



AKDENİZ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



Rümeysa KURT

EBÛ ŞEKÛR es-SÂLİMÎ'DE AKIL-VAHİY İLİŞKİSİ

Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı
Yüksek Lisans Tezi

Antalya, 2025



AKDENİZ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



Rümeysa KURT

EBÛ ŞEKÛR es-SÂLİMÎ'DE AKIL-VAHİY İLİŞKİSİ

Danışman

Prof. Dr. Sabri YILMAZ

Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı
Yüksek Lisans Tezi

Antalya, 2025

Akdeniz Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğüne,

Rümeysa KURT'un bu çalışması, jürimiz tarafından Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı Yüksek Lisans Programı tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan : Prof. Dr. Musa KOÇAR (İmza)

Üye (Danışmanı) : Prof. Dr. Sabri YILMAZ (İmza)

Üye : Prof. Dr. Ali Kürşat TURGUT (İmza)

Tez Başlığı: EBÛ ŞEKÛR es-SÂLİMÎ'DE AKIL-VAHİY İLİŞKİSİ

Onay: Yukarıdaki imzaların, adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

Tez Savunma Tarihi : / / 2025

Mezuniyet Tarihi : 06/11/2025

(İmza)
Prof. Dr. Seda BAYRAKTAR
Müdür

AKADEMİK BEYAN

Yüksek Lisans Tezi olarak sunduğum EBÛ ŞEKÛR es-SÂLİMÎ'DE AKIL-VAHİY İLİŞKİSİ adlı bu çalışmanın, akademik kural ve etik değerlere uygun bir biçimde tarafımdan yazıldığını, yararlandığım bütün eserlerin kaynakçada gösterildiğini ve çalışma içerisinde bu eserlere atıf yapıldığını belirtir; bunu şerefimle doğrularım.

25/ 09/ 2025

Rümeysa KURT





T.C.
AKDENİZ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



03/ 11/ 2025

TEZ ÇALIŞMASI ORJİNALLİK RAPORU BEYAN BELGESİ

Öğrenci Bilgileri		
Adı-Soyadı	Rümeysa KURT	
Öğrenci Numarası	202252049006	
Anabilim Dalı	Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı	
Programı	Tezli Yüksek Lisans Programı	
Danışman Öğretim Üyesi Bilgileri		
Unvanı, Adı-Soyadı	Prof. Dr. Sabri YILMAZ	
Yüksek Lisans Tez Başlığı	Ebû Şekûr es-Sâlimî'de Akıl-Vahiy İlişkisi	
Turnitin Bilgileri		
Ödev Numarası	2801898886	
Rapor Tarihi	03/11/2025	
Benzerlik Oranı	Alıntılar hariç: % 9	Alıntılar dahil: % 12
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE, Yukarıda bilgileri bulunan öğrenciye ait tez çalışmasının a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana Bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 128 sayfalık kısmına ilişkin olarak Turnitin adlı intihal tespit programından Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Orijinallik Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esaslarında belirlenen filtrelemeler uygulanarak yukarıdaki detayları verilen ve ekte sunulan rapor alınmıştır. Danışman tarafından uygun olan seçenek işaretlenmelidir: (X) Benzerlik oranları belirlenen limitleri aşmıyor ise: Yukarıda yer alan beyanın ve ekte sunulan Tez Çalışması Orijinallik Raporunun doğruluğunu onaylarım. () Benzerlik oranları belirlenen limitleri aşıyor, ancak tez/dönem projesi danışmanı intihal yapılmadığı kanısında ise: Yukarıda yer alan beyanın ve ekte sunulan Tez Çalışması Orijinallik Raporunun doğruluğunu onaylar ve Uygulama Esaslarında öngörülen yüzdelik sınırlarının aşılmasına karşın, aşağıda belirtilen gerekçe ile intihal yapılmadığı kanısında olduğumu beyan ederim.		
Gerekçe:		
Benzerlik taraması yukarıda verilen ölçütlere uygun olarak tarafımca yapılmıştır. İlgili tezin orijinallik raporunun uygun olduğunu beyan ederim. Prof. Dr. Sabri YILMAZ Danışman Öğretim Üyesi		

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR.....	iii
ÖZET	iv
SUMMARY	v
ÖNSÖZ	vii
GİRİŞ.....	1

BİRİNCİ BÖLÜM

AKIL VE VAHYİN ANLAM ALANI

1.1. Aklın Tanımı ve Mahiyeti	12
1.1.1. Aklın Dinî Yükümlülükteki Rolü.....	19
1.1.1.1. Garîzî Akıl.....	22
1.1.1.2. Müktesep Akıl	24
1.1.2. Aklın Yetkinliği ve Sınırı.....	26
1.1.3. Aklî Yetersizlik ve Peygamberlerin Durumu.....	30
1.1.4. Akıl-Bilgi İlişkisi.....	33
1.1.5. Aklın Bilgiyi Kavrama Sınırı	36
1.2. Vahiy	39
1.2.1. Vahyin Tanımı ve Mahiyeti	39
1.2.2. Vahyin Gerekliliği.....	43
1.2.3. Vahiy-Nübüvvet İlişkisi	47
1.2.4. Peygamberlerin İsmet Sıfatı	53

İKİNCİ BÖLÜM

AKIL-VAHİY İLİŞKİSİ

2.1. Bilginin Kaynağı Olarak Akıl ve Vahiy	61
2.1.1. Aklın Yükümlülük Doğurması Meselesi.....	61
2.1.2. Mârifetullah ve Allah'ın Sıfatlarının Bilgisi	66
2.2. Peygamberliği Doğulamada Aklın Rolü	71
2.2.1. Mûcize.....	71
2.2.2. Mûcize Yoluyla Peygamberin Tanınması	76
2.3. İtikâdî Konularda Akıl ve Vahiy	79

2.3.1. Âhirete Dair Hususlarda Akıl ve Vahiy	83
2.3.2. Haşir Meselesi	86
2.3.3. Cennette Allah Teala'yı Görme Meselesi: Rü'yetullah	90
2.4. Ahlâkî Değerde Akıl ve Vahiy: Hüsün-Kubuh Meselesi	97
2.5. Tahkikî İman ve Aklî Temellendirme	102
SONUÇ	110
KAYNAKÇA.....	114
ÖZGEÇMİŞ	120



KISALTMALAR

b.	: İbn
Bkz.	: Bakınız
c.	: Cilt
çev.	: Çeviren, çevirmen
der.	: Derleyen
DİA.	: TDV İslâm Ansiklopedisi
DİB.	: Diyanet İşleri Başkanlığı
ed.	: Editör
h.	: Hicrî
haz.	: Hazırlayan
H.	: Hazreti
İSAM.	: İslam Araştırmaları Merkezi
M.Ü.	: Marmara Üniversitesi
nşr.	: Neşreden
ö.	: Ölüm tarihi
s.a.v.	: Sallallâhu Aleyhi ve Sellem
s.	: Sayfa
ss.	: Sayfa aralığı
TDV.	: Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	: Tahkik eden
trc.	: Tercüme eden
ts.	: Tarihsiz
vb.	: ve benzeri
vd.	: Ve diğerleri
yy.	: Yüzyıl

ÖZET

Bir yönüyle aklın, diğer yönüyle vahyin etkin olduğu bir fikrî yapıya sahip olan İslâm düşüncesinde, akıl-vahiy ilişkisi tarih boyunca kelâmî tartışmaların da merkezinde yer almış ve düşünce geleneğimizin en temel meselelerinden biri olagelmıştır. Bu ilişkiyi ele alış biçimi, sadece mezheplerin teolojik yönelimlerini değil, aynı zamanda bilgi anlayışlarını ve varlık tasavvurlarını da belirleyen bir rol oynamıştır. İslâm âlimleri, özellikle kelâmcılar, inanç esaslarını temellendirirken akıl ve vahiy iki ayrı bilgi kaynağı olarak değerlendirmiş; her birinin sınırlarını ve yetkinlik alanlarını belirlemeye çalışarak dinî düşünceyi aklî ve naklî temeller üzerine inşa etme gayretinde olmuşlardır.

Hanefî-Mâtürîdî düşünce geleneği, akıl ile vahiy arasında sağlıklı bir denge kurmayı hedeflemiş ve aklı, vahyin doğru anlaşılması ve yorumlanmasında vazgeçilmez bir araç olarak görmüştür. Söz konusu geleneğin önemli fakat literatürde görece az incelenmiş temsilcilerinden biri olan Ebû Şekûr es-Sâlimî (ö. 460/1068'den sonra) de bilgi edinme sürecinde akıl-vahiy ilişkisini ele alarak, akıl konusunu müstakil bir bölümde inceleyip, aklın bilgi edinme sürecindeki yerini temellendirmiştir. Onun akıl-vahiy ilişkisine dair yaklaşımı, özellikle aklın bilgi edinmedeki konumu ve vahyin buna katkısı, peygamberliği doğrulamada aklın işlevi, itikadî bilgilerin elde edilmesinde akıl ve vahyin rolü, hüsün-kubuh meselesi ve iman tahkik boyutunda aklın önemi gibi konuları ele alışında açıkça ortaya çıkmaktadır. Sâlimî, aklı iman esaslarının kavranmasında önemli bir unsur olarak değerlendirirken, dinin tafsiline dair bilginin elde edilmesinde ise belirleyici rolü vahye vermektedir. Böylece onun düşüncesinde, Mâtürîdî gelenekte öne çıkan akıl-vahiy dengesinin korunduğu görülmektedir. Yaşadığı dönemde etkin olan felsefî bakış açısının da Sâlimî'nin kelâm anlayışına yansıdığı dikkat çekmektedir.

Sâlimî'nin düşüncesi, hem Mâtürîdî geleneğin iç dinamiklerini daha iyi kavramak hem de Kelâm ilminde akıl-vahiy ilişkisine dair geliştirilen özgün yaklaşımları ortaya koymak bakımından önemli bir imkân sunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Ebû Şekûr es-Sâlimî, *et-Temhîd fî Beyâni't-Tevhîd*, Akıl, Vahiy, Kelâm, Epistemoloji, Hanefî-Mâtürîdîlik.

SUMMARY

THE RELATIONSHIP BETWEEN REASON AND REVELATION IN ABŪ SHAKŪR AL-SĀLIMĪ

In Islamic thought, which embodies an intellectual structure shaped on the one hand by reason and on the other by revelation, the relationship between reason and revelation has historically occupied a central place in theological (*kalām*) debates and has remained one of the most fundamental issues of our intellectual tradition. The way this relationship has been addressed has played a decisive role not only in determining the theological orientations of various schools but also in shaping their epistemological approaches and conceptions of existence. Islamic scholars—particularly theologians—have regarded reason (*‘aql*) and revelation (*waḥy*) as two distinct sources of knowledge in grounding matters of faith. They endeavored to construct religious thought on both rational and scriptural foundations by defining the boundaries and spheres of competence of each source.

The Ḥanafī–Māturīdī intellectual tradition sought to establish a sound balance between reason and revelation, considering reason an indispensable means for the correct understanding and interpretation of revelation. One of the significant yet relatively understudied representatives of this tradition, Abū Shakūr al-Sālimī, addressed the relationship between reason and revelation in the process of acquiring knowledge. He devoted an independent section to the subject of reason, providing a systematic justification of its place within epistemology.

His approach to the relationship between reason and revelation becomes particularly evident in his treatment of issues such as the epistemological function of reason and the contribution of revelation to it, the role of reason in verifying prophethood, the respective functions of reason and revelation in acquiring theological knowledge, the *ḥusn–qubḥ* (good–evil) debate, and the significance of reason in the verification (*taḥqīq*) of faith. While Sālimī considers reason a crucial element in comprehending the fundamentals of faith, he attributes a determinative role to revelation in matters pertaining to the details of religion. Thus, his thought reflects the characteristic balance between reason and revelation emphasized in the Māturīdī tradition. Moreover, the influence of the prevailing philosophical outlook of his time on Sālimī’s theological approach is also evident.

Sālimī's thought offers an important opportunity both for a deeper understanding of the internal dynamics of the Māturīdī tradition and for highlighting the original approaches developed in kalām regarding the relationship between reason and revelation.

Keywords: Abū Shakūr al-Sālimī, al-Tamhīd fī Bayān al-Tawḥīd, Reason, Revelation, Kalām, Epistemology, Ḥanafī–Māturīdism.



ÖNSÖZ

İslâm düşüncesinde akıl ile vahiy arasındaki ilişki, insanın hakikate ve doğru bilgiye ulaşmasında iki temel kaynağın nasıl bir araya getirileceğini belirleyen merkezi bir mesele olarak değerlendirilmektedir. Akıl, Allah'ın varlığı başta olmak üzere bazı inanç esaslarını kendi başına kavrayabilecek kapasitede görülmüş; vahiy ise bu bilgileri teyit eden ve detaylandıran ilahî bir rehber olarak konumlandırılmıştır. Hanefî-Mâtürîdî çizgide yer alan Ebû Şekûr es-Sâlimî, akıl ile vahiy arasında dengeli bir ilişki kurmaya çalışmış, akli hem inanç esaslarının temellendirilmesinde hem de nasların yorumlanmasında vazgeçilmez bir yeti olarak görmüştür. Sâlimî'nin yaklaşımı, klasik Mâtürîdî çizgiyle paralellikler taşısa da özellikle aklin ontolojik boyutuna dair tahlilleri onu çağdaşı olan diğer kelâmcılardan ayırmaktadır.

Ebû Şekûr es-Sâlimî'nin *et-Temhîd fî beyâni't-tevhîd* adlı eseri merkeze alınarak onun akıl-vahiy ilişkisine bakışını inceleyen bu tez, iki ana bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde; akıl ve vahiy kavramları ayrı ayrı ele alınarak bu iki temel bilgi kaynağının İslâm düşüncesindeki mahiyeti, işlevi ve sınırları klasik kelâm ve felsefe literatürü çerçevesinde değerlendirilerek Sâlimî'nin bakış açısından tahlil edilmeye çalışılmıştır. İkinci bölümde ise doğrudan onun akıl-vahiy ilişkisine dair yaklaşımları sistematik olarak analiz edilmiştir. Bu bağlamda, Sâlimî'nin düşüncesi; Mâtürîdî başta olmak üzere klasik kelâm âlimlerinin görüşleriyle karşılaştırmalı olarak ele alınmış, benzerlikler, farklılıklar ve özgün yönler tespit edilmeye çalışılmıştır.

Bu çalışmanın ortaya çıkmasında bilgi ve tecrübesiyle rehberlik eden, ilmî katkılarıyla tez sürecine yön veren danışman hocam Sayın Prof. Dr. Sabri YILMAZ'a ve tüm akademik yolculuğum boyunca bana ilham veren hocalarıma şükranlarımı ifade ederim. Bu süreçte manevî desteğini esirgemeyen aileme gönülden teşekkür ederim. Özellikle her zaman yanımda olan, sabrıyla ve sevgisiyle bana güç veren anneme ayrıca minnettarım. Süreç boyunca her daim yanımda olup moral ve motivasyonunu benimle paylaşan değerli arkadaşlarıma da içten teşekkür ederim. Ayrıca lisansüstü eğitimim boyunca sağladığı maddî destek dolayısıyla TÜ-BİTAK'a teşekkür ederim.

Rümeysa KURT

Antalya, 2025

GİRİŞ

İslâm düşüncesinin temel meselelerinden biri olan akıl ve vahiy ilişkisi, özellikle kelâm ilmi çerçevesinde tarih boyunca yoğun bir şekilde tartışılmıştır. Zira inancın temellen-dirilmesinde ve dinî hakikatler ile vecibelerin anlaşılmasında hangi bilginin ne ölçüde belirleyici olduğu sorusu, doğrudan bu iki kaynak arasındaki dengeyle ilgilidir. Kelâm âlimleri bir yandan vahyin ilâhî otoritesine hâlel getirmemeye özen gösterirken, diğer yandan da akli hem hakikate ulaşmanın hem de vahiy anlamının vazgeçilmez bir aracı olarak kabul etmişlerdir. Bu yönüyle kelâm ilmi, akıl ile vahiy arasında bir çatışma değil, bir tamamlayıcılık ilişkisi kurmayı hedeflemiştir. Bu ilişkiyi sağlam temellere oturtma çabası, kelâmcıların bilgi sorunu-na olan ilgisini artırmış ve onları bilgi felsefesine dair meselelere yönlendirmiştir.

Felsefenin önemli konularından biri olan epistemoloji yani bilgi felsefesi muhtevasının önemi bakımından, dinî ilimlerin aslı olan kelâm ilminin de önemle üzerinde durduğu alan-lardan biri olmuştur. Bilgiyle müstakil olarak ilgilenen bilgi felsefesi, bilgiye dair bütün prob-lemeleri araştıran bir alandır. Epistemoloji bilginin imkânını, kaynağını, doğasını, doğruluğunu ve sınırlarını inceler.¹ Bilgiyle ilgili ilk aşama olan bilginin imkânı konusu düşünce tarihinde önemli bir yer tutmuştur. Bu mesele temelde ilk olarak insanın bir şeyleri bilmesinin ve var-lıklar hakkında bilgi elde etmesinin mümkün olduğu, ikinci olarak da bilgiye ulaşmanın mümkün olmadığı, insanın bilmesinin sadece yanılsamalardan ibaret olduğunu savunan iki zıt yaklaşım etrafında şekillenmiştir. İslâm düşünce tarihinde genellikle “Sûfestâiyye” başlığı altında, değişmez ve evrensel mutlak bir bilginin sağlanamayacağını savunan sofistler, Antik-çağ Yunan düşünürlerinin kesinlik karşıtı görüşlerini eleştiri bağlamında ele alınmıştır. Sûfestâiyye’nin gerçek konusundaki kuşkucu, agnostik veya inkârcı görüşleri, felsefî eserler-de de eleştirilmekle birlikte daha çok kelâm âlimleri bilgi problemi çerçevesinde, “Eşyanın hakikati sabittir” şeklindeki kategorik önermeleriyle çelişen görüşlerini kısaca tanıtmışlar ve eleştirmişlerdir. Bu tutum kelâm tarihinde gelenek halini almıştır.²

Bilginin varlığı, hakikatinin sabit olduğu, hangi alanlarda bilginin mümkün olduğu or-taya konulduktan sonra, epistemolojiyi en fazla meşgul eden konulardan bir diğeri de bilginin kaynağı meselesi olmuştur. Bilginin kaynağı probleminde sorulan en temel soru, bilginin akla mı dayandığı, yoksa deneyimin ürünü mü olduğu veya hem akıl hem de deneyimin iş birliği-nin eseri olan bir şeyi mi temsil ettiği ya da deneyim ve akıl dışında sezgi gibi üçüncü bir bilgi

¹ Ahmet Cevizci, *Bilgi Felsefesi*, Say Yayınları, İstanbul 2020, s. 10.

² Mustafa Çağrı, “Şüphecilik”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. XXXIX, s. 267.

kaynağının daha mı bulunduğu sorusudur.³ Bilgi kaynaklarının ve onların gerçekten bilgi sağlayıp sağlayamadıklarının araştırılması, Eflâtun'dan beri canlılığını koruyan bir konu olmuştur. Çünkü bilginin kaynaklarından ve onun sağlam temellere dayanıp dayanmadığından emin olunması gerekir. Şayet bilgi kaynaklarının geçerliliği ortaya konulamaz ve onlar ispat edilmezse, o zaman bu kaynaklar bizim bilgi iddialarımızı haklı çıkarmazlar ve bilgilerimizi doğrulamazlar. Dolayısıyla onlar hiçbir zaman bilginizin gerçek kaynağı olamazlar.⁴

İslâm düşünce tarihinde iz bırakan etkin alimlerin pek çoğunun eserlerine bilgi konusu ile başlaması, hakikati bulmada bilginin önemini göstermektedir. Bu vecihle bilginin öneminden hareketle bilgiyi elde etme yollarının ele alınması da aynı ölçüde önemlidir. Çünkü inanç sistemini sağlam temellere dayandırabilmek için, doğruluğundan ve kesinliğinden kuşku duyulmayan birtakım dayanaklardan hareket etmek gerekmektedir. Bu temelleri ve noktaları tespit etmeye çalışırken de dine epistemolojik bir açıdan bakılmaktadır.⁵

Bilgiyi elde etme yollarının bilginin içeriğinden daha önemli olmasından dolayı olsa gerek Mâtürîdî (ö. 333/944) *Kitâbü't-Tevhîd* isimli eserine bilginin kaynakları ve onların bilgi elde etmede kesinlik sağlama durumları üzerine açıklamalar yaparak başlamıştır. Bahsedilen eserin giriş kısmında Mâtürîdî, eşyanın hakikatine ilişkin bilgiye ulaştıran geçerli araçları; duyu algısı, haber ve düşünme gücü yani akıl olarak üç kategoride incelemektedir. Bununla beraber dinin akıl ve nakil olarak iki yolla bilinebileceğini ifade etmektedir. İlk olarak nakil yani haber hakkında değerlendirme yapan Mâtürîdî'ye göre eşyanın hakikatini kabul eden kişilerin yanı sıra bilginin varlığından emin olmayan septik, agnostik ve sofistler de hayatlarını ya da dinî inanışlarını kendilerine intikal eden haberler üzerine kurarlar.⁶ Nitekim hiçbir insan sadece kendi tecrübeleriyle elde ettiği bilgiler üzerine dayalı bir yaşam sürmemektedir. Akla gelince o düşünce gücüyle şeylerin iyi ve kötü yönlerini, peygamberlerin mucizeleri ile sihirbazların göz boyamalarını ayırt etmede ve bunlar üzerine düşünmede, âlemin amaçlılığını ortaya koymada gerekli olmasının yanı sıra duyular ve haber yoluyla gelen bilgilerin doğruluğunu tespit etmede de bir ölçüm aracı olarak kullanılmaktadır.⁷ Bu da aklın diğer bilgi kaynakları üzerindeki denetimini ve akıl-nakil arasında devamlı bir irtibat ve karşılıklı değerlendirmenin olduğunu açıkça göstermektedir.

³ Cevizci, *Bilgi Felsefesi*, s. 68.

⁴ Hanifi Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2017, s. 78.

⁵ Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, s. 26.

⁶ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd-açıklamalı tercüme-*, trc. Bekir Topaloğlu, İSAM Yayınları, Ankara, 2019, s. 51.

⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 62-63.

Akıl ve naklin bilgiyi sağlamada ve bilginin doğruluğunu ölçmede birbiriyle olan ilişkisi bir yönüyle aklın diğer yönüyle naklin etkin olduğu bir fikrî yapıya sahip olan İslâm düşüncesinde daima önemli problemlerden biri olarak yerini almıştır. Akıl ve vahiy arasındaki karşılıklı ilişki İslâm düşüncesinde filozoflar ve kelâmcılar başta olmak üzere İslâm alimlerinin daima gündeminde olan temel meselelerin başında bulunmuştur. Akıl ve vahiy arasındaki ilişki, aklın sınırlarının doğru bir şekilde belirlenmesi, sadece kadim din ve gelenekleri etkilemekle kalmamış, aynı zamanda Müslümanlar arasındaki ayrılıkların ortaya çıkmasının da başlıca sebeplerinden biri olmuştur. Hz. Peygamber ve sahabe-i kiram zamanında ortam ve ihtiyaç itibarıyla teorik tartışmalara çok girilmediği için, akıl ve vahiy arasındaki ilişkiye dayalı tartışmalar hicrî birinci asrın sonlarına doğru gündeme gelmeye başlamıştır. Özellikle İslâm dünyasında fetihlerin artmasıyla, hakimiyetin yayıldığı coğrafyalardaki farklı inanç ve kültürlerle karşılaşmış ve bu etkileşim sonucunda yeni fikirler ve yöntemler temayüz etmiştir. Hicrî birinci asrın sonlarından itibaren Mutezile, hicrî üçüncü yüzyıldan itibaren de Ehl-i Sünnet bilginleri akıl üzerine eserler telif ederek akıl-nakil ilişkisi hakkındaki tartışmalara doğrudan katılmışlardır.⁸

İslâm düşünce tarihinde kelâm ilminin kurucusu ve ilk sistemli kelâm ekolü olarak kabul edilen Mutezile'nin, fetihler sonucunda karşılaşılan inkârcı akımlara karşı İslâm'ın temel esaslarını savunan ilk mezhep olması bu mezhebin varoluşunu ve önemini artırmıştır. Mutezile, bu mücadelede aklın kritik bir epistemolojik araç olduğunu vurgulamıştır. Vahiy, yalnızca inananlar için anlam taşıdığından dolayı muhalif dinî ve felsefî akımlara karşı güçlü bir savunma yapmak için ortak bir zemin oluşturma gereği doğmuştur. Bu ortak zeminde kullanılacak en önemli araç görevini akıl üstlenmiştir. Bu anlayış, yalnızca harici düşmanlara karşı dini korumak için değil, aynı zamanda dinî metinlerin doğru anlaşılması ve yorumlanması için de elzemdir. Müslümanlar, Kur'ân ve Sünneti temel kaynak olarak kabul etmekle birlikte, bu kaynaklardaki ifadelerin nasıl yorumlanacağı konusunda farklı fikir ve yöntemleri benimsemişlerdir. Bu durum, her fırka ve mezhebin aynı ayetleri kendi görüşlerini desteklemek amacıyla kullanmasına yol açmıştır. Bu nedenle, hangi iddianın geçerli olduğunu belirlemek için istidlal yöntemlerine ihtiyaç duyulmuştur.⁹

Mutezile, vahiy bilgisine hakikat olarak bakarken, ahlâkî kavramlar gibi bazı konuların da vahiy olmaksızın bilinebileceğini savunmuştur. Bunun yanı sıra, Allah'a ait bazı sıfatların farklı şekillerde yorumlanması ve âhîret hayatı ile ilgili ifadelerin mecazî bir şekilde ele

⁸ Mehmet Kubat, "İslâm Düşüncesinde Aklın Vahiy Karşısındaki Konumu", *Milel ve Nihal*, 1 (2011), s. 75.

⁹ Ahmet Mekin Kandemir, "Mutezile'de Aklın Sınırları", *Akıl Kitabı*, ed. Turgut Akyüz, Ravza Yayıncılık İstanbul, s. 34.

alınması, onların akıl anlayışı ile yakından ilişkilidir. Akla büyük bir değer veren Mutezile, akklı kesin bilgi kaynağı olarak görmüş, vahyin yokluğunda akklı, hakikati anlamada sorumlu tutmuştur. Mutezile'ye göre akıl, insanın hem evreni hem de Allah'ı anlamasına imkân tanıyan; aynı zamanda iyi ile kötüyü ayırt ederek faydalı işler yapmasını sağlayan araz bir yetektir.¹⁰ Allah'ın insana yüklediği en temel sorumluluklardan biri, onu var eden kudreti tanımaktır. Ancak bu görev, doğuştan gelen bilgilerle ya da duyularla değil, yalnızca akıl yoluyla yerine getirilebilir. Başka bir ifadeyle insanın yaratıcısını idrak etmesi ve doğruyu yanlıştan ayırması, ancak aklî istidlal sayesinde mümkündür.¹¹

İslâm topraklarının fetihlerle genişlemesi sonucunda farklı inanç ve kültürlere sahip topluluklarla karşılaşmanın yanında Emevîler döneminde başlatılan ve Abbasîler tarafından ise daha sistematik hale getirilen tercüme faaliyetleriyle çeşitli eserlerin Arapçaya çevrilmesinden kaynaklanan problemler, selef âlimlerinin de benimsedikleri itikadî esasların akıl ilkelileriyle teyit edilmesi gerekliliğini ortaya çıkarmış ve nihayetinde, bu süreç Ehl-i Sünnet kelâmının temellerini atacak yeni bir kelâm anlayışının gelişmesine yol açmıştır. Ehl-i Sünnet kelâmcıları, hicrî dördüncü yüzyılın başlarından itibaren, Müslümanların egemen mezhebi olmaya başlamıştır. Bu yeni akım, İbn Küllâb (ö. 240/854 [?])'dan sonra, bir yandan Ebü'l-Hasan el-Eş'arî (ö. 324/935-36), diğer yandan Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ile güç kazanarak gelişmiştir.¹²

Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, düşünce tarihimizde hicrî dördüncü asırdan itibaren gelişen fikir hayatında önemli bir rol oynamış kişilerden biridir. Onun bakış açısı ve düşüncelerine dayanan Eş'arîlik, Ehl-i Sünnet'in temel iki ekolünden birini temsil etmiştir.¹³ Hayatının ilk dö-

¹⁰ Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, *Uşûlü'd-dîn*, nşr. Hans Peter Lins, el-Mektebü'l-Ezheriyye li't-Tûras, Kahire 2003, s. 212.

¹¹ Kâdî Abdülcebâr b. Ahmed, *Şerhu'l-Uşûli'l-hamse*, çev. İlyas Çelebi, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2013, s. 64.

¹² Yusuf Şevki Yavuz, "Ehl-i Sünnet", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. X, s. 527.

¹³ Ehl-i Sünnet kavramı, İslâm tarihinde farklı dönemlerde farklı anlamlarda kullanılmış bir ifadedir. İlk aşamada Hz. Peygamber'in sünnetine bağlı kalan, sahabenin görüşlerini benimseyen ve onların mirasını devam ettirmeye çalışan çoğunluk Müslümanları tanımlamak için öne çıkmıştır. Hz. Peygamber'in vefatından sonra ortaya çıkan siyasi ve itikadî ayrılıklar neticesinde Haricilik, Şiilik, Mürcie ve Mutezile gibi gruplar ana bünyeden ayrılmış, onlara katılmayan ve çoğunluğun yolunu sürdürenler ise Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat adıyla anılmıştır. Zamanla bu kavram, kullanım bağlamına göre farklı içerikler kazanmıştır. Başlangıçta daha çok hadis rivayetiyle uğraşanları, yani "Ehl-i Hadis"i ifade ederken; sonraki dönemde kıyası ve akklı bilgi kaynağı kabul eden "Ehl-i Rey"i de içine alacak biçimde genişlemiştir. Ayrıca "selefiyye" tabiriyle, önceki Müslümanların yolunu izleyenler anlamında da kullanılmıştır. Dolayısıyla Ehl-i Sünnet kavramı, belirli bir grup ya da mezhebi katı biçimde tanımlamaktan çok, çoğunluğun temsil ettiği ana çizgiye işaret eden ve bağlama göre anlam genişlemesi yaşayan bir terimdir. Bkz. İbrahim Kaplan, Ömer Sadıker, "Ehl-i Sünnet", *Kelâm I Kelâm Tarihi/Kelâm Okulları*, ed. İsmail Şık vd., Gece Kitaplığı, Ankara 2017, s. 127-128. Sâlimî'nin eserinde de "Ehl-i Sünnet" ifadesiyle bilhassa Hanefî-Mâtürîdîleri kastettiği, bu bağlamda Eş'arîliği bu çerçevenin dışında tuttuğu görülmektedir. Nitekim eserinde Eş'arî âlimlerin görüşlerine doğrudan eleştiriler yöneltilmesi, hem mezhebi aidiyetini açık bir biçimde ortaya koymakta hem de Ehl-i Sünnet tasavvurunu Hanefî-Mâtürîdî çizgiyle sınırlandır-

neminde, Mutezilenin akılcı yaklaşımını benimseyen, ikinci dönemde ise bu anlayışı terk edip, Allah'ın kudretine ve iradesine dayalı daha muhafazakâr bir kelâm anlayışını savunan Eş'arî'nin hayatını iki dönemde incelemek, onun Mutezilî düşünceden Sünnî akideye geçişini, akıl ile vahiy arasında denge kurma çabasını anlamak açısından önemlidir. İlk gençlik yıllarında, akıl ve mantığı ön plana çıkararak insan özgürlüğüne ve adaletine vurgu yapan Mutezile mezhebine mensup bir düşünür olan Eş'arî'nin düşünceleri bu dönemde Mutezile'nin temel kabullerine paralel olarak gelişmiştir. O, Mutezile'nin, Allah'ın birliği, insan özgürlüğü ve adalet anlayışına dair görüşlerini benimsemişti. Ancak bir süre sonra Eş'arî, Mutezile'nin akıl temelli teolojik yaklaşımlarını ve özellikle onların “kader” ve “imtihan” anlayışını sorgulamaya başlamıştır. O, Allah'ın kudreti ve insan iradesi konusunda Mutezile'nin yaklaşımını eleştirmeye yönelmiş ve onların inançlarını benimsemediğini göstermiştir.

Eş'arî, hayatının olgunluk dönemi olarak adlandırabileceğimiz ikinci kısmında, Mutezile'nin akılcı ve özgür irade vurgusu yapan yaklaşımını terk ederek, daha orta yolcu bir anlayış geliştirmiştir. Eş'arî'nin Mutezile'den ayrılmasının temel nedeni, Mutezile'nin öğretilerindeki bazı önemli görüşlerin ona mantıksal ve teolojik açıdan tatmin edici gelmemesidir. Mutezile'nin akılcı anlayışı, Eş'arî'nin gözünde bazı açmazlar ve teolojik sorunlar doğurmuştur. Mutezile'nin, akıl ile her şeyi açıklama çabası, Eş'arî'ye göre insanı Allah'ın mutlak hikmetinden uzaklaştırmaktadır. Ona göre, akıl sınırlıdır ve vahiy, insanı doğruya yönlendiren en yüksek bilgi kaynağıdır. Eş'arî'ye göre, akıl kendi başına doğruyu bulma kapasitesine sahip değildir, bu nedenle vahye ihtiyaç duyar. Dolayısıyla Allah'ın ve iyi ile kötünün bilinmesi ancak nakil ile mümkündür. Eğer vahiy emretmeseydi insan, ebeveynine itaat etmenin güzel ve doğru bir davranış olduğunu bilemezdi. Akıl, Allah'ın muradını anlamada amaç değil, bir araçtır. Bu yüzden akıl, nimete şükretmenin zorunluluğu gibi dinî bir hüküm veremez.¹⁴ Akıl, iyi ve kötü hakkında bir karar veremediğinden, bu tür meselelerde tek yetkili kaynak vahiydir. Başka bir deyişle, insanın Allah'ı bilmesi, ancak vahyin doğrulamasıyla anlam kazanır. Vahyin bildirmediği ve kişinin buna inandığı bir durumda, insanın aklıyla doğruyu bulması, dinî açıdan geçerli ve değerli sayılmaz.

Vahiy gelmeden önce akıl için gerçek bir hakikatin olmadığını vurgulayan Eş'arî'nin anlayışına göre, bir şeyin ya da eylemin doğru olup olmadığı, ancak vahyin rehberliğinde belirlenebilir. Bu nedenle, vahiy olmadan bir şeyin iyi ya da kötü olarak değerlendirilmesi doğru değildir. Nitekim Şâri' bir şey hakkındaki hükmünü tersine çevirip çirkin yaptığı şeyi güzel ve

dığını göstermektedir. Bundan dolayı tezin ana metni boyunca “Ehl-i Sünnet” kavramı Sâlimî'nin anlayışına göre Hanefî-Mâtürîdî gelenek kastedilerek kullanılmıştır.

¹⁴ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c. 3, s. 310; Pezdevî, *Uşûlü'd-dîn*, s. 214.

güzel yaptığı şeyi de çirkin yapabilir. Böyle bir durumda şeylerin iyi ve kötü sıfatı karşısındaki durumları tersine döner.¹⁵ Dolayısıyla Eş'arî düşüncede vahiy temel alınırken aklın çıkardığı hükümler vahye tabi kılınmış, vahiy bilgisinin olmadığı durumlarda ise aklın hüküm verme yetkisine ihtiyaç duyulmamıştır.

Sünnî kelâm geleneği içinde tebarüz eden bir diğer kelâm ekolü olan, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî'nin düşünce sistematigi etrafında şekillenen Mâtürîdiyye'nin fikrî temelleri Ebû Hanîfe (ö.150/767)'ye dayanmaktadır. Hanefî mezhebi başlangıçta bir fıkıh okulu olarak tanınmakla birlikte, Sünnî inanç esaslarını benimserken rey-ci ya da akılcı diyebileceğimiz bir yaklaşımı tercih etmiştir. Bu yaklaşım tarzı zamanla daha sistematik bir kelâm metoduna dönüşerek Mâtürîdîlik ismini almıştır. Mezhebin imamı olarak bilinen Mâtürîdî, bu düşünce geleneğine özellikle bilgi teorisi alanında getirdiği yenilikçi görüşlerle önemli katkılarda bulunmuş ve mezhebin temel yapısını şekillendirmiştir. Böylece Eş'arîlik ile eşzamanlı bir gelişim gösteren Mâtürîdîlik İslâm kelâmının önemli bir ekolü olmuştur. Bu iki Sünnî kelâm ekolü bazı teolojik ve felsefî noktalarda farklılıklar göstermiştir. Bu farklılık keskin bir hatla olmasa da akıl vahiy ilişkisinin ele alınmasında kendini göstermektedir.

Mâtürîdî'nin akıl ve vahiy ilişkisine dair görüşleri, İslâm düşünce geleneği içinde hem aklın hem de vahyin önemini vurgulayan bir denge anlayışı üzerine kuruludur. Bu dengeli yaklaşım *Kitâbü't-Tevhîd*'in henüz giriş kısmında görülmektedir. O, meseleye başlamadan önce akıl ve naklin dinin gerekliliğini zorunlu gördüğünü ve dinî bilginin de bu iki bilgi kaynağından edinilebileceğini vurgulamaktadır.¹⁶ Mâtürîdî, bilgi vasıtaları olarak kabul ettiği duyu algısı, haber ve düşünme gücü arasındaki ilişkiyi dairesel bir düzlemde ele almaktadır. Üçünden birini dikkate almamanın diğer ikisini de reddetmeye ve bunun da teselsüle yol açacağını ifade etmektedir. O, esasen dinî bilginin elde edilmesinde kendilerine müracaat ettiğimiz akıl ve vahyi, ikisinin de birbirini gerekli kılacak şekilde ele almıştır. Ancak akıl, işlevi itibarıyla hem bir bilgi vasıtası hem de elde edilen bilgiyi ölçüp tartarak onun doğruluğunu değerlendiren bir araç konumundadır. Nitekim peygamberliğin nişânesi olan mucizeyi, sihirbazların ya da başkalarının göz boyamalarından ayırt edecek olan şeyin akıl yani düşünme gücü olması, aklın vahiy üzerinde zaman zaman denetim yetkisine sahip olduğunu göstermektedir.¹⁷

¹⁵ Ali b. Muhammed eş-Şerîf el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2015, c. III, s. 310.

¹⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 51.

¹⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 62-63.

Mâtürîdî'ye göre, insanın lehine ya da aleyhine olan hususlar, eşyanın iyi ya da kötü oluşu, ahlâkî ve dinî davranışlar gibi konularda; akıl, duyu verileri ve güvenilir haber olmak üzere bilgi kaynaklarının tamamına birden başvurulmalıdır. Ancak bu bilgi kaynakları arasında Mâtürîdî, yine akla daha fazla önem vermektedir. Ona göre, bir şeyin doğru bir şekilde anlaşılabilmesi için üzerinde derinlemesine düşünmek gerekir. Ayrıca, duyu verileri ile haberlerin doğrulukları da akıl süzgecinden geçirilmelerine bağlıdır. Bu nedenle Mâtürîdî, dinî ve ahlâkî meselelerde nihaî ölçüt olarak akli esas almıştır.¹⁸ Nitekim Mâtürîdî, bilinmesi herkes tarafından zorunlu olan meselelerde aklın tek başına yetkili olduğunu düşünmektedir. Ona göre insanoğlu vahye muhatap olmadan yani sadece akıl vasıtasıyla da Allah'ın varlığını bilebilir ve neyin iyi neyin kötü olduğunu takdir edebilir. Eş'arî'ye yabancı olan bu yaklaşımıyla Mâtürîdî, Ebû Hanîfe'nin sorumluluğun temel kaynağı olarak akli görmesi düşüncesi ile ortak paydada buluşmaktadır.¹⁹

Görülüyor ki İslâm düşüncesinde, akıl-vahiy ya da akıl-nakil ilişkisi, İslâm tarihinin erken dönemlerinden itibaren farklı ekoller ve düşünürler tarafından çeşitli bakış açılarıyla ele alınmıştır. Söz gelimi Mutezile, akli merkeze alan bir yaklaşımı esas alırken, selefin tavrını benimseyenler vahyi ön planda tutmuş, Mâtürîdî ise akıl ve vahyi birbiriyle tenâkuz etme imkânı olmayan, aksine birbirini tamamlayan iki unsur olarak ele almıştır. Bununla birlikte, İslâm âlimlerinin mensup oldukları ekollere göre farklı değerlendirmeleri bulunsa da hiçbir ekolün akli tamamen reddettiği söylenemez. Dolayısıyla her biri, akıl ve nakil arasında farklı dengeler kurarak meseleye yaklaşmıştır.²⁰

Bu araştırmada incelemeye tabi tutulacak olan, hicrî beşinci asırda yaşayan ve Hanefî-Mâtürîdî çizgide bir kelâmcı olan Ebû Şekûr es-Sâlimî (ö. 460/1068'den sonra) de *et-Temhîd fî beyânî't-tevhîd* adlı eserinde, akla özel bir bölüm ayırmış ve dinî bilginin elde edilmesinde akıl ve ilâhî hitâbın durumunu karşılaştırarak akıl-vahiy ilişkisine bakışını yansıtmıştır.

Ebû Şekûr es-Sâlimî, Ebû Hanîfe'nin düşüncesini merkeze alan, tarihsel süreçte Mâtürîdî ve takipçilerinin katkılarıyla gelişmiş olan Hanefî-Mâtürîdî düşünce sistemine mensup bir kelâmcıdır. Hanefî-Mâtürîdî âlimlerin hayatına dair biyografik eserlerde Ebû Şekûr es-Sâlimî hakkında hemen hemen hiç bilgi yoktur. Ancak tahkik edilen ve günümüze ulaşmış tek eseri olan *et-Temhîd*'de verdiği bilgilerden hareketle Sâlimî'nin, Hanefî fakihi Şemsü'l-eimme Ebu Muhammed Abdülaziz b. Ahmed el-Hulvanî (ö. 448/1056) ile karşılaşp ondan bazı bilgiler naklettiği görülmektedir. Bu husus dikkate alınarak Ebû Şekûr es-Sâlimî'nin 448

¹⁸ Özcan, *Maturidi'de Bilgi Problemi*, s. 64.

¹⁹ Ulrich Rudolph, "Hanefi Kelâm Geleneği ve Maturidilik", çev. Ulvi Murat Kılavuz, *Başlangıçtan Günümüze İslâm Kelâmı*, ed. Sabine Schmidtke, Küre Yayınları, İstanbul 2020, s. 389-390.

²⁰ Hülya Alper, *İmam Mâtürîdî'de Akıl Vahiy İlişkisi*, İz Yayınları, İstanbul 2021, s. 45

yılından yaklaşık olarak on-on beş yıl kadar önce yani 430’lu yıllarda doğduğunun kabul edilebileceği belirtilmektedir.²¹

Günümüze ulaşan tek eseri *et-Temhîd fî beyâni’t-tevhîd*’de Ebû Şekûr es-Sâlimî, birinci bölümde yer verdiği akıl bahsini, aklın mâhiyeti, ilahî hitâp karşısındaki durumu, bilgi elde etmedeki konumu ve husûn- kubuh gibi akıl ile ilgili çeşitli meseleler bağlamında ele almıştır. Bunun yanı sıra söz konusu eser hemen hemen bütün ilâhiyyât, nübüvvât ve sem‘iyyât konularını içermektedir. Sâlimî’nin Hanefî- Mâtürîdî çizgiye mensubiyeti kelâmî konulara yaklaşım biçimiyle tebarüz etmektedir. Bununla beraber özellikle akıl, mahsûs ve malum gibi konulara tahsis ettiği ilk iki bölümde ele alınan aklın mâhiyeti, âlemin fiziksel yapısı ve bilginin imkânı gibi meseleler, onun sadece kelâm alanında değil, aynı zamanda felsefî ve aklî ilimlerde de belirli bir birikime sahip olduğunu göstermektedir. Özellikle bu bölümlerde felsefecilere ve tabiatçılara yaptığı atıflar, onun bu alanlara olan vukufiyetini açıkça ortaya koymaktadır.²²

Kelâmcı kişiliğinin yanı sıra felsefî bir birikime de sahip olan Sâlimî’nin içinde bulunduğu çağ, felsefenin dinî ilimler ve âlimlerin meselelere yaklaşım tarzlarının üzerindeki etkisinin görülmeye başlandığı bir dönemdir. Özellikle İbn Sînâ’nın (ö. 428/1037) ortaya koymuş olduğu felsefî bakışın İslâm kelâmı üzerindeki etkisi bu dönemde telif edilen eserlerin muhtevasında kendini göstermektedir. Nitekim İbn Sînâ’cı düşünce biçiminin veçheleri kısa zamanda Ebü’l-Yûsuf el-Pezdevî’nin *Usulu’d-din*’i ve Ebü’l-Muîn en-Nesefî’nin *Tebşîratü’l-edille*’si gibi Mâtürîdî alimlerin metinlerinde de kendini göstermiştir.²³

İslâm dünyasında yayılan felsefî anlayışın düşünürler üzerindeki etkisinin Ebû Şekûr es-Sâlimî’de de görüldüğünü söylemek mümkündür. Nitekim o, sistemini benimsediği Mâtürîdî’den farklı olarak içinde bulunduğu çağın etkisiyle bilgi meselesini, felsefenin bir yönü olan epistemolojik açıdan ele almıştır. Bilgi elde etme vasıtası olan akıl konusunu da Mâtürîdî’den farklı olarak kapsamlı ve ayrıntılı bir şekilde işlemesi onun düşünce dünyasının felsefî düşünceden ne derece etkilendiğinin görülmesi açısından önemlidir.

Sâlimî’nin özellikle akıl anlayışı başta olmak üzere bazı meselelere selefinden farklı olarak yaklaşması ve akıl bahsinde görülen felsefî etkinin akıl-vahiy ilişkisine olan yaklaşımını etkileyip etkilemediği konusu araştırmamızın temel çerçevesini oluşturmaktadır. Nitekim İslâm düşünce tarihinde akıl ve nakille elde edilen veriler itikadî problemlerin çözümünde birlikte başvuru kaynakları olmuşlardır. Bu bilgi kaynakları hakkındaki tartışmalar ise kul-

²¹ Ebû Şekûr es-Sâlimî, *et-Temhîd fî beyâni’t-tevhîd*, thk. Ömür Türkmen, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara- Beyrut 2017, s. 15.

²² Ulrich Rudolph, “Abû Shakûr al-Sâlimî”, *The Encyclopaedia of Islam Three*, Leiden 2009, c. III., s. 32-33.

²³ Nathan Spannaus, “Orta Asya’da Kelâm”, *Başlangıçtan Günümüze İslâm Kelâmı*, çev. Orhan Şener Koloğlu, ed. Sabine Schmidtke, Küre Yayınları, İstanbul 2020, s. 760.

lanıldıkları alanların belirlenmesi konusunda ortaya çıkmıştır. Bu ayrımın amacı, aklın ve naklin etkin olduğu alanları birbirinden ayırmak ve akılla tespit edilmesi gereken bir hususa nakli, nakille tespit edilmesi gereken bir hususa da akli karıştırmamak arzusudur. Bu anlayış da kelâmcıların, her iki kaynağın kendilerine has yetkinlik alanlarının olduğu düşüncelerine dayanmaktadır.²⁴

Sâlimî üzerine yapılan akademik çalışmaların oldukça sınırlı olduğu görülmektedir. Mevcut araştırmaların büyük bir kısmı tanıtım yazısı, ansiklopedi maddesi veya makale düzeyinde kalmış; kapsamlı nitelikteki çalışmalar ise oldukça az sayıdadır. Bu bağlamda, Ömer Sadıker tarafından 2019 yılında hazırlanan “Ebû Şekûr es-Sâlimî’nin Kelâm Anlayışı”²⁵ başlıklı doktora tezi, alana derinlik kazandıran önemli bir çalışma olarak öne çıkmaktadır. Ayrıca, Yusuf Şevki Yavuz’un 2016 yılında Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi’nde yayımladığı “Sâlimî” maddesi,²⁶ müellifin hayatı ve düşünce çizgisine dair temel bir başvuru niteliği taşımaktadır. 2017 yılında ise, bu çalışmada esas alınan “*et-Temhîd fî beyânî’t-tevhîd*” neşri, Ömür Türkmen tarafından yapılan tahkik çalışmasıyla, Bekir Topaloğlu ve Muhammed Aruçi’nin ilmî kontrolünde Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM) tarafından yayımlanmıştır.

Çalışma sürecinde Sâlimî’ye dair yabancı literatürde de bazı araştırmalara ulaşılmıştır. Bunlar arasında, Ulrich Rudolph’un 2009 yılında kaleme aldığı ansiklopedi maddesi²⁷ ile Ulvi Murat Kılavuz’un Sâlimî’nin itikadî yönünü ele alan İngilizce makalesi²⁸ dikkat çekmektedir. Ayrıca, Şule Nur Ahıska tarafından 2019 yılında hazırlanan “*Mâtürîdî’nin et-Tevhîd Adlı Eseriyle Sâlimî’nin et-Temhîd Adlı Eserinin Mukayesesi-İlâhiyyât Bâbı*”²⁹ başlıklı yüksek lisans tezinde, özellikle sıfatlar bahsi karşılaştırmalı bir biçimde incelenmiştir. Son yıllarda ise Selma Taş Akın’ın “*Ebû Şekûr es-Sâlimî ve Eş’ariyye’nin Nübüvvete Dair Görüşlerinin Mukayesesi*”³⁰ adlı yüksek lisans tezi ile Ubeyid Arslan’ın “*Ebû Şekûr es-Sâlimî’nin Mezhepler Ta-*

²⁴ Cemalettin Erdemci, “Kelâm İlminde Akıl ve Naklin Etkinliği Problemi”, *Kelâm İlmi’nin Yeniden İnşasında Geleneğin Yeri-Koordinasyon Toplantısı ve Sempozyum Bildirileri-*, Elâzığ 2004, s. 329.

²⁵ Ömer Sadıker, *Ebû Şekûr es-Sâlimî’nin Kelâm Anlayışı*, (yayınlanmamış doktora tezi), Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana 2019.

²⁶ Yusuf Şevki Yavuz, “Ebû Şekûr es-Sâlimî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. EK-I, s. 372-375.

²⁷ Rudolph, “Abû Shakûr al-Sâlimî”, c. III., s. 32-33.

²⁸ Ulvi Murat Kılavuz “Abû Shakûr al-Sâlimî and His Theological Identity within the Scope of al-Tamhîd fî Bayân al-Tawhîd”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27/2 (2018), s.1-16.

²⁹ Şule Nur Ahıska, *Mâtürîdî’nin et-Tevhîd Adlı Eseriyle Sâlimî’nin et-Temhîd Adlı Eserinin Mukayesesi-İlâhiyyât Bâbı*, (yüksek lisans tezi), Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, İstanbul 2019.

³⁰ Selma Taş Akın, *Ebû Şekûr es-Sâlimî ve Eş’ariyye’nin Nübüvvete Dair Görüşlerinin Mukayesesi*, (yayınlanmamış yüksek lisans tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2024.

rihçiliği ve İmâmet Anlayışı”³¹ başlıklı yüksek lisans tezi, müellifin farklı yönlerine odaklanan yeni katkılar olarak literatürde yerini almıştır.

Bütün bu çalışmalar değerlendirildiğinde, Sâlimî’nin akıl-vahiy ilişkisine dair görüşlerini merkeze alan müstakil bir incelemenin henüz yapılmadığı görülmektedir. Bu nedenle, mevcut çalışma söz konusu boşluğu doldurmayı, Sâlimî’nin düşünce sisteminde akıl ve vahyin karşılıklı konumunu ele alarak literatüre özgün bir katkı sunmayı amaçlamaktadır.

Bu bağlamda araştırmamızı temel problematiği Ebû Şekûr es-Sâlimî’nin *et-Temhîd* adlı eserinde akıl ile vahiy arasındaki ilişkinin nasıl temellendirildiği sorusu oluşturmaktadır. Sâlimî’nin, akıllı bilgi edinme sürecinde ve ilahî hakikatlerin idrakinde hangi düzeyde konumlandığı; vahyin bu süreçteki belirleyici rolünü ne şekilde tanımladığı araştırmanın merkezinde yer almaktadır. Bu çerçevede çalışma, Sâlimî’nin akıl-vahiy dengesini kurarken Mâtürîdî geleneğe ne ölçüde bağlı kaldığını, hangi noktalarda özgün yorumlar geliştirdiğini ve özellikle felsefî etkinin onun düşünce sistemine yansıyor yansımadığını irdelemeyi amaçlamaktadır. Böylece hem Sâlimî’nin kelâmî kimliği hem de klasik dönemde akıl-vahiy ilişkisinin gelişim seyri hakkında farklı açıdan bir perspektif ortaya koymak hedeflenmektedir.

Çalışmanın temel referans kaynağını, Ebû Şekûr es-Sâlimî’nin kelâm düşüncesinin en önemli eseri olan *et-Temhîd fî beyâni’t-tevhîd* adlı kitabı teşkil etmektedir. Eserin çeşitli baskıları bulunmakla birlikte, araştırmamızda esas alınan metin, Ömür Türkmen tarafından 2002 yılında doktora tezi kapsamında tahkik edilmiş ve Süleymaniye Kütüphanesi’nde yer alan üç nüsha esas alınarak hazırlanmıştır. Söz konusu tahkikin ilmî kontrolü Bekir Topaloğlu ve Muhammed Aruçi tarafından yapılmış; eser, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM) tarafından “Erken Klasik Dönem Projesi” çerçevesinde 2017 yılında neşredilmiştir.

Söz konusu eser, içerik analizi yöntemiyle detaylı biçimde incelenecek; Sâlimî’nin akıl, vahiy, bilgi ve tevhid anlayışına dair görüşleri sistematik biçimde ortaya konacaktır. Bu analiz sürecinde, sadece eserin literal anlamda çevirisiyle yetinilmeyecek, aynı zamanda kelâmî tartışmalar içindeki konumuna ve problematlere yönelik katkısı da değerlendirilecektir. Ardından, ulaşılan bulgular, dönemin diğer kelâmcılarının yaklaşımlarıyla karşılaştırılarak daha geniş bir çerçevede konumlandırılacaktır. Özellikle, Mâtürîdî kelâmcıların meselelere dair görüşleriyle karşılaştırmalı analizler yapılarak benzerlikler, farklılıklar ve etkileşim alanları belirlenmeye çalışılacaktır.

³¹ Ubeyid Arslan, *Ebû Şekûr es-Sâlimî’nin Mezhepler Tarihçiliği ve İmâmet Anlayışı*, (yayınlanmamış yüksek lisans tezi), Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2024.

Sâlimî hakkında literatürde sınırlı sayıda doğrudan kaynak bulunduğu için, onun çağdaşı olan düşünürlerin eserlerine, bu meseleye dolaylı olarak temas eden klasik kelâm kaynaklarına ve farklı dönemlerde yazılmış akıl-vahiy ilişkisini ele alan temsili eserlere de başvurulacaktır. Ayrıca, çalışmanın tarihsel bağlamını desteklemek amacıyla dönemin düşüncel atmosferini yansıtan tarihî kaynaklar da değerlendirme kapsamına alınacaktır.

Sonuç olarak hem doğrudan metin çözümlemelerine hem de karşılaştırmalı literatür analizlerine dayalı olarak elde edilen veriler, sistematik ve eleştirel bir tahlile tabi tutularak, Sâlimî'nin akıl-vahiy anlayışının kelâm tarihi içerisindeki yeri ve önemi belirlenmeye çalışılacaktır.

Araştırmamızın akıl-vahiy anlayışı bağlamında şekillenmesinde Sâlimî'nin akıl ve onunla ilgili meseleleri ele alış biçiminin yaşadığı dönemde etkin olan felsefî bakış açısından etkilenmesinin yanında vahye verdiği konumla iki kaynak arasındaki dengeyi itidalli bir biçimde tutmuş olması etkili olmuştur. Bundan dolayı birinci bölümde ilk olarak akıl ve vahiy kavramlarını ayrı ayrı ele alarak incelemeye başlamak uygun olacaktır.

BİRİNCİ BÖLÜM

AKIL VE VAHYİN ANLAM ALANI

1.1. Aklın Tanımı ve Mahiyeti

İslâm düşüncesinde akıl, insana Allah tarafından bahşedilmiş en değerli nimetlerden biri olarak görülmüştür. Akıl, doğru ile yanlış ayırt etme, hakikati bulma, Allah'ı tanıma ve O'na kulluk etme sürecinde temel bir araç olarak değerlendirilir. İslâm'da akıl, ilk olarak kişinin dinî mükellefiyet sahibi olmasını sağlayan en önemli yeti olmasının yanında hem dinin anlaşılmasında hem de insanın dünyadaki görevlerini yerine getirmesinde önemli bir yer tutar. Aklın insan için dünya ve âhiret hayatındaki maslahatını sağlaması yönündeki ehemmiyeti konusunda İslâm âlimleri ittifak etmiştir. Bununla beraber aklın tanımı, mahiyeti ve kapsamı gibi hususlarda görüş ayrılıkları bulunmaktadır.

Arapça “ع-ق-ل” kökünden türeyen aklın etimolojik tanımı “anlamak, bağlamak, korumak” anlamları etrafında şekillenmiştir. Sözlükte; bağlamak, tutmak, sınıksız kavramak, kan bedeli ödemek, kale, sığınak, idrak, kadının saçını bağlaması, devenin dizini bükerek bağlamak gibi çeşitli anlamlara gelmektedir.³²

Kur'ân-ı Kerim'de lügavî manasıyla kullanılmayan akıl kelimesi “akletme” çerçevesinde insanlara teşvik ve emredilen bir fiil olarak yer almaktadır.³³ Terim olarak ise akıl; varlığın özünü kavrayabilen, maddî olmayan fakat madde üzerinde etkide bulunabilen basit ve soyut bir cevherdir. Bu güç, maddî nesnelerden suretleri ayıklayarak onları zihinsel kavramlara dönüştürür; ardından bu kavramlar arasında anlamlı ilişkiler kurar, önermeler oluşturur ve bunlar üzerinden kıyas yoluyla bilgi üretir.³⁴ Bu yeti, insanı diğer varlıklardan ayıran temel özelliklerden biridir.

İslâm düşünce tarihinde, akıl kavramı üzerine fikirlerin ilk olarak sahabe döneminde ifade edilmeye başlandığı söylenebilse de bu kavramın tanımı ve mahiyeti etrafındaki sistematik tartışmalar esasen Mutezilî âlimlerin İslâm düşünce tarihinde etkinleşmeye başlamasıyla-

³² Râgıb el-İsfahânî, *Müfredat (Kur'ân Kavramları Sözlüğü)*, çev. Abdülbaki Güneş, Mehmet Yolcu, Çıra Yayınları, İstanbul, 2012, s. 715; Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-'Ayn* (nşr. Mehdi el-Mahzûmî – İbrâhim es-Sâmerrâî), Beyrut 1408/1988, I-VIII; Vankulu Mehmed Efendi, *Vankulu Lügati*, haz. Mustafa Koç, Eyyüp Tanrıverdi, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2014, c. 2, s. 1904; Mütercim Âsım Efendi, *el-Okyânüsü'l-basît fi tercemeti'l-Kâmûsi'l-muhît*, haz. Mustafa Koç Eyyüp Tanrıverdi, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2013, c. 5, s. 4648.

³³ Bakara 2/44; Bakara 2/170; Bakara 2/242; Âl-i İmran 3/65; Mâide 5/58; En'âm 6/32; Yunus 10/16; Hûd 11/51; Enbiyâ 21/10; Nûr 24/61; Şuarâ 26/28.

³⁴ Süleyman Hayri Bolay, “Akıl”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. II, s. 238.

la belirginleşmiştir. Mutezilî âlimler, akıllı kesin bir bilgi kaynağı olarak kabul etmiş ve onu, genel bir çerçevede benzer olsa da nüanslarla farklılaşan biçimlerde tanımlamışlardır.³⁵

Mutezile'nin Basra ekolünün kurucusu olarak bilinen Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 235/849-50 [?])'a göre akıl, insanın kendisi ile hayvanı, göklerle yeri ve benzeri şeyleri birbirinden ayırt etmesini sağlayan zorunlu bilgiyi içermektedir. Ona göre, ilim elde etme yetisi de akıldan kaynaklanır. Ebü'l-Hüzeyl, akıllı bir tür his olarak tanımlamış ve akıl kavramının aslında “ma'kul” yani akledilen şey anlamına geldiğini ileri sürmüştür.³⁶

Aklın yalnızca anlama ve insanı tehlikelerden koruma yeteneğiyle sınırlı olmadığını, aynı zamanda eleştirel bir analiz gücüne sahip olduğunu ileri süren Câhiz (ö. 255/869), her olayın duylara hitap eden dışsal bir yönü ile akıl tarafından değerlendirilen içsel bir boyutu olduğunu ifade etmiş ve akıllı, bu iki boyut arasında üstün olanı tespit eden temel bir delil ve ölçüt olarak tanımlamıştır.³⁷

Ebü Ali el-Cübbâî (ö. 303/916), akıllı insanın olgunlaşma ve sorumluluk kazanma sürecinde temel bir unsur olarak görmüştür. Ona göre bulûğ, aklın kemâle ermesiyle gerçekleşir ve akıl, ilim ile özdeş bir kavramdır. Cübbâî, akıl kavramını “ikâlu'l-ba'îr” yani devenin dizinin bağlanması ifadesinden türediğini ileri sürmüş ve aklın, insanı kendisi için zararlı olan şeylerden alıkoyma gücü taşıdığı için bu ismi aldığını belirtmiştir. Cübbâî'ye göre akıl, bir yandan zorunlu bilgiyi kapsarken diğer yandan düşünme ve akıl yürütme yoluyla ilim elde etme gücünü ifade etmektedir.³⁸

Akıl kavramına dair bu tanımlardan anlaşıldığı üzere ilk dönem Mutezilî düşünürler, akıllı mahiyeti itibarıyla ontolojik bir varlık yani tek başına var olabilen bir cevher olarak değil, varlığı bir başkasına bağlı olan güç (araz) olarak kabul etmişlerdir. Çünkü onlara göre akıl işlevsel olarak insanın hem düşünce üretimine hem de eylemde bulunmasına yön veren önemli epistemolojik bir kaynaktır.³⁹

Sûfilerin öncülerinden Hâris el-Muhâsibî (ö. 243/857), akıl konusuna dair müstakil eser kaleme alan ilk âlimlerden biridir. Ona göre akıl, Allah'ın yarattıklarının çoğuna bahşettiği bir meleke olup, insanlar bu melekedan yararlanarak neyin iyi neyin kötü olduğunu bilir ve kendilerini tanırlar. Akıl cisim, cevher ve araz cinsinden bir şey olmadığı için kendini ancak insanların gerçekleştirdiği fiillerinde belli eder. Bir insan dünya işlerinde faydasına olanı

³⁵ Yusuf Şevki Yavuz, “Akıl”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. II, s. 242.

³⁶ Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, çev. Ömer Aydın-Mehmet Dalkılıç, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2019, s. 672.

³⁷ Ebü Osmân el-Câhiz, *Kitâbü'l-Hayevân*, nşr. Abdüsselâm b. Muhammed b. Hârûn, Mısır, 1965, s. 207.

³⁸ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 672-674.

³⁹ Ramazan Altıntaş, “Mutezile’de Akıl Anlayışı”, *Kelâm İlmi’nin Yeniden İnşasında Geleniğin Yeri Sempozyumu*, Elâzığ 2004, s. 314.

zararına olandan ayırabiliyorsa Allah'ın ona akıl nimeti verdiği anlaşılır.⁴⁰ Akıl doğuştan gelen bir yetenek olmakla birlikte, zamanla bilgi ve tecrübelerle gelişebilen bir yapıya sahiptir. İnsan, bu melekedden yoksun bırakıldığında, delilik ya da ahmaklık gibi niteliklerle anılır.⁴¹ Muhâsibî bu yaklaşımıyla akıllı bilgiyle eş anlamlı olarak kabul edenlere itiraz etmektedir. Ona göre eğer akıl, yalnızca bilgi anlamına gelseydi, delilik ve ahmaklık bir tür bilgisizlik olarak adlandırılırdı. Oysa bu durum, doğrudan bilginin yokluğu ile ilgili değil, aklın işlemez hâle gelmesiyle ilgilidir. Netice itibarıyla Muhâsibî'ye göre akıl, insanın kendisini, ailesini, çevresini ve diğer tüm varlıkları tanımasını sağlayan, kendisi için faydalı ve zararlı olanı ayırabilen, ilahî hitaba muhatap olmasını sağlayan ve doğuştan kendisine verilen doğal bir kabiliyettir.

Mâtürîdî, ele aldığı eserlerde aklın mahiyeti itibarıyla ne olduğuna dair açık bir tanım vermemektedir. O akıllı, birleşmesi gerekeni birleştiren ve ayrılması gerekeni ayıran şey olarak nitelemektedir.⁴² Başka bir deyişle Mâtürîdî akıllı, varlıkları ve onlarla ilgili bilgileri tasnif ederek sonuçlar çıkaran ve insana kıyas yapma gücü veren zihnî bir alet olarak kabul etmektedir.⁴³ Ayrıca duyu ve haber yoluyla gelen bilgilerin denetimini gerçekleştirmede aklın kullanılarak istidlal yapılması gerektiğini ifade ederek de akıllı bir ölçü aracı olarak değerlendirmiştir.⁴⁴

Mâtürîdî'nin akla dair açıklamaları, akıllı işlevsel olarak açıklamaktadır. Aklın mahiyeti açısından değil de etki olarak nasıl anlaşılabilirliğini ifade eden bu açıklamalar Muhâsibî'nin yaklaşımıyla paralellik göstermektedir. Nitekim Muhâsibî de aklın bir cisme sahip olmadığı için fiziksel niteliklerle tanımlanamayacağını, ancak insan eylemlerinde kendisini göstereceğini düşünmüştür. Mâtürîdî'nin aklın mahiyetinin ne olduğunu açıklamaması bu konuya ilgisiz kalmasından dolayı değil aklın ne olduğuna dair tanımlı bilmek için yine akla başvurulacak olmasından dolayı kesin bir tanıma ulaşamayacağından kaynaklanmaktadır. Çünkü akıl, kendi mahiyetinin ne olduğunu bilme gücüne sahip değildir. Bu konuda bize vahiy yoluyla da bir bilgi gelmediği için Mâtürîdî bilinçli bir şekilde aklın özünü tanımlama girişimlerinden uzak durmuştur.⁴⁵

Mâtürîdî düşünce sistemine mensup mütakellimlerden biri olan ve Sâlimî'nin çağdaşı olan Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, akıllı eşya hakkında bilgi edinmenin aracı olarak tanımlamıştır. Nasıl ki göz görme ile, kulak işitme ile, burun koklamakla, ağız tat alarak ve el de dokunarak

⁴⁰ Hâris el-Muhâsibî, *el-'Akl ve fehmü'l-Ḳur'ân*, nşr. Hüseyin el-Kuvvetlî, Darü'l-Kindi, Kahire 1391/ 1971, s. 202.

⁴¹ Muhâsibî, *Fehmü'l-Ḳur'ân*, s. 205.

⁴² Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 52.

⁴³ Yavuz, "Akıl", s. 243.

⁴⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 70.

⁴⁵ Alper, *İmam Mâtürîdî'de Akıl Vahiy İlişkisi*, s. 54.

bir şeyler hakkında bilgi elde etmeye aracılık ediyorsa akıl da Allah tarafından şeyler hakkında bilgi edinmek için yaratılmış bir araçtır. Pezdevî'ye göre akıl başta bulunan nûrânî bir cism-i latiftir. Bu nûrânî varlığın etkisi kalbe yansır ve kalp, aklın ışığı ile şeyleri kavrar. Bu tıpkı gözün güneşin veya lambanın ışığı ile bir şeyleri kavraması gibidir. Işık azaldıkça veya zayıfladıkça, kavrayış da azalır ve zayıflar. Eğer ışık tamamen kaybolursa, kavrayış da tamamen kaybolur.⁴⁶

Pezdevî'nin kaydettiğine göre Ehl-i Sünnet alimlerinin geneli, aklı kendisiyle şeylerin bilgisinin algılandığı latif ve nûrânî bir cisim olarak kabul ederler. Pezdevî, Ehl-i Sünnet ulemasının bu görüşünü kudsî hadis olarak bilinen ve naklî bir delil saydıkları “Ben akıldan daha güzel bir şey yaratmadım. Ona, “ilerle” dedim, ilerledi. “Geriye git” dedim, geri gitti. “Bana seninle ibadet edilir, seninle mükâfatlandırırım, seninle cezalandırırım.” dedim.” rivayetine dayandırdıklarını aktarmaktadır.⁴⁷ Ancak aklın mahiyetiyle alakalı dayandıkları bu rivayet ve aynı anlamda benzer lafızlarla gelen diğer rivayetler, hadis kritiği açısından muhaddisler tarafından mevzu veya zayıf olarak kabul edilmiştir.⁴⁸

Ebû Şekûr es-Sâlimî ise eserinin başında akılla ilgili bir bölüme yer vererek konuyu müstakil olarak değerlendirmektedir. Aklın tanımı ve mahiyetiyle alakalı filozofların ve kelâmcıların görüşlerine sırasıyla yer verdikten sonra o, akıl ve nas açısından bu görüşlerin değerlendirmesini yapmaktadır.

İslâm alimlerinin akıl ile ilgili kesin bir görüşte ittifak etmediklerini belirten Sâlimî'ye göre akıl, mahiyeti insan zihninde tam olarak anlaşılmayan latif bir şey, bir mahalli bulunan, kullanılması halinde varlıkların bilgisine ulaşılan, bazen eksilip bazen artan bir arazdır. Aklın araz olduğunu vurgulayan Sâlimî, onun ruhun içinde yer alan bir cevher olduğunu düşünen filozoflara muhalefet etmektedir. Sâlimî'nin ifadesiyle filozoflara göre akıl ruh ile ittisal ederek ruhun bedeni hayatta tuttuğu gibi akıl da ruhu hayatta tutar ve ruhun faaliyetlerinin kaynağı olur. Aklın ruha bitişik ve ona hayat veren bir cevher olmasını ifade eden bu görüşe Sâlimî, nass ya da kıyas yoluyla kanıtlayacak bir delile dayanmadığı için karşı çıkarak birkaç açıdan itiraz eder. Ona göre eğer akıl, ruhun yanında, onunla birleşen ve ruhun hayatını ve özelliklerini ortaya çıkaran bir şey olsaydı, ruhlar bedenlerden önce var olur, ölümden sonra da baki kalırdı. Ancak ruhun akıl ile buluşmasından böyle bir sonuç ortaya çıkmamaktadır. Çünkü ruh, geçmiş günlerini hatırlamamaktadır, geçmişteki hallerini ve eylemlerini ayırt etmemektedir. Dolayısıyla ruhun bedene canlılık vermesinden daha sonra akıl ortaya çıkmakta

⁴⁶ Pezdevî, *Uşûlü'd-dîn*, s. 212.

⁴⁷ Pezdevî, *Uşûlü'd-dîn*, s. 212-213.

⁴⁸ Mehmet Özşenel, “İlk Yaratılan Varlık Konusundaki Rivayetler”, *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 4, (1998), s. 179.

ve insanın idrak etmesini sağlamaktadır.⁴⁹ Burada Sâlimî, aklın ruhun özüne dâhil bir unsur değil, aksine ruhun işlevselliğini ortaya çıkaran bir unsur olduğunu anlatmak istemektedir. Çünkü ona göre ruh, tek başına bilinçli ya da idrak sahibi bir varlık değildir; ancak akıl ile birleştiğinde düşünme, kavrama ve farkındalık gibi özellikler kazanır. Dolayısıyla burada vurgulanan esas nokta, ruhun hayat veren bir cevher olmakla birlikte, akıl sayesinde anlam kazanan bir işleve sahip olduğudur.⁵⁰

Sâlimî aklın geçici bir hal olmasını çocuklar ve aklî yetilerini kaybetmiş deliler üzerinden örneklendirerek açıklamıştır. Çocuklarda akıl, zihinsel olgunluk ve kavrayış düzeyine ulaştıkça kendini göstermektedir. Dolayısıyla akıl, doğuştan tam anlamıyla etkin bir varlık olarak mevcut değildir. Benzer şekilde, akıl yetisinin bozulduğu kişilerde (delilerde) akıl, ancak birey zihinsel olarak toparlandığında görünür hâle gelir. Ayrıca, aklın ölümden sonra bağımsız bir şekilde varlığını sürdürmediği, ruhun yok oluşuyla birlikte ortadan kalktığı bilinmektedir. Bununla birlikte, akıl bazen ruh henüz yok olmadan önce kaybolabilir, bazen de ruh ortaya çıktıktan sonra görünür hâle gelebilir. Bu durum, aklın sabit ve değişmez bir cevher değil, ruhla bağlantılı, geçici ve işlevsel bir olgu olduğunu göstermektedir.⁵¹

Filozofların görüşüne başka bir açıdan daha itiraz eden Sâlimî'ye göre eğer akıl, ruhun hayatta kalmasının sebebi olsaydı, ruh var olabilmek için beden varlığından önce de sonra da akıl sahibi olurdu. Bu durumda, ruhun iman etmesi ve dinî hükümlere uyması ve güzel ile çirkini ayırt edebilmesi beklenirdi. Ancak, ruhun böyle bir niteliğe sahip olmadığı konusunda ittifak edilmiştir. Bu da ruhun canlılığının akılla ilişkilendirilemeyeceğini gösterir. Sâlimî konuyla alakalı somut bir örnek vererek meseleyi anlaşılır kılmaya çalışmaktadır: Bir çocuk doğduğunda, beden ve ruh ile hayata gelir, ancak yeni doğan bu çocukta akıl henüz sabit de-

⁴⁹ Sâlimî, *et-Temhîd*, s. 49.

⁵⁰ Sâlimî, ruhun yaratılışı ve mahiyeti konusundaki görüşünde, İslam âlimlerinin genel kanaatini takip ederek ruhun sonradan yaratılmış bir varlık olduğunu, ancak yok olmayacağını kabul etmektedir. Ona göre ruh, yaratılmıştır fakat ölümle birlikte yokluğa karışmaz; bilakis, müminlerin ruhları nimet yurdunda, günahkârların ruhları ise azap yurdunda varlığını sürdürür. Bununla birlikte Sâlimî, bazı felsefî ve bâtinî akımların ruhu ezeli kabul eden görüşlerini kesin bir dille reddetmiştir. Tabiîyûn, filozoflar, Karmatîler, tenasuhçular, Brahmanlar, bazı Yahudi, Hristiyan ve Râfîzî gruplar, ruhun ve aklın kadîm olduğunu, hatta ruhun “kadîm olanın bir parçası” veya “kadîm nurdan yaratıldığı”nı iddia etmişlerdir. Sâlimî'ye göre bu iddialar, Allah'ın zatının veya fiilinin mahlûkata “hulûl ettiği” yani onlarda yer aldığı düşüncesine dayanır. Bu anlayış, açık bir şekilde tevhid inancına aykırıdır ve küfür anlamına gelir. Çünkü eğer ruh, kadîm olan Allah'ın bir parçası olsaydı, bu durum O'nda noksanlığa, fiillerinin sonradan olana muhtaç hale gelmesine yol açardı. Böyle bir Tanrı anlayışı ise kudretli bir yaratıcıyı değil, âciz bir varlığı ortaya çıkarır. Sâlimî, ruh ile akıl arasındaki ilişkiyi açıklarken de benzer bir yaklaşım sergilemiştir. Ona göre ruh, canlılığın sebebi ve taşıyıcısıdır; ancak kendi zatında ne hayat ne de akıl sahibidir. Yani ruh, hayatın aracı konumundadır fakat hayatın kendisi değildir. Bu nedenle akıl, ruhun bir parçası ya da onunla özdeş bir varlık değildir. Ruhun bir yerden başka bir yere geçmesi, varlıklarla ilişki kurup sonra onlardan ayrılması, onun kendi başına bir kudretinin bulunmadığını gösterir. Dolayısıyla ruh, fiil üreten değil, Allah tarafından yaratılan ve yönlendirilen bir varlıktır. O, bedenle buluşması ve akıl ile donatılması halinde ancak işlevsellik kazanabilmektedir. Bkz. Sâlimî, *et-Temhîd*, s. 82-84.

⁵¹ Sâlimî, *et-Temhîd*, s. 50.

ğildir. Eğer akıl, ruh ile beraber olsaydı, annenin karnındaki cenin ya da yeni doğmuş bir çocuğun, bir yetişkin gibi her şeyi anlayıp idrak etmesi gerekirdi. Ancak bu açıkça imkânsızdır. İşte akıl böyle bir işlev sağlamadığına göre, filozofların bu görüşünün geçerli olmadığı anlaşılmaktadır.⁵²

Aklın bir cevher olduğunu düşünenlerden bazılarının da fakihler olduğunu belirten Sâlimî, onların bu düşüncelerini bazı rivayetlere dayandırdıklarını belirtmektedir. Bu rivayetler Allah ile akıl cevheri arasında geçen diyalogları içermektedir:

Şüphesiz Allah Teâlâ, akıllı yarattığında ona “Gel” dedi, o da geldi. Sonra “Git” dedi, o da gitti. Daha sonra “Otur” dedi, o da oturdu. Bunun üzerine Allah Teâlâ şöyle buyurdu: “Sana sahip olan kişiye ne mutlu! Seninle veririm, seninle alırım; bana seninle ibadet edilir, seninle sevap veririm ve seninle cezalandırırım.”⁵³

Bir başka rivayet ise şöyledir:

Allah Teâlâ, akla “Ben kimim?” diye sordu, ancak akıl bu soruya cevap veremedi, sustu. Bunun üzerine Allah, akıllı keramet nuruyla aydınlattı ve akıl “Sen, senden başka ilah olmayan Allah’sın; tek ve kahhar-sın (yegâne kudret sahibi).” dedi. Allah Teâlâ da şöyle buyurdu: İzzetime yemin olsun ki, senden daha güzel bir şey yaratmadım.⁵⁴

İşte fakihlere göre bu rivayetlerden anlaşılan şey aklın cevher olmasıdır. Çünkü Allah Teâlâ’nın kendisine muhatap olarak konuştuğu şey ancak kendi zâtıyla kaim bir cevher olarak akıl olabilir.⁵⁵ Ancak Sâlimî, bu rivayetlerin aklın cevher olduğunu kanıtlamak açısından yetersiz olduğunu ifade eder. Ona göre eğer Allah’ın akıllı muhatap olarak onunla konuşmasıyla aklın cevher olduğu sonucuna varılıyorsa, Allah Teâlâ, akıl yetisiyle donatılmış, canlı ve konuşabilen bir varlık yaratmış, daha sonra onunla konuşmuş olabilir. Bu durumda rivayetler anlam itibarıyla aklın cevher olduğuna dair bir delil niteliği taşımamaktadır.⁵⁶

Sâlimî’nin akıllı bir cevher olarak görmemesi, kelâmî bağlamda daha çok aklın arızî bir nitelik olduğunu ve cevher tanımını akıllı içermeyecek şekilde daralttığını ortaya koymaktadır. Çünkü Sâlimî’ye göre akıl bir cevher olsaydı, insan bedenine yalnızca bir parça ya da bir araç eklenmesiyle varlık kazanabilirdi. Ayrıca, aklın insan bedeninden ayrılması da yalnızca o parçanın ya da aracın yok olmasıyla mümkün olurdu. Ancak akıl insanlarda bazen artıp bazen

⁵² Sâlimî, *et-Temhîd*, s. 50.

⁵³ İbn Ebi’-d-Dünyâ, *Kitâbü’l-‘Akl ve fazlüh*, nşr. Zâhid Kevserî, Kahire 1365/1946, s. 12. Taberânî aynı hadisi başka bir senet ile nakletmiştir. İbn Ebi’-d-Dünyâ ile Taberânî’nin ortak râvîsi durumunda olan Fadl b. İsa er-Rakkâşî’nin zayıf bir râvî olduğu konusunda ittifak olduğu, kader hakkında hadisler naklettiği, kendisinden hadis nakledilmesi uygun olmayan zayıf bir ravi olduğu kaydedilerek eleştirilmiştir. Bkz. Sami Kılınçlı, *Akıl ile İlgili Hadislerin Tespit ve Tenkidi*, (yayınlanmamış yüksek lisans tezi), Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana 2007, s. 50-51.

⁵⁴ Hadis alanında çalışma yapanlar bu hadisi herhangi bir hadis kaynağında bulamadıklarını ifade etmişlerdir. Bkz. Kılınçlı, *Akıl ile İlgili Hadislerin Tespit Ve Tenkidi*, s. 52.

⁵⁵ Sâlimî, *et-Temhîd*, s. 50.

⁵⁶ Sâlimî, *et-Temhîd*, s. 50.

eksilen bir şey olduğuna göre onun “geçici hâl” olduğu bilinmektedir. Nitekim bahsedilen bu artış çocuklar büyüyüp akılları geliştiğinde ya da deliler iyileştiğinde gözlemlenebilen bir niteliktir.⁵⁷

Kelâm ilminde, cevher genellikle kendi başına var olabilen, bir başka şeye ihtiyaç duymadan varlık kazanan şey olarak tanımlanmaktadır. Bu tanım çerçevesinde cevherler ya cisimlerle somutlaşan unsurlar (atomlar gibi) ya da ruh veya akıl gibi gayri-cismani unsurlar olabilirler. Nitekim kendisinden önce yapılan cevher sınıflandırmalarını başarılı bir şekilde sistematize eden Seyyid Şerîf el-Cürcânî (ö. 816/1413)’ye göre cevherler öncelikle maddeden mücerret olan ve olmayanlar şeklinde iki ana gruba ayrılır. “Madde ve suretin birleşimi” anlamına gelen cisim ile bu birleşimi oluşturan madde ve suret mücerret olmayan cevherler arasında yer alır. Buna karşılık, maddeden mücerret olan cevherler akıl ve nefistir.⁵⁸ Dolayısıyla aklın cevher olabilmesi için bir cisminin olması ya da bedende bir parça halinde bulunması zorunlu değildir. Ancak Sâlimî’nin, aklın bu tanıma uygun olmadığını savunduğu görülmektedir. Bu yaklaşımın, cevherin somut bir varlık veya bağımsız bir unsur olmasını gerektiren daha katı bir cevher tanımına dayandığını söylemek mümkündür.

Sâlimî’nin cevherin kendi başına var olabilmesi niteliğinden dolayı aklın cevher olmayacağı yönündeki bir diğer itirazı da aklın ölümden sonra bağımsız olarak varlığını sürdürememesi, ruhun bedenden ayrılmasıyla birlikte aklın da yok olmasıdır. Hatta bazen ruh bedenden ayrılmadan önce akıl yok olabilir.⁵⁹ Bu da aklın bir cevher olmadığını ve bağımsız bir varlık olarak kabul edilemeyeceğini göstermektedir.

Bir varlığın cevher olabilmesi için sahip olması gereken özellikleri taşımadığından dolayı akla cevher denemeyeceğini gerekçeleriyle açıklayan Sâlimî, bu konudaki en doğru görüşün aklın bir araz olarak kabul edilmesi olduğunu düşünmektedir. Nihayetinde akıl; bir mahalli bulunan, kullanılması halinde varlıkların bilgisine ulaşmayı sağlayan önemli bir araçtır ve bedihî bilgiler yoluyla bilinen şeylerden bilinmeyenlere ulaşılmasına yardımcı olur.⁶⁰ Bu anlayışın, aklın hem epistemolojik hem de ontolojik işlevine ışık tutan bir değerlendirme yapılmasına imkân sağladığı ifade edilebilir.

Salimî’nin akla özel olarak yer verdiği bölümde, aklın mahiyeti hakkındaki detaylı değerlendirmesi, çağdaşı Pezdevî ve Nesefî’nin yaklaşımlarından belirgin şekilde ayrılmaktadır. Söz gelimi Pezdevî, akli temel bir bilgi aracı olarak görse de mahiyetine dair ayrıntılı bir tartışmaya girmemiştir. Aklın mahiyeti itibarıyla nûrânî bir cism-i latif olduğunu zikrettikten

⁵⁷ Sâlimî, *et-Temhîd*, s. 50.

⁵⁸ İlhan Kutluer, “Cevher”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. VII, s. 451.

⁵⁹ Sâlimî, *et-Temhîd*, s. 50.

⁶⁰ Sâlimî, *et-Temhîd*, s. 51.

sonra o, daha çok kelâmî tartışmalar bağlamında akıl-vahiy dengesine odaklanmıştır. Neseî ise akıllı, insanın bilgi edinme süreçlerinde hayati bir unsur olarak ele almış⁶¹ ancak bu süreçleri sınıflandırırken onun mahiyetine dair ayrıntılı çözümlemelere girmemiştir. Salimî'nin “cevher” ve “araz” bağlamında derinlemesine tartışarak, aklın ancak “araz” olarak tanımlanabileceği sonucuna varması dikkate alındığında onun, bu iki düşünürün yaklaşımlarından daha özgün ve kapsamlı bir bakış açısına sahip olduğu sonucu çıkarılabilir. Ayrıca Mâtürîdî'nin akıllı epistemolojik bir çerçevede ele alışı genişleterek Salimî, aklın ontolojik boyutuna da dikkat çekmiş ve böylece çağdaşlarından ayrılmıştır. Bu durum, onun yalnızca kelâmî bir perspektife değil, aynı zamanda felsefî bir derinliğe de sahip olduğunu göstermektedir.

1.1.1. Aklın Dinî Yükümlülükteki Rolü

İslâm düşünce tarihinde akıl, bireyin ilahî sorumluluklar karşısındaki konumu ve rolü bağlamında farklı şekillerde değerlendirilmiştir. Sâlimî, bu çerçevede akıl-vahiy ilişkisini ele alırken, aklın ilahî hitap karşısındaki sorumluluğunu ve bu sorumlulukta nasıl bir konumda yer aldığını belirlemeye çalışmıştır.

Sâlimî'nin akıl anlayışına dair değerlendirmelerinde, aklın bireyler arasında farklılık gösterip göstermediği meselesi ile bu farklılığın ilahî hitap karşısındaki etkisi, temel tartışma başlıklarından biri olarak ön plana çıkmaktadır. Bu çerçevede Sâlimî, insanların akli yetkinliklerinin eşit olup olmadığı konusunu ele alırken, özellikle Mutezilî alimler ile Ehl-i Sünnet olarak adlandırdığı Hanefî- Mâtürîdî geleneğe mensup alimler arasında bu meseleye dair süregelen tartışmalara temas etmektedir.

Sâlimî'nin Mutezile'ye izafe ederek kaydettiğine göre insanların akıl kapasiteleri eşittir; zira Allah Teâlâ, insanları akıllarıyla deliller üzerinde düşünmeye ve ibret almaya çağırmıştır. Kur'ân-ı Kerim'de geçen, “İbret alın, ey akıl sahipleri!”⁶² ve “Kuşkusuz bunlarda akıl sahiplerinin çıkaracağı dersler vardır.”⁶³ meâlindeki ayetler bu görüşün dayanakları arasında zikredilmiştir. Mutezile, bu ayetlere dayanarak aklın insanlar arasında farklı seviyelerde olmasının mümkün olmadığını savunmuştur. Zira akıllar arasında bir fark bulunsaydı, akli eksik olanlar delilleri düşünme ve ibret alma yetisinden mahrum kalırlardı. Aynı şekilde aklın fazla olması, sorumluluğun daha fazla olmasını zorunlu kılardı. Bu ise imkânsızdır.⁶⁴ İşte bu sebeplerden dolayı Mutezileye göre, aklın farklı seviyelerde olduğu iddiası, bazı bireylerin ilahî

⁶¹ Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Neseî, *Tabsiratü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, thk. Hüseyin Atay, DİB Yayınları, Ankara 2004, s. 27.

⁶² Haşr 59/ 2.

⁶³ Tâhâ 20/ 54.

⁶⁴ Sâlimî, *et-Temhîd*, s. 52.

hitaba muhatap olmaktan muaf tutulmasını, bazılarının ise daha fazla sorumluluklar yüklenmesini gerektirmesinden dolayı ilahî adalete, yani Allah'ın bütün insanları eşit şekilde muhatap aldığı ilkesine aykırıdır.

Mutezile “akılların eşitliği” görüşünü savunurken, bu düşüncelerini çeşitli delillerle desteklemiştir. Bu bağlamda Ebû Hanife'ye nispet edilen “Akıllı bir kişinin Yaratıcı'yı tanımaması için hiçbir mazereti yoktur.”⁶⁵ ifadesini de bir dayanak olarak kullanmışlardır. Buna göre akılların eşit olması, ilahî hitabın ve sorumluluğun herkes için aynı düzeyde geçerli olması gerektiğini gösterir. Eğer insanlar arasında akıl farklılıkları olsaydı, bazı kimselerin mazeret sahibi olması kaçınılmaz hale gelirken diğerleri için aynı durum geçerli olmayabilirdi. Bu durum ise ilahî adalet anlayışına aykırı bir sonuç doğururdu.⁶⁶

Ebû Hanife'ye nispet edilen sözden hareketle Mutezile, aklın artış veya azalışa konu olamayacağını ve herkes için aynı seviyede mevcut olduğunu savunmuştur. Zira akıl, müshade edilemeyen bir varlık olduğundan onun ölçüsünü ve sınırını belirlemek mümkün değildir. Bu nedenle, insanların akıl bakımından eşit olması, Allah'ın emirlerinden herkesin sorumlu tutulması ilkesiyle uyumludur.

Sâlimî'nin Mutezile'ye atfettiği görüşler detaylı olarak incelendiğinde, bu mezhebin bütün mensuplarının aklın insanlar arasında eşit olduğu görüşünü benimsediği genellemesinin isabetli olmadığı görülmektedir. Nitekim Bağdat Mutezilesi'ne mensup müfessirlerden Rummânî (ö. 384/994), Yûnus Sûresi'nin “Bilirsiniz ki, ben sizin içinizde bundan önce yıllarca bulundum. Siz hâlâ aklınızı başınıza toplamayacak mısınız?”⁶⁷ meâlindeki ayetin tefsirinde, akla dair değerlendirmelerde bulunmakta ve insanların aklî istidlal yetkinlikleri açısından farklı seviyelerde olduklarını belirtmektedir. Rummânî'ye göre bazı kimseler, istidlal noktasında diğerlerine nazaran daha yetkindir ve bu durum, onların daha “akıllı” olarak nitelendirilmelerini mümkün kılar.⁶⁸ Öyle anlaşıyor ki, Mutezile içerisinde aklın tüm bireylerde aynı düzeyde olduğunu savunmayan düşünürler de bulunmaktadır.

⁶⁵ Ebû Hanife'ye atfedilen eserlerde, mârifetullahın aklın zorunlu olduğuna dair açık bir ifade yer almamaktadır. Bu durum, o dönemde bu konunun tartışılmamış olabileceğini ya da tartışıldıysa bile bu görüşlerin doğrudan günümüze ulaşmadığını göstermektedir. Ancak, sonraki alimlerin aktarımlarına göre Ebû Hanife, akıl sahibi bir kişinin Allah'ı bilmemesinin mazeret kabul edilemeyeceğini savunmuştur. Özellikle Pezdevî'nin naklettiğine göre, Ebû Hanife, yaratılıştaki delilleri gören kişinin Yaratıcı'yı tanımakla yükümlü olduğunu belirtmiştir. Ona göre, peygamber gönderilmese bile insan aklıyla Allah'ı tanımalıdır. Bu görüş, Ebû Hanife'nin akla verdiği değeri ve re'y (kişisel içtihat) yöntemine dayalı yaklaşımını yansıtmaktadır. Bkz. Mehmet Şaşa, Kelâm Ekolleri Bağlamında Mârifetullahın Vücûbiyet Kaynağı, *Artuklu Akademi: Mardin Artuklu Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi*, V/1, (2018), s. 61

⁶⁶ Sâlimî, *et-Temhîd*, s. 52.

⁶⁷ Yûnus 10/16.

⁶⁸ Ali b. İsa b. Câfer b. Yahyâ b. Abdullah, *Tefsîrî Ebî'l-Hasen er-Rummânî (el-Câmi'li-'Ulûmî'l-Kur'ân)*, nşr. Dr. Rıdvân Muhammed Behâ, Beyrut, 1971, s. 120; Sadıker, *Ebû Şekûr es-Sâlimî'nin Kelâm Anlayışı*, s. 58.

Sâlimî, Ehl-i Sünnet ulemasının ise insanlarda aklın farklı seviyelerde bulunduğunu kabul ettiklerini ifade etmektedir. Onlar, akılların insanlar arasında farklılık gösterdiğini savunurken, bu görüşlerini hem Kur’ân-ı Kerim’i hem de Hz. Peygamber’in hadislerini dikkate alarak temellendirmeye çalışmışlardır. Nitekim “İbret alın, ey akıl sahipleri”⁶⁹ meâlindeki ayeti, aklın ve basiretin insanlar arasında farklı düzeylerde olduğunu ima etmektedir.⁷⁰ Ehl-i Sünnet’e göre, bu farklılık, insanların olaylardan ve durumlardan ibret alma kapasitelerinde de değişikliklere yol açar. Aynı olay karşısında kimileri derin ibret alırken, kimileri yüzeysel bir değerlendirmede kalabilir; bu da aklın doğasında bulunan farklılıkların bir göstergesidir.

Muhâsibî’nin yaklaşımına göre akıl, insanın doğuştan sahip olduğu fitrî bir yetidir. Ancak bu yeti, tek başına kemâle ermiş bir bilgi kaynağı değil, zamanla gelişen ve olgunlaşan bir potansiyele sahiptir. Bu gelişim ise bilgi ve tecrübe birikiminin yanı sıra, özellikle nefsin muhasebesi yoluyla gerçekleşir. Bu melekenin işlevsiz hâle gelmesi, insanı delilik veya ahmaklık gibi nitelemelere maruz bırakır.⁷¹ Ancak bu hâller yalnızca bilgi eksikliğiyle değil, insanın kendini tanıma, nefsini dizginleme ve ilahî murada yönelme hususundaki acziyle ilgilidir. Eğer akıl, sadece bilgi edinme gücü olsaydı, bilgiye sahip olmayan herkes akılsız sayılırdı. Oysa Muhasibî’ye göre mesele, aklın işlevselliği ve onunla ne yapıldığı ile ilgilidir. Başka bir ifadeyle insanlar, akıllarını kullanma tercihlerine ve güçlerine göre akıllı veya ahmak olarak isimlendirirler. Allah’ın yaratılıştaki insanlara vermiş olduğu akıl eşitken bunun geliştirilmesi insanın tercihinine bağlıdır. Genel olarak Ehl-i Sünnet’in de görüşü olan bu düşünce Mutezilî müfessir Rummânî’nin ifadeleriyle ters düşmemektedir. Dolayısıyla ekoller içerisinde insanlardaki akıl seviyelerinin eşit olup olmadığıyla alakalı benzer düşüncelerin olduğu görülmektedir.

Sâlimî, ayrıca Ehl-i Sünnet’in, Hz. Peygamber’e nispet edilen “Kuşların en akıllısı güvercindir.”⁷² rivayetini de bu görüşlerine delil olarak sunduklarını belirtmiştir. Bu hadis, güvercine bir tür akıl atfedilmesiyle, aklın yalnızca insanlara mahsus olmadığını ve canlılar arasında da farklı derecelerde mevcut olduğunu ortaya koymaktadır. Eğer akıl her canlıda aynı seviyede olsaydı, güvercin gibi hayvanların da ilahî hitaplara muhatap olması gerekirdi. Ancak bu durum hem akıl hem de sorumluluk bağlamında gerçeklikle uyuşmamaktadır.⁷³

Öyle anlaşıyor ki Ehl-i Sünnet ulemasına göre akıl, insanlar ve canlılar arasında farklı derecelerde bulunur. Bu farklılıklar, ibret alma, düşünme ve sorumluluk alma kapasitesinde

⁶⁹ Haşr 59/ 2.

⁷⁰ Sâlimî, *et-Temhîd*, s. 53.

⁷¹ Muhâsibî, *Fehmü’l-Kur’ân*, s. 205.

⁷² Bu hadise ulaşılmamış olup kaynağı tespit edilememiştir. Bkz. Sâlimî, *et-Temhîd*, s. 53.

⁷³ Sâlimî, *et-Temhîd*, s. 53.

bireyler arasında çeşitlilik oluşturur. Böylece akıl, farklı düzeylerde var olmakla birlikte, sorumluluğun sınırlarını belirleyen bir ölçüt olarak kabul edilmiştir.

İslâm düşüncesinde aklın yapısal farklılıkları genellikle garizî ve müktesep akıl şeklinde ikiye ayrılarak ele alınmıştır. Sâlimî her ne kadar bu ayrımı doğrudan kullanmasa da, bu çalışmada onun akla dair görüşleri, konuyu sistemli biçimde inceleyebilmek amacıyla bu iki kavramsal çerçeve üzerinden değerlendirilecektir.

1.1.1.1. Garizî Akıl

İslâm düşüncesinde aklın çeşitlendirilmesi hususu, antik felsefe geleneğinde yer alan bir ayrımı yansıttığı görülmektedir. İlk defa Aristoteles *De Anima* adlı eserinde bilgi probleme dair süje-obje ilişkisini ele alırken aklı, pasif ve aktif olmak üzere ikiye ayırmış ve her birinin mahiyet ve fonksiyonlarını açıklamıştır.⁷⁴

Pasif akıl, üzerine henüz hiçbir şey yazılmamış bir levha gibi olup, varlıkların mahiyetlerini maddeden ayırma yetisine sahip bir güçtür. Ancak, şekillerin maddeden soyutlanması başladığında pasif akıl, aktif akıl tarafından harekete geçirilir ve kuvveden fiil haline geçer. Aktif akıl, pasif akla şekil veren ve ona aktiflik kazandıran güçtür.⁷⁵ Aynı şekilde, Hz. Ali'ye nispet edilen “Gördüm ki, akıl iki kısımdır: Doğuştan gelen ve işitilen. Doğuştan gelen olmadan, işitilen fayda sağlamaz; tıpkı göz görmediğinde güneş ışığının fayda sağlamadığı gibi.” sözü de bu sınıflandırmayı ortaya koymaktadır.⁷⁶ Bu ayrım, aklın doğasını anlamada temel bir yaklaşım sunmuş ve İslâm düşünürleri tarafından benzer şekilde ele alınarak, akıl kavramının farklı işlev ve düzeyleri üzerinde değerlendirmeler yapılmıştır. Akıl, garizî, mevhûb, matbu ve müktesep, müstefâd, mesmû şeklinde farklı isimlerle sınıflandırmalara tabi tutulmuştur.

Garizî akıl, her bireyde doğuştan bulunan ve insanı diğer canlılardan ayıran temel akıldır. Bu akıl, aynı zamanda deneyim ve düşünceyle elde edilen bilgilerin de temelini oluşturur.⁷⁷ Bu tür akıl, insan varlığında deneyimden önce mevcut olduğu kabul edildiği için felsefî literatürde güç halindeki akıl anlamında “el-akl bi'l-kuvve” veya “akl-ı matbû” yani “doğal ve yerleşik akıl” olarak da adlandırılmıştır. Akıllı olmadığından dolayı kulun sorumlu tutulmayacağı şeklindeki hükmün kaynağını oluşturan akıl çeşidi garizî akıldır.⁷⁸ Kelâmcılara göre, dinî, ahlâkî ve hukukî sorumluluğun temeli olan bu akıl ortadan kalkarsa, kulun sorumluluğu da sona erer. Zira bu akıl, ilahî hitabın dayanağı olduğu için sebep bulunmadığında

⁷⁴ Bolay, “Akıl”, s. 239.

⁷⁵ Bolay, “Akıl”, s. 239.

⁷⁶ Râgıb el-İsfahânî, *Müfredat*, s. 716.

⁷⁷ Yavuz, “Akıl”, s. 244.

⁷⁸ Râgıb el-İsfahânî, *Müfredat*, s. 716.

sonuç da gerçekleşmez.⁷⁹ Allah'ın varlığı ve mutlak kemâli söz konusu olduğunda, bu içsel yöneliş olan garîzî akıl açısından insanlar arasında herhangi bir fark bulunmaz; inananla inanmayan, peygamberle sıradan insan aynı temel akıl düzleminde buluşmaktadır. Bu anlamda, aklın bu yönüyle insanlar arasında hiyerarşik bir ayrımı yapılamadığı sonucuna varılabilir.

Akıl konusunu merkeze alan eseriyle tanınan ilk dönem düşünürlerinden biri olan Muhâsibî'nin bu husustaki yaklaşımına göre, insanın sorumluluğuna dayanak olan temel unsur doğuştan sahip olduğu aklî içgüdüdür. Garîzî akıl, insanın doğasında var olan ve her bireyde ortak şekilde bulunan temel bir idrak yetisidir. Bu akıl, Allah'ın insanı yükümlü tutmak ve imtihan etmek üzere yaratılışına yerleştirdiği doğal bir meleke olarak değerlendirilmiştir. İlahî teklifin muhatabı, işte bu aslî akla sahip bireylerdir.⁸⁰ Bu bağlamda, nübüvvetten bağımsız olarak, kişinin Allah'ın varlığını bilmekle sorumlu tutulabileceği düşüncesi, doğuştan gelen bu aklî yetiye dayanmaktadır.

Sâlimî, akıl çeşidini açıklarken önce kelimenin etimolojik kökenine dikkat çekmiştir. Buna göre “akıl”, bağlamak anlamına gelen “ikâl” kökünden türemiştir ve bu, insanı zararlı şeylerden alıkoyan, fayda ve zararı ayırt etmeyi sağlayan bir yetiyi ifade etmektedir. Bu yönüyle akıl, sadece insana özgü olmayıp hayvanlarda da belli ölçüde gözlemlenebilir bir işlevdir. Ancak kelâmî açıdan akıl, yalnızca bu temel işlevle sınırlı değildir. Hitabın muhatabı olmayı sağlayan asıl akıl, delil yoluyla istidlal edebilme kapasitesine sahip olan akıldır.⁸¹ Bu da garîzî akıl olarak tanımlanır ve yalnızca insana mahsustur. Dolayısıyla garîzî akıl, insanın doğruyu yanlıştan ayırt etmesini, ilahî hitaba muhatap olmasını ve sorumluluk taşımasını mümkün kılan özel bir yetidir.

Bu düzeydeki akıl, iyiyi kötüden, faydalıyı zararlıdan, lezzeti acıdan ayırt etme kabiliyeti ile sınırlıdır. Ayrıca bireyi saçmalıklardan ve ahmaklıktan uzaklaştırır.⁸² Bu bağlamda, garîzî akıl, bireyin iyi ve kötü arasında seçim yapmasını sağlayan bir kabiliyet ile sınırlıdır. Nitekim Sâlimî, Ehl-i Sünnet alimlerinin, hitaba muhatap olmayı sağlayan ve tüm insanların eşit olduğu akıl çeşidinin garîzî akıl olduğunu ve hakikatte bu konuda bir ihtilaf olmadığını ifade ettiklerini belirtmektedir.⁸³ Mutezîlî alimlerin referans olarak kullandığı gibi Ehl-i Sünnet alimleri de Ebû Hanîfe'ye nispet edilen “Yaratıcı'yı tanımamak için akıllı bir kişinin mazerehi yoktur.” sözünü, bu düzeydeki aklın evrensel bir sorumluluk sebebi olduğunu ortaya

⁷⁹ Mustafa Şentürk, *Kuran'da Akıl*, Yeni Zamanlar Yayınları, İstanbul 2004, s. 71.

⁸⁰ Hâris el-Muhâsibî, *Şerefu'l-Akl ve Mâhiyetuhû*, thk. Mustafa Abdülkadir Ata, Beyrut 1986, s. 19-20.

⁸¹ Sâlimî, *et-Temhîd*, s. 53.

⁸² Sâlimî, *et-Temhîd*, s. 53.

⁸³ Sâlimî, *et-Temhîd*, s. 53.

koyduğu şeklinde yorumlamışlardır.⁸⁴ Bu anlayışa göre gârizî akıl doğuştan insanda bulunan, temel kavrayış ve idrak yetisini sağlayan akıldır. Kendisine akıl nimeti verilmiş her insan, kendisine verilen temel akıl kapasitesiyle Allah'ı tanıma, onun ayetlerini düşünerek hakikate ulaşma ve O'nun emir ve yasaklarını kabul etme sorumluluğunu taşımaktadır.

1.1.1.2. Müktesep Akıl

Müktesep akıl, bireyin sahip olduğu temel yetilerin üzerine, tecrübe, eğitim ve öğrenmeyle geliştirdiği bir akıl türüdür. Bu, kazanılmış meleke, teorik ve pratik eğitimle elde edilir.⁸⁵ Bireysel çabayla şekillendiği için aklın bu türü “edinilmiş, müstefâd ve mesmû akıl” şeklinde farklı ifadelerle nitelenmiştir. Bu tür akıl, gârizî aklın aksine ilahî lütuf olarak bahşedilen bir yetenek değil, insanın kendi çabasıyla elde ettiği bilgi ve anlayış birikimidir. Bu sebeple de Yüce Allah'ın kafirleri akılsızlıkla yerdiği her ayet müktesep akla işaret etmektedir.⁸⁶

İnsanın Allah'ın ayetlerini, vahyini ve kâinattaki delillerini anlaması, müktesep aklın işlevselliğiyle mümkündür. Allah, insana doğuştan bir akıl bahşetmiştir. Bu tabii akıl, insanı diğer varlıklardan ayıran ve onu sorumlu kılan temel bir özelliktir. Ancak insan, bu tabii aklını kullanarak, öğrenme, tefekkür ve tecrübe yoluyla müktesep akıl dediğimiz bir bilgi birikimi elde eder. Bu süreç, insanın Allah'ın ayetlerini anlaması, O'nun varlığını ve birliğini idrak etmesi için bir araçtır. Nitekim Kur'ân-ı Kerim'de “Kendilerini her yönden kuşatan göğe ve yere bakıp düşünmezler mi?”⁸⁷ meâlindeki ayet, insanın tabii aklını kullanarak müktesep akıl yoluyla Allah'ın varlığını ve kudretini anlamaya davet etmektedir.

İnsan, tabii aklını kullanarak dünya işlerini idare edebilir. Ancak müktesep akıl, onun Allah'ın ayetlerini anlaması, O'nun vahyini kavraması ve âhiret inancını derinleştirilmesi için gereklidir. Muhâsibî, müktesep akıl ve sorumluluk ilişkisine dair tahlillerde bulunmuştur. Ona göre akıl-baliğ olan ve mükellefiyet şartlarını taşıyan her insan, akli sayesinde iyiyi kötünden, doğruyu yanlıştan ayırt etme yeteneğine sahiptir. Bu temyiz yeteneği, insanın dünya işlerini idare etmesinde ve âhiret inancını anlamasında merkezi bir rol oynar. Ancak, insanların çoğu dünya işlerine akıl erdirirken, âhiret ve Allah'ın ayetleriyle haber verilen gerçekliklere aynı ölçüde muhakeme yapmamaktadır. Muhâsibî, bu durumu şu meâldeki ayetlerle istidlalde bulunarak temellendirmiştir:

⁸⁴ Sâlimî, *et-Temhîd*, s. 53.

⁸⁵ Yavuz, “Akıl”, s. 244; Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, Haz. Asım Cüneyd Köksal-Murat Kaya, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2021; Bakara 2/164.

⁸⁶ Râgıb el-İsfahânî, *Müfredat*, s. 716.

⁸⁷ Sebe 34/9.

Bunların kalpleri vardır fakat onlarla kavrayamazlar; gözleri vardır fakat onlarla göremezler, kulakları vardır fakat onlarla işitemezler. Onlar hayvanlar gibidir, hatta daha da şaşkındırlar. İşte asıl gafiller onlardır.⁸⁸ Hidayete ulaşma hususunda onlara yalvarsanız sizi duymazlar, sana bakıyorlar zannedersin, oysa onlar görmezler.⁸⁹

Muhâsibî, bu ayetlerde kastedilenin, insanların fiziksel olarak kör, sağır veya dilsiz olmaları değil, ilahî gerçeklikleri idrak etme konusunda gösterdikleri duyarsızlık ve gaflet olduğunu belirtmiştir.⁹⁰ İnsan, dünya işlerini akıl yoluyla çözebilirken, Allah'ın ayetlerini, kainattaki düzeni ve O'nun birliğini anlamak için aynı aklı kullanmada yetersiz kalmaktadır. Bu yetersizlik, insanın aklını yanlış yönlendirmesinden veya onu derinlemesine kullanmamasından kaynaklanır. Bu da müktesep aklın işlevini yerine getirmemesinden kaynaklanan bir sorundur.⁹¹

Aklın işlevselliğini merkeze alarak onun epistemolojik rolünü inceleyen Mâtürîdî ise bilgi kaynakları üzerine yaptığı açıklamalarda, aklın aktif bir sürecini ifade eden “nazar” kavramına özel bir vurgu yapmaktadır. Bu durum, Mâtürîdî'nin aklı salt teorik bir yeti olarak değil, pratik ve işlevsel bir araç olarak görmesinden kaynaklanmaktadır. Ona göre, insanda aklın bulunması, bilgiye ulaşmak için yeterli değildir; asıl önemli olan, aklın kullanılması ve ondan etkin bir şekilde faydalanılmasıdır. Bu bağlamda, Mâtürîdî'nin düşüncesinde “nazar” kavramı, aklın bilgi üretme sürecindeki dinamik ve analitik rolünü temsil etmektedir.⁹²

Nazar, aklın bilinçli ve sistematik düşünme süreci içerisinde aktif hale gelmesini ifade eden bir tefekkür biçimidir. Bu bağlamda Mâtürîdî, nazarı son derece anlamlı ve işlevsel bir şekilde tanımlamıştır. Ona göre, insan, varlıklar âlemini gözlemleyip onlar üzerinde düşünürken, akıl devreye girerek yaratılmıştan Yaratıcı'ya ulaştıran bir bilgi üretme sürecine girer. Dolayısıyla nazar, insanın varlık âlemini gözlemlemesi ve bu gözlemden hareketle Yaratıcı'ya dair bilgiye ulaşması bağlamında, aklın fonksiyonel hale geldiği bir tefekkür sürecidir.⁹³ Mâtürîdî'nin düşünce dünyasında nazar kavramı, hem dış dünyayı araştırarak analiz etme sürecini hem de aklın etkin kullanımını kapsayan bütüncül bir çerçeveye sahiptir.

Mâtürîdî'nin bu yaklaşımı, doğrudan doğruya müktesep akıl kavramı ile örtüşmektedir. Zira müktesep akıl, insanın doğuştan sahip olduğu temel idrak yetisinin zamanla gelişerek, bilgi ve tecrübeyle güç kazanan, muhakeme ve istidlal yetileriyle donanmış hale gelmiş

⁸⁸ A'raf 7/179.

⁸⁹ A'râf 7/198.

⁹⁰ Muhâsibî, *Fehmü'l-Kur'an*, s. 214-215.

⁹¹ Mustafa Abdülkadir Ata, “Aklın Üstünlüğü ve Mahiyeti”, çev. İbrahim Emiroğlu, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (1998), 172.

⁹² Alper, *İmam Mâtürîdî'de Akıl Vahiy İlişkisi*, 59-60.

⁹³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 62-65.

şeklidir. Nazar ise insanın müktesep aklını bilinçli bir şekilde kullanarak deliller üzerinde düşünmesini ve bu yolla doğru bilgiye ulaşmaya çalışmasını ifade etmektedir. Bu açıdan bakıldığında, nazar ile müktesep akıl arasında işlevsel bir örtüşme söz konusudur. Her iki kavram da insanın vahiyden bağımsız olarak bilgiye ulaşma, hakikati kavrama ve teklife muhatap olma yeterliliğini temellendirmede merkezi bir yer tutmaktadır. Bu çerçevede, Mâtürîdî'nin düşüncesinde akıl, ancak kullanıldığı ve geliştirildiği takdirde epistemolojik bir değer kazanmaktadır.

Mâtürîdî düşünce sistemine mensup olan Sâlimî ise müktesep akıl kavramından doğrudan bahsetmemektedir. Bunun yerine insanların akıl ve zekâ açısından farklı seviyelerde olduğunu ve bu farklılıkların şeriatın yükümlülüklerini anlama ve uygulama konusunda çeşitliliğe yol açtığını ifade etmektedir. Buna göre, insanların şeriatın hükümlerini anlama ve uygulama kapasitelerinde de çeşitlilik olmasının nedeni, bazı insanların olayların sebepleri, kazanç yollarını ve ilimlerin inceliklerini diğerlerine göre daha derin bir şekilde kavrayabilmesinden kaynaklanmaktadır. Bu durum da onların akıl ve zekâ açısından daha üstün olmalarından dolayıdır.⁹⁴ Sâlimî'nin bu ifadelerinden müktesep akıl yoluyla bilgiyi işleme ve uygulama kapasitelerinin bazı insanlarda daha gelişmiş olduğu anlaşılmaktadır. İnsanların akıl ve zekâ açısından farklı seviyelerde olması, müktesep aklın kişiden kişiye değişen bir gelişim sürecine sahip olduğuna işaret etmektedir.

Doğrudan “müktesep akıl” kavramından bahsetmeyen Sâlimî'nin eserindeki ifadelerinden söz konusu kavramla ancak dolaylı bir bağlantı kurulabilmektedir. Onun insanların akıl ve zekâ açısından farklı seviyelerde olduğuna dair vurgusu, müktesep aklın kişiden kişiye değişen gelişim düzeyini yansıtmaktadır. Ayrıca, şeriatın yükümlülüklerini anlama ve uygulamadaki çeşitlilik, müktesep aklın bu süreçteki rolünü ortaya koymaktadır.

1.1.2. Aklın Yetkinliği ve Sınırı

İslâm düşüncesinde akıl bilgi elde etmede merkezi konumda önemli bir araç olmakla beraber, her türlü bilgiyi tek başına elde edemeyen ve sınırları olan bir varlık olarak kabul edilmektedir. Akıl, duyular ve haber ile elde edilen bilgiyi analiz etmede ve mantıksal çıkarımlar yapmada önemli bir araçtır. Bununla beraber tek başına tüm gerçekliği kuşatacak bir güce sahip değildir. Bu nedenle, aklın yeterli olmadığı alanlarda vahyin rehberliğine ihtiyaç duyulmaktadır.

Aklın hata yapma ihtimali bulunsa da Kur'ân'ın anlaşılması ve yorumlanması süreçlerinde aklî faaliyet zorunlu görülmektedir. Bu bağlamda temel tartışmalardan biri, insan aklının

⁹⁴ Sâlimî, *et-Temhîd*, s. 53.

sınırları ve özellikle Allah'ın varlığına dair bilginin akıl yoluyla mı yoksa yalnızca vahiy aracılığıyla mı elde edilebileceğidir.

Bu meseleye ilişkin Ebû Hânîfe'nin yaklaşımı dikkat çekicidir. Ona göre, akıl kendisinin idrak etmekte zorlandığı ya da bilgi üretme kapasitesinin dışında kalan hususlarla sorumlu tutulamaz. Allah, bilgiye ulaşma imkânı bulunmayan konularda kullarına yükümlülük getirmez; onlara bu alanlara dair soru sormaz ve bu tür meseleleri düşünmelerini de hoşnutlukla karşılamaz.⁹⁵

Ebû Hânîfe'yi bir otorite olarak kabul eden Mâtürîdî de insanın gayb âlemine dair hakikatleri idrak edebilmesi, Allah'ın varlığı hakkında bilgi sahibi olması ve ilâhî mesajları anlamlandırabilmesi için aklı temel bir araç konumunda görmektedir. Ona göre tevhid inancı, yalnızca naklî delillere dayanarak değil, aklî yollarla da zorunlu olarak bilinmesi gereken bir hakikattir. Bu çerçevede, vahyin yönlendirmesi olmasa bile aklın bazı dinî ve ahlâkî gerçekleri kavrayabileceği ifade edilebilir. Bununla beraber insan aklı her yönüyle mutlak bilgiyi kuşatabilecek bir kapasiteye sahip olmadığından dolayı bilgiye ulaşmada haber ve duyu gibi başka araçlara da ihtiyaç duymaktadır.⁹⁶

Bu durum, aklın doğru bilgiye ulaşmada her zaman yeterli olmayabileceğini, bu nedenle onun, ilâhî hitabın yani vahyin rehberliğine ihtiyaç duyduğunu ortaya koymaktadır. Dolayısıyla Allah'ın varlığına ulaşmada aklın yeterli olduğunu kabul eden Mâtürîdî, bu hususta Mutezîlî âlimler ile fikir birliği içindeyken aklın sınırlılığı, dolayısıyla eksiklikleri nedeniyle vahyin gerekliliğini vurgulayarak onlardan ayrılmaktadır.⁹⁷ Mâtürîdî'nin bu yaklaşımı, Sâlimî de dahil olmak üzere, kendisinden sonra onun yöntem ve fikirlerini takip eden âlimler tarafından benimsenmiştir.

Aklın sınırlı bir varlık oluşuna dair bazı alimlerin görüşlerini gündeme getiren Sâlimî, konu hakkında değerlendirme yapmaktadır. Buna göre aklın, insan için ilahî hitabın muhatabı olmasını sağlayan temel unsur olduğu ve doğru ile yanlış ayırt etme yetisine sahip bulunduğu alimler tarafından kabul edilmektedir. Ancak akıl, insanın tabiatı gereği sınırlı ve noksan bir varlıktır, mutlak ve sınırsız bir yetkinliğe sahip değildir. Bu noksanlık, insanın kemâle ulaşmasını engeller. Akıl, ancak peygamberler nezdinde kemâl noktasına ulaşmıştır. Peygamberler, doğrudan ilahî vahye mazhar olmaları ve mâsumiyetleri, yani ismet sıfatına sahip bulunmaları sebebiyle, aklın gelişimine ya da arttırılmasına ihtiyaç duymayan istisnai şahsiyetler-

⁹⁵ Beyazîzade Ahmed Efendi, *İmam-ı Azam Ebû Hânîfe'nin İtikadi Görüşleri*, çev. İlyas Çelebi, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 2017 s. 108.

⁹⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 22, Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 64-65, Alper, *İmam Mâtürîdî'de Akıl Vahiy İlişkisi*, 81-82.

⁹⁷ Yavuz, "Akıl", c. II, s. 245.

dir. Onlar için akıl zâten kemâle ermiş bir düzeydedir. Bu bakımdan onların, ilahî irade doğrultusunda hareket etmeleri hususunda herhangi bir eksiklik söz konusu değildir. Dolayısıyla peygamberler, akıllarının geliştirilmesine ihtiyaç duymazlar.⁹⁸

Sâlimî, savunduğu “Akıl peygamberlerde kâmil olduğu” fikrine karşı ileri sürülebileceğini varsaydığı “akıl artırılması, teklifin de artmasını gerektirir” şeklindeki bir itirazı gündeme getirerek tartışmaya açar. Sâlimî’ye göre, akıl arttırılması-eğer bu artış kemâl sınırları içinde gerçekleşiyorsa- teklifin ve hitabın da artmasını gerektirir. Nitekim peygamberler, diğer insanlardan farklı olarak, özel hitap ve tekliflere muhatap olmuşlardır. Örneğin, peygamberlere yöneltilen bazı emir ve yasaklar, diğer insanlara yöneltilmemiştir. Aynı şekilde, peygamberlerin maruz kaldığı imtihanlar, onların özel konumları nedeniyle daha ağır ve kapsamlı olmuştur.⁹⁹ Bu durum, onların aklî kemâllerinin bir sonucudur. Ancak akıl eksik olması halinde durum değişmektedir. Sıradan insanlarda akıl eksik olması durumu ilahî emirlere muhatap olma bakımından değerlendirilirken, peygamberlerin aklen eksik olması muhal görülmüştür. Sâlimî bu hususu da ayrıca ele alarak incelemiştir.

Akla dair Sâlimî’nin ortaya koyduğu bu yaklaşım, klasik Mâtürîdî gelenekteki diğer önemli alimlerden farklılık arz etmektedir. O, özellikle peygamberlerin aklî yeterlik ve yeterliliğin ilahî tekliflerle ilişkisi üzerinde durarak diğer müntesiplerin ayrıca tahlil etmedikleri bir açıyı kelâmî bir perspektifle ele alarak özgün bir tartışma alanı açmaktadır. Sâlimî’nin bu yaklaşımı, İmam Mâtürîdî, Ebü’l-Muîn en-Nesefî ve Pezdevî gibi Mâturidîlikte önde gelen kelâmcıların eserlerinde yer almamaktadır. Mâtürîdî, akıl vahyi anlamada merkezi bir rol üstlendiğini ve ilahî hitabın muhatapı olabilmek için yeterli bir donanım sağladığını savunmakla birlikte, akıl derece derece artışı ile teklifin yoğunluğu arasında doğrudan bir ilişki kurmamaktadır. Benzer şekilde, Ebü’l-Muîn en-Nesefî’nin akıl anlayışı da esas itibarıyla dinî teklifin asgarî şartlarını tespit etmeye yöneliktir. O akıl, bir Yaratıcı’nın varlığını bilmede tek başına yeterli bir imkân olarak ele alırken,¹⁰⁰ aklî kemâlin mertebeleri ile sorumluluk arasındaki ilişkiyi tartışmamaktadır. Pezdevî’de ise akıl değeri ve bilginin elde edilmesindeki rolü¹⁰¹ öne çıksa da akıl kemâl derecesi ile ilahî hitap arasında sistematik bir bağlantı kurulduğu görülmemektedir.

Bu bağlamda değerlendirildiğinde, Sâlimî’nin akıl gelişmişliği ile teklifin artışı arasındaki karşılıklı ilişkiye yaptığı vurgu, onu hem klasik Mâtürîdî çizgiden hem de kelâm lite-

⁹⁸ Sâlimî, *et-Temhîd*, s. 53-54.

⁹⁹ Sâlimî, *et-Temhîd*, s. 54.

¹⁰⁰ Ebü’l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, *Bahru'l-Kelâm Mâtürîdî Kelâmı*, thk. Yusuf Arıkaner, Endülüş Yayınları, İstanbul 2019, s. 44.

¹⁰¹ Pezdevî, *Uşûlü'd-dîn*, s. 218.

ratüründeki genel yaklaşımdan farklılaştırmaktadır. Bu yönüyle, onun akli sadece Allah'ın hitabına muhatap olmanın şartı olarak değil, aynı zamanda dinî sorumluluğun sınırlarını ve içeriğini şekillendiren etkili bir unsur olarak gördüğü söylenebilir.

Sâlimî'nin bu yaklaşımı, doğrudan olmasa da İbn Sînâ düşünce sisteminin geliştirdiği “kutsal akıl” öğretisiyle önemli benzerlikler taşımaktadır. İbn Sînâ, insan aklının gelişim sürecini heyûlânî akıldan başlayarak fiilî akla kadar derecelendirmekte ve bu sürecin zirvesine peygamberlere özgü olan kutsal akli yerleştirmektedir. İbn Sînâ, *el-Hudûd* adlı eserinde Aristoteles'e atıfla aklın sekiz farklı anlamını zikreder. Bunlar arasında teorik ve pratik akıl ile heyûlânî, bi'l-meleke, bi'l-fiil, müstefâd ve faal akıl gibi merhaleler yer alır.¹⁰² Kutsal akıl ise insan türünde doğuştan var olan ve düşünülür nesnelerle potansiyel düzeyde ilişki kurabilen heyûlânî aklın istisnâî ve üstün bir biçimidir. Bu özel akıl türü, doğrudan doğruya doğrulukları kesin ve tartışmasız olan, hatta doğrulamanın kendisine dayandığı ilk öncülleri içeren bi'l-meleke akıl kategorisine dâhildir. Ancak bu akıl mertebesi, insan idrakinin en yüksek seviyesini temsil ettiği için her bireyde ortaya çıkmaz; yalnızca seçkin bazı kimselerde, özellikle de ilahî destek ve yüksek sezgi gücüne sahip olanlarda fiil hâline gelir. Bu düzeye ulaşan kimse, bilgi ve ilhamı doğrudan faal akıldan alır; böyle bir yetkinlik düzeyi de peygamberlik makamıyla ilişkilendirilebilir.¹⁰³ Kutsal akıl, faal akıl ile doğrudan bağlantı kurabilen, aracısız biçimde hakikate ulaşabilen ve bilgiyi kıyas ya da istidlal yoluyla değil, doğrudan sezgi ve ilhamla elde eden bir meleke olarak tanımlanır. Bu bağlamda peygamberin bilgisi, nazarî değil sezgisel olup, doğrudan ilahî hakikate yöneliktir. Bu özel aklî meleke sayesinde peygamber hem teorik hem de pratik alanda en yüksek bilgi düzeyine ulaşmış olur. Bu düzey, gelişmeye ya da artmaya ihtiyaç duymayan sabit bir kemâl noktasıdır.¹⁰⁴ Dolayısıyla İbn Sînâ da peygamberliğin ancak aklın en yüksek mertebesi olan kutsal akılla mümkün olabileceğini savunmaktadır.

Peygamberi diğer insanlardan ayıran en temel unsurun, aklî meleke ve istidat bakımından ulaştığı en yüksek derece olduğunu belirten İbn Sînâ'ya göre bu yetkinlik, bi'l-meleke akıl sayesinde faal akıldan doğrudan bilgi alma kabiliyetiyle ilgilidir. Doğrudan bilgi alma gücü, yalnızca peygamberlerde tam anlamıyla gerçekleşen nübüvvet yetisidir. Nitekim peygamber hem teorik akıl hem pratik akıl itibarıyla hem de hayal gücü ve diğer nefsanî yetileri açısından tam ve yetkindir. Böylece kutsal akıl, aklın en yüksek mertebesi olarak peygamber-

¹⁰² İbn Sînâ, *Tanımlar Kitabı*, çev. Aygün Akyol- İclal Arslan, Elis Yayınları, Ankara 2019, s. 28-30.

¹⁰³ Mustafa Yıldız, “İbn Sina’da Kutsal Akıl Ve Peygamberlik İlişkisi”, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 1 (27), 2009, s. 230.

¹⁰⁴ Yıldız, “İbn Sinada Kutsal Akıl Ve Peygamberlik İlişkisi”, s. 231.

liğin ilâhî bilgiye aracısız ulaşmasını sağlayan temel ilke konumundadır.¹⁰⁵ O, aynı zamanda peygamber ve diğer insanlar arasındaki en önemli farkı oluşturan unsur olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bu iki yaklaşım karşılaştırıldığında Sâlimî'nin, peygamberlerin sahip olduğu aklın diğer insanların akıllarından farklılaşarak kemâle ulaşmış olduğunu vurgulayan anlayışı, doğrudan İbn Sînâ'yı takip etmese de onun düşünsel mirasından etkilendiğini göstermektedir. Başka bir ifadeyle Sâlimî'nin kelâmî bir bağlamda ifade ettiği görüşler, İbn Sînâ'nın felsefî sistematiği içinde temellendirdiği kutsal akıl teorisinin izlerini taşımaktadır. Özellikle peygamberliğin aklî kemâl ile doğrudan ilişkilendirilmesi ve bu bağlamda peygamberlerde bulunan akılların herhangi bir kusur ile malul olamayacağı fikri, Sâlimî'nin görüşlerinin felsefî-kelâmî dönemden etkiler taşıdığını göstermektedir. Bu durum, Sâlimî'nin felsefî mirastan yararlanmaktan kaçınmayan özgün bir yönelime sahip olduğu yönünde değerlendirilebilir.

1.1.3. Aklî Yetersizlik ve Peygamberlerin Durumu

İslâm düşüncesinde akıl, bireyin dinî yükümlülükleri yerine getirmesi için temel bir şart olarak kabul edilmiştir. İslâm alimlerinin çoğunluğuna göre, aklî melekeleri eksik veya yetersiz olan bireylerin, dinî sorumluluklar açısından farklı hükümlere tabi tutulması gerekmektedir. Böyle kişiler için dinî sorumluluklar ya hafifletilmiş ya da tamamen kaldırılmıştır.

İslâm alimlerinin büyük çoğunluğunda olduğu gibi Sâlimî'ye göre de akılda meydana gelen eksiklik veya yetersizlik durumu, ilahî hitap ve yükümlülük açısından önemli bir farklılık doğurmaktadır. Eğer akıldaki eksiklik çocukluk dönemi veya aklî melekelerin zayıflığı gibi hallerde belirli bir eşik değerinin altına düşerse, bu durumda bireyin dinî ve hukukî sorumlulukları da sınırlı hâle gelmektedir. Zira akıl, ilahî hitabı anlamının ve dinî yükümlülükleri yerine getirmenin temel şartlarından biridir. Akıl seviyesindeki eksiklik ister hafif ister ağır düzeyde olsun, eğer bireyin hitabı kavramasını ve kendisine yöneltilen teklifi idrak etmesini engelleyecek bir boyutta ise, bu durumda ilahî hitap ve sorumluluktan da söz edilemeyecektir. Dolayısıyla, akıl noksanlığı bulunan bireyler açısından dinî teklifin aşamalı bir biçimde derecelendirilmesi mümkün değildir; zira eksikliğin az ya da çok olması fark etmeksizin, bu bireyler aynı hükme tabi tutulmaktadır.¹⁰⁶

Sâlimî aklın noksanlığı durumunda, bireyin şer'î yükümlülüklerden muaf tutulduğunu ifade etmektedir. Bu bağlamda, akıl ve hitap arasındaki ilişki özellikle delilik durumu üzerinden ele alınmaktadır. Deli, hitaba muhatap olma ehliyetine sahip olmadığı gibi, onun gerçek-

¹⁰⁵ Yıldız, "İbn Sînâda Kutsal Akıl Ve Peygamberlik İlişkisi", s. 246.

¹⁰⁶ Sâlimî, *et-Temhîd*, s. 54.

leştirdiği hukukî işlemler de geçersiz kabul edilir. Örneğin, boşanma, evlilik ya da köle azat etme gibi işlemler, kişinin akıl sağlığı yerinde olmadığında sahih sayılmaz. Benzer şekilde, henüz aklî melekeleri gelişmemiş küçük bir çocuk, iman ettiğinde bu iman, ittifakla sahih kabul edilmez. Bu, aklın dinî sorumluluk açısından belirleyici bir faktör olmasından dolayıdır.¹⁰⁷

Peygamberlere gelince, onların akıl açısından diğer insanlardan farklı bir konumda oldukları ifade edilmektedir. İster çocukluk ister yetişkinlik dönemlerinde olsun peygamberlerin akıldan yoksun olabilecekleri düşünülemez. Zira onların peygamberlik sıfatı, her aşamada tam bir akıl ve idrak ile beraber bulunmaktadır. Aynı durum melekler için de geçerlidir. Bu bağlamda, peygamberlik sıfatı aklın varlığıyla doğrudan ilişkilendirilmiş olup, peygamberlerin çocukluk çağlarında dahi aklî melekelerinin tam olduğu kabul edilmiştir. Buna delil olarak, Kur’ân-ı Kerim’de Hz. İsa kıssasında geçen şu ayetler gösterilmektedir:

Bunun üzerine Meryem çocuğu işaret etti. Onlar “Beşikteki bir çocukla nasıl konuşuruz?” dediler. Cevabı ise çocuk verdi: Ben Allah’ın kuluyum; O bana kitap verdi ve beni peygamber yaptı. Nerede olursam olayım, o beni kutlu ve bereketli kıldı...¹⁰⁸

Söz konusu ayetlerde Hz. İsa’nın beşikteyken konuşarak peygamberliğini ilan etmesi, peygamberlik makamının herhangi bir akıl eksikliğiyle bağdaşmadığını açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Zira eğer peygamberlerin aklî melekelerinde bir eksiklik meydana gelmesi mümkün olsaydı, onların en temel görevlerinden biri olan şer’î hükümlerin beyanı ve dinî mesajın tebliği sekteye uğrardı. Oysa peygamberlik, sadece ilahî vahyi almakla sınırlı kalmayıp, aynı zamanda bu vahyi anlama, muhafaza etme ve muhataplarına eksiksiz bir şekilde iletme sorumluluğunu da içermektedir.¹⁰⁹

Bu bağlamda, peygamberlerin akıl açısından herhangi bir eksiklik göstermesi, onların nübüvvet görevlerini yerine getirme yetilerini kaybetmeleri anlamına gelecektir ki bu, peygamberlik makamının asli fonksiyonlarını ortadan kaldıracığı için kabul edilebilecek bir durum değildir. Bundan dolayı Sâlimî, peygamberlerin aklının yokluğunu veya aklî melekelerinin eksik olmasını mümkün gören bir kimsenin küfre düşme tehlikesiyle karşı karşıya olduğu ifade etmektedir. Zira peygamberlik, ilahî vahyin doğru bir şekilde anlaşılması, uygulanması ve sonraki nesillere aktarılması açısından kesintisiz ve tam işlevsel bir aklî melekeye ihtiyaç duymaktadır. Akıl melekelerindeki herhangi bir eksiklik, peygamberlik vazifesinin yerine getirilmesini imkânsız hâle getireceğinden, böyle bir görüşü savunmak, nübüvvet kavramının temellerine aykırı düşmektedir.

¹⁰⁷ Sâlimî, *et-Temhîd*, s. 54-55.

¹⁰⁸ Meryem 19/ 29-31.

¹⁰⁹ Sâlimî, *et-Temhîd*, s. 55.

Bununla birlikte, peygamberlerin Allah korkusu sebebiyle baygınlık geçirmeleri şer'an mümkün görülmüştür. Ancak bu durum, onların idraklerini tamamen kaybettikleri anlamına gelmemektedir. Zira peygamberlerin Allah'ın azameti ve heybeti karşısında yaşadıkları bu hâl, fiziksel ve ruhsal bir çöküşten ziyade, yoğun bir manevî tecrübe olarak değerlendirilmelidir. Bu tür bir baygınlık, peygamberlerin ilahî kudretin tecellisi karşısında hissettikleri derin huşû ve hayretin bir yansımasıdır. Nitekim Hz. Mûsâ'nın, Allah'ın tecellisine şahit olduğu anda bayılması,¹¹⁰ bu bağlamda en önemli örneklerden biri olarak zikredilmiştir. Peygamberlerin böyle bir durumda dahi, dini tebliğ etme ve şer'î hükümleri beyan etme sorumluluklarını kaybetmedikleri vurgulanmıştır. Onların bu tür manevî tecrübeleri, şer'î delillerin aktarımı ve dinî hükümlerin belirlenmesi açısından herhangi bir kesintiye yol açmamıştır. Eğer peygamberlerin bu tür hallerde dinî hükümleri beyan etme ve hakikati insanlara ulaştırma vazifeleri kesintiye uğramış olsaydı, bu durum, nübüvvetin asli fonksiyonlarının aksaması ve ilahî mesajın sürekliliğinin zedelenmesi anlamına gelirdi. Oysa peygamberlik müessesesi, kesintisiz bir şekilde ilahî vahyin anlaşılmasını, muhafaza edilmesini ve tebliğ edilmesini gerektirmektedir. Dolayısıyla, peygamberlerin bu tür manevî tecrübeleri, onların peygamberlik görevlerini ifa etmelerine herhangi bir zarar vermez. Aksine, bu durum onların Allah'a olan derin bağlılıklarının ve vahyi idrak etme yetkinliklerinin bir tezahürü olarak değerlendirilmelidir.¹¹¹

Sâlimî'nin kelâm anlayışında akıl, ilahî hitap ve dinî yükümlülükler arasındaki ilişki açısından peygamberlerin konumu değerlendirildiğinde, onların akıl açısından en yüksek düzeyde bulundukları anlaşılmaktadır. İslâm'ın temel esasları arasında yer alan nübüvvetin konumu dikkate alındığında peygamberlerin akıl noksanlıkları ya da akıl eksikliği gibi bir durumu yaşamaları kesinlikle düşünülemez. Çünkü peygamberlik, yalnızca vahyi alma ve iletme görevi değil, aynı zamanda bu vahyi doğru bir şekilde anlama, yorumlama ve uygulama sorumluluğunu da içerir. Söz konusu sorumlulukları yerine getirebilmek için, peygamberlerin aklî melekelerinin tam ve en üstün seviyede olması gerekmektedir. Eğer peygamberlerin akıl açısından bir eksiklik göstermeleri mümkün olsaydı, bu durum peygamberlik sıfatının geçersiz hale gelmesi gibi ciddi teolojik sonuçlar doğururdu. Peygamberlik misyonunun işlevsel olabilmesi için, peygamberlerin akıl ve temyiz gücünden yoksun olmamaları bir zorunluluktur. Peygamberler, akıl ve hikmet noktasında mükemmel olduklarından, dinin doğru bir şekilde tebliğ edilmesi ve öğretilmesinin güvence altına alınması sağlanmıştır.

¹¹⁰ Araf 7/143.

¹¹¹ Sâlimî, *et-Temhîd*, s. 55.

1.1.4. Akıl-Bilgi İlişkisi

İslâm düşüncesinde akıl, bilgiye ulaşmada temel araçlardan biri olarak kabul edilmiştir. Sâlimî, akıllı, yalnızca doğal dünyayı anlama kapasitesine sahip bir araç olarak görmekle kalmamış, aynı zamanda ilahî hakikatlerin ortaya konması ve tefekkür edilmesi aşamasında da bir işlevi olduğunu ifade etmiştir. Akıl, evrenin ayetleri olan yeryüzü, gökyüzü, ağaçlar, rüzgâr, su ve hava gibi yaratılmış varlıkları inceleyerek, bunları yokluktan varlık sahasına çıkaran Yaratıcı'yı tanımayı sağlar. İnsan, bu yaratılmış varlıklar üzerinde akli bir düşünceyle tefekkür ettiğinde, Yaratıcı'nın varlığına dair bilgi sabit hâle gelir ve bu bilgi akıl yoluyla kazanılmış olur. Bu nedenle, bilginin akla izafe edilmesi, onun akıl yoluyla elde edildiğinin dile getirilmesi doğrudur. Aynı zamanda, bu bilginin akıl sahibi ve bilen kişiye nispet edilmesi de uygundur, çünkü akıl hem bilginin elde edilme sebebi hem de vasıtasıdır.¹¹²

Mâtürîdî'ye göre de duyular âleminin hakikatlerini kavramak, Yaratıcı bir varlığın mevcudiyetini bilmek ve naklî verileri doğru şekilde anlamlandırmak için akla başvurmak zorunludur. Hatta Mâtürîdî, aklın, vahiy olmaksızın da bazı dinî ve ahlâkî yükümlülükleri vacip kılabilceğini belirtir. Ona göre, eşyadaki güzellik ve çirkinlik, akıl tarafından bedihî olarak idrak edilir. Akıl, bu değerleri zorunlu olarak kavrar; bazı fiilleri emreder, bazılarını ise yasaklar. Bu bağlamda, aklın güzel görmediği bir şey, hiçbir şekilde gerçekten güzel olarak nitelendirilemez.¹¹³ Mâtürîdî'nin bu yaklaşımı, onun akıllı bilgi elde etmede bağımsız ve geçerli bir bilgi kaynağı olarak kabul ettiğini açıkça ortaya koymaktadır. Bu hususta Sâlimî'nin yaklaşımının da Mâtürîdî'nin düşünceleriyle uyumlu olduğu görülmektedir.

Mâtürîdîlikte etkin âlimlerden biri olan Ebû Mu'în en-Nesefî de Ashâb-ı Kehf ve Hz. İbrâhîm'in durumunu delil getirerek, ergenlik çağına ulaşmış her akıl sahibi bireyin, âlemin bir Yaratıcı'sı olduğuna dair akli delillerle bilgiye ulaşmasının vacip olduğunu ifade etmiştir.¹¹⁴ Nesefî, vahyin ulaşmadığı kimselerin, Allah'ı bilme dâhil hiçbir dinî hükümle sorumlu tutulamayacağına yönelik görüşleri isabetli bulmaz ve diğer Mâtürîdî âlimler gibi o da akıllı bilgi edinmede müstakil ve geçerli bir vasıta olarak gören kelâmcılar arasında yer alır.

Sâlimî'nin epistemolojik sisteminde de bilginin kaynağına dair bir açıklık vardır: Akıl, bilgi edinmenin birincil aracıdır ve bu bilgi, hem akıl sahibi insanın zihninde somutlaşır hem de kişinin bu bilgiyi doğru bir şekilde elde etmesine imkân tanır. Bu düşünce, aklın, bilgiye ulaşmadaki aracılık rolünü vurgular ve Allah'ın yarattığı her şeyde, akıl ve tefekkür yoluyla varlığını ve kudretini idrak etme yolunu açar.

¹¹² Sâlimî, et-Temhîd, s. 55-56.

¹¹³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 217.

¹¹⁴ Nesefî, *Bahru'l-Kelâm*, s. 28-29.

Aklın bilgiye ulaşma sürecindeki konumuyla alakalı kendi kanaatini açıkladıktan sonra Sâlimî, bu düşünceyle çatışacak bir görüşü ele alarak itiraz etmektedir. Bu görüş Ebü'l-Hasan Eş'arî'ye aittir. Eş'arî'nin, aklın bilgi edinme aracı olmadığını ve bilginin derin düşünme ve tefekkür olmadan yalnızca duyma (sema') yani nakil yoluyla elde edilebileceğini savunduğunu belirten Sâlimî bu görüşü doğru bulmamaktadır. Çünkü insanın duyuları nasıl bilgi edinmeye araç oluyorsa, akıl da aynı şekilde bir araçtır. Buna göre insan, dış dünyayı duyu organları aracılığıyla algılar. Ancak bu algılar, kendi başlarına bilgi oluşturmaz. Söz gelimi göz, bir ağacı görür fakat onun ağaç olduğunu anlayamaz. Kulak, bir ses duyar ancak bu sesin, kuş ötüşü mü yoksa rüzgâr sesi mi olduğunu ayırt edemez. Bu algıların anlamlandırılması ve bilgiye dönüştürülmesi ancak akıl sayesinde mümkündür. Nasıl ki duyu organları ham verileri toplayan araçlarsa, akıl da bu verileri işleyerek anlamlı bilgiye dönüştüren zihnî bir melekedir. Eş'arî'nin, bilginin yalnızca sema' yoluyla elde edileceğine dair iddiası, duyu-algı-akıl sarmalını görmezden gelmektedir. Zira bir ağacın görüntüsü gözle alınsa da onun ağaç olarak tanınması aklın kategorize etme işlevi sayesinde gerçekleşir. Bu sebeple Sâlimî, Eş'arî'nin aklın bilgi edinme aracı olmasındaki konumu hakkındaki düşüncesini isabetli bulmadığını ifade etmektedir.¹¹⁵

Salimî'nin değerlendirmesinde Eş'arî'nin akıl yoluyla bilgi edinmeye karşı çıktığı izlenimi oluşsa da, bunun doğru olmadığı görülmektedir. Çünkü Eş'arî, *el-İstihsân* adlı risalesinde, nazar ve istidlali reddeden yaklaşımlara çeşitli örneklerle karşı çıkmakta ve bu görüşleri aklî ve mantıkî delillerle eleştirmektedir. Eş'arî, özellikle Allah'ın varlığı ve birliği, âlemin hâdisliği, ölümden sonra diriliş gibi temel inanç konularının hem naslar hem de aklî istidlallerle temellendirilebileceğini savunmaktadır. Bu çerçevede Kur'ân'ın insanı düşünmeye, aklını kullanarak hakikate ulaşmaya teşvik ettiğini vurgulamaktadır. Nitekim Yüce Allah'ın "Eğer gökte ve yerde Allah'tan başka ilahlar bulunsaydı, ikisinin de düzeni bozulurdu. Arş'ın Rabbi olan Allah, onların nitelendirdiklerinden münezzehtir"¹¹⁶ meâlindeki ayetini de tevhid inancını aklî bir yaklaşımla temellendirmeye yönelik açık bir delil olarak sunmaktadır. Bu yönüyle Eş'arî'nin akıl karşıtı bir tavır benimsemediği; bilakis, inanç esaslarının aklî temellerle açıklanmasını dinin zaruri bir gereği olarak gördüğü anlaşılmaktadır.¹¹⁷ Bununla birlikte Eş'arî, başta Allah'ın varlığına iman olmak üzere dinî hakikatlerin temel kaynağını akılda değil, vahiyde görmektedir. Ona göre akıl, Allah'ın varlığına ulaşabilecek, iyi ile kötüyü, güzel ile

¹¹⁵ Sâlimî, *et-Temhîd*, s. 56.

¹¹⁶ Enbiyâ 21/22.

¹¹⁷ Ebü'l-Hasen el-Eş'arî, *Risâle fî istihsâni'l-havz fî 'ilmi'l-keîâm*, nşr. Richard Yusuf Mekarisi Yesui, Dâiretü'l-Maârif el-Nizâmiyye, Haydarâbâd 1345/1926, s. 88-95. Faruk Görgülü, "Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'de Akıl-Nakil İlişkisi" *Diyanet İlmi Dergi* 51/4, 2015, 152.

çirkini ayırt edebilecek bir yetiye sahip olsa dahi, bu bilgilerin doğruluğuna inanmayı zorunlu kılan merci akıl değil, ilahî bildirimdir. Başka bir ifadeyle, aklın hakikate ulaşma kapasitesi kabul edilse de bu hakikatin bağlayıcılığı ancak vahiy ile kazanılır.¹¹⁸ Dolayısıyla Eş'arî'ye göre akıl bir bilgi kaynağı olabilir, ancak vucûbiyetin kaynağı vahiydir.

Eş'arî'nin kendi eserlerindeki açıklamalar dikkate alındığında Salimî'nin, onun akla karşı olduğunu ve aklî bilgiye itibar etmediğini ileri sürmesi isabetli bir yaklaşım olarak değerlendirilemez. Zira Eş'arî, özellikle hayatının son dönemlerinde kaleme aldığı ve olgunluk eseri kabul edilen *el-Lüma* adlı kitabında meseleleri sadece naklî verilerle değil, aynı zamanda aklî delillerle temellendirme yoluna gitmiştir. Bu eserde daha çok nazar ve istidlale dayanan, akli merkeze alan bir düşünce biçimi benimseyen bir Eş'arî profili ortaya çıkmaktadır. Ayrıca Eş'arî, *el-Lüma*'da Ahmed b. Hanbel'in metodunu izlememiş, onun ismine dahi yer vermeden kelâmî konuları kendi sistematığı içerisinde ele almıştır. Bununla birlikte, aklî düşünmeyi reddeden ve bu yöntemi bid'at kabul eden Hanbelî yaklaşıma karşı isim vermeden yönelttiği eleştiriler, onun akla ve düşünsel temellendirmeye verdiği önemin açık bir göstergesi olarak değerlendirilebilir.¹¹⁹

Aklın ontolojik yapısından hareketle geliştirilen bir itirazı gündeme getirerek Sâlimî, meseleyi tartışmaya devam eder. Bu itiraza göre eğer akıl bir araç olsaydı, o zaman “cevher” olması gerekirdi. Halbuki akıl bir “araz”dır. O halde akıl, bir şeyin elde edilmesinde araç olamaz. Sâlimî bu itiraza şöyle karşılık vermektedir:

Diyelim ki akli “cevher” kabul ettik, yani bağımsız bir varlık olarak düşündük. Bu aklın bilgi elde etmede araç olması bağlamında bizi zor durumda bırakmaz. Çünkü bazı İslâm alimleri de zaten böyle düşünmüştür. Ayrıca akli “araz” olarak kabul etsek bile sorun olmaz. Çünkü arazlar da bir şeyin elde edilmesine sebep olabilir.¹²⁰

Sâlimî, bu düşünceyi somut bir örnek üzerinden açıklama yoluna gitmektedir. Ona göre bir fiilin ortaya çıkması için bir etken gerekir. Örneğin “yazmak” fiili, el vasıtasıyla yapılır. Fakat bu fiil, yani “yazmak” aynı zamanda hareketin kendisine yani “kuvvete”, fiili gerçekleşmesinde kullanılan araca “ele” ve fiili yapan kişiye (fail) izafe edilebilir. Bu durumda hem hareket hem el hem de kişi (fail), fiilin ortaya çıkmasında “araç” ya da “sebep” olarak değerlendirilmiş olur.¹²¹ İşte buradan hareketle Sâlimî, nasıl ki bir fiil hem harekete hem ele hem yapan kişiye bağlanabiliyorsa, bilginin de hem akla hem kalbe hem de kullanan kişiye bağlanabileceğini ifade etmiştir. Dolayısıyla Sâlimî aklın ontolojik durumu hakkındaki tartışmanın,

¹¹⁸ Yavuz, “Akıl”, c. II, s. 245.

¹¹⁹ Görgülü, “Eş'arî'de Akıl-Nakil İlişkisi”, s. 152-153.

¹²⁰ Sâlimî, *et-Temhîd*, s. 56.

¹²¹ Sâlimî, *et-Temhîd*, s. 56.

onun bilgi elde etme işlevini gölgelemesini doğru bulmamakta ve aklın bilgi elde etmede araç olması gerçeğini değiştirmediyi düşünmektedir.

Aynı şekilde aklın kalpte bulunması ve aklın kullanılmasıyla bilgi ve mârifet elde edilmesi de bahsedilen şekildedir.¹²² Akıl, kalbin idrak merkezinde konumlanan ve onun anlama kapasitesini harekete geçiren temel bir melekedir. Bilginin oluşum sürecinde akıl; tefekkür, istidlal ve nazar yöntemleriyle işlev görür. Bu üçlü mekanizma, insanı ham duyuşal verilerden anlamlı bilgiye, bilgiden hikmete, hikmetten de mârifete ulaştıran bir merdiven görevi üstlenir. Nitekim “Onların kalpleri vardır fakat onlarla kavrayamazlar; gözleri vardır fakat onlarla göremezler.”¹²³ meâlindeki ayet, kalp-akıl-göz üçgeninde kopukluk yaşayanların çıkamazını resmetmektedir. Aynı şekilde “Aklı bir şeye ermemiş, doğru yolu bulamamışlarsa.”¹²⁴ uyarısı da aklın sadece bilgi üretme değil, aynı zamanda hidayete ulaşmada da aracı olduğunu göstermektedir. Bu ayetler, aklını kullanmayanların hakikati idrak edemeyeceğini açıkça ortaya koymaktadır.¹²⁵

Öyle anlaşıyor ki Sâlimî’ye göre bilgiye ulaşmada aklın rolünü reddetmek, insanı naklin bile doğru anlaşılmasından mahrum bırakacak yanlış bir yaklaşımdır. Çünkü akıl, sadece duyuşal verileri işlemekle kalmayan, aynı zamanda vahyin doğru anlaşılmasını sağlayan temel bir melekedir. Bu sebeple akıl, insanı hakikate ulaştıran meşru ve vazgeçilmez bir bilgi kaynağıdır.

1.1.5. Aklın Bilgiyi Kavrama Sınırı

Allah Teâlâ’nın zâtına dair bilginin imkânı, kelâm ilminde öteden beri tartışıl原因 temel meselelerden biri olmuştur. Özellikle Mâtürîdî kelâmcılar, aklın bilgi sağlamadaki rolü ile Allah’ın aşkınlığını dengeli bir şekilde ele almışlardır. Mâtürîdîler, akıl aracılığıyla Allah’ın varlığına ve birliğine dair bilgiye ulaşılabilirliğini kabul ederlerken, O’nun zâtına dair tam bir kavrayışın mümkün olmadığını vurgulamışlardır. Böylece onlar, hem aklın bilgi üretme kapasitesini teyit etmişler, hem de ilahî zâtın mutlak aşkınlığını kabul etmişlerdir.

Mutezile kelâmcılarına göre de Allah Teâlâ insanları zâtını doğrudan bilmekle sorumlu tutmamıştır. Bunun temel gerekçesi, O’nun varlık tarzının cismanî ya da araz türünden olmaması, dolayısıyla duyularla idrak edilebilecek niteliklerden tamamen münezzeh olmasıdır. Mutezilî düşüncede, bir varlığın zarurî bilgi veya müşahade yoluyla kavranabilir olması, onun

¹²² Sâlimî, *et-Temhîd*, s. 56.

¹²³ A’raf 7/179.

¹²⁴ Bakara 2/170: Onlara, “Allah’ın indirdiğine uyun” denildiğinde, “Hayır, atalarımızdan gördüğümüze uyarız” dediler. Ya atalarının aklı bir şeye ermemiş, doğru yolu bulamamışlarsa!”.

¹²⁵ Sâlimî, *et-Temhîd*, s. 56.

cisimsel veya duyuya konu olabilmesiyle mümkündür. Bu bağlamda, Allah'ın zâtı, ne duyularla algılanabilen ne de hayal ve tasavvur gücüyle kuşatılabilen bir mahiyete sahiptir. Dolayısıyla O'nun mahiyetine dair doğrudan ve kuşatıcı bir bilgiye ulaşmak insan için mümkün değildir.¹²⁶

Bununla birlikte Mutezilî kelâmcılar, aklın istidlal yeteneğini merkeze alarak, yaratılmış olan âlemden hareketle Allah'ın varlığına dair bilgiye ulaşılabilceğini savunurlar. İnsan, gözlem alanında yer alan varlıkları tefekkür ederek onların sonradan meydana gelmiş olduklarını kavrar. Bu gözlem ve tespitten hareketle, her muhdesin bir muhdisi olması gerektiği sonucuna ulaşır. Ne var ki bu muhdisin zâtı hakkında, yani O'nun kadîm ve kâdir olması ya da diğer sübûtî sıfatları hakkında bilgiye ulaşmak, sırf akıl yürütmeyle mümkün değildir. Bu tür bilgiler, vahiy veya başka epistemolojik kaynaklarla desteklenmedikçe kesinlik kazanmaz. Bu çerçevede Mutezilî kelâmcılar, Yaratıcı'ya dair bilginin belli bir seviyede mümkün ve zorunlu olduğunu kabul ederler. Ancak bu bilgi, Allah'ın zâtının mahiyetine dair derin bir kavrayış değil, yaratılışın akıl yürütmeyle zorunlu kıldığı “bir Yaratıcı'ya inanma” düzeyinde kalır. Başka bir ifadeyle, insanın akıyla ulaştığı Yaratıcı fikri, zihnin kavrayabileceği en temel ve asgarî bilgi düzeyini temsil eder. Bu yaklaşım, bir yandan Allah'ın aşkınlığını muhafaza ederken, diğer yandan akla ontolojik ve epistemolojik bir işlev yükleyerek Yaratıcı fikrinin temellendirilmesini mümkün kılar.¹²⁷

Mâtürîdî ise Mu'tezilî kelâmcılar ile aynı doğrultuda düşünerek akla önemli bir değer atfetmekle birlikte, onun bilgi üretme kapasitesine mutlak bir sınır da koymaktadır. Zira ona göre akıl, Allah Teâlâ'nın varlığına dair bilgiye ulaşabilecek donanıma sahiptir. Hatta bu bilgi, kişinin sorumlu tutulabilmesi açısından da yeterlidir.¹²⁸ Ancak aynı akıl, Allah'ın zâtının mahiyeti hakkında kesin ve kuşatıcı bir bilgiye ulaşamaz.¹²⁹ Mâtürîdî, nefsinin yani kendisini tanıyan kişinin Rabbini de tanıyacağını ifade eder.¹³⁰ Ancak insanın Rabbi hakkındaki bilgisi tam bir kavrayış değildir. Çünkü “İnsanların ilmi O'nu kuşatamaz.”¹³¹ meâlindeki ilahî beyanda vurgulandığı üzere Allah hakkında bilgiye ulaşmanın mümkün olduğu ancak bu bilginin O'nun zâtını kuşatıcı nitelikte olamayacağı anlaşılmaktadır. Burada ilmin varlığı kabul edilmekte, fakat kuşatıcılığı reddedilmektedir. Aynı durum idrak için de geçerlidir. Zira “id-

¹²⁶ Hüseyin Maraz, “Mutezile’de Tecrübî Âlemden Hareketle Allah Hakkında Bilgiye Ulaşmanın İmkânı ve Yöntemi”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, XXXV/ 2, 2024, s. 275.

¹²⁷ Maraz, “Mutezile’de Tecrübî Âlemden Hareketle Allah Hakkında Bilgiye Ulaşmanın İmkânı ve Yöntemi”, s. 276.

¹²⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 282.

¹²⁹ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Şur'ân*, çev. Bekir Topaloğlu, Ensar Neşriyat, İstanbul 2016, c. 10, s. 334.

¹³⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 220-221.

¹³¹ Tâhâ 20/110.

rak”, genellikle sınırlı, boyutlu ve hacimli varlıkları kapsayıp kuşatma anlamına gelir. Ancak Allah Teâlâ, sınır ve hacim gibi mahlûkata özgü özelliklerden münezzehtir. Çünkü sınırlandırılmış olmak, bir sonluluğu ve daha yüce olana karşı acziyeti ifade eder.¹³² Dolayısıyla Allah’ın zâtı hakkında mutlak bir kuşatıcı bilgiye ulaşmak, insan idrakinin kapasitesini aşar. Aklın istidlâl yoluyla Yaratıcı’nın varlığına ulaşmasını savunurken Mâtürîdî, O’nun zâtî hakikatine dair bilgiyi ise aşkın kabul ederek insan idrakinin sınırlarını da hatırlatmaktadır. Bu yaklaşımıyla o, bir yandan aklın epistemolojik gücünü teyit ederken, diğer yandan bu gücün metafizik sınırlar karşısında yetersiz kalacağını da vurgulamıştır.

Sâlimî de Allah’ın bilinebilirliği bağlamında aklın epistemolojik kapasitesine yöneltilecek bir itirazı ele alarak konuyu tartışmaya açmaktadır. Bu itiraz “aklın bir şeyi hakkıyla kavrayıp kuşatması gerekir, oysa Allah Teâlâ her türlü kavrayışın üstündedir ve O’na hiçbir şey nüfuz edemez” şeklindedir. Sâlimî’nin söz konusu itiraza verdiği karşılık şöyle tasvir edilebilir: İlk olarak, aklın bir şeyi tüm yönleriyle kavraması bilgi için şart koşulmamaktadır. Zira akıl, bir şeyin mahiyetini tam olarak idrak etmeden de onun hakkında sahih bilgi edinebilir. Nitekim bir tohumun iç yapısını, Mekke’nin coğrafî konumu veya Kâbe’nin mimarî özellikleri tam manasıyla kuşatılmadan da bu varlıklar hakkında kesin bilgi sahibi olunabilmektedir. Çünkü kavramak, bir şeyin mekânını, şeklini, ölçülerini, rengini ve yapısını tam olarak idrak etmek demektir. Oysa herhangi bir insan bu tür şeyleri, tam bir ihata olmaksızın, akıl ve bilgi yoluyla kesin olarak bilebilmektedir. Aynı şekilde Yaratıcı da tam manasıyla kuşatılıp, ihata edilmeksizin akıl ve bilgi vasıtasıyla bilinebilir.¹³³

Ayrıca bilgi ve mârifetin akıl yoluyla elde edildiğini, ancak elde edilen bu bilginin mutlak bir kavrayış ve kuşatmayı gerektirmediğini belirten Sâlimî, her aracın asıl amacının, bir şeyin elde edilmesine vesile olmak olduğunu belirtmiştir. Nitekim nasıl ki göz renkleri, kulak sesleri idrak etmek için birer araç ise, akıl da istidlâl ve tefekkür yoluyla bilgi ve mârifetin elde edilmesinde bir araçtır. Bu bağlamda Sâlimî, Hasan el-Basrî’ye nispet ettiği “Allah Teâlâ bize, kulluğumuzu idrak etmemiz için akıl vermiştir; fakat Rububiyetini tam olarak kavramamız için bu akıl yeterli değildir.” şeklindeki ifadeye dayanarak aklın yeterliliği hakkındaki düşüncesini savunmaya devam etmektedir. Ona göre insanlar, Allah’ın Rububiyetinin mahiyetini, yaratma fiilinin hakikatini, hayat bahşetmesinin sırlarını, varlıkların akıbetlerini ve şeriatların hikmetlerini tam olarak idrak edemezler. Bu tür bilgiler yalnızca Allah’ın katın-

¹³² Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 185.

¹³³ Sâlimî, *et-Temhîd*, s. 57.

dadır. Ancak inanan kişiler için akıl, ayetlerdeki delilleri teemmül ederek ve yaratılıştaki hikmetleri tefekkür ederek, Yüce Yaratıcı'yı tanıma sürecinde önemli bir rol üstlenmektedir.¹³⁴

Bu izah tarzı, Mâtürîdî kelâmcılarının kabul ettiği, tevhîd bilgisinin aklen mümkün olduğu, fakat mahiyet bilgisinin mümkün olmadığı ilkesiyle uyumludur. Akıl, Allah'ın varlığını ve birliğini bilebilir, ancak zâtının hakikatini kuşatamaz. Bu yaklaşım, aklın bilgiyi kavrama sürecindeki önemini vurgularken aynı zamanda sınırlarını da kabul eden dengeli bir perspektif sunmaktadır.

1.2. Vahiy

İslâm düşüncesinin temel kavramlarından biri olan vahiy, dinî bilginin kaynağını oluşturma bakımından merkezi bir öneme sahiptir. İlahî olanın beşerî olana hitabı şeklinde tanımlanabilecek bu kavram hem kelâm ilmi hem de tefsir ve fıkıh gibi İslâmî ilimlerin tamamında bilginin güvenilirliğini temellendirmede temel taşı olarak değerlendirilmiştir. Vahyin mahiyeti, kapsamı ve gerçekleşme biçimi tarih boyunca farklı mezhepler ve kelâmî ekoller tarafından çeşitli şekillerde ele alınmış; özellikle akıl-vahiy ilişkisi bağlamında farklı anlayışlar ortaya konmuştur.

Bu bölümde, vahyin lügavî ve ıstılahî anlamları ele alınarak vahiy tasavvuru ve vahyin mahiyetine ilişkin kelâmcılar arasında cereyan eden teorik tartışmaların içeriklerine değinilecektir. Özellikle Mâtürîdî bakış açısına sahip olan Ebu's-Şekûr es-Sâlimî'nin vahiy anlayışı merkeze alınarak, onun diğer klasik yaklaşımlarla ilişkisi değerlendirilecektir.

1.2.1. Vahyin Tanımı ve Mahiyeti

Vahiy, sözlükte hızlı gösterilen bir işaret, gizli ve doğrudan bir şekilde bir şeyi bildirmek, anlamlarına gelmektedir. Arap dilinde vahiy kelimesi; işaret etmek, yazmak, ses, yankı, ilham etmek, gizli konuşmak, elçi göndermek ve süratle bir şeyi ulaştırmak gibi çeşitli anlamlarda kullanılmıştır.¹³⁵

Bu anlamlardan hareketle, vahiy; bir bilgiyi doğrudan ve çoğu zaman gizli bir şekilde iletmek anlamını taşımaktadır. Vahiy, sözlü olabileceği gibi yazılı, işaret yoluyla veya dolaylı bir ses aracılığıyla da gerçekleşebilir. Dolayısıyla sadece konuşulan kelimeler değil, ilham edilen hisler, işaret edilen semboller veya yazılı metinler de vahiy kapsamına girmektedir.¹³⁶

¹³⁴ Sâlimî, *et-Temhîd*, s. 57.

¹³⁵ İsfahânî, *Müfredat*, s. 1140; Halil b. Ahmed el-Ferâhidî, *Kitâbü'l-'Ayn*, thk. Abdülhamîd Hindavî, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1424/2003, c. 4, s. 353; Vankulu Mehmed Efendi, *Vankulu Lügati*, c. 2, s. 1348; Mütercim Âsım Efendi, *el-Okyânûsü'l-basît*, c. 6, s. 6028.

¹³⁶ İsfahânî, *Müfredat*, s. 1140; Meryem 19/11; En'âm 6/112.

Bununla beraber vahyin mahiyeti ancak vahyi gönderen ve vahye muhatap olan kişi tarafından bilinebilmektedir. Üçüncü kişiler ise ancak vahyin tezahürlerine aşina olabilirler.¹³⁷

Vahiy, terim anlamıyla, duyular ve aklî çıkarımlar yoluyla elde edilen bilgidен farklı olarak, mahiyeti insanlar tarafından tam olarak bilinmeyen özel bir yöntemle Allah'ın, seçtiği bir elçiye ilettiği dinî, dünyevî ve gaybî bilgileri içeren ilahî hitaptır.¹³⁸ Bu bilgi türü, insanın kendi çabasıyla ulaşamayacağı nitelikte olup doğrudan Allah tarafından peygambere bildirilmiştir ve İslâm düşüncesinde temel bilgi kaynağı olarak kabul edilmiştir. Vahyin içeriği yalnızca inanç esaslarıyla sınırlı olmayıp ibadet, ahlak, hukuk ve sosyal düzenlemeler gibi pek çok alanı da kapsamaktadır. Dolayısıyla vahiy hem bireysel hem toplumsal hayatı düzenleyen ilahî bir rehberliktir.

Kur'ân-ı Kerîm'de "vahiy" kavramı, çoğunlukla fiil formlarıyla olmak üzere yetmişden fazla ayette, isim kalıbı olan "vahy" şeklinde ise altı yerde geçmektedir. Bu kullanımların önemli bir kısmı doğrudan Allah Teâlâ'ya izafe edilirken, bazı ayetlerde ise şeytan ve onun yandaşlarına yönelik kullanımlar da dikkat çekmektedir. Allah'a nispet edilen vahiy fiili, sadece peygamberlerle sınırlı olmayıp, Hz. Mûsâ'nın annesi gibi sıradan insanlara, melekler, arılar, yer ve gök gibi varlıklara yönelik ilham ve yönlendirmeleri de kapsamaktadır. Buna karşılık şeytana isnat edilen vahiy ise, yaygın terim anlamıyla değil, lügat anlamında kullanılmıştır. Bu bağlamda, şeytanın dostu olan insanlara veya cinlere, müminlere karşı düşmanca tutumlar geliştirmeleri için gizli telkin ve fısıltılarda bulunmasını ifade etmektedir. Bu tür telkinler için kullanılan vahiy ifadesine örneklerden biri "Böylece biz her peygambere insan ve cin şeytanlarını düşman kıldık. Onlar, aldatmak için birbirlerine yaldızlı sözler fısıldarlar. Eğer Rabbin dileseydi, bunu yapamazlardı. Onları ve iftiralарını bırak." meâlindeki âyettir.¹³⁹ Buradaki vahyetme fiili, gizlice telkin etmek, fısıltı ile yönlendirmek anlamında kullanılmıştır. Bu kullanımda geçen vahiy, ilahî bilgi aktaran bir süreç değil; saptırıcı ve bâtıl yönlendirmeleri ifade eden mecazî bir anlatımdır. Böylece vahiy kavramı, Kur'ân'da bağlama göre hem ilahî iletişim biçimini hem de bâtıl telkinleri ifade eden geniş bir anlam yelpazesinde kullanılmaktadır.¹⁴⁰

Sâlimî, vahyin başka bir tezahürü olan ilhamı, imkânı ve şartlarının yanısıra vahyi inkâr eden gruplardan biri olarak zikrettiği "İlhamiyye"nin görüşlerine reddiye niteliğinde değerlendirme yaparak ele almıştır. Ona göre ilhamın bilgi değeri taşıyabilmesi için, onun

¹³⁷ İlyas Çelebi, *İslâm İncasında Gayb Âlemi*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2007, s. 75.

¹³⁸ Yusuf Şevki Yavuz, "Akâid İlminde Vahyin ve Aklın Yeri", *İslâmî İlimlerde Metodoloji-IV- Akâid ve Kelâm İlminde Vahyin Ve Aklın Yeri*, ed. İlyas Çelebi-Mehmet Bulğen, Ensar Neşriyat, İstanbul 2013, c. 1, s. 29.

¹³⁹ En'âm 6/112 وَعَذُّوا شَيْطَانِ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُورًا وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ مَا ظَنُّوا أَنَّهُمْ يَفْتَرُونَ.

¹⁴⁰ Yusuf Şevki Yavuz, "Vahiy", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. XLII, s. 440.

mutlak anlamda Allah'tan geldiğinin ispatlanması gerekmektedir. Zira eğer ilham Allah Teâlâ'dan vasıtasız olarak doğrudan geliyorsa, bu durumda ilham vahiy ile eşdeğerdir ve buna “gizli vahiy” denir. Nitekim Salimî, ilham ile vahyin mahiyet bakımından aynı olduğunu, her ikisinin de sözlü ya da fiilî bir bildirim olduğunu vurgulamıştır. Bu durumda bir kimsenin ilham yoluyla ulaştığı bilginin bağlayıcı ve hakiki olması, onu vahiy kategorisine dâhil eder ki bu, kelâm ilminde yalnızca peygamberlere hasredilen bir özelliktir. Diğer yandan, eğer ilham melek vasıtasıyla geliyorsa, bu kez her bireye ayrı bir melek aracılığıyla vahiy ulaştığı kabul edilmiş olur. Çünkü melek, vahyin elçisi ve tebliğcisidir. Bu durumda da onun vahyi inkâr etmesi düşünülemez. Son olarak, ilhamın kişinin kendi nefsinden kaynaklandığını ileri sürülürse de bu durumda birey açık bir ulûhiyet iddiasında bulunmuş olur ki bu küfür anlamına gelmektedir.¹⁴¹ Dolayısıyla Sâlimî, ilhamın mutlak ve bağlayıcı bilgi kaynağı olamayacağını, onun bilgi değeri taşımasının ancak çok sınırlı ve sübjektif alanlarda söz konusu olabileceğini savunmuştur. Bu yaklaşımıyla o, akıl ve vahyi merkeze alan klasik kelâm düşüncesini koruma gayesi taşımaktadır.

Vahyin mahiyetine ilişkin insanların bahsedebilecekleri şeyler Kur’ân-ı Kerim âyetleri ve Hz. Peygamberin hadislerinde verilen bilgilerden daha fazlası değildir. Söz gelimi “Herhangi bir beşer ile Allah’ın konuşması ancak vahiy ile yahut perde arkasından ya da bir elçi gönderip, izni ile, dilediğini vahyetmesi şeklinde olabilir...”¹⁴² meâlindeki âyet vahyin mahiyetine dair bazı ipuçları verdiğinden kelâm âlimlerinin vahyin keyfiyetini anlamada başvurduğu temel çerçeveyi oluşturmuştur. Nitekim Mâtürîdî de vahiy kavramını *Te’vilâtü’l-Kur’ân* adlı tefsirinde, özellikle bu âyet çerçevesinde ele alırken, vahyin mahiyetine ve gerçekleşme yollarına dair açıklamalar yapmaktadır. Mâtürîdî’ye göre bu âyet, nübüvvetin kaynağını ve peygamberlikle ilgili bilgi aktarımının keyfiyetini açıklayıcı niteliktedir. Bu bağlamda Mâtürîdî, risâletin mahiyetine dair gelebilecek muhtemel sorulara cevap verir nitelikte olduğunu düşündüğü bu âyette, Allah’ın insanlar ile doğrudan konuşmasının mümkün olmadığını; bunun sadece ilham yoluyla kalbe yerleştirme, perde arkasından konuşma ve bir elçi vasıtasıyla iletim olmak üzere üç yolla gerçekleşebileceğini ifade etmiştir.¹⁴³

Mâtürîdî’nin bu yorumuna göre Allah’ın peygambere olan hitabı doğrudan bir fizikî konuşma şeklinde değil, yaratılmış bir sesin peygamberin kulağında yaratılması, ilham yoluyla kalbine bilgi yerleştirilmesi ya da Cebrail gibi bir melek aracılığıyla mesajın iletilmesi şeklinde tecelli eder. Dolayısıyla bu üç şeklin dışında bir yolla, yani doğrudan görme ve konuşma

¹⁴¹ Sâlimî, *et-Temhîd*, s. 151-152.

¹⁴² Şûrâ 42/51.

¹⁴³ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, c. 13, s. 232-233.

şeklinde bir ilahî hitap mümkün değildir. Bu düşünce, onun Allah'ın zâtının zaman ve mekân üstü oluşunu ve hiçbir mahlûka benzemediğini esas alan kelâmî yaklaşımıyla da örtüşmektedir. Mâtürîdî ayrıca, vahyin rüya yoluyla gerçekleşmesini de ilham kapsamında değerlendirir ve peygamberlerin rüyalarının vahiy kadar hakikat içerdiğini ifade eder.¹⁴⁴

Kur'ân'da vahyin içeriğine dair de önemli vurgular bulunmaktadır. Vahiy, yalnızca bilgilendirme değil, aynı zamanda yönlendirme ve hüküm koyma işlevine de sahiptir. Bu husus “(Resulüm!) Sana da kendisinden önceki kitapları tasdik edici ve onları denetleyici olarak bu kitabı hak ile indirdik. Artık aralarında Allah'ın indirdiği ile hükmet...”¹⁴⁵ meâlindeki âyetle dile getirilmiştir. Bu âyet, Kur'ân'ın önceki semavî kitapları tasdik eden bir kitap olduğunu, ancak aynı zamanda onları muhafaza ve tahkim eden yeni bir şariat getirdiğini ifade etmektedir. Burada vahyin sadece tebliğ değil, aynı zamanda “teşrii” boyutu da öne çıkmaktadır.

Vahyin doğrudan Hz. Peygamber'e nispet edilmesinin önüne geçilmek üzere ise “O, hevâdan konuşmaz. Onun söyledikleri, kendisine bildirilen bir vahiyden başkası değildir.”¹⁴⁶ meâlindeki âyetle belirtilmiştir. Bu ifade, Kur'ân'ın ilahî kaynaklı olduğunu ve Hz. Peygamber'in sadece bir tebliğci olduğunu vurgulamaktadır. Kelâm ilminde bu âyet, Kur'ân'ın lafzı ve manasıyla vahiy olduğunu savunan görüşün temel dayanaklarından biri olmuştur.

Kur'ân'da vahyin sadece insanlara değil, diğer varlıklara da yöneldiği bildirilmektedir. Söz gelimi “Ve Rabbin bal arısına şöyle ilham etti: Dağlardan, ağaçlardan ve insanların kurdukları çardaklardan kendine yuvalar edin.”¹⁴⁷ meâlindeki âyetle Allah'ın arıya da vahyettiği bildirilir. Bu örnek, kelâmî açıdan vahiy kavramının yalnızca peygamberlik ile sınırlı olmadığını, “Yaratıcı tarafından yönlendirme” anlamında daha geniş bir içeriğe sahip olduğunu gösterir. Ancak burada geçen vahiy, ıstilahî anlamdaki peygamberlik vahyinden farklı olarak, ilham ya da içgüdü anlamına gelmektedir.¹⁴⁸

Sâlimî, vahiy bilgisini ele alırken, bilgiyi kadîm ve hâdis olmak üzere ikiye ayırmış, hâdis bilgiyi ise zarurî ve istidlâlî bilgi şeklinde sınıflandırmıştır. Ona göre, şüpheyi ortadan kaldıran delillerle elde edilen istidlâlî bilgi de zarurî bilgi gibi kesinlik ifade etmektedir. Bu çerçevede vahiy bilgisi, istidlâl yoluyla doğruluğu sabit olan bir bilgi kaynağıdır. Sâlimî'ye göre vahiy, bilgi kaynağı olarak aklî çıkarımlarla ulaşılan sürecin sonucudur. Risâletin ispatı

¹⁴⁴ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, c. 13, s. 233.

¹⁴⁵ Mâide 5/48.

¹⁴⁶ Necm 53/3-4.

¹⁴⁷ Nahl 16/68.

¹⁴⁸ Hayrettin Karaman vd., *Kur'ân Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2020, c. 3, s. 416.

mûcizeye dayalı bir istidlâlle mümkün olur ve Resul'ün sözü doğrudan işitilirse veya mütevatir yollarla aktarılsa, bu bilgi yakînî bilgi olarak kabul edilmektedir. Sâlimî, mütevatir haberin, yalan üzerinde birleşmeleri mümkün olmayan çok sayıda raviden gelmesi sebebiyle, doğrudan işitme kadar güçlü ve güvenilir olduğunu belirtmiştir. Kur'ân'ın Resûlullah'tan tevatür yoluyla bize ulaşmış olması da, bu bilgiye kat'î bir değer kazandırmaktadır. Böylece mütevatir yollarla gelen vahiy, doğrudan Resûlullah'tan işitilmiş gibi değerlendirilir ve şüpheden uzak olduğu için kesin bilgi vermektedir. Ancak haber âhâd yolla ulaşmışsa, bu durumda ravilerin hata yapmaları, unutmaları ya da güvenilir olmamaları gibi ihtimaller söz konusu olabilir. Bu da haberin Resûl'e ait oluşu açısından bir şüphe doğurmasa da, bilgiye dair kat'îlik vasfını zayıflatır. Dolayısıyla, âhâd haber istidlâlî olmakla birlikte, yakînî değil zannî bilgi ifade eder.¹⁴⁹ Netice itibarıyla Sâlimî, vahyi bilgisel değeri bakımından temellendirerek, onu aklî süreçlerle doğrulanan ve şüpheden uzak kat'î bir bilgi kaynağı olarak görmüştür. Bunun dışında eserinde vahyin tanımına, mahiyetine ve vahiy çeşitlerine dair ayrıntılı bir anlatıma girmemiştir.

Öyle görünüyor ki vahiy kavramı hem lügat hem de terim anlamı bakımından oldukça geniş ve çok boyutlu bir içeriğe sahiptir. Kur'ân'da vahyin hem insanlara hem de diğer varlıklara yönelik olarak kullanılması, onun sadece peygamberlikle sınırlı bir iletişim biçimi olmadığını, aynı zamanda ilahi yönlendirme, ilham ve bilgilendirme gibi farklı boyutları da kapsadığını göstermektedir. Bununla birlikte, kelâmî açıdan vahyin asıl odak noktası, Allah'ın peygamberlerine doğrudan ya da dolaylı yollarla ilettiği ilahî mesajdır. Vahyin mahiyeti ise genel mânâda, Allah'ın zâtına dair teşbihî anlayışlardan uzak, akla ve nakle dayalı tutarlı bir sistem içerisinde ele alınmıştır.

1.2.2. Vahyin Gerekliği

İslâm âlimleri, vahyin hem aklen mümkün olduğunu hem de insanın dünya ve âhiret hayatının düzeni açısından gerekli olduğunu ortak bir kanaatle kabul etmişlerdir. Vahiy, İslâm düşüncesinde sadece bir inanç meselesi değil, aynı zamanda bilgi kaynakları arasında bir temel olarak ele alınmıştır. Kelâmcılar arasında yaygın bir şekilde görüldüğü üzere bilginin elde edilme yolları genellikle üç ana başlık altında toplanmıştır. Bunlar; duyular, akıl ve güvenilir haberdur. Bu sınıflandırmada vahiy, “haber” başlığı altında yer almakta ve bilginin elde edilmesini sağlayan temel kaynaklardan biri olarak görülmektedir. Zira vahiy, mutlak doğruyu içeren, insanı yanıltabilecek çeşitli unsurlardan arındırılmış ilahî bildirimdir. Bilginin kaynağı

¹⁴⁹ Sâlimî, *et-Temhîd*, s. 95-96.

olması açısından vahiy ne sadece bireysel bir tecrübe ne de istidlal ile ulaşılan bir sonuçtur; aksine, kaynak bakımından doğruluğu kesin olan, yanılma ihtimali taşımayan bir haber türüdür. Bu yönüyle vahiy, diğer haberlerden ayrılarak bir bilgi değeri kazanmaktadır.

Kelâmcılar, özellikle haberin bilgi doğurup doğuramayacağı konusunu tartışırken, vahiy gibi güvenilir kaynaktan gelen haberin zorunlu bilgi doğurduğunu savunmuşlardır. Bu bağlamda vahiy, “haber-i sâdık” kategorisinde değerlendirilmiştir. Çünkü vahyin kaynağı Allah Teâlâ, peygamberlerinin güvenilirliklerini vurgulamak için onları mâsumiyet sıfatıyla teçhiz etmiştir. Dolayısıyla vahiy, yalnızca dinî hükümlerin değil, aynı zamanda mutlak bilgiye ulaşmanın da bir kaynağı olmuştur. Bu anlayışa göre, insanın sınırlı duyularıyla veya hataya açık akıl yürütmeleriyle ulaşamayacağı hakikatler, ancak vahiy yoluyla kesinlik kazanmaktadır.

Mâtürîdî’ye göre, insanın ilahî hitaba muhatap oluşunu mümkün kılan akıl, her ne kadar bilgi edinme kapasitesine sahip olsa da bu kapasite sınırlıdır. Dolayısıyla insanın hem dünyevî işlerinde hem de dinî sorumluluklarını yerine getirmede doğru bilgiye ulaşabilmesi için aklın ötesinde bir kaynağa, yani vahye ihtiyaç vardır. Bu sebeple nübüvvet müessesesinin varlığına aklî bir zorunluluk olarak hükmetmek kaçınılmazdır. Bu zorunluluk iki yönlü bir temele dayanır: Birincisi, insanın hem din hem de dünya düzeni açısından vahye olan zaruri ihtiyacıdır; ikincisi ise Allah’ın lütuf ve hikmet sıfatlarının bir gereği olarak, insanı rehbersiz bırakmasının düşünülemeyeceğidir. Ona göre, Allah insanı yeryüzünde imtihana tâbi tutmuş, onun yaşaması için gerekli nimetleri (besinler, ilaçlar, su vb.) yaratmış; fakat aynı zamanda zarar verici unsurları da var etmiştir. İnsan akli, bu faydalı ve zararlı unsurları tecrübe etmeden ayırt etme yetisine sahip değildir. Ancak bu ayrımın deney yoluyla yapılması, insanın hayatını tehlikeye atacağı için aklen kabul edilebilir bir durum değildir. Bu noktada Mâtürîdî, insanın yeryüzündeki varlıkların mahiyetini güvenli bir biçimde öğrenebilmesi için, Allah tarafından bilgilendirilen bir kimsenin, yani bir nebînin varlığını zorunlu görmüştür.¹⁵⁰

Mâtürîdî kelâmcılardan biri olan Pezdevî de bilginin kaynakları meselesinde kelâmcıların genel tutumuna sadık kalarak, insanın eşya hakkında bilgi edinmesinin üç temel yolla mümkün olduğunu savunmuştur. Bu bağlamda, özellikle “haber” unsurunun bilgi değeri üzerinde durarak, haberin zorunlu bilgi doğurabileceğini ileri sürmüştür. Ona göre, akıl ve duyular sınırlı ve hata edebilir olmakla birlikte, güvenilir ve yalan ihtimali taşımayan haber bilgi edinmede asli bir rol oynamaktadır. Pezdevî, haberin sadece doğruluk ihtimaline sahip olduğunu değil, aynı zamanda doğru kabul edilmesinin aklî bir zorunluluk olduğunu vurgulamış-

¹⁵⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 352-353.

tır. Örneğin bir kimsenin “Ben açım” ya da “Hasta oldum” şeklindeki beyanları, zarurî olarak doğru kabul edilir; aksi takdirde, insan hayatının devamı mümkün olmaz. Bu yaklaşım, haberin sadece teorik bir bilgi kaynağı değil, aynı zamanda pratik hayatta vazgeçilmez bir dayanak olduğunu da ortaya koymaktadır.¹⁵¹

Pezdevî ayrıca, duyuların ve aklî istidlâlin de zaman zaman yanıltıcı olabileceğini, dolayısıyla her bilgi kaynağının eleştirel süzgeçten geçirilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Ancak o, haberin sırf yalan ihtimali taşıdığı gerekçesiyle tümünden reddedilmesini hatalı bulmuştur. Zira bir haberin yalan olabileceği kadar, doğru olabilme ihtimali de vardır ve doğru haber doğru bilgi doğurur. Bu bağlamda haber, akıl ve duyuların yanında tamamlayıcı bir bilgi kaynağı olarak sistemin ayrılmaz bir parçasıdır. Pezdevî, özellikle vahiy gibi mutlak doğruluk taşıyan haberin, peygamberlerin ismet sıfatı ve Allah’ın yalandan münezzehe oluşu sebebiyle en güvenilir bilgi yolu olduğunu vurgulamıştır.¹⁵² Böylece o, haberin özellikle de vahyin bilgi elde etmedeki konumunu aklî bir temellendirme ile ortaya koymuştur.

Sâlimî’ye göre ise vahiy, ilahî hikmetin bir gereği olarak hem aklen câiz hem de şer‘an sabittir. O, vahyin gönderilmesini Allah Teâlâ açısından zorunlu görmemiştir ancak Allah’ın hikmeti, kullarını emir ve nehiyden haberdar etmeyi gerekli kıldığından, vahyin gerçekleşmesinin hikmet açısından zorunlu olduğunu belirtmiştir. Vahyin terkinin ise çirkin, yani hikmete aykırı kabul etmiştir.¹⁵³ Bu çerçevede vahiy, sadece bir tercih değil, hikmetin zorunlu bir sonucu olarak değerlendirilmelidir.

Sâlimî, risâletin yalnızca İslâm toplumu nezdinde değil, Yahudi, Hristiyan ve Mecûsiler gibi diğer din mensupları nezdinde de makbul bir hakikat olarak kabul gördüğünü ifade etmektedir. Özellikle Mecûsîlerin Zerdüş’t’e tabi olmaları, onların da bir tür peygamberlik müessesesini benimsediklerini göstermekte ve bu durum da vahyin tarihsel ve evrensel bir gerçeklik olduğunu ortaya koymaktadır. Sâlimî, bu genel kabulün karşısında yer alan grupların görüşlerini ise eleştirerek reddetmektedir.¹⁵⁴

Vahyi inkâr eden fırkalar arasında “vehmiyye” ve “fikriyye” gibi zümreleri sayan Sâlimî, bu grupların insan aklının, Allah’ı ve ona şükretme zorunluluğunu tek başına bilebileceği yönündeki görüşlerini temelsiz ve bâtıl bulmaktadır. Zira bu anlayışa göre, insan aklı doğrudan Allah Teâlâ’yı tanıyabilecek bir yetkinliğe sahiptir. Onlara göre akıl, nimet vereni idrak etmenin asli vasıtasıdır; dolayısıyla o nimetlere karşı duyulması gereken minnettarlık ve bu minnettarlığın fiilî tezahürü olan ibadet de yine akıl yoluyla bilinip belirlenebilir. Çünkü

¹⁵¹ Pezdevî, *Uşûlü’l-dîn*, s. 18-20.

¹⁵² Pezdevî, *Uşûlü’l-dîn*, s. 18-19.

¹⁵³ Sâlimî, *et-Temhîd*, s. 151.

¹⁵⁴ Sâlimî, *et-Temhîd*, s. 151.

burada bilgi temel unsur, ibadet ise bu bilginin tabîî bir sonucu olduğu için fer'î kabul edilmektedir. Şu hâlde, aslî olan bilginin akılla elde edilmesi mümkünse, ona bağlı olan ibadetin de aynı yolla bilinmesi daha öncelikli ve makul bir yoldur. Ancak Sâlimî, aklın mârifeti mümkün kıldığını kabul etmekle birlikte, bu mârifetin ibadeti de zorunlu olarak içerdiği iddiasını eleştirmektedir. Zira ona göre ibadet ve kulluk yalnızca aklî bir gereklilik değil, ilahî hitabın sonucudur.¹⁵⁵

Sâlimî, “Tenâsühiyye”¹⁵⁶, “Berahime”¹⁵⁷ ve “İbâhiyye”¹⁵⁸ gibi grupların da ibadet hükmelerini reddetmelerini eleştirmektedir. Adı geçen grupların “İbadet, nimet verene bir şükran ifadesidir. Bu da tefekkür, saygı ve yüceltmeyle olur. İbadetin rükünleri ve hükümleri yoktur; bu sebeple bir açıklayıcıya ve öğreticiye de ihtiyaç yoktur. Biz bunu ruhların inceliği ve saflığı ile idrak ederiz.” şeklindeki düşüncelerini nakleden Sâlimî’ye göre onlar, ibadeti sembolik bir şükran ifadesi olarak yorumlamışlar ve belirli şekil ve hükümler içermediğini ileri sürmüşlerdir. Ayrıca söz konusu grup mensupları “Evrendeki her şeyde işaret yoluyla bir hitap vardır. Örneğin ateş yakıcıdır; bu yönüyle sanki insanlara ‘Ateşe yaklaşmayın ki yanmayasınız.’ demektedir. Haram ve mubah olan her şeyde, akıl yoluyla o şeyi gerekli kılan bir anlam vardır.” şeklinde aklı yeterli gören bir düşünceyi savunmaktadırlar. Bu tür ifade ve düşüncelerin yanlış olduğunu açıkça belirten Sâlimî, söz konusu anlayışların insanı küfre sokaçağını vurgulamıştır.¹⁵⁹ Çünkü bu anlayış hem dinin zahirî boyutunu hem de vahyin öğretici işlevini iptal etmekte ve neticede hakikati değil, hevâyı esas alan bâtil bir yaklaşımı sergilemektedir.

Bir grup filozof, tabiatçı ve münecimlerin yalnızca Allah’ı tanımanın farz olduğunu ve bunun da akılla bilinebileceğini, dolayısıyla vahye ihtiyaç olmadığını söylemeleri de Sâlimî tarafından kesin bir dille reddedilmektedir. Zira ona göre Allah’ın kulları üzerinde hücceti olması ancak emir ve nehiy ile mümkündür. Emir ve nehiy ise ancak bir hitap ile ger-

¹⁵⁵ Sâlimî, *et-Temhîd*, s. 151-152.

¹⁵⁶ Tenâsühiyye diye özel bir kelâm mezhebinin varlığı tespit edilememiştir. Ancak bu inancı benimseyen gruplar daha çok Batınî ve Gulat fırkalar içinde yer alır. Tenâsüh, insan ruhunun ölümsüzlüğü ve ölümden sonra bu dünyada veya başka bir âlemde varlığını tekrar sürdüreceği inancıdır. Sâlimî’de muhtemelen burada bu inancı benimseyen fırkaları içeren bir isim olarak “Tenâsühiyye” kavramını kullanmıştır. Mehmet Bulğen, Adnan Bülent Baloglu, “Tenâsüh”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. XL, s. 443-446.

¹⁵⁷ İslâm kaynaklarında Berâhime, vahiy ve nübüvveti inkâr ederek insanın yalnızca akıl yoluyla doğru bilgiye ulaşabileceğini savunan, bu yönüyle peygamber gönderilmesini gereksiz gören bir fırka olarak tanımlanmıştır. Bkz; Günay Tümer, “Brahmanizm” *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. VI, s. 333.

¹⁵⁸ İbâhiyye, terim olarak, dinî, ahlâkî ve hukukî kuralların bağlayıcılığını reddederek her şeyi mubah gören grupları ifade etmektedir. İbâhîler, genellikle dinin zahirî hükümlerini bâtinî yorumlarla geçersiz saymış, helâl ve haram kavramlarını inkâr etmiş ve mutlak serbestliği savunmuşlardır. Belirli bir mezhepten ziyade farklı dönem ve çevrelerde ortaya çıkan bu anlayış, özellikle aşırı Şîî gruplar ve bazı bâtinî-sûfî oluşumlar arasında görülmüştür. Bkz; Hasan Onat, “İbâhiyye”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. XIX, s. 252-254.

¹⁵⁹ Sâlimî, *et-Temhîd*, s. 152.

çekleşebilir; hitap da peygamberler aracılığıyla olur. Bu nedenle risâlet, hikmet gereği zorunludur. Çünkü hikmet gereği, Allah’ın kullarını emir ve nehiylerden mahrum bırakması caiz değildir. İnsanlar tabiatları ve alışkanlıkları gereği dövme, hakaret etme, adam öldürme, zulüm gibi fiillere yönelebilmektedir. Bu tür davranışların herhangi bir ilahî müdahale veya yönlendirme olmaksızın serbest bırakılması, hikmet anlayışıyla bağdaşmamaktadır. Bu nedenle, insanlar hem dünyevî davranışlarında yönlendirmeye hem de yaptıklarının sonuçlarına dair bir uyarıya ihtiyaç duymakta, bu ise ancak hikmetle temellendirilebilmektedir. Aksi durumda ne dünya hayatında bir karşılık ne de âhirette bir ceza meşru olabilir. Bu da ilahî adaletle bağdaşmamaktadır. Adaletin sağlanması ise ancak insanın faydasına olan emir ve nehiylerin bildirilmesi ile mümkündür.¹⁶⁰

Öyle anlaşıyor ki Sâlimî’ye göre vahiy ve risâletin gerekliliği hem aklî hem de şer’î delillerle temellendirilmiş bir hakikattir. İnsan aklının tek başına yeterli olmadığını, ilahî rehberlik olmaksızın kulların doğruya ulaşamayacağını vurgulayan Sâlimî, vahyin hem hikmete hem de adalete dayalı zorunlu bir ilahî müdahale olduğunu vurgulamıştır.

1.2.3. Vahiy-Nübüvvet İlişkisi

Vahyin “Allah’ın, seçtiği bir elçiye ilettiği dinî, dünyevî ve gaybî bilgileri içeren ilahî hitap” şeklindeki tanımından hareketle, özünde nübüvvetin yer aldığı bir kavram olduğunu söylemek mümkündür. Başka bir ifadeyle Allah’ın insanlarla iletişimini içeren vahiy, nübüvvet kurumunun ayrılmaz bir unsurudur. Nübüvvet, Yüce Allah’ın akıl sahibi kullarına hidâyet yollarını göstermek amacıyla, seçkin kulları aracılığıyla ilâhî mesajını iletmesidir.¹⁶¹ Bu görev, Allah ile insanlar arasında bir elçilik fonksiyonu görerek, insanların dünya ve âhiret mutluluğunu elde etmek için sorumluluklarını bilmelerini sağlamaya yarar. Risâlet kavramı, nübüvvetle anlam bakımından örtüşmekle birlikte, dinî literatürde daha çok “nübüvvet” terimi tercih edilmiştir. Her iki kavramın temelini ise Allah Teâlâ’nın vahiy yoluyla bildirdiği buyrukları ve bilgileri insanlara aktarma görevi oluşturmaktadır. Bu görev doğrultusunda ilâhî mesajı iletmekle yükümlü kılınan kimselere “nebî” veya “resul” denmektedir.¹⁶²

Tarih boyunca nübüvvet müessesesi, farklı felsefî ve din dışı akımlar tarafından çeşitli açılardan reddedilmiştir. Vahyin imkânını veya gerekliliğini inkâr eden bu yaklaşımlar karşısında, İslâm âlimleri nübüvvetin hem aklen hem de naklen zorunlu olduğunu temellendirme çabası içerisinde olmuşlar ve bununla alakalı çeşitli eserler telif etmişlerdir. Bu bağlamda

¹⁶⁰ Sâlimî, *et-Temhîd*, s. 152-253.

¹⁶¹ İsfahânî, *Müfredat*, s. 1031.

¹⁶² Yusuf Şevki Yavuz, “Nübüvvet”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. XXXII, s. 279.

Sâlimî de nübüvvetin gerekliliğini hikmet, ilahî adaletin sağlanması, toplumsal ve bireysel ihtiyaç temelinde değerlendirerek, vahiy ve risâletin gerek aklen gerekse naklen zorunlu olduğunu savunmuştur.

Vahyin zorunluluğuna ve ispatına dair Sâlimî, sekiz açıdan oluşan bir delillendirme düzeni sunmuştur. Bunlar; zulüm ve saldırının sınırlarının açıklanması, saldırıdan men ve sakındırma, dünyada mükâfat ve cezalandırmanın hikmet açısından gerekli oluşu, cezalandırmanın miktarının belirlenmesi, nimetler ve mubahların açıklanması, nimet verene şükürün gerekli olduğunun beyanı, şükür ve kulluğun sınırlarının açıklanması, hakların ve maslahatların beyanı ile güzellik ve çirkinliğin gösterilmesi şeklinde belirlenmiştir.¹⁶³

Sâlimî'ye göre, zulüm ve saldırı eylemlerinin sınırlarının belirlenmesi ve açıklanması, vahyin gerekliliğini ortaya koyan önemli delillerden biridir. Çünkü bu tür eylemler hem bireysel hakların hem de ilâhî sınırların ihlaline sebep olduğundan caydırıcılığı için birtakım yaptırımlara ihtiyaç vardır. Ona göre zulmün ilk derecesi en hafif şekliyle sövmedir. Bu tür saldırı da iki düzeyde gerçekleşebilir: Birincisi bireyin doğrudan şahsına yönelik olan hakaretler, ikincisi ise ailesi ve yakın çevresine yöneltilen sözlü saldırılardır. Bu tür davranışların toplumda utanç ve rezillik kaynağı olduğunu belirten Sâlimî, her iki durumda da bu eylemlerin görmezden gelinmesini caiz görmez. Dolayısıyla hem caydırıcı önlemler hem de uygun karşılıklar hikmet ve akıl gereği vacip olur. Ceza sisteminin etkinliğini sağlamak için ise uygulanacak yaptırımların işlenen suçtan daha güçlü ve etkili olması gerekmektedir. Eğer ceza, suçla eşdeğer ya da ondan daha hafif olursa, bireyin nefsanî eğilimleri ve sınırlı aklı nedeniyle o suçtan vazgeçmesi beklenemez.¹⁶⁴ Bu da adaletin tesisi açısından yetersiz kalır.

Hakaret suçu ile bu suçu işleyene verilmesi gereken cezalar hakkında açıklama yapan Sâlimî'ye göre eğer sövme eylemi bireyin şahsına yönelikse, bu genellikle daha hafif bir ceza olan ta'zîr ile karşılanabilir ve mağdurun affetmesi mümkündür. Ancak hakaret bir kimsenin ailesine ya da yakın çevresine yönelmişse had cezası ve sopa cezası gündeme gelir. İşte bu tür durumlarda hangi fiilin hangi cezayı gerektirdiği ne kıyas yoluyla ne de akılla belirlenebilir. Bu ayrıntıların tespiti ve adil biçimde uygulanması için vahyin belirleyici otoritesi vazgeçilmezdir.¹⁶⁵ Ayrıca Sâlimî, dövme, hırsızlık, zina gibi kul haklarına giren suçlar ile Allah hakkına giren çeşitli suçları ve bunların cezalarını, suç sayılmalarındaki hikmetleri sıralayarak bu cezaların belirlenmesinde aklın ve kıyasın yeterli gelmeyeceğini ifade etmektedir.

¹⁶³ Sâlimî, *et-Temhîd*, s. 153.

¹⁶⁴ Sâlimî, *et-Temhîd*, s. 153.

¹⁶⁵ Sâlimî, *et-Temhîd*, s. 153-154.

İnsanların, verdiği nimetler için nimet verene yönelik yerine getirmeleri gereken şükürün zaman ve miktarı hususunda da vahyin belirleyici rolüne vurgu yapan Sâlimî'ye göre, Allah'ın bahşettiği nimetler karşısında şükretmeleri aklen vacip bir yükümlülüktür. Zira nimet karşısında teşekkür etmek, insan aklının da onayladığı makul ve güzel bir davranıştır. Bununla birlikte, şükürün nasıl ne kadar ve ne şekilde sınırlandırılarak yerine getirileceği konusu, salt aklî muhakeme ve kıyas yoluyla belirlenemez. Çünkü her bir birey kendi başına doğruyu tespit edemeyebilir. Zira insanların akılları farklıdır, bu da insanların görüşlerinin ve yaptıkları işlerin farklı olmasına yol açar. Eğer şükürün uygulanışı akla ve bireysel değerlendirmeye bırakılmış olsaydı, her birey kendi aklî gücüne göre hareket eder, kendi istediğini yapar; bu da zamanla uygulamalarda keyfiliğe ve toplumsal kargaşaya neden olurdu. Çünkü eğer akıl tek başına tüm doğrulara ulaşıyorsa kimse kimseye tâbi olmaz, herkes kendi yöntemini “doğru” olarak kabul ederdi. Bu durumda toplumsal düzenin korunması mümkün olmaz, farklı anlayışlar farklı yollar ve adetler doğurur, bu da parçalanmalara sebep olur ve toplumsal fesada yol açardı.¹⁶⁶

Bu tür ihtilafların temelinde vahyin yönlendirici otoritesinin terk edilmesinin yattığını belirten Sâlimî'ye göre eğer insanlar şükür gibi temel ibadetleri yalnızca kendi akıllarıyla belirlemeye çalışsalar, hakikatin bilgisine ulaşmaları mümkün olmazdı. Oysa insanlar bazen kendi şahsi meselelerinde bile en uygun kararı veremezken, ilahî şükürün mahiyetini ve sınırlarını tayin etme yetisine nasıl sahip olabilirlerdi? Dolayısıyla hem bireysel hem toplumsal olarak düzenin korunabilmesi için, insanların Allah'ın nimetlerine nasıl şükredeceğini öğreten bir otoriteye ihtiyaç vardır. Bu otorite ise, sadece vahiydir.¹⁶⁷ Vahiy olmaksızın ne bireylerin davranışları düzenlenebilir ne de toplumun bütününe kuşatan bir düzen kurulabilir. Sâlimî, bu düşüncesiyle, aklın vahyin rehberliğine yani nübüvvet kurumuna olan zaruri ihtiyacını vurgulamakta, dinî ve dünyevi hayatın ilahî bildirim olmaksızın sağlıklı şekilde sürdürülemeyeceğini ortaya koymaktadır.

İnsan aklının tek başına yetersiz kaldığı ve bir peygamber aracılığı ile vahye ihtiyaç duyduğu alanlar olarak ibadet ve muamelat konularını da gündeme getiren Sâlimî'ye göre namaz, oruç, zekât ve hac gibi ibadetler bunun açık örnekleridir. Her bir ibadetin yerine getirilebilmesi için belirli rükünleri, şartları, sünnetleri ve edepleri vardır. Örneğin, namazda kıyam, rükû, secde ve tahiyyat gibi belirli fiziksel ve sözlü fiiller zorunludur. Diğer taraftan ibadeti bozan durumlar ve sakınılması gereken davranışlar da mevcuttur. Aynı durum, oruç,

¹⁶⁶ Sâlimî, *et-Temhîd*, s. 155-156.

¹⁶⁷ Sâlimî, *et-Temhîd*, s. 156.

zekât ve hac gibi diğer ibadetler için de geçerlidir. İşte bu detayların hiçbirisi, salt akıl yürütme ya da kıyasla ortaya konamaz. Bu bilgilerin kaynağı yalnızca vahiydir.¹⁶⁸

Sâlimî, buradan yola çıkarak sadece ibadetlerde değil, insanların sosyal ve ekonomik ilişkilerinde de benzer bir durumun geçerli olduğunu vurgulamıştır. Nikâh, talâk, alışveriş, kira sözleşmeleri, muzâraa, emanet, ödünç verme, havale, kefalet, vekâlet gibi muameleler ile davalar, şahitlik, sulh, inkâr ve zorla yaptırma gibi hukukî süreçlerin tamamı da bu kapsamdadır. Bu tür işlemler, insanların karşılıklı güven ilişkisini etkileyen ve çoğu zaman anlaşmazlık ve çekişmeye yol açabilecek alanlardır. Bu nedenle her bir işlem için, olayın bağlamına, tarafların durumuna ve toplumsal koşullara göre farklı hükümler gereklidir. Sâlimî, bu hükümlerin karmaşık ve çok boyutlu olmasından dolayı akıl ve kıyas gibi yöntemlerle tam anlamıyla belirlenemeyeceğini belirtmiştir. Çünkü bu meselelerin anlamları çoğu zaman ince ve derindir, deliller ve gerekçeler oldukça çeşitlidir ve hükümlerin farklılaşmasına neden olan birçok etken ve işaret bulunmaktadır. Bu bakımdan aynı olay dahi farklı zaman, mekân veya şartlar altında farklı hükümler doğurabilir. Böyle bir sistemde aklın sınırlı kapasitesiyle tek bir hükme ulaşmak ve bunu genelleştirmek mümkün değildir. Ayrıca, aynı meselede birbiriyle çelişen birden fazla hükmün aynı anda geçerli olması da mümkün değildir. Bu karmaşıklıkta doğruyu tayin etmek ve hükmü tespit etmek, ancak vahyin rehberliğine dayalı şer'î hükümlerin belirlenmesiyle mümkündür.¹⁶⁹ Bu sebeple de bu tür hükümler Allah Teâlâ'nın öğretmesi yoluyla bilinmelidir. Dolayısıyla vahiy, Allah Teâlâ'dan gelen sabit, sahih ve gerekli bir hakikattir.¹⁷⁰

Verdiği nimetler için Allah'a şükrün zorunluluğu aklen ortaya konulabilse de söz konusu şükür ile ibadetlerin mahiyeti ve uygulanış biçiminin akıl yoluyla tespit edilemeyeceğini vurgulayan Sâlimî, özellikle bazı felsefî akımların, aklın kendi başına bu tür dinî hükümleri belirleyebileceği yönündeki iddialarını açıkça reddetmiştir. Ona göre bu tür iddialar teorik düzeyde temelsiz, tarihsel ve pratik olarak da geçersizdir. Çünkü Sâlimî, bazı felsefecilerin “ibadet ve şükür akılla bilinir” şeklindeki iddialarının bâtıl ve kesin olarak yanlış olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca bugüne dek hiçbir birey ya da topluluk, yalnızca akli temel olarak kapsamlı ve evrensel geçerliliği olan bir şeriat kuramamıştır. Peygamberlerin getirdiği şeriatların dışındaki düzenlemeler ya eksik kalmış ya da toplumsal fesada neden olmuştur.¹⁷¹ Dolayısıyla tarihte, akıl temelli bir dinî sistemin hem pratikte işlerlik kazandığı hem de insanlar

¹⁶⁸ Sâlimî, *et-Temhîd*, s. 156.

¹⁶⁹ Sâlimî, *et-Temhîd*, s. 156-157.

¹⁷⁰ Sâlimî, *et-Temhîd*, s. 157.

¹⁷¹ Sâlimî, *et-Temhîd*, s. 157-158.

arasında geniş çaplı bir kabul gördüğü örnek mevcut değildir. Bu gerçeklik, aklın bu türden dinî kuralları belirleme gücünün olmadığını göstermektedir.

Sâlimî, bazı bireylerin tarihte dinî ya da ahlâkî hükümler beyan etmiş olsalar da bunların ya doğrudan Allah'tan gelen vahiyden ya da peygamberlerin öğretilerinden etkilenerek ortaya konduğunu savunmuştur. Eğer akıl, insanların kabul ve itaat edebileceği nitelikte hükümleri inşa edebilseydi, bu düşünceler de tıpkı diğer felsefî ve bâtil mezheplerin yayıldığı gibi yayılırdı.¹⁷² Oysa tarihsel süreç bize, felsefî düşüncelerin her zaman farklı şekillerde ortaya çıktığını, sıklıkla birbiriyle çeliştiğini ve insanlar arasında ihtilaflara yol açtığını göstermektedir.

Hikmet kavramını merkeze alarak nübüvvetin gerekliliğini ve ispatını konu edinen âlimlerin başında şüphesiz ki Mâtürîdî gelmektedir. O nübüvvetin gerekliliğini Allah'ın her fiilinin hikmetli oluşu bağlamında temellendirmiştir. Hikmet kavramı Allah için kullanıldığında “eşyayı bilmek ve onu en sağlam ve kusursuz biçimde yaratmak” anlamına gelmektedir.¹⁷³ Allah Teâlâ'nın abesle iştigal etmekten münezzeh olduğunu ve bütün fiillerinin bir hikmete mebni meydana geldiğini belirten Mâtürîdî, nübüvvet müessesesini de bu çerçevede değerlendirerek O'nun insanlar için dünya ve âhiret hayatlarına rehberlik etmesi için bir elçi göndermesinin hikmeti gereği zorunlu olduğunu ileri sürmüştür. Özellikle *Kitâbü't-Tevhîd* isimli eserinde vahyin ve nübüvvet kurumunun gerekliliğini hikmet çerçevesinde ele almıştır. Buna göre amaçsız işler yapan bir varlığa hikmet sahibi denemez. Oysa Allah, birliğini ve mutlak egemenliğini gösteren sayısız delili evrende yaratmıştır. Bu düzenli fiiller onun hikmet sahibi olduğunu göstermektedir. Hikmetin gereği olarak da Allah'ın, insanlara doğruyu ve yanlışlı bildirecek emir ve yasaklar koyması gerekmektedir. Bu ise ancak peygamberler aracılığıyla mümkün olmaktadır.¹⁷⁴

Mâtürîdî'nin nübüvvetin gerekliliğine dair yaptığı açıklamalar ile Sâlimî'nin vahyin zorunluluğunu sekiz yönlü bir delillendirme ile temellendirme biçimi arasında dikkat çekici bir benzerlik bulunmaktadır. Mâtürîdî de nübüvvetin zorunlu oluşunu; ilâhî emir ve yasakların bildirilmesi, adaletin tesisi, toplumsal düzenin ve medeniyetin inşası için gerekli bilgilere ulaşılması, ayrıca kulluk görevlerinin yerine getirilebilmesi için ibadetlere dair bilgilere ihtiyaç duyulması gibi gerekçelerle temellendirmiştir. İnsan, doğuştan sahip olduğu akıl ile bazı şeyleri kavrayabilir; fakat inanç, ahlâk ve ibadet gibi alanlarda güvenilir bilgiye ulaşmak için ilahî bir bildirime ihtiyaç duyar. Bu bağlamda nübüvvet, insan aklının sınırlarını tamamlayan

¹⁷² Sâlimî, *et-Tevhîd*, s. 158.

¹⁷³ İlhan Kutluer, “Hikmet”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. XVII, s. 504.

¹⁷⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 348-349.

ve onu doğruya yönlendiren bir işlev görmektedir. Mâtürîdî'nin bu konudaki yaklaşımı da diğer hususlarda olduğu gibi, bilgi kaynaklarından akıl ile vahiy arasında kurduğu dengenin ve ikisinin birbirini tamamladığının vurgulanması yönünde olmuştur. Bu yönüyle her iki düşünürün de nübüvvetin zarureti aklî ve toplumsal boyutlarıyla birlikte ele aldığı görülmektedir.

Matürîdî'nin nübüvvetin zorunluluğuna dair ileri sürdüğü gerekçelerden birincisi, Allah'ın insana çok büyük nimetler vermiş olmasıdır. Allah, insanı en güzel şekilde yaratmış, göklerin ve yerin imkânlarını onun hizmetine sunmuştur. Dolayısıyla insan bu nimetleri kendi çabasıyla kazanmış değildir. Bu durumda insanın, bu nimetlerin sahibini tanıması, O'na şükretmesi ve görevlerini bilmesi gerekir. Çünkü birine değerli nimetler verip onun da bu nimetlerin kıymetini bilmemesi aklen uygun görülmez. Bu nedenle Allah, insana emir ve yasaklar göndererek onu sorumlu kılmıştır. Bu emir ve yasakları insanlara bildirmek ise peygamberler aracılığıyla olmaktadır. Bu da nübüvvetin gerekli olduğunu göstermektedir.¹⁷⁵ İkincisi, nübüvvet adalet ve zulüm bağlamında ahlâkî bir zorunluluktur. Allah, insanlara doğruluk, adalet gibi güzel davranışları sevdirenken; yalan ve zulüm gibi kötü davranışları ise çirkin göstermiştir. Akıl, bu davranışların bazılarını doğru bazılarını yanlış olarak değerlendirebilir. Ancak herkesin aynı ahlâkî yargılara ulaşması mümkün değildir. Bu yüzden peygamberler gönderilmiş ve insanların doğruyu daha açık bir şekilde öğrenmesi sağlanmıştır. Ayrıca, bu emir ve yasaklara uyulması için mükâfat ve ceza gibi teşvik edici unsurlar da eklenmiştir. Bu da insanların hem dünyada düzenli bir yaşam sürmeleri hem de âhiret açısından sorumluluklarını bilmeleri için gereklidir.¹⁷⁶

Dünya işlerinin düzeni ile dinin korunması da aynı temel ilkeye yani nübüvvetin aklen zorunlu olmasına dayanmaktadır. Şöyle ki; Allah, insanları yaratmış ve onları sınava tabi tutmuştur. Onlar için gökten su indirerek yeryüzünde besin ve şifa kaynakları yaratmış; aynı zamanda zarar verici unsurlar da var etmiştir. Ancak bu zararlı ve yararlı şeyleri deneme yoluyla ayırt etmek, ölüm riski taşıdığı için aklen makbul değildir. Çünkü insan aklı bu tür bilgileri doğrudan ve güvenli biçimde elde edemez. Bu durumda, varlıkların mahiyetini ve hangi amaca hizmet ettiklerini insanlara bildirecek bir elçiye, yani peygambere ihtiyaç kaçınılmaz bir gerçektir. Böylece insanlar hem bedensel varlıklarını sağlıklı şekilde sürdürebilecek hem de dinî görevlerini yerine getirebileceklerdir. İnsan aklı, başlangıçta doğadaki imkânları ve bunların nasıl kullanılacağını bilemez. Deneyim yoluyla bazı sonuçlara ulaşabilse de bu faydaların insan hayatına nasıl dahil edileceğini gösterecek bir rehberin varlığı gereklidir. Zira

¹⁷⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 351.

¹⁷⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 351-352.

gıdaların yanlış kullanımı ciddi zararlara yol açabilir, bu nedenle, neyin faydalı ya da zararlı olduğunu belirleyebilecek bilgi birikimi ancak vahiy yoluyla sağlanabilir.¹⁷⁷ Benzer şekilde, sanatlar, zanaatlar, ticaret, dil öğrenimi, hayvanların evcilleştirilmesi gibi toplumsal hayatı düzenleyen alanlarda da akıl tek başına yeterli değildir. İnsanlar hangi mesleğe, hangi yolla ulaşacaklarını ya da hangi ihtiyaçlarını nereden karşılayacaklarını kendiliklerinden bilmezler. Bütün bu alanlarda insanlara rehberlik edecek bir peygambere ihtiyaç vardır.¹⁷⁸ Görülüyor ki Mâtürîdî açısından da peygamberlik kurumu, insanların hem dünya hem de âhiret hayatını düzenleyen temel bilgileri öğrenip uygulayabilmesi açısından vazgeçilmezdir. Bu sebeple, nübüvvetin hikmet gereği zorunlu olduğu anlaşılmaktadır.

Mâtürîdî ile Sâlimî'nin nübüvvetin zorunluluğunu ele alış biçimleri arasında belirgin benzerlik dikkat çekmektedir. Her iki düşünür de nübüvvetin gerekliliğini hem aklî gerekçeler hem de toplumsal düzenin korunması açısından değerlendirmiştir. Sâlimî, nübüvvetin zorunluluğunu sekiz farklı açıdan delillendirmiş, Mâtürîdî de ilahî emir ve yasakların varlığı, adaletin sağlanması, ibadetlerin öğrenilmesi ve toplumun medeniyet kurması gibi temel ihtiyaçlar üzerinden benzer bir yaklaşım sergilemiştir. Bu benzerlik ve uyum, nübüvvetin hem bireysel hem de toplumsal düzeyde vazgeçilmez bir kurum olduğunu göstermektedir.

1.2.4. Peygamberlerin İsmet Sıfatı

Günah işlemekten korunmuşluk manasında kullanılan ismet sıfatı, “Peygamberlerin fiillerinin, öncelikle Allah Teâlâ'nın onları zâtî bir safiyetle yaratması, ardından bedenî bakımdan üstün özelliklerle donatması, sonrasında ise ilâhî destekle ayaklarını sabit kılması, kalplerine sekîne indirerek iç huzuru bahşetmesi, onları koruyup gözetmesi ve nihayetinde onları muvaffak kılması sayesinde korunması” şeklinde tanımlanmıştır.¹⁷⁹ Peygamberlerin ismet sıfatının zamanla ilişkisi, yani vahiyden önce ve sonra mâsum olup olmadıkları hususunda mezhepler ve kelâm ekolleri arasında tartışmalar yapılmıştır. Kelâmcıların ilk olarak önem verdikleri ve aklen zarurî olduğunu ortaya koymaya çalıştıkları husus, ismet sıfatının öncelikle peygamberlerin tebliğ görevleriyle ilgili olmasıdır. Nübüvveti inkâr edip, peygamberliğin imkânsız olduğunu düşünenlere karşı yapılan tartışmalarda ismet sıfatı, inanılması vacip itikadî bir rükün olarak ortaya konmuştur. Zaten bilinmektedir ki nübüvvet ve risaletin zorunluluğunu savunmak, aynı zamanda peygamberlerin kendilerine vahyedileni olduğu gibi insanlara ulaştırmada yani tebliğde hata, tahrif ya da herhangi bir değiştirmeden korunmuş olması

¹⁷⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 353.

¹⁷⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 354.

¹⁷⁹ İsfahânî, *Müfredat*, s. 705.

gerektiğini de ifade etmektedir.¹⁸⁰ Sâlimî de bu konudaki değerlendirmesini mezhep ve ekollerin görüşlerini tahlil ederek temellendirmektedir.

Sâlimî Eş‘arîlerin, peygamberlerin ve resullerin ancak kendilerine vahiy geldikten sonra peygamberlik sıfatını kazandığını, bu sebeple onların vahiy öncesi dönemde küfre düşmek hariç diğer günahları işlemekten mâsum olmadıkları, vefat ettikten sonra da peygamberliklerinin sona erdiği yönünde görüş beyan ettiklerini belirtmektedir. Bu görüşü ise büyük bir hata olarak nitelendirmektedir.¹⁸¹

Fahreddin er-Râzî’nin (ö. 606/1210) aktardığına göre, Eş‘arî ismeti, Allah’ın kulda yarattığı zorunlu bir hâl olarak değerlendirmiştir. Eş‘arî’ye göre, masûmun günaha yönelmemesi kendi iradesinin bir sonucu değil, Allah’ın onda yarattığı bir fiilin neticesidir. Buna göre masûm hem bedensel hem de nefsânî yönleri itibarıyla, günaha yönelmesini engelleyen bir meleke ile donatılmıştır. Buna göre masûmun diğer insanlar gibi beşerî niteliklere sahip olduğunu kabul etmekle birlikte, ismeti “itaate güç yetirmek” veya “günaha yönelmesini engellemek” şeklinde yorumlamıştır. Eş‘arî’ye göre, peygamberlerin nübüvvetten sonra tüm günahlardan korunmuş olmaları vaciptir ve bu konuda Eş‘arî ekolü arasında genel bir ittifak bulunmaktadır. Bununla birlikte, sehiv ve hata türündeki fiiller, günah mahiyetinde değerlendirilmemiştir; bu nedenle Eş‘arîler, bu tür durumların peygamberlerden meydana gelmesini caiz görmüşlerdir. Örneğin, Hz. Peygamber’in namaz sırasında iki rekât kıldıktan sonra selâm verip eksik kalan kısmı tamamlaması ve sehiv secdesi yapması bu duruma örnek olarak gösterilmiştir. Eş‘arîler, peygamberlerin nübüvvetten önce günah işlemelerini ise caiz görmüş ve Kur’an’da peygamberlerin kusurlarına dair yer alan ifadeleri bu çerçevede te’vil etmişlerdir. Bu yaklaşıma göre, peygamberler vahiy gelmeden önce diğer insanlar gibi beşerî zaafllara sahip olabilirler; ancak vahyin gelişiyle birlikte ismet sıfatı tam anlamıyla gerçekleşir. Eş‘arî, bu görüşünü, “Böylece Âdem rabbine karşı gelmiş ve yolunu şaşırmıştı.”¹⁸² ayetine dayandırmıştır. Bu yaklaşım, peygamberlerin vahiy öncesinde beşerî yönlerinin ağır bastığını, ancak nübüvvetle birlikte Allah’ın koruması altına girdiklerini ortaya koymaktadır. Eş‘arî’nin bu düşüncesi, Sâlimî’nin eleştirisinin de temelini oluşturmuştur. Sâlimî, Eş‘arî’nin peygamberlerin vahiy öncesinde henüz peygamber olarak nitelendirilemeyeceklerini ve bu dönemde küfür

¹⁸⁰ İrfan Abdülhamid, “İslâm’da İsmet İnancı”, çev. Avni İlhan, *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi*, 9/ 98-99, (1970), 242-243.

¹⁸¹ Sâlimî, *et-Temhîd*, s. 158.

¹⁸² Tâhâ 20/121.

dışındaki hata ve günahları işleyebileceklerini öne sürdüğünü belirttiği bu yaklaşımı, peygamberlik misyonunun ilahî ve ahlâkî bütünlüğü açısından sorunlu bulmuştur.¹⁸³

Mutezile içinde de peygamberlerin ismet sıfatı hakkında görüş ayrılıklarının mevcut olduğunu ifade eden Sâlimî, onlardan bir grubun peygamberin vahiy öncesinde de peygamber olduğunu, dolayısıyla mâsumiyetin bu dönemde de geçerli olduğunu belirtirken, diğer bir grubun ise bu dönemde peygamberlik ve mâsumiyetin bulunmadığını savunduklarını ifade etmektedir.¹⁸⁴ Bu hususta Mutezilî âlimler arasında görüş ayrılığının bulunduğunu Pezdevî de ifade etmektedir. Bazı Mutezilî âlimler peygamberlerin büyük günahlar, küçük günahlar ve zellelerden bütünüyle mâsum olduklarını savunmuşlardır. Bu görüşe göre peygamberlerden sadır olan zelle ve itaatsizlikler, aslında sadece daha faziletli olanı terk etme mahiyetindedir ve mutlak bir günah anlamına gelmemektedir. Öte yandan, bazı Mutezile mensupları ile Haricîler arasında yer alan kimi isimler, peygamberlerin ne büyük ne de küçük günahlardan korunmuş olduğunu ileri sürmüşlerdir.¹⁸⁵

Mutezilî kelâmcılardan Kâdî Abdülcebâr'ın (ö. 415/1025) aktardığına göre, Ebû Ali el-Cübbâî her ne kadar peygamberlerin nübüvvet sonrasında büyük günah işlemelerini câiz görmüyorsa da bi'set öncesinde onlar için büyük günahın câiz olduğunu kabul etmektedir. Ancak Kâdî'ya göre peygamberlerin gönderiliş amacı kullara fayda sağlamak ve onları ilahî hakikate ulaştırmaktır. Bu amacı gerçekleştirebilmenin temel şartlarından biri ise peygamberin toplum nezdinde güvenilir, itibarlı ve kabul edilebilir bir kişi olmasıdır. Şayet peygamber, nefret uyandıran ya da toplumun onaylamadığı davranışlar sergileyen bir kimse olsaydı, insanlar onun peygamberliğini kabul etmekte zorlanırlardı. Bu nedenle Allah'ın, peygamberlerini her türlü nefret sebebi olabilecek davranışlardan koruması gerekmektedir. Kâdî Abdülcebâr, bu gerekçeyle, Haşviyye¹⁸⁶ gibi bazı grupların savunduğu, “peygamberlerin bi'set öncesi büyük günah işlemesinin caiz olduğu” görüşünü açık bir şekilde reddeder ve nübüvvet öncesi de dahil olmak üzere peygamberlerin büyük günahlardan korunmuş olmaları gerektiğini savunur.¹⁸⁷

¹⁸³ Fahreddin er-Râzî, *Muhassalü Efkarı'l-Mütekaddimîn ve'l-Müteahhirîn min'l-Ulem ve'l-Hükema ve'l-Mütekellimîn*, Mektebetu Darı't-Tüراس, Kahire 1411/1991, s.521; Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî el- Bağdâdî, *Uşûlü'd-dîn*, Matbaatu'd-Devlet, İstanbul 1346/1928, s.167-169; Akın, *Ebû Şekûr es-Sâlimî ve Eş'ariyye'nin Nübüvvete Dair Görüşlerinin Mukayesesi*, s. 34.

¹⁸⁴ Sâlimî, *et-Temhîd*, s. 158.

¹⁸⁵ Pezdevî, *Uşûlü'd-dîn*, s. 176.

¹⁸⁶ Haşviyye, dinî meselelerde akli değerlendirmelere başvurmayı reddedip nasların yalnızca zahirine bağlı kalan, bu yaklaşımıyla teşbih ve teccime varan anlayışları benimseyen grupları ifade etmektedir. Bkz. Metin Yurdağür, “Haşviyye”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c. XVI, s. 426.

¹⁸⁷ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Uşûli'l-hamse*, s. 438-440.

Sâlimî, Ehl-i Sünnet'in ise peygamberlerin hem vahiyden önce hem de sonra peygamber olduklarını, bu nedenle her iki dönemde de mâsum oldukları yönünde bir görüşü benimsediğini vurgulamaktadır.¹⁸⁸ Nitekim Ebû Hanife *el-Fıkhu'l-Ekber* isimli eserinde peygamberlerin hepsinin küçük, büyük günahlardan, küfür ve çirkin hallerin hepsinden münezzehe olduklarını açıkça ifade etmiştir. Bununla beraber zelle denilen sürçme ve hataların meydana gelebileceğini eklemiştir.¹⁸⁹ Ehl-i Sünnet'in genel görüşüne göre de Resullerin, vahiy öncesinde de güvenilir ve emin kimseler oldukları kabul edilmiştir. Ayrıca vefatlarından sonra da peygamberlik sıfatları devam etmektedir. Bu yüzden de ömürleri süresince mâsumiyet sıfatı onlar için vaciptir. Bu görüşün dayanağı olarak Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. İsa hakkında geçen, “Bunun üzerine Meryem çocuğu işaret etti. Onlar ‘Beşikteki bir çocukla nasıl konuşuruz?’ dediler. Cevabı ise çocuk verdi: Ben Allah'ın kuluyum; O bana kitap verdi ve beni peygamber yaptı.”¹⁹⁰ meâlindeki âyet zikredilmiştir. Bilindiği üzere, beşikteki bir çocuğa vahiy gelmesi mümkün değildir, ayrıca kitap da ancak gönderilmiş bir peygambere verilmiştir. Dolayısıyla bu âyet Sâlimî'ye göre hiçbir yoruma ve teville gerek bırakmadan peygamberlerin hayatları boyunca peygamber olduklarına dair açık bir nasıttır. Bunu inkâr eden kişinin kafir olacağını belirten Sâlimî bu konuda net bir çizgi çizmiştir. Hz. Peygamber'e isnad edilen “Ben, Âdem henüz su ile toprak arasındayken peygamberdim.”¹⁹¹ rivayetinin, peygamberliğin mahiyeti gereği sadece belirli bir zamana bağlı olmadığını ve ismetin, peygamberliğin ön koşulu olarak düşünüldüğünü ortaya koyduğunu ifade etmektedir. Çünkü vahiy almadan önce yalanla itham edilmiş bir kişiye insanlar güvenmez ve bu durum, peygamberliğin işlevini geçersiz kılar.¹⁹²

Ehl-i Sünnet kelâmcıları, peygamberlerin yalnızca peygamberlik görevi süresince değil, öncesinde de günahlardan korunmuş, yani “mâsum” olmalarının zorunlu olduğunu belirtmişlerdir. Bu mâsumiyetin yalnızca “mümkün” olması, yani “olabilir de olmayabilir de” şeklinde değerlendirilmesi yeterli değildir; aksine, peygamberlik görevini taşıyacak kişinin mâsumiyetinin zorunlu olması gerekir. Zira mâsumiyet yalnızca mümkün kabul edilirse, o zaman peygamber ile sıradan bir mümin arasında bu yönden bir fark kalmaz. Her ikisi için de “belki mâsumdur, belki değildir” denebilir. Oysa bu durum, peygamberin örnekliğini ve ilahî mesajın güvenilirliğini zedeleyeceğinden doğru değildir. Bu nedenle peygamberin mâsumiye-

¹⁸⁸ Sâlimî, *et-Temhîd*, s. 158.

¹⁸⁹ Nu'man b. Sabit Ebû Hanife, *el-Fıkhu'l-Ekber*, “*İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri*”, çev. Mustafa Öz, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2020, s. 55.

¹⁹⁰ Meryem 19/ 29-30.

¹⁹¹ İbn Teymiyye, bu rivayetin sahih olmadığını, bunu mühlidlerin uydurduğunu ve aslının olmadığını söylemektedir. Bkz. İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, Thk. Âmir el-Cezzâr, Enver el-Bâz, Dâru'l-Vefâ', 1426/2005, c. 2, s. 147; Bünyamin Erul, “Uydurma Rivayetlerde Peygamber Tasavvuru”, *İslâm'ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri: Kutlu Doğum Sempozyumu*, Ankara 2003, s. 421.

¹⁹² Sâlimî, *et-Temhîd*, s. 158-159.

ti, ümmet nezdinde güven inşa eden ve nübüvvetin doğruluğunu temellendiren temel bir ilkedir.¹⁹³

Mâsumiyetin kapsamı konusunda Sâlimî, peygamberlerin hem küçük hem de büyük günahlardan, hatta bu tür fiilleri işlemeye niyet etmekten dahi mâsum olduklarını belirtmiştir. Çünkü küçük günahlar bile bilinçli şekilde işlenirse büyük günah kapsamına girer ve bu, peygamberler için asla caiz değildir. Peygamberlerin, vahiyden önce de günahlardan korunmuş olmalarının zorunlu olup olmadığı meselesi tartışılırken bazı âyetler itiraz olarak gündeme getirilmiştir. Örneğin, Kur’ân’da Hz. İbrahim’in “Beni ve evlatlarımı putlara tapmaktan uzak tut.”¹⁹⁴ şeklindeki duası ile “Ayı doğarken görünce ‘Rabbim budur’ dedi.”¹⁹⁵ ifadesi ilk bakışta onun putperestlikten korunmayı temenni ettiğini ya da bir dönem yanlış inançlara saplandığını düşündürülebilir. Benzer şekilde, Hz. Yusuf’un “Beni Müslüman olarak vefat ettir.”¹⁹⁶ duası da onun iman üzere ölme konusunda bir endişe taşıdığı izlenimi uyandırabilmektedir.¹⁹⁷ Sâlimî kelâm âlimlerinin bu tür âyetleri çeşitli açılardan ele aldıklarını ifade ederek değerlendirmeye yoluna gitmiştir. Ona göre öncelikle Hz. İbrahim’in “Bu benim Rabbimdir.” sözü, müşriklerle alay etmek için ya da onlara hitap yoluyla söylenmiş olabilir. Bir diğer görüşe göre ise bu ifade, onların tanrılık iddiasına karşı eleştirel bir sorgulama tarzı taşır. Burada Hz. İbrahim, gök cisimlerinin doğup battığını gözlemleyerek, onların Yaratıcı olamayacağını ve onların da bir Yaratıcı’ya ihtiyaç duyduklarını ortaya koymak istemiştir. “Bu benim Rabbimdir.” ifadeyle kastedileni ise “Bu varlığın yaratıcısı benim de Rabbimdir” şeklinde yorumlamıştır.¹⁹⁸ Bu yönüyle ifade, tevhid inancını pekiştiren bir reddiye mahiyetindedir.

Hz. İbrahim ve Hz. Yusuf’un yaptıkları dualar, onların günah işlemiş olabileceklerine değil, kulluk sorumluluğu çerçevesinde Allah’a yönelmiş olmalarına işaret etmektedir. Zira peygamberler, Allah’ın azameti karşısında daima huşû içinde olan kimselerdir. Bu nedenle her ne kadar kötü bir sonla karşılaşmaları mümkün olmasa da onlar kulluklarının bir gereği olarak her zaman ilahî yardım ve hidayeti dilemişlerdir. Nitekim Hz. Peygamber’in bile kabir azabından Allah’a sığınması, onun korkuya dayalı değil, kulluk makamına dayalı bir teveccühünün göstergesidir. Ayrıca, Hz. İbrahim’in duasında geçen “çocuklarım” ifadesi, sadece biyolojik oğullarını değil, onun soyundan gelecek nesilleri kapsamaktadır. Hz. Yusuf’un duası ise, ölüm anında nefsin kötü yönlerinden korunma ve İslâm üzere can verme arzusunu ifade

¹⁹³ Sâlimî, *et-Temhîd*, s. 159.

¹⁹⁴ İbrahim 14/ 35.

¹⁹⁵ En’âm 6/ 76.

¹⁹⁶ Yusuf 12/ 101.

¹⁹⁷ Sâlimî, *et-Temhîd*, s. 160.

¹⁹⁸ Sâlimî, *et-Temhîd*, s. 160-161.

etmektedir. Dolayısıyla bu dualar, peygamberlerin ismetiyle çelişen bir günah işlediklerine değil, onların sürekli bir kulluk bilinci içinde olduklarına işaret etmektedir.¹⁹⁹

Bazı âlimler, peygamberlerin ismet sıfatını değerlendirirken, onların günahlardan korunmuş olmalarını mutlak ve kesbe bağlı olmadan gerçekleştiğini savunmuşlardır. Buna göre peygamberler, bilinçli bir çaba harcamaksızın da ilahî koruma altındadırlar; yani Allah Teâlâ'nın lütuf ve inayetiyle doğrudan mâsumiyetle desteklenmişlerdir. Dolayısıyla peygamberlerden sâdır olan bazı fiiller zahirde ümmetin fertlerine benzese de hüküm bakımından farklıdır. Aynı fiil bizden sadır olduğunda günah sayılırken, peygamberlerden sadır olduğunda bu fiil sadece bir “zelle” olarak değerlendirilmiştir. Zira peygamberlerin bu tür fiilleri kasıt ve günah iradesi taşımadığı gibi, Allah tarafından da mağfiret ve rahmetle muamele edilmiştir. Böylece bu fiiller, onların mâsumiyetini zedeleyen gerçek bir günah olarak kabul edilmemiştir.²⁰⁰

Sâlimî burada peygamberlerin günah işleyebileceği fikrinin yol açabileceği zincirleme sonuçlara dikkat çekmektedir. Eğer küçük günahların peygamberlerden sâdır olabileceği kabul edilirse, mantıksal bir ilerlemeyle büyük günahların da onlardan sâdır olabileceği ihtimali ortaya çıkar. Bu ise daha ileri bir aşamada, küfre düşme ihtimalini doğurur. Oysa bir peygamberin küfre düşmesi, hem gönderilmiş olduğu dinin hükümsüz kalması hem de ümmetin tamamının akidevî açıdan ifsadı anlamına gelir ki, bu durum kelâmî anlamda imkânsız kabul edilmiştir. Çünkü küfür, bütün amelleri boşa çıkarır, bu da peygamberlik kurumunun tümünden geçersizleşmesini doğurur ki bu, ilahî hikmet ve rahmetle bağdaşmaz.²⁰¹ Bu sebeple zelle dahi olsa peygamberlere, ilahî emre aykırı bir davranış isnat edilemez. Sâlimî'nin peygamberlerin ismet sıfatı konusundaki bu hassasiyeti ile zelleyi kabul eden diğer Ehl-i Sünnet alimlerinden ayrıldığı ve zelleyi caiz görmeyen Mutezile ile görüş birliği içinde olduğu görülmektedir.²⁰²

Öyle anlaşıyor ki Sâlimî'ye göre peygamberlerin ismeti dinin selameti ve sürekliliği açısından zorunlu bir ilkedir. Peygamberlerin mâsumiyeti, onların itikadî sapmalardan, büyük ve küçük günahlardan, özellikle küfürden korunmuş olduklarını ifade etmektedir. Bu yaklaşımın hem nübüvvetin güvenilirliğini korumak hem de ümmetin ona mutlak bir teslimiyetle bağlanmasını sağlamak amacı taşıdığı ifade edilebilir.

Peygamberlerin mâsumiyeti hususunda Mâtürîdî ise bunu yalnızca nübüvvetin ismet boyutuyla sınırlı görmemiş; genel olarak günah, adalet ve ilahî rahmet anlayışı çerçevesinde değerlendirmiştir. O, Haricîler'in günah anlayışını eleştirerek bu yaklaşımın aşırılığa düştüğü-

¹⁹⁹ Sâlimî, *et-Temhîd*, s. 161.

²⁰⁰ Sâlimî, *et-Temhîd*, s. 161-162.

²⁰¹ Sâlimî, *et-Temhîd*, s. 161-162.

²⁰² Sadıker, *Ebû Şekûr es-Sâlimî'nin Kelâm Anlayışı*, s. 247.

nü belirtmiştir. Haricîlerin küçük günahları dahi küfre vesile saymalarını, dinî sınırları aşmak ve Allah'ın rahmetini daraltmak olarak nitelendirmiştir. Mâtürîdî'ye göre, küçük günahı işleyen kimseyi tekfir etmek, bizzat Allah'ın “Afûv, Gafûr, Rahîm” gibi bağışlayıcılığa dair isim ve sıfatlarını hükümsüz kılmaya götürür. Bu tür bir yaklaşım, ona göre hem teolojik hem de ahlâkî bakımdan Allah'a zulüm isnadı anlamına gelir; zira bu durumda “küçük bir sürçme sebebiyle bütün iyiliklerin geçersiz kılınması” söz konusu olur ki bu, ilahî adaletle bağdaşmaz.²⁰³

Mâtürîdî, peygamberlerin küçük günah (zelle) işleyip işlememesi meselesine daha temkinli yaklaşmıştır. Ona göre peygamberlerden sadır olan zelleler, nübüvvet makamının vakarına zarar verecek türden değildir; bilakis bu tür fiiller, onların beşerî yönünün bir tezahürü olarak değerlendirilmelidir. Bu sürçmeler, kasıt ve isyan niteliği taşımamakla birlikte, peygamberlerin Allah'a karşı sürekli bir murakabe ve tevbe hâlinde bulunmalarına da vesile teşkil eder. Mâtürîdî, Kur'ân'da peygamberlerin dua, istiğfar ve niyazlarının anlatılmasını bu çerçevede yorumlamıştır. Eğer bu dualar bir günah bilinci taşıyor olsaydı, onların bu şekilde niyazda bulunmaları anlamsız olurdu. Bu nedenle Mâtürîdî'ye göre peygamberlerin bu tutumları hem kulluk bilincinin kemâlini hem de ilahî rahmet karşısındaki tevazu ve haşyetlerini ortaya koymaktadır. Dolayısıyla peygamberler hem nübüvvet öncesinde hem de sonrasında kasıtlı olarak büyük günah işlemekten korunmuşlardır. Bununla birlikte, onların beşerî yönlerinden kaynaklanan ve kasıt içermeyen küçük hataları (zelle) nübüvvetin vakarına hâlel getirmemektedir.²⁰⁴

Mâtürîdî ile Sâlimî'nin peygamberlerin ismet sıfatına dair yaklaşımları karşılaştırıldığında, her iki düşünürün aynı kelâmî geleneğe mensup olmalarına rağmen meseleyi ele alış biçimlerinde belirgin bir farklılık olduğu görülmektedir. Mâtürîdî, peygamberlerin beşerî yönünü göz ardı etmeyen, zelle kavramını ise nübüvvetin özünü zedelemeyecek ölçüde yorumlayan daha dengeli ve mutedil bir yaklaşım sergilemektedir. Ona göre peygamberlerden sadır olabilecek küçük hatalar, kasıt ya da isyan içermedikleri sürece günah olarak değerlendirilemez; aksine bu tür durumlar, onların derin kulluk bilincinin ve sürekli ilahî denetim altında bulunan insanî yönlerinin bir yansımasıdır. Buna karşılık Sâlimî, aynı düşünce geleneğini takip ediyor olsa da ismet konusunda oldukça katı bir tutum benimsemiştir. Ona göre peygamberin küçük bir günah, hatta zelle işlemesi dahi nübüvvet makamının kutsiyetine zarar vermektedir. Zira küçük günahlar tabiatı gereği büyük günahlara zemin hazırlayabilir. Bu nedenle Sâlimî'ye göre peygamberlerin ismeti, yalnızca büyük günahlardan değil, küçük gü-

²⁰³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 626-627.

²⁰⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 626-627.

nahlardan ve zellelerden dahi mutlak bir korunmuşluk anlamına gelmelidir. Dolayısıyla Mâtürîdî bu makamı insanî yön ile ilahî lütuf arasındaki bir denge üzerine inşa ederken Sâlimî, nübüvveti mutlak saflık üzerinden tanımlama yoluna gitmiştir.

Sâlimî, mezhepler arasında da farklı yaklaşımların mevcut olduğu peygamberlerin ismeti meselesini, sadece bir inanç ilkesi olarak değil, aynı zamanda peygamberliğin işlevini sürdürbilmesi ve vahyin güvenilirliğinin sağlanabilmesi açısından zaruri bir nitelik olarak değerlendirmiştir. Onun ifadesi ile vahyiden önce ve sonra, hatta ölümden sonra bile peygamberliğin devam ettiğini kabul eden Ehl-i Sünnet alimleri, peygamberlerin mutlak güvenilirliğini esas alarak onların her türlü günah ve sapmadan uzak tutulduğunu savunmuşlardır. Mâsumiyetin sadece mümkün değil, vacip olarak kabul edilmesi bu anlayışın temel dayanaklarından biri olmuştur. Sâlimî de bu konuda Ehl-i Sünnet olarak isimlendirdiği zümrenin görüşlerini benimsyerek peygamberlerin hayatları boyunca ismet sıfatıyla yani günahlardan mâsumiyet ile donatıldıklarını, bu mâsumiyetin yalnızca büyük günahları değil, küçük günahları ve hatta günah niyetini dahi kapsadığını vurgulamıştır.²⁰⁵ Ona göre peygamberlik, doğası gereği ismeti zorunlu kılar; aksi takdirde ilahî mesajın doğruluğu sorgulanır hale gelmektedir. Bu bağlamda Sâlimî, peygamberlerin ismetini inkâr içeren yaklaşımların nübüvvetin mahiyetini ve dinin bütünlüğünü zedeleyeceğini belirtmiş ve bu tür görüşleri açıkça reddetmiştir.

Buraya kadar ele alınan konular, nübüvvet müessesesi bağlamında vahyin mahiyetinin ve güvenilirliğinin anlaşılabilmesi için gerekli zeminleri ortaya koymuştur. Ancak vahiy, tek başına ilahî bir hitap olmanın ötesinde, insan aklının muhatap olduğu ve anlamlandırması gereken bir olgudur. Bu noktada, akıl ve vahiy arasındaki ilişki hem dinî bilginin doğruluğunu temellendirme hem de inanç esaslarının anlaşılmasını sağlama bakımından temel bir önem arz etmektedir. Dolayısıyla ikinci bölümde, İslâm düşüncesinde akıl ile vahyin karşılıklı konumları ve birbirlerini nasıl tamamladıkları incelenecek, özellikle Sâlimî'nin bu meseleye dair yaklaşımı ayrıntılı biçimde ele alınacaktır.

²⁰⁵ Ehl-i Sünnet kelimacıları, peygamberlerin vahiy alıp insanlara iletme sürecinde ismet sıfatına sahip oldukları konusunda ittifak etmişlerdir. Ancak onların vahiy dışındaki söz, fiil ve davranışlarında da masûm olup olmadıkları hususunda görüş ayrılıkları vardır. Hanefiler peygamberlerin büyük ve küçük günahlardan uzak olduklarını, yalnızca kasıtsız hatalar işleyebileceklerini savunurken; Mutezile ve Eş'ariler küçük günahların sehven meydana gelebileceğini kabul etmektedir. Buna karşılık Şii düşüncede peygamberlerin, hata veya unutma yoluyla dahi olsa hiçbir günah işlemeleri mümkün değildir. Sâlimî ise peygamberlerin hem risalet öncesinde hem de sonrasında bütün günahlardan uzak olduklarını açıkça belirtmiştir. Bu yönüyle, Ehl-i Sünnet olarak adlandırdığı Hanefî-Mâtürîdî geleneğe mensup olmasına rağmen o, Şii anlayışa yaklaşmaktadır. O, peygamberlerin sadece bilinçli günahlardan değil, kasıtsız hatalardan da korunmuş olmaları gerektiğini savunmuştur. Çünkü ona göre zelle küçük günaha, küçük günah büyük günaha, o da küfre yol açabilir; dolayısıyla bir peygamberin hata işlemesi, onun peygamberlik makamına zarar verir ve Allah'ın hikmetiyle bağdaşmaz. Bu düşüncesiyle Sâlimî, zelleli caiz görmeyen Şii çizgiye yakın durmakta, Ehl-i Sünnet'in genel yaklaşımından farklı bir konumda yer almaktadır. Bkz. Akın, *Ebü Şekür es-Sâlimî ve Eş'ariyye'nin Nübüvveti Dair Görüşlerinin Mukayesesi*, s. 30-31.

İKİNCİ BÖLÜM

AKIL-VAHİY İLİŞKİSİ

2.1. Bilginin Kaynağı Olarak Akıl ve Vahiy

Bilginin kaynağı meselesi, epistemolojinin en önemli tartışma alanlarından biri olmuştur. Çünkü bilgiye ulaştıran yolların güvenilirliği ve kesinliği, ulaşılan bilginin hakikat değerini, doğruluk derecesini ve insan zihninde ne ölçüde bağlayıcı olacağını da doğrudan etkilemektedir. İnsanın, neyi bilip bilemeyeceği ve bu bilgiye hangi araçlarla ulaşabileceği, bu araçların mahiyeti ile güvenilirliğini tartışmanın merkezine yerleştirmiştir. Kelâmcılar bu konuyu, genellikle “esbâbü’l-ilm”, “medârikü’l-ilm” ve “sübülü’l-ilm” kavramlarıyla ele almışlardır.²⁰⁶ Onlara göre bilginin mutlak ve hakiki kaynağı Allah’tır. Bunun dışında bilgiye ulaştıran her şey, hakikatte bir kaynak değil, insanı keşfe götüren bir sebep ve vasıtaadır. Bu vasıtalar ise genel olarak duyular, akıl ve haber olarak üç başlık altında toplanmıştır. Duyular, insanın dış dünyaya ilişkin doğrudan tecrübeler edinmesini sağlayan araçlardır. Akıl, elde edilen verileri düzenleyen, anlamlandıran ve kıyaslarla yeni bilgilere ulaşan bir meleke olarak görülmüştür. Haber ise insanın kendi duyuları ve aklıyla ulaşamayacağı sahalarda bilgi edinmesine imkân veren bir yol olarak değerlendirilmiştir. Böylece kelâmcılar, insanın farklı alanlara dair bilgi edinmesini sağlayan temel yolları sistematik bir bütünlük içerisinde açıklamışlardır.²⁰⁷

2.1.1. Aklın Yükümlülük Doğurması Meselesi

Kelâm ilminde, iman ve amele dair yükümlülüklerin kaynağı hakkındaki mesele önemli tartışma konularından biri olmuştur. Bu bağlamda İslâm alimleri Allah’ın (kullara) yükümlülük getirmesinin zorunlu olmadığı hususunda ittifak etmişlerdir. Ancak yükümlülüğün delilinin ne olduğu konusunda ihtilaf edilmiştir.

Mutezile, iman ve şer’î hükümler konusunda yükümlülüğün delilinin ve yol gösterici olan unsurun akıl olduğunu savunmuştur. Onlara göre, şer’î hükümlerin ve dinî esasların geçerliliği aklın onayına bağlıdır. Akla aykırı olan herhangi bir hükmün dinen bağlayıcılığı yoktur.²⁰⁸ Dolayısıyla şeriatın zorunlu kıldığı her şey, akla uygun olmak zorundadır ve aklın reh-

²⁰⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 57-65; Nesefî, *Tabsîratü’l-Edille fî Usûli’d-Dîn*, s. 508; İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, haz. Melikşah Sezen, Çizgi Kitabevi, İstanbul 2022, s. 101.

²⁰⁷ Sabri Yılmaz, “Kelâm’da Bilgi ve Değeri”, *Sistematik Kelâm*, ed. Özcan Taşcı, Nobel Yayıncılık, Ankara 2022, s. 23-24; Temel Yeşilyurt, “Bilgi Kuramı”, *Kelâm*, ed. Şaban Ali Düzgün, Grafiker Yayınları, Ankara 2022, s. 298.

²⁰⁸ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu’l-Uşûli’l-İhamse*, s. 114, 118, 424; Sâlimî, *et-Temhîd*, s. 59.

berliğini takip etmelidir. Bu bağlamda Mutezilî alimler, mârifetullahın da aklen vacip olduğunu ve Allah'ı bilmenin yalnızca akıl yürütme yoluyla gerçekleşeceğini savunmuşlardır. Ayrıca mutlak vacip olan bir yükümlülüğü tamamlayan şeyin de vacip olduğu ilkesi gereği, nazar da zorunludur. Bu yaklaşım, insanın vahiy gelmeden önce bile salt akıyla Allah'ı bilmekle mükellef olduğu iddiasına dayanmaktadır. Eş'arîler ise bu iddiaya çeşitli yönlerden itiraz etmişlerdir. İlk olarak, mârifetullahın nazar olmaksızın imkânsız olduğu yönündeki iddia reddedilmiştir. Çünkü nazar, soyut ve ancak çok dikkatli kişilerin kavrayabileceği öncüller üzerine kurulu akıl yürütmeyi gerektirir ve herkes için zorunlu addedilemez. İkinci olarak, Allah'ın kullarına güç yetiremeyecekleri bir şey yüklemeyeceği ilkesinden hareketle, nazarın zaruri bir ön koşul olarak görülmesi de uygun bulunmamıştır. Dahası, “Biz, resul göndermedikçe kimseye azap etmeyiz” mealindeki ayet²⁰⁹ delil gösterilerek, peygamber gelmeden önce insanlara iman yükümlülüğünün aklen değil şer'an sabit olduğu ileri sürülmüştür. Bu ayet, Allah'ın azabının, ancak resul vasıtasıyla yükümlülüğün bildirilmesinden sonra gerçekleştireceğini ortaya koymaktadır. Dolayısıyla mârifet, ancak şeriatın tebliği ile vacip hâle gelir.²¹⁰ Sâlimî de bu konuda Eş'arî'nin iman ve hükümlerin tamamında zorunluluğun delilinin Allah'ın emrini işitmek olduğunu kabul ettiğini aktarmıştır. Ona göre kendisine peygamber daveti ulaşmamış bir kimse, hangi din üzere ölürse ölsün hatta puta tapmış olsa bile kâfir sayılmaz ve mazur kabul edilir. Çünkü ona yönelik bir şer'î hitap gerçekleşmemiştir. Dolayısıyla iman da küfürden sakınma da onun hakkında zorunlu değildir.²¹¹

Sâlimî, Ehl-i Sünnet düşüncesinde herhangi bir yükümlülüğün zorunlu olmasının kaynağının yalnızca Allah olduğunu belirtmiştir. Buna göre, bir bireyin dinî hükümlerle sorumlu tutulabilmesi için, ilahî bir emir veya bu emir yerine geçebilecek açık bir delilin -yani örneğin bir nass, bu nassa işaret eden bir alamet ya da onun yerine geçebilecek yazılı bir metin, işaret veya akli harekete geçirip insanı bu hükmü kavramaya yöneltecek başka bir vasıtanın- bulunması gerekir. Bu tür araçların amacı, bireye Allah'ın emir ve yasaklarını bildirmektir ve bu bildirim gerçekleştiği sürece, sorumluluk doğmaktadır. Bu bağlamda, tarihsel olarak incelendiğinde, “fetret ehli” diye adlandırılan bazı toplulukların, kendilerine herhangi bir dinî hüküm ulaşmamış olmasına rağmen yalnızca fitrî bir yönelişle Allah'a inandıkları görülmektedir. Ancak bu kişilerin, Allah'a iman etmelerine rağmen, şeriatın ayrıntılı hükümlerine dair bilgiye sahip olmamaları, onların bu alanlardaki eksikliklerini mazur kılar. Aynı durum, dârü'l-harbde Allah'a iman eden kimsenin imanı için de geçerlidir. Bu kimse oruç, namaz ve diğer

²⁰⁹ İsrâ 17/15.

²¹⁰ Kâdî Beyzâvî, *Tavâli 'u'l-Envâr Kelâm Metafiziği*, çev. Prof. Dr. İlyas Çelebi, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2014, s. 46.

²¹¹ Sâlimî, *et-Temhîd*, s. 60.

hükümleri yerine getirmemiş olsa bile, kendisine bildirilmediği için üzerinden geçen ibadetleri kaza etmesi gerekmez. Çünkü şer’î hükümlerin bağlayıcılığı, mükellef olanlara hükmün bilgi yoluyla ulaşmasıyla başlamaktadır. Bu hükümler ona ulaşmadığı sürece, onların gereklerini yerine getirmemesi sorumluluk doğurmaz ve bu hükümlerin kazası da gerekmez. Akıl ise hükümler ve şeriatlerin keyfiyetini vacip kılmaya delil değildir ve bu hususta kendi istidlaliyle doğru yolu bulamaz.²¹²

Buna karşılık Ehl-i Sünnet’e göre, Yüce Yaratıcı’nın varlığını ve birliğini bilmek, insan aklının istidlal gücüyle mümkündür. Başka bir ifadeyle, varlıklar üzerine tefekkür eden bir akıl, evrenin kendi başına var olamayacağını, bir Yaratıcı’ya muhtaç olduğunu idrak edebilir. Ne var ki Sâlimî’nin de benimsediği bu düşünceye göre, bu durum imanın akıl tarafından zorunlu kılındığı anlamına gelmez. Zira akıl, Allah Teâlâ’nın herhangi bir yükümlülük iradesi ve emri olmaksızın, tek başına bir fiili vacip kılamaz. Bu bağlamda, Allah’tan açık bir buyruk gelmediği sürece, salt aklî delillerle iman yükümlülüğü doğmaz.²¹³

Bu çerçevede akıl yoluyla ulaşılan inanç, bir din çerçevesinde şekillenmişse ve bu inanç gerçekte hakikate aykırıysa, kişi mazeretli kabul edilmez. Eğer benimsenen dinin esasları, küfrü gerektiren unsurlar içeriyorsa, bu durumda kişi kâfir sayılır. Bu mesele özellikle şu iki farazî durumda daha açık hâle gelir: Birincisi, Allah Teâlâ’nın hiç peygamber göndermemiş olduğu varsayımdır. Böyle bir durumda insanlar herhangi bir vahiy bilgisine ulaşamamış, bir dini benimsememiş, düşünme ve istidlal imkânı verilmemiş, hatta yaratıldıklarını ve bir Yaratıcı’ya muhtaç olduklarını hiç idrak edememiş olabilirler. Eğer bu kişiler, tüm bu eksiklikler sebebiyle Yaratıcı’yı bilmekten tamamen yoksun kalmışlarsa, bu kimselerin hükmü nedir? İkincisi ise, doğuştan akıl melekeleri gelişmemiş ve yüksek bir dağda dış dünyayla hiç temasa geçmeden yaşamış bir kimsenin durumudur. Bu şahsın da akıl yürütme kabiliyeti olmadığı için iman gibi bir yükümlülüğü yerine getirme imkânı bulunmamaktadır.²¹⁴ Bu iki örnek, aklî yetilerin ve dışsal bilgilendirmenin yokluğunda kişinin dinî sorumluluğunun sınırlarını sorgulayan klasik kelâm problemlerindendir. Kelâmcılar arasında sıkça tartışılan “vahyin ulaşmadığı kimselerin sorumluluğu” problemine dair iki farazî durumu örnek veren Sâlimî, bu konuyu ilk olarak mezheplerin mesele hakkındaki görüşlerini aktarıp daha sonra Ehl-i Sünnet çerçevesinde kendi düşüncesini temellendirerek ele almıştır. Bu bağlamda Sâlimî, herhangi bir peygamberin gönderilmediği, dolayısıyla insanların vahyî bilgiye ulaşmadığı, hatta düşünme, istidlal ve Yaratıcı’yı idrak etme gibi temel aklî yeteneklerden dahi

²¹² Sâlimî, *et-Temhîd*, s. 60.

²¹³ Sâlimî, *et-Temhîd*, s. 60.

²¹⁴ Sâlimî, *et-Temhîd*, s. 60.

yoksun bırakıldığı farazî durumlar üzerinden, bireyin iman yükümlülüğünün sınırlarını tartışmaya açmıştır.

Mutezile'ye göre insan aklı, Allah'ın varlığını ve birliğini bilme konusunda yeterli bir yetiye sahiptir ve bu nedenle iman etmek, akıl sahibi herkes için zorunludur. Bu çerçevede, kendisine herhangi bir ilahî mesaj ulaşmamış, hatta hiçbir inanç sistemine mensup olmayan bireyler dahi, sırf bu aklî yükümlülüğü yerine getirmemeleri nedeniyle kâfir kabul edilirler. Onlara göre bu kişiler, iman etmeleri akılla vacip olduğu halde bunu ihmal ettikleri için mazur sayılamazlar. Buna karşılık Eş'arî tam karşıt bir yaklaşım sergilemiştir. Eş'arî'ye göre, dinî yükümlülükler ancak Allah'ın hitabı ile sabit olur. Kendilerine herhangi bir vahiy ulaşmayan veya peygamber davetiyle karşılaşmayan kimseler bu hitaptan yoksun oldukları için dinî yükümlülük altına girmezler. Hatta bu kişiler puta tapmış olsalar bile, üzerlerine şer'î bir teklif yöneltilmemiş olduğundan dolayı mazeretli kabul edilirler ve kâfir sayılmazlar.²¹⁵

Ehl-i Sünnet ise bu iki uç görüş arasında bir denge kurmuştur. Bu yaklaşıma göre, kendilerine iman tebliğ edilmemiş kişiler iman etmedikleri gerekçesiyle doğrudan kâfir ilan edilmezler. Zira iman, Allah tarafından bir peygamber aracılığıyla açıkça tebliğ edilmediği sürece vacip olmaz. Bu görüş, "Biz bir resul göndermedikçe azap da etmeyiz."²¹⁶ mealindeki ayetle temellendirilmiştir. Ancak bu kişiler bilfiil küfre yönelip bâtıl bir inanç sistemini benimsemeleri hâlinde, mazeretli kabul edilmezler. Çünkü küfür gibi olumsuz bir hükmü idrak edebilen bir akıl, aynı zamanda imanı da idrak edebilecek kapasitededir.²¹⁷

Öte yandan bazı âlimler bu ayeti farklı şekilde yorumlayarak, ayette geçen "peygamber göndermeyi" akıl ile özdeşleştirmişlerdir. Buna göre kişi, aklını kullanarak Allah'ı tanımakla yükümlüdür ve bu yükümlülüğü yerine getirmemesi küfür sayılır. Bu yaklaşımda akıl, dinî sorumluluğun asli kaynağı kabul edilmektedir. Bu bağlamda, bir kimse aklıyla düşünüp yaratılmışlığını fark eder, bir Yaratıcı'nın varlığını idrak eder ve Allah'ın yolu dışında başka bir dine yönelmezse, diliyle ikrar etmese bile Allah katında iman etmiş sayılır. Çünkü ikrar, vahyin haber vermesiyle yükümlülük kazanan bir fiildir. Dolayısıyla vahiy bilgisine ulaşmayan kimse, sadece kalben inanmakla mümin kabul edilebilir. Nitekim Sâlimî Ebû Hânîfe'ye atfedilen "Akıllı olan kimsenin Yaratıcı'yı bilmemesi için bir mazereti yoktur" sözünün de imanın akılla vacip olduğuna değil, insanın aklını kullanarak tefekkür etmekle yükümlü olduğuna işaret ettiğini belirtmiştir. Buna karşılık, kişi tefekkür etmeyi tamamen terk eder ne Allah'a iman eder ne de başka bir inanca yönelirse, bu durumda sorumluluk ihmali ortaya çıkar.

²¹⁵ Sâlimî, *et-Temhîd*, s. 60.

²¹⁶ İsrâ, 17/15.

²¹⁷ Sâlimî, *et-Temhîd*, s. 61.

Böyle bir kimse, Allah'ın dininin dışında bir inanca sahip olmadığı sürece doğrudan kâfir sayılmaz; ancak düşünmeyi ve araştırmayı ihmal ettiği için mazur da görülmez. Nihai hüküm ise Allah'ın dilemesine bırakılmıştır.²¹⁸

Sâlimî aklın tek başına imanı vacip kılmadığına dair önemli bir delil olarak aklın kendi mahiyetini bile tam olarak kavrayamıyor oluşunu sunmaktadır. Akıl, Allah Teâlâ tarafından “varlığı ve ispatı” açısından bir yükümlülük aracıdır ancak kendi mahiyetini kavrayamayan bir yeti, ilahî hükümleri veya iman gibi kapsamlı sorumlulukları zorunlu kılabilecek bir yeterliliğe de sahip olamaz. Ayrıca, dinî hükümlerdeki farklılıklar hitabın farklılığıyla açıklanır, aklın yapısıyla değil. Örneğin öğle namazı normal günlerde dört rekât, cuma günleri ise iki rekât olarak farzdır. Aynı şekilde mukim ve misafir için namaz rekâtlarında farklılık vardır. Oysa hem vakit hem akıl aynıdır; bu değişiklik, yalnızca vahyin farklı şekilde hitap etmesinden kaynaklanır. Bu da hükmün temelinde aklın değil, şer'î hitabın bulunduğunu açıkça gösterir. Sâlimî'nin dinî yükümlülüğün temel kaynağı olarak akli değil, doğrudan doğruya şer'î hitabı yani vahyi esas aldığı görülmektedir. Ona göre yükümlülük aklın kendisinden doğmaz çünkü şeriat akıl yoluyla temellendirilemez. Akıl, şeriatın mahiyeti, rükünleri, sebepleri ve alametleri gibi yapısal unsurlarını kavrama konusunda yetersizdir. Aynı şekilde iman da bir takım rükün ve şartlara bağlı olduğu için, sadece akıl yoluyla onun da mahiyeti tam anlamıyla idrak edilemez. Bu nedenle, akıl tek başına yükümlülüğün kaynağı veya delili olamaz.²¹⁹

Buna karşı Sâlimî, farazî olarak şöyle bir itiraz gündeme gelebileceğini belirtir: “Akıl da Allah'ın hüccetlerinden biridir. Şeriat hükümleri kimi zaman aklî delil ve zorunluluklarla sabit olur. Mesela kıyas, istihsan, istishab, bedihî hükümler, nassın aklî te'villeri veya nassta zikredilen illetin başka meselelere kıyasla taşınması gibi örnekler, aklın hükümleri ispatta delil olabileceğini göstermez mi?” Ancak Sâlimî bu iddiayı reddeder ve kıyas gibi araçların doğrudan aklî değil, şer'î birer delil olduğunu savunur. Ona göre bu yöntemler, akıl sebebiyle değil, bizzat şeriatın onlara delil olma değeri atfetmesi sayesinde geçerli kabul edilmiştir. Dolayısıyla yalnızca aklî yollarla bir illeti belirlemek ve oradan bir hüküm çıkarmak meşru değildir. Ancak şunu belirtmek gerekir ki akıl, Allah'ın hüccetlerinden biridir, fakat bu, onun doğrudan hükmün kaynağı olduğu anlamına gelmez. Aksine akıl, bilginin elde edilmesinde bir vasıta, ilahî hitabın yöneltilmesine sebep ve hakikati ayırt etmede bir araçtır. Bu durum, ibadetlerde zamanın rolüne benzetilebilir: Mesela namazın vakti, orucun ayı veya zekâtın nisabı, yükümlülüğü doğuran sebeplerden biridir. Ancak bu sebepler, tek başlarına yükümlülü-

²¹⁸ Sâlimî, *et-Temhîd*, s. 61.

²¹⁹ Sâlimî, *et-Temhîd*, s. 61-62.

gün delili değil, yükümlülüğün gerçekleşmesine vesile olan şartlardır. Asıl delil ise Allah'ın hitabıdır.²²⁰

Aklın bütünüyle devre dışı bırakılamayacağını da kabul eden Salimî'ye göre dinî bilgi, esasen işitmeye yani vahye dayanmakla birlikte, bu bilginin anlaşılması ve tasdik edilmesi aklî istidlal olmaksızın mümkün değildir. Örneğin bir peygamberin doğruluğu, ancak mûcize ile anlaşılır; fakat mûcizenin gerçekten mûcize olup olmadığını ve sihirden ayrılan yönünü kavrayabilmek için aklî muhakeme gerekmektedir. Bu yönüyle akıl, yükümlülüğün doğrudan kaynağı değilse de dinî bilginin elde edilmesinde zorunlu bir araç ve sebeptir.²²¹

Bazı âlimler ise, bu tartışmanın temelsiz olduğunu savunmuşlardır. Onlara göre ilk insan olan Âdem, aynı zamanda bir peygamberdi ve onun daveti insanlara ulaşmıştır. Her ne kadar doğrudan vahiy işitilmemiş olsa da insanlar bu daveti tevatür yoluyla atalarından öğrenmişlerdir. Bu bağlamda, risaletin bilgisi fetret dönemindekilere de ulaşmış sayılır. Dolayısıyla, Hz. Âdem'in veya sonraki peygamberlerin tebliğini reddeden ve küfrü benimseyen bireyler, bu inkârları nedeniyle kâfir sayılır. Aynı şekilde, Hz. Muhammed'in daveti doğrudan ulaşmamış olsa dahi, daha önceki peygamberlerin tebliği kendilerine ulaştığı için, bu kişiler de mazeretli kabul edilmezler.²²²

Öyle anlaşıyor ki Sâlimî'nin görüşleri Ehl-i Sünnet olarak adlandırdığı Mâtürîdî kelâmcılarının genel yaklaşımıyla uyumlu bir şekilde, aklın hüccet olduğunu ancak yükümlülüğün doğrudan kaynağı olmadığını ortaya koymaktadır. Ona göre akıl, iman ve şeriâtın mahiyetini kavrayacak ölçüde bağımsız bir delil değildir; zira akıl kendi hakikatini dahi tam manasıyla idrak edemez. Bununla birlikte, akıl dinî bilginin elde edilmesinde zorunlu bir araç ve vahyin doğruluğunu anlamada vazgeçilmez bir sebeptir. Yükümlülüğü doğuran asıl unsur ise Allah'ın hitabı, yani vahiydir.

2.1.2. Mârifetullah ve Allah'ın Sıfatlarının Bilgisi

Sözlükte “tanımak, farkına varmak, doğrulamak” anlamına gelen mârifet kelimesi genel bilgi bütününe ifade eden ilimden farklı olarak, belirli bir konuya, varlığa veya hakikate dair daha özel, ayrıntılı ve derinlikli bilgiyi ifade etmektedir. Bu yönüyle ilim, teorik ve kuşatıcı bilgiyi kapsarken; mârifet, tecrübeye dayalı, kişisel idrak ve tasdiki içeren bir bilme biçimini temsil etmektedir. Dolayısıyla hakikati bilmesine rağmen onu reddetme veya görmezden

²²⁰ Sâlimî, *et-Temhîd*, s. 63.

²²¹ Sâlimî, *et-Temhîd*, s. 63.

²²² Sâlimî, *et-Temhîd*, s. 63.

gelmeyi ifade eden, başka bir deyişle ilmin yokluğu anlamına gelen cehalet ise gerçeği inkâr anlamına gelir ki bu da mârifetin karşıtıdır.²²³

Mârifet, genel anlamda Allah, insan ve âleme dair derin ve kapsamlı bir anlayışı ifade etmekle birlikte tasavvufta esas olan, “mârifetullah” olarak adlandırılan özel bilgidir. Âlem ve nefis hakkındaki farkındalığın ötesinde Allah’ı tanımanın özü ve kaynağı olarak değerlendirilen mârifetullah, Allah’ın zâtı, sıfatları, fiilleri ve isimleri hakkında bilinçli bir idrak ve içsel kavrayış olarak tanımlanmaktadır.²²⁴ Kelâm ilminde ise, mârifetullah kavramıyla özellikle Allah’ın varlığı, zâtı, sıfatları ve fiilleri hakkında aklî ve vahyî bilgi çerçevesinde ilgilenilmiştir. İslâm inancının temeli Allah’ı tanımak ve O’na iman etmek olduğu için kelâm alimleri Allah’ın zâtı ve sıfatlarının bilinmesini aklî ve naklî delillerle temellendirerek inancı sağlam bir zemine oturtmayı amaçlamışlardır. Ayrıca, yanlış inanç ve tasavvurları bertaraf ederek hakiki mârifetin sınırlarını belirleme çabasında olmuşlardır.

Sâlimî, mârifetullah konusunu ele alırken, Allah’ın bilgisini, zâtın bilgisi ve sıfatların bilgisi olarak iki boyutta değerlendirmiştir. Ona göre hakiki mârifet, Allah’ın zâtını bilmekle gerçekleşir, bu bilgi ise hiçbir eksiklik ya da noksanlık kabul etmez. Ancak bu bilme, Allah’ın zâtını kuşatmak ya da idrak etmek anlamında değil, bilakis insan idrakinin sınırlılığını kabul ederek, Allah’ı yalnızca onun bildirdiği ölçüde tanımak ve bu tanımayı aklî kavrayıştan ziyade imanın sağladığı teslimiyet ve yakîn duygusu üzerinden gerçekleştirmek anlamına gelmektedir.²²⁵ Bu yaklaşımıyla Sâlimî, mârifetullahın özünün aklın sınırlarını aştığını fakat bununla beraber imanı temellendiren bir bilgi olduğunu kastetmiştir.

Allah’ın sıfatlarının bilgisini sınıflayarak tahlil eden Sâlimî üçlü bir tasnif içerisinde meseleyi ele almıştır. İlk olarak, rubûbiyetin gereği olan sıfatlar vardır ki bunların Allah’tan nefyedilmesi hiçbir durumda caiz değildir. Zira ilâhlık, bu sıfatlar olmaksızın düşünülemez. Dolayısıyla onların bilgisinde eksiklik ve noksanlık söz konusu olamaz. İkinci olarak, herhangi bir vehim ya da teşbih ihtimali içermeksizin naslarla sabit olan sıfatlar bulunur. Bu sıfatların bilgisi de kesinlik arz eder ve onların bilgisinde de eksiklik kabul edilmez. Çünkü naslar, yakîn ifade eden bir delildir. Üçüncü kısım ise nas veya sahih haberle sabit olan, fakat lafzî olarak teşbih ihtimali doğurabilen sıfatlardır. Âlimlerin çoğunluğuna göre bu tür sıfatlar hakkında şüphe ve tereddüt caiz değildir, aksine, Allah’ın kelâmına, O’nun muradına uygun bir şekilde söz konusu sıfatlara iman edilmelidir ki Sâlimî’ye göre en sahih olan yaklaşım budur. Bununla birlikte o, bazı âlimlerin bu tür sıfatlarda tereddüdün caiz olduğunu belirttik-

²²³ Süleyman Uludağ, “Mârifet”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. XXVIII, s. 54.

²²⁴ Uludağ, “Mârifet”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, s. 55.

²²⁵ Sâlimî, *et-Temhîd*, s. 196.

lerini, bazı selef âlimlerinden ise “Zât hakkında tereddüt küfürdür; sıfatlar hakkında tereddüt tevhidden ibarettir.” şeklinde bir değerlendirmenin nakledildiğini ifade etmektedir. Selef âlimlerinden nakledilen değerlendirmede zâtla ilgili şüphenin küfür sayılmasını ise varlığın ve isbatın tartışmaya açık olmaması yönünde yorumlamıştır. Zira ona göre, zâtın varlığını ispat hususunda tereddüt, inkâr anlamına gelir. Sıfatlarla ilgili tereddüdün tevhid olarak nitelenmesinin ise mutlak bir yaklaşım olmadığını belirten Sâlimî, söz konusu değerlendirmenin yaptığı bu tafsilat çerçevesinde anlaşılması gerektiğini ifade etmektedir.²²⁶

Bu meselede çeşitli mezhep ve kişilerin konuya yaklaşımlarını gündeme getiren Sâlimî, ilk olarak Eş‘arîlerin mârifetin hakikatinin, insan idrakinin sınırları çerçevesinde değerlendirilmesi gerektiği kanaatinde olduklarını belirtmiştir. Sâlimî’nin naklettiğine göre Eş‘arîler, Allah’ın zâtının kuşatılamayacağını ve idrak edilemeyeceğini vurgulamış, bu nedenle mârifetin hakikatini hayret ve acziyet içerisinde bilinemeyeceğini bilmek şeklinde açıklamışlardır. Buna mukabil, Musavvire²²⁷ olarak adlandırılan bazı bid‘at ehli gruplar, mârifeti kalpte bir suret tasavvur etmeye ve bu suretin karşısında ibadet etmeye indirgemişlerdir. Bu yaklaşım, Allah’ı mahlûkata benzeten teşbihî bir anlayış içerdiği için küfür olarak nitelendirilmiştir. Muhammed b. Hasan’ın²²⁸ görüşü ise bu bağlamda daha net bir eleştiri olarak Sâlimî tarafından aktarılmıştır. Ona göre, zahirde bir suret tasvir edip ona ibadet eden ile batında bir suret tahayyül ederek ona iman eden arasında esasen bir fark bulunmamaktadır. Zira Allah, insanın aklıyla değil, mârifet bilgisiyle bilinir. Çünkü akıl, işleyişinde vehim, hayal ve suretle-

²²⁶ Sâlimî, *et-Temhîd*, s. 196.

²²⁷ İslâm literatüründe, Allah’ı cisim kabul eden veya O’na cismanî nitelikler izafe edenler için genellikle mücessime kavramı; Allah’ı mahlûkata benzeten ya da mahlûkatı Allah’a benzeten yahut bu sonucu doğuran inançları savunanlar için ise müşebbihe kavramı kullanılmıştır. Mücessime, çoğu zaman bağımsız bir fırkayı değil, farklı gruplar içerisinde tecsime dayalı görüşleri benimseyen anlayışları ifade etmek için zikredilmiş; bazı kelâm ve mezhepler tarihi kaynaklarında müşebbihe ile eş anlamlı görülmüştür. Bkz. İlyas Üzümlü, “Mücessime”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. XXXI, s. 448; Yusuf Şevki Yavuz, “Müşebbihe”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. XXXII, s. 156. Bu bağlamda, Sâlimî’nin “musavvire” tabiriyle kastettiği topluluk da büyük ihtimalle Allah’ı teşbih etmeyi meşru sayan müşebbihe ve mücessime türü eğilimlere işaret etmektedir. Nitekim klasik kaynaklarda “musavvire” adıyla müstakil bir ekol zikredilmemekte, bu ifadenin daha çok mücessime eğilimli yaklaşımları tanımlamak amacıyla kullanıldığı anlaşılmaktadır.

²²⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. Hasan b. Ferkad eş-Şeybânî (ö. 189/805), 132 (749-750) yılında Vâsıt’ta dünyaya gelmiştir. Ebû Hanîfe’nin önde gelen öğrencilerinden biri olan Şeybânî, kaleme aldığı eserlerle Hanefî mezhebinin görüşlerini sistemli bir şekilde kayda geçiren önemli bir müctehid olarak tanınır. Henüz on dört yaşındayken hocasının ilim meclisine katılmış, dört yıl boyunca ondan ders almış; Ebû Hanîfe’nin vefatından sonra ise onun yöntem ve görüşlerini özellikle Ebû Yûsuf başta olmak üzere diğer talebelerden öğrenmeye devam etmiştir. İlmî birikimi ve güçlü anlatımıyla dikkatleri üzerine çeken Şeybânî, zamanla Bağdatlılar tarafından Ebû Yûsuf’a tercih edilmiş, onun vefatından sonra da ehl-i re’y ekolünün önde gelen temsilcisi ve lideri kabul edilmiştir. Abbâsî halifesi Hârûnürreşîd tarafından başkadılık görevine getirilen Şeybânî, hayatının sonuna kadar bu görevini sürdürmüştür; 189 (805) yılında halifenin refakatinde bulunduğu Rey’de vefat etmiş ve oraya defnedilmiştir. Bazı rivayetlerde ise 187 (803) yılında öldüğü kaydedilmektedir. Bkz. Aydın Taş, “Şeybânî, Muhammed b. Hasan”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. XXXIX, s. 38-39.

re ihtiyaç duyar. Ancak Allah, bütün bu vehim ve suretlerin yaratıcısıdır. Dolayısıyla Allah’a ulaşmada surete dayalı tasavvur ve hayale yaslanan anlayışlar yetersiz ve geçersizdir.²²⁹

Hz. Peygamber’in “Sıfatlar hakkında tefekkür edin, zât hakkında tefekkür etmeyin”²³⁰ hadisini gündeme getiren Sâlimî, bunu ilahî zâtın idrak ve tasavvurun konusu kılınamayacağına delil olarak sunmuştur. Çünkü zât üzerine düşünmek, zorunlu olarak mahiyet ve keyfiyet tasavvurunu gerektirir, bu ise Allah hakkında imkânsızdır. Dolayısıyla O’nun hakkında “nedir?” veya “nasıldır?” şeklinde sorulması muhaldir ve böyle bir tasavvur küfrü doğurur. Zira Allah Teâlâ mahiyetsiz ve keyfiyetsiz bir zâttır. Bu bağlamda mârifet, Allah’ın zâtını kuşatmaya çalışmak değil, yaratılmış (hâdis) olan ile ezeli olan (kadîm) arasındaki farkı ayırt edebilmektir. Dolayısıyla mârifet, sınırlı ve sonlu varlıklarla mutlak ve ezeli varlık arasındaki ayrımı kavramaktır.²³¹

Bazı grupların Allah’ın bilgisine ulaşmayı ruhu yani insanın kendi nefsini tanımasına bağladığını, bazılarının da “Kuşatılamayan ve idrak edilemeyen bir varlık hakkında bilgi sahih olmaz.” diyerek O’nu ancak kuşatıcı bir idrak ile bilmenin mümkün olduğunu ileri sürdüklerini belirten Sâlimî, bu görüşlerin de makbul olmadığını ifade etmiştir. Çünkü Allah’ın mârifeti, ruhun bilgisine indirgenemez ve O’nun zâtı hiçbir zaman idrak veya ihata edilemez. Zira idrak ve ihata, ancak sınırlı, sonradan var olan ve değişen cevherlere mahsustur. Allah Teâlâ ise bütün bunlardan münezzehtir. Bununla birlikte, Allah hakkında “O’nun keyfiyeti idrak edilmez”, “mahiyeti bilinmez” gibi ifadeler dahi sakıncalıdır. Zira bu tür tabirler, O’nda bir mahiyet veya keyfiyetin bulunabileceğini ima eder. Aynı şekilde, “O’nun işitmesinin keyfiyeti” yahut “görmesinin keyfiyeti”nin idrak edilemeyeceğini söylemek de doğru değildir. Zira Allah’ın ne zâtı ne de sıfatları için keyfiyet, yön (enniyyet) veya mahiyet söz konusu edilebilir. O, mutlak anlamda bundan münezzehe olup, O’na atfedilebilecek tek nitelik, keyfiyet ve mahiyetin yokluğudur.²³²

Sâlimî, Allah’ın sıfatlarını açıklamada kullanılacak ifadelerin sınırları ve bu bağlamda gözetilmesi gereken incelikler üzerinde de ayrıca durmuş, “şeyhlerimiz” diye nitelediği selefin, bu hususta ihtiyatlı bir tutum benimsediğini vurgulamıştır. Onların özellikle günlük konuşma dilinde veya mecazî anlamlarla söylenen ifadelerin yanlış anlamlara sebebiyet verebi-

²²⁹ Sâlimî, *et-Temhîd*, s. 197.

²³⁰ Alî b. Hüsâmiddîn b. Abdilmelik el-Müttakî el-Hindî, *Kenzü’l-’ummâl fî süneni’l-akvâl*, nşr. Bekrî Hayyânî, Safvet es-Sakkâ, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut 1405/1985, c. 3, s. 102. Hadis, *el-Câmi’u’s-şagîr*’de “Yaratılış üzerinde tefekkür edin, ancak Yaratıcı hakkında tefekküre yönelmeyin; zira siz O’nun kadrini (hakkıyla) idrak edemezsiniz.” şeklinde nakledilmiştir. Süyûtî, bu hadisin zayıf olduğunu belirtmiştir. Bkz. İmam Celâleddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *Câmi’u’s-şagîr min hadîsi’l-beşîri’n-nezîr*, nşr. Muhammed Nâsirüddin el-Elbânî, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut- Lübnan 1465/ 2004, s. 201.

²³¹ Sâlimî, *et-Temhîd*, s. 197.

²³² Sâlimî, *et-Temhîd*, s. 197.

leceğine dikkat çektiklerini vurgulamıştır. Bu yaklaşıma göre, “Allah’ın eli yoktur, gözü yoktur” gibi ifadelerin kullanılması sakıncalıdır. Çünkü bu tür bir söylem, mecazdan uzak ve halk arasında yaygın kullanım göz önüne alındığında, eksiklik ve kusur çağrışımı yapmaktadır. Nitekim insanlar arasında “eli yoktur” ifadesi, felçli veya organı eksik olan kimse için, “gözü yoktur” ifadesi kör biri için kullanılmaktadır. Dolayısıyla bu üslup, Allah hakkında teşbihi çağrıştıracak hatalı anlamlara sebep olabilir. Bunun yerine doğru yöntem, Allah’ın sıfatlarını doğrudan isbât edip ardından teşbih ihtimalini nefyetmektir; yani Allah’ın “âletsiz olarak gören (basîr), âletsiz olarak işiten (semî’)” olduğunun vurgulanması gerekmektedir.²³³

Allah’ın kullarıyla aynı seviyede düşünülüşü ve mahlûkata benzer bir şekilde tasavvur edildiği izlenimini verebilecek olan “Allah bizim sakîmizdir” veya “Allah bize ev sahipliği yapacaktır” gibi ifadeleri Allah hakkında dile getirmek de uygun değildir. Çünkü bütün mahlûkat Allah’ın misafiridir ve O hem dünyada hem de âhirette kullarına rızık verendir. Dünyada rızıklandırma, görünen sebepler ve araçlar vasıtasıyla gerçekleşirken, cennette bu ya görünmeyen bir aracı vasıtasıyla yahut doğrudan Allah tarafından olabilir. Her iki durumda da hakiki rızık verici yalnızca Allah’tır. Kur’ân da bu hususu teyit etmektedir: “Yediren fakat yedirilmeye ihtiyacı olmayan Allah.”²³⁴, “(Allah) beni yediren ve içirendir.”²³⁵, “Rableri onlara tertemiz bir içecek verir.”²³⁶ Dolayısıyla Salimî’ye göre dünya ile âhiret arasındaki fark, sadece aracın görünürlüğü veya görünmezliğiyle ilgilidir. Dünyadaki yedirme içirme fiili insan gibi görülebilir bir aracı vasıtasıyla gerçekleşirken, cennetteki nimetler ya vasıta ile fakat duyulara kapalı bir tarzda yahut doğrudan Allah tarafından ihsan edilecektir. Asıl kaynak da imâ Allah Teâlâ’dır.²³⁷ Böylece Sâlimî Allah’ın sıfatlarını dile getirirken teşbih vehmini doğuracak eksiklik ifade eden olumsuz kalıplardan kaçınmak gerektiğini, bunun yerine hem sıfatların sabit olduğunu kabul edip hem de onların mahlûkatın sıfatlarına benzemediğini vurgulamak gerektiğini ortaya koymaktadır. İster misafirperverlik ister rızık verme bağlamında olsun, bütün tasarrufların kaynağı Allah’tır ve O’nun kullar üzerindeki mutlak tasarrufu, yaratılmışlara benzetilmekten tenzih edilerek dile getirilmelidir.

Öyle anlaşıyor ki Sâlimî’ye göre mârifetullahın elde edilmesinde akıl ile vahiy arasında tamamlayıcı bir ilişki vardır. Akıl, Allah’ın varlığını ve O’na iman etmenin zorunluluğunu kavramada, vahyin doğruluğunu temellendirmede ve yanlış inançları bertaraf etmede

²³³ Sâlimî, *et-Temhîd*, s. 198.

²³⁴ Bkz. “قُلْ أَغْنَىٰ اللَّهُ أَتَّخَذُ وَلِيًّا فَاطِرَ السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ يُطْعِمُ وَلَا يُطْعَمُ.” “De ki: “Göklere ve yeri yoktan var eden, yediren fakat yedirilmeye ihtiyacı olmayan Allah’tan başkasını mı dost edineceğim?” En‘âm 6/14.

²³⁵ Şuarâ 26/79.

²³⁶ İnsan 76/21.

²³⁷ Sâlimî, *et-Temhîd*, s. 198.

işlevseldir; ancak Allah'ın zâtı ve sıfatlarının hakikatini kuşatmaya tek başına güç yetiremez. Bu noktada vahiy, aklın sınırlarını belirleyerek onun yanılgıya düşmesini engeller ve hakiki bilgiyi temin eder. Böylece mârifetullah ne yalnızca aklın ürünü ne de sadece vahyin bildiri-miyle sınırlıdır. Aksine akıl, vahyin rehberliğinde işlevini bulur, vahiy ise aklın doğru kulla-nımını teyit ve tashih eder.

2.2. Peygamberliği Doğrulamada Aklın Rolü

Kelâm ilminde akıl, yalnızca teorik ya da soyut düşünsel bir çaba içerisinde olmanın ötesinde, iman esaslarının ispatı, dinî hakikatin temellendirilmesi ve özellikle peygamberliğin doğrulanması gibi temel itikadî konular açısından önemli bir işleve sahiptir. Kelâmcılar, bir yandan Allah'ın varlığını, sıfatlarını ve âlemin hudûsunu temellendirmede akla başvururken, öte yandan peygamberlik iddiasında bulunan bir kişinin gerçekten peygamber olup olmadığını anlamada aklı en önemli dayanak olarak değerlendirmişlerdir. Bu bağlamda peygamberliğin ispatı meselesi, kelâmî düşüncenin en temel meselelerinden biri olmuş ve “nübüvvetin sübu-tu” hem aklî hem de naklî delillerle temellendirilmiştir. Dolayısıyla nübüvvetin doğruluğu, aklın süzgecinden geçerek kabul edilebilecek bir hakikattir. Bu noktada özellikle klasik dö-nem Mâtürîdî ve Mutezilî kelâm âlimleri, aklı yalnızca bilginin kaynağı olarak değil, aynı zamanda vahyin doğruluğunu değerlendiren ve onu tasdik eden bir otorite olarak görmüşler-dir. Nitekim peygamberlik iddiasının doğruluğu, ancak bu iddiayı destekleyen mucizelerin aklen anlaşılması ve değerlendirilmesiyle mümkündür. İnsan, aklî idraki sayesinde peygambe-rin getirdiği mucizeyi kavrar, onun peygamberlik iddiasını değerlendirir ve ulaştığı sonuç doğrultusunda onu tasdik eder. Dolayısıyla akıl hem mucizeyi anlama hem de peygamberin getirdiği mesajın hikmetini kavrama noktasında vazgeçilmez bir rol üstlenmektedir.

2.2.1. Mûcize

Mûcize kavramı, “güç yetirememe” anlamına gelen “ac” kökünden türeyen ve “âciz bırakan” manasındaki “mûciz” kelimesinden gelmektedir. Terim olarak ise, peygamberlik iddiasında bulunan kişinin doğruluğunu ispat etmek üzere Allah tarafından yaratılan olağa-nüstü hadiseyi ifade etmektedir. Kelâmcıların mûcize tanımlarında bazı farklılıklar bulunmak-tadır. Sözelimi Mâtürîdî mûcizeyi, peygamberin elinde ortaya çıkan ve benzeri insan çaba-sıyla veya öğrenim yoluyla meydana getirilemeyen bir olay olarak tarif ederken²³⁸ Kâdî Ab-dülcebbâr Allah'ın nübüvvet iddiasında bulunan kişiyi doğrulamak amacıyla yarattığı ve özel-likleri itibarıyla insanları benzerini getirmekten âciz bırakan olağanüstü bir olay olarak tanım-

²³⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 369.

lamaktadır.²³⁹ Neseî ise mûcizenin en belirgin vasfının “tehaddî” (meydan okuma) olduğunu vurgulayarak, onun dünyada meydana gelen harikulâde bir vakıa oluşuna dikkat çekmektedir.²⁴⁰

Akıl vahiy ilişkisi bağlamında mûcizeye değinilmesinin nedeni, nübüvvetin yani vahyin kaynağı olan ve dinin üç temel unsurundan biri sayılan bu kurumun doğrulanmasında ilk aşamada aklın kullanılmasıdır. Peygamberliğin doğruluk iddiası, aklî değerlendirme süzgecinden geçirilerek temellendirilir. Zira vahyin doğruluğunu bizzat vahye başvurarak ispat etmeye çalışmak mantıksal bir döngü hatasına yol açmaktadır.²⁴¹ Bu sebeple, nübüvvetin ispatında ve vahyin hakikatinin kavranmasında kontrol mekanizması olarak akıl ön plana çıkarılmış, böylece akıl vahiy ilişkisinde aklın belirleyici rolü vurgulanmıştır.

Sâlimî nübüvvetin sübutu ve doğruluğunun mûcizenin zuhur etmesiyle gerçekleşeceğini ifade etmiştir. Kelâm ilminin genelinde nübüvvetin doğruluğu ve geçerliliği, yalnızca peygamberlik iddiasında bulunan kişinin olağanüstü bir fiil sergilemesiyle, yani mûcizeyle temellendirilmiştir. Bu bağlamda Sâlimî mûcizeyi şu şekilde tanımlamıştır:

Sıradan doğa düzenini aşan, fakat aklî olarak tüm yönlerden imkânsız olmayan; bir iddia veya meydan okuma üzerine, doğrudan ve gecikmeden meydana gelen; insanların, sahip oldukları bilgi, tecrübe ve becerilere rağmen benzerini üretmekten aciz kaldıkları olağanüstü bir olaydır.²⁴²

Bu tanım, mûcizeyi hem doğa yasalarının üstünde bir fiil olarak konumlandırmakta hem de tamamen imkânsız olmadığını belirterek onu metafizik anlamda mutlak imkânsızlıktan ayırmaktadır.

Sâlimî mûcizenin peygamberi doğrulama konusundaki önemine vurgu yaparak tanımını verdikten sonra bu tanıma irdeleyerek hangi özelliklere sahip olması gerektiğini açıklamıştır. Mûcizenin tanımında yer alan “alışılmış düzeni bozan” ifadesi, onun doğa yasaları çerçevesinde açıklanamayan bir olay olduğunu belirtmektedir. Bu tür bir olağanüstülük, peygamberlik iddiasının doğruluğunu destekleyen temel unsurdur. Zira doğal yollarla gerçekleştirilebilen herhangi bir olay, iddia sahibinin nübüvvetini ispatlamada yetersiz kalır. Çünkü insanlar bu tür fiilleri kendi bilgi ve çabalarıyla da gerçekleştirebilirler.²⁴³ Dolayısıyla mûcizenin inandırıcılığı, onun sıradan insan davranışlarından niteliksel olarak ayrılmasıyla mümkündür. Tanımda geçen bir diğer unsur “bütün yönlerden imkânsız olmamak” ifadesidir. Burada

²³⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Uşûli'l-İmamse*, s. 430.

²⁴⁰ Ebû'l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Neseî, *Tebîrâtü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, thk. Muhammed el-Envâr Hâmid İsâ, Mektebetü'l-Ezher li't-Turâs, Kahire 2011, s. 688-689; Halil İbrahim Bulut, “Mûcize” *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. XXX, s. 349.

²⁴¹ İlyas Çelebi vd. *İslâmî İlmlerde Metodoloji- IV “Akâid ve Kelâm İlminde Vahyin ve Aklın Yeri*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2013, s. 367.

²⁴² Sâlimî, *et-Temhîd*, s. 162-163.

²⁴³ Sâlimî, *et-Temhîd*, s. 163.

vurgulanan nokta, mûcizenin tamamen mantık dışı veya varlık açısından imkânsız bir şey olmaması gerektiğidir. Zira eğer insanlar, peygamberden imkânsız bir şeyi gerçekleştirmesini talep ederlerse, bu talebin yerine getirilmemesi peygamberin haklılığını zedelemaz. Örneğin, Peygamberden günah işlemesinin istenmesi, Allah'tan başkasına ibadet edilmesi, bir varlığın aynı anda hem canlı hem ölü olması ya da cevher olmadan arazın yaratılması ya da Allah Teala'nın bizzat görülmesi gibi talepler, mantık ilkeleriyle çeliştiği için gerçekleşmesi mümkün olmayan durumlardır. Dolayısıyla bu tür istekler mûcize kategorisine dâhil edilemez.²⁴⁴

Mûcizenin doğrulayıcı işlevini yerine getirebilmesi için, insanların onun benzerini ortaya koyamaması gerekir. Tanımda geçen “insanların benzerini getirmekten aciz kalmaları” ifadesi bu gerekliliğe işaret etmektedir.²⁴⁵ Eğer insanlar, yoğun çaba ve bilgi birikimleriyle bu olağanüstü fiili taklit edebilselerdi, bu durumda mûcize, bir hile veya sanatsal bir gösteri gibi algılanabilir, böylece peygamberin hak peygamber olduğu konusunda tereddüt oluşabilirdi. Mûcizenin amacı, şüpheyi yer bırakmayacak şekilde bir doğrulama ortaya koymak olduğundan, onun insanların sınırlarını aşan bir nitelik taşıması zorunludur.

Tanımın son kısmında yer alan “o sanatta maharetli ve olgun olmaları hâlinde” ifadesi, mûcizenin etkisini daha da güçlü kılan önemli bir şartı ortaya koyar. Peygamberin mûcizesi, ilgili toplumun uzmanlaştığı bir alanda zuhur ettiğinde, onun mûcizevî niteliği daha açık ve ikna edici hale gelir. Nitekim Hz. Mûsâ'nın peygamber olarak gönderildiği dönemde, sihir toplumunda oldukça yaygındı ve sihirbazlar bu alanda büyük bir ustalık kazanmışlardı. Ancak Hz. Mûsâ, asâsını gerçek bir yılanı dönüştürerek, sihirbazların göz boyayıcı maharetleri sonucu ortaya attıkları yılanları yutacak derecede açık ve hakiki bir mûcize gerçekleştirmiştir. Bu durum, izleyenler nezdinde mûcizenin sihirden ayrıldığını ve tamamen ilahî bir müdahale olduğunu ortaya koymuştur. Nitekim sihirbazlar da bu olağanüstü fiilin, kendi bilgi ve becerileriyle gerçekleştirilemeyecek türden olduğunu fark ederek iman etmişlerdir.²⁴⁶

Ayrıca, inanmayanların peygamberden mûcize talep etmesi hâlinde, mûcizenin gecikmeden ortaya çıkması gerektiği belirtilmiştir. Zira bir gecikme yaşanması, nübüvvet iddiasının doğruluğu konusunda şüphe doğurur. Bu şüphe, kişide peygamberin dürüstlüğü hakkında bir tereddüt oluşturur ki bu da nübüvvetin temeli olan “yakîn” bilgisini zedeler. Hile, aldatma veya uydurma ihtimalleri devreye girerse, mûcize artık doğrulayıcı değil, kafa karıştırıcı bir unsura dönüşür. Bu nedenle mûcizenin zamanlaması da en az içeriği kadar önemlidir.²⁴⁷

²⁴⁴ Sâlimî, *et-Temhîd*, s. 163.

²⁴⁵ Sâlimî, *et-Temhîd*, s. 163.

²⁴⁶ Sâlimî, *et-Temhîd*, s. 163.

²⁴⁷ Sâlimî, *et-Temhîd*, s. 163.

Peygamberlerin gönderildiği topluluklar dikkate alındığında, her bir ümmetin öne çıktığı entelektüel ve sanatsal alanlara yönelik mucizelerin verildiği görülmektedir. Sözgelimi Hz. İsa'nın gönderildiği toplum olan Benî İsrail, tıbbî ilimlerde oldukça ileri bir seviyeye ulaşmıştı. Onlar dönemin imkânları ölçüsünde ilaçlar ve tedavi yöntemleri geliştirmiş, bu alanda insan eliyle başarılabilir en yüksek merhaleye erişmişlerdi. İşte bu bağlamda Allah Teâlâ, Hz. İsa'ya doğuştan kör olanların ve alaca hastalığına yakalanmış kişilerin herhangi bir tıbbi müdahale olmaksızın iyileştirilmesi ve ölümlerin Allah'ın izniyle diriltilmesi gibi onların bilgi birikimini ve tecrübelerini aşan mucizeler vermiştir. Bu tür mucizeler hem çağın uzmanları hem de halk nezdinde açık bir biçimde ilahî müdahaleyi göstermiştir. Böylece bu olağanüstü fiillerin sıradan bir beşerin gerçekleştirebileceği birer maharet ya da bilgi ürünü değil, doğrudan Allah'ın kudretiyle mümkün olduğu anlaşılmıştır. Neticede Hz. İsa'nın peygamberliği gösterdiği mucizeler vasıtasıyla aklî ve duyuşal düzeyde tasdik edilmiş ve bu sayede ümmet üzerinde güçlü bir inandırıcılık oluşturulmuştur.²⁴⁸

Hz. Muhammed'in gönderildiği Arap toplumu da kendi döneminde dil sanatlarında, özellikle şiir ve hitabet alanında olağanüstü bir yetkinliğe sahipti. Araplar, dilin fesahat ve belagat yönlerinden mükemmel örnekler ortaya koymuş, sözlü edebiyat geleneği içinde anlamı yoğun, yapı olarak etkileyici ifadelerle toplumda edebî bir seviye oluşturmuşlardı. Allah Teâlâ da Hz. Muhammed'e gönderdiği mucizeyi bu bağlamda şekillendirmiştir. Kur'an-ı Kerîm, içerdiği anlam derinliği, nazım ve nesir yapısındaki uyumu ve anlatım tarzındaki mükemmellik ile Arap edebiyatının çok ötesinde bir metin olarak ortaya çıkmıştır. Bu metnin en dikkat çekici yönü, onun eğitim-öğretim görmemiş bir kimse tarafından dile getirilmiş olmasıydı. Zira Hz. Muhammed, ümmi bir birey olmasına rağmen, kendi çağdaşı olan dil ustalarının taklit edemeyeceği derecede üstün bir söz ortaya koymuştu. Kur'an'ın bu yönü hem edebiyatçılar hem de halk tarafından fark edilmiş, böylece onun beşerî bir ürün olmadığı ve ilahî kaynaklı olduğu kanaati toplumda yerleşmiştir.²⁴⁹ İşte bu da nübüvvet iddiasının doğruluğunu açıkça teyit etmek için insanların muhakeme yeteneklerini devreye sokarak akıllarını kullanmaları ile anlaşılacak bir delil niteliği taşımaktadır.

Mucizelerin sadece belirli bir alanda ve sınırlı sayıda gerçekleşmesinin, nübüvvetin doğruluğu hakkında zihinlerde birtakım şüphelerin uyanmasına sebep olabileceğini ifade eden Sâlimî'ye göre bu durumda, söz konusu olağanüstü fiillerin yalnızca o peygamberin maharetli olduğu sınırlı bir alanda meydana gelebileceği düşüncesi doğabilmektedir. Bu nedenle, peygamberlere birden çok türde ve farklı alanlara hitap eden mucizeler verilmiştir. Bu çok yönlü

²⁴⁸ Sâlimî, *et-Temhîd*, s. 164.

²⁴⁹ Sâlimî, *et-Temhîd*, s. 164-165.

mûcize anlayışı Hz. Mûsâ örneğinde açıkça görülmektedir. Asâ mûcizesi kadar dikkat çekici diğer mûcizeleri arasında “beyaz el” olarak bilinen elinin parlaması,²⁵⁰ Kızıldeniz’in yarılması,²⁵¹ on iki pınarın yerden fişkırması, kuru bir taşın su kaynağı hâline gelmesi,²⁵² levhaların indirilmesi²⁵³ ve Tevrat’ın vahyedilmesi²⁵⁴ gibi olaylar yer almaktadır. Böylece Hz. Mûsâ’ya verilen mûcizeler hem doğa olaylarını hem de doğrudan algılanamayan fizik ötesi gerçeklikleri kapsamıştır. Hz. İsa da aynı şekilde farklı türlerde mûcizelere sahipti. Sadece şifa vermekle kalmamış, çamurdan kuş yapıp ona can vermek,²⁵⁵ ölüleri diriltmek²⁵⁶ ve insanların gönüllerinde sakladığı şeyleri haber vermek²⁵⁷ gibi olağanüstü fiiller sergilemiştir. Bu çeşitlilik, onun peygamberliğinin farklı alanlarda da doğrulanmasını sağlamıştır.²⁵⁸

Hz. Muhammed’e verilen mûcizelerin de yalnızca Kur’ân ile sınırlı olmadığını ifade eden Sâlimî, Kur’ân’ın dışında da çok sayıda hissî mûcize gerçekleştiğini kabul etmektedir. Bunlar arasında ayın yarılması, kuru bir hurma kütüğünün inlemesi, elinde taşların tesbih etmesi, duası sayesinde az miktardaki yemeğin bereketlenerek birçok kişiye yetmesi, kızartılmış etin konuşarak zehirli olduğunu haber vermesi, bir ağacın yerinden koparak kendisine doğru gelip sonra yerine dönmesi gibi olağanüstü olaylar yer almaktadır.²⁵⁹ Bu tür mûcizeler hem toplumsal bellekte derin izler bırakmış hem de Hz. Muhammed’in nübüvvetinin gerçekliğini duyusal olarak ispatlamıştır.

Mûcizeye dair Sâlimî’nin ortaya koyduğu gerekçeler arasında, mûcizenin tek bir türle sınırlandırılmaması dikkat çekici bir husustur. Bu yaklaşım, aklî mûcize olarak Kur’ân’ın mûcizeliğinin yanı sıra, hissî ve haberî mûcizelerin varlığının da gerekliliğine işaret etmektedir. Nitekim Sâlimî’den önceki ve sonraki birçok âlim, Hz. Peygamber’e nispet edilen hissî ve haberî mûcizelerden söz etmiştir. Ancak Sâlimî’nin bu tür mûcizeleri doğrudan mûcizenin şartları arasında değerlendirmesi, onun yaklaşımını farklı kılan önemli bir noktadır.²⁶⁰

Bütün bu örnekler birlikte değerlendirildiğinde, Sâlimî’ye göre, peygamberlere verilen mûcizelerin yalnızca belli bir alanda değil, farklı zaman, zemin ve ihtiyaçlara göre çeşitlilik göstermesinin, mûcizenin ispat yönlerinden kaynaklanmasından dolayı olduğu anlaşılmakta-

²⁵⁰ Kasas 28/32.

²⁵¹ Şuarâ 26/63.

²⁵² Bakara 2/60.

²⁵³ A’raf 7/ 145.

²⁵⁴ Secde 32/23.

²⁵⁵ Âl-i İmrân 3/49.

²⁵⁶ Âl-i İmrân 3/49.

²⁵⁷ Âl-i İmrân 3/49.

²⁵⁸ Sâlimî, *et-Temhîd*, s. 165.

²⁵⁹ Sâlimî, *et-Temhîd*, s. 166.

²⁶⁰ Sadıker, *Ebü Şekûr es-Sâlimî’nin Kelâm Anlayışı*, s. 249.

dır. Bu da mûcizenin yalnızca bir olağanüstülük değil, aynı zamanda peygamberliğin hakikatini ve ilahî kaynağını ispatlayan çok boyutlu bir delil olduğunu ortaya koymaktadır.

2.2.2. Mûcize Yoluyla Peygamberin Tanınması

İslâm düşüncesinde insanın Allah'ı tanınması ve doğru inanca ulaşması sürecinde peygamberin konumu üzerinde yoğun tartışmalar yapılmıştır. Kelâm âlimlerinin bir kısmı, insanın Allah'ı ancak peygamber aracılığıyla tanıyabileceğini savunmuş ve bu nedenle peygamberliği, inanç ve amel açısından vazgeçilmez bir unsur olarak görmüştür. Bu yaklaşıma göre peygamber, ilahî hakikati insana ulaştıran tek otorite konumundadır. Diğer bir yaklaşım ise, peygamberin ancak Allah'ın kudreti ve lütfu sayesinde bilinebileceğini ileri sürmektedir. Buna göre Allah'ın varlığı ve birliği, akıl yoluyla kavranabilecek temel bir gerçekliktir. Peygamberin doğruluğu ise bu aklı bilginin üzerine bina edilir ve mûcize gibi olağanüstü delillerle teyit edilir. Bu bağlamda, peygamberin doğruluğunun tespitinde aklın mı yoksa vahyin mi esas alınacağı tartışması, kelâm ekolleri arasındaki farklı görüşlerin ortaya çıkmasına yol açmıştır.

Kelâm âlimlerine göre bir kimsenin Allah'ın elçisi olduğunu bilmenin yegâne yolu, peygamberlik iddiasında bulunan kişinin mûcize izhar etmesidir. Bu sebeple her peygamberin, nübüvvet iddiasını doğrulayan ve Allah tarafından gönderildiğini ortaya koyan bir mûcize göstermesi zorunludur. Zira ancak bu sayede sahte peygamberlerle hakiki peygamberler birbirinden ayırt edilebilir. Aksi takdirde kimin gerçekten Allah tarafından görevlendirildiğini insanların anlaması imkânsız hâle gelir. Bununla birlikte mûcizenin peygamberin meydan okumasına uygun bir şekilde gerçekleşmesi gerekmektedir. Öte yandan bazı kimseler, nübüvvetin ispatı için mûcizeye ihtiyaç bulunmadığını ileri sürmüş ve peygamberin kendi getirdiği şeriâtın doğruluğunu göstermesinin yeterli olacağını savunmuşlardır. Ancak bu görüş, kelâmcılar açısından kabul edilebilir değildir. Çünkü mûcize, insanların dikkatini çekerek onları tefekküre sevk eder ve akla, tabiat kanunlarının ancak Allah'ın doğrudan müdahalesiyle aşılabileceğini öğretir. Bu bakımdan mûcize hem aklî hem de naklî temellerde nübüvvetin vazgeçilmez bir delili olarak görülmektedir.²⁶¹ Bu farklı yaklaşımlar hem mûcize kavramının mahiyetine hem de peygamberlik iddiasının doğrulanmