlığa hükmetmediğinde ise, şerî delillerin bildirdiği tasdik edilmelidir. Bu konuda aklen imkansız olmaması yeterlidir." el-İktisâd fi'l-İtikâd, 95.

¹⁹⁴ Haşr 59/23.

¹⁹⁵ İsfahani, a.g.e., 31; İbn Humam, a.g.e., 285.

¹⁹⁶ Daha fazla kavramsal tahlil için bkz. Fazlur Rahman, Allah'ın Elçisi ve Mesajı -Makaleler I-, çev. A.Çiftçi, Ank. 1997, 1-3.

da görev/yetkiden gelen 'emânet' kavramı kullanılır.¹⁹⁷ Neticede iman, nefis *سنة* sokmak, meseleyi karıştırmış olmaktan güven içinde olmaktır ki bu, ancak, itikat ettiğini şüpheyne düşmekten emin olacak şekilde bildiğinde olur.¹⁹⁸ İman, nefsi güvenliğe sokmaktır. Yani şüphe, ancak imana ilgiyle birlikte ya da tahkik sürecinin vasıtası olarak var olur. Bunun yanında, dinî inancın epistemik ihtimaliyete dayandırılması gerektiğini ileri süren Swinburne'nin aksine,¹⁹⁹ Müslüman kelâmcılara göre, şüpheden daha fazla epistemik ihtimaliyet taşıyan zan (zann)²⁰⁰ da ilim ifade etmediği gibi, imanla da bağdaşmamaktadır. Kelâmcılar imanı itikad-ı câzim, yani kesin ve kat'î itikat olarak tanımlar. Taklîdî imanı geçerli sayanların argümanı, bunda gerekli koşul olan kesin itikadın gerçekleşmiş olması iken, taklîdî imanı geçersiz sayanlar da taklîdin kesin bilgi ve kat'î bir itikada ulaştıramayacağını iddia eder.²⁰¹ Nazar ve istidlali sakıncalı gören Sufilerin de kuşkunun arız olmadığı yakîn adı verilen ilmi 'ilme'l-yakîn', 'ayne'l-yakîn' ve 'hakka'l-yakîn' şeklindeki derecelendirirken imanın en üst seviyesine işaret eden marîfet kavramını zirveye koyduğu, imanı şüphe ve zandan tamamen kopardığı görülmektedir.²⁰²

Belirtelim ki, ilmin günlük dilde baskın zann (zann-ı gâlib) için kullanıldığı da görülür.²⁰³ Ancak, "*Bil ki, Allah'tan başka ilah yoktur*"²⁰⁴ ayetindeki '*bil*' emrinin baskın zanla da ilgili olabileceğini söylemek, insaf sınırlarını zorlar. Çünkü, Kur'an ilim kavramına, vahiy, vahyin bilgisi, hakikat anlamlarıyla özel bir statü vermiş ve bu, cahiliyye döneminin kabile otoritesine, geleneğe dayalı bilgiyi zan durumuna düşürmüştür.²⁰⁵ İnsanların bilmedikleri şeyin peşinden gitmelerini ve iç yüzünü kavrayamadıkları şeyi inkar etmelerini tenkit eden²⁰⁶ Kur'an'da ilmin, ayrıca dinî-ahlakî bir değer, zannın da bunun tam aksi menfî bir değer ifade ettiği görülür.²⁰⁷ Dolayısıyla, Allah'a dair bilgi zan ve ihtimaliyet sınırının yukarısındadır. Kaldı ki, usulcülerin ifade ettiği üzere, furû'da zan amel için yeterli iken usulde yetersizdir. Bu sebeple taklît, usulde caiz olmaz.²⁰⁸ Allah'ı bilme ise, usûl konularının temelidir (aslu'l-usûl) ki, en açık delillerle temellendirilmesi gerekir.

DEĞERLENDİRME

Allah'a imanda bilgi ve bu bilgide nazar ve istidlalin yerine dair Kelâmcılar arasında farklı yaklaşımlar ve değişik görüşlerin ileri sürüldüğü görülmektedir. Bu görüşleri başlıca üç kategoride ele almak mümkündür:

Bunlardan birincisi, Haşeviyye'nin kıyas metoduna ve rey'e karşı çıkmaya kadar varan marjinal görüşüdür.

¹⁹⁷ Al-i İmran 3/75; Nisa 4/58.

¹⁹⁸ bkz. Şeyhzade, a.g.e., 43.

¹⁹⁹ Yaran, a.g.e., 63 vd.

²⁰⁰ Kelâmcılara göre, '*ilim (ilm)*', zihnin duyu, akıl ve adetin gereğine uygun kesin hükmün ifade ederken, '*zan(zann)*', zihnin daha tercih edilir gördüğü (racih) hükmüdür. İbn Humam, a.g.e., 10.

²⁰¹ İbn Humam, a.g.e., 303.

²⁰² Kuşeyrî, a.g.e., 85; Hucvîrî, a.g.y. Kavramların alındığı ayetler için sırasıyla bkz. Tekasür 102/5 ve 7; Vâkı'a 56/95.

²⁰³ Cürcanî, a.g.y.; Razi, a.g.e., 132. Ayrıca bkz. Taftazanî, a.g.e., II, 46.

²⁰⁴ Muhammed, 47/19.

²⁰⁵ Necm, 53/23; En'am, 6/148; Yunus, 10/66.

²⁰⁶ İsrâ, 17/36; Neml, 27/84.

²⁰⁷ İzutsu, Toshihiko, Kur'an'da Dinî-Ahlakî Kavramlar, çev. Selahaddin Ayaz, İst. ts., 182.

²⁰⁸ Hudarî, a.g.e., 380.

İkinci görüş, düşünme ve istidlalin sadece bir imkan olup, dinî bir yükümlülük olmadığıdır. Ancak bunlardan kimi, çeşitli dinler karşısında arayış halinde, şüphe içinde bulunan veya ancak akıl delillerle inanacak kimselere bunun vacip olduğunu kabul etmiştir.

Üçüncü görüş ise nazar ve istidlalin vacip olduğudur.

Akıl yürütmenin gerekliliğine dair görüşler, diğer bir değerlendirmeye iki kategoride ele alınabilir. Birinci görüşe göre, akıl yürütmek vacip olmakla birlikte, imanı vareden şart değil, mütemmim bir etkidir. Bu, mukallidin imanını geçerli sayanların görüşüdür. İkinci görüşe göre, aslî vacip marifetullah olmakla birlikte, akıl yürütme, imanın varedici şartıdır. Bu, mukallidin imanını geçersiz sayan Mutezile'nin görüşüdür.

Kur'an'a bakıldığında da çoğu dinin, özellikle de şirkin yalnızca kültürel hegemonyasından ve insanın aidiyet duygusundan güç alması, aynı şekilde insanların düşünmeden ve bilgiye dayanmadan atalarının dinini sürdürmek istemelerinin düşündürücü sorularla tenkit edildiği görülür.²⁰⁹ Ayrıca taklit, Kur'an'da, 'hevaya uyma' ve 'zann' olarak nitelenir ve akidenin zan üzerine kurulması da reddedilir. Kur'an'ın müşriklerin şüphelerinin eleştirilmesi de, bunun arayış içindeki ya da metodik şüphe değil, psikolojik bir eğilim olmaktan başka ilmi düşünmeye fırsat vermeyen taklidin sonucu yahut mevcut sosyal yapının değişeceği endişesiyle ilgili bir bahane olmasındandır.²¹⁰ Aslında akı ve düşünceyi öne çıkartan Kur'an, metodik şüpheliği yalnızca medeniyet alanında değil, yakine -imana- ulaşmada da güvenli bir yol kabul etmekte; imanın ilme, ilm denmeyi hak edecek bilgiye dayanmasını öngörmektedir.²¹¹ Çünkü, İbkal'in işaret ettiği gibi, hiç kimse şüphe götüren prensiplerle tüm benlik ve yaşamını şekillendirmeyi göze alamayacağına göre, hakikatte işleyişi bakımından dinin temel prensiplerinin akli temele bilimin dogmalarından daha çok ihtiyaç duyar.²¹²

İslâm'da aklın yükümlülüğün kaynağı ve sebebi sayılması da dinî hükümlerin akılla anlaşılacağı ve yorumlanacağına işaret eder. Yine dinî metinle akli delil arasında ilk bakışta (zahiri) bir çelişki görüldüğü zaman nassı tevil etmek suretiyle lafızdan anlaşılan ilk manayı terk etmenin gerekli görülmesinin nedeni de gerçek imanın akli istidale dayanmasıdır. Bu sebeple, Haşeviyye'nin daha çok Kelâm ve felsefeye bir tepkiyi ifade eden akıl yürütmenin haram olduğu görüşü taraftar bulmadığı gibi, Bazı Hristiyan teologların akıl ve delili imandan dışlayan ve imanda kesinsizlikle ilgili bir risk gören 'imancı (fideist)' bir yaklaşım da ortaya çıkmamıştır. Aslında akıl yürütme ve delillendirmeyi vacip gören kelâmcılar, özellikle taklitteki bu risk faktörüne karşı çıkarlar.

Özetle, İslâm dünyasında kelâmî tartışmalara karşı çıkan marjinal bir grup, itikadi konularda akıl yürütmeyi sakıncalı görmüş, diğer bir grup ise, bunun dinî bir gereklilik olmadığını ileri sürmüştür. Ancak Kelâm ilminin değerinin de sorgulandığı bu tartışmalarda çoğunluk, Allah'a imanda taklidi reddetmişler ve bu konuda akıl yürütmeyi vacip saymıştır. Kelâmcılar, imanda temelcilik noktasında aklın sorumluluğu üzerinde durmakta, akıl yürütmenin vahyin bilinmesi için de şart olduğunu vurgulamaktadır.

²⁰⁹ Suara, 26/70-74.

²¹⁰ Yunus, 10/78; İbrahim, 14/9.

²¹¹ Ammara, Dr. Muhammed, el-İslâm ve Hukûku'l-İnsân -Darûrât... Lâ Hukûk-, Kuveyt 1405/1985, 24.

²¹² İbkal, a.g.e., 2.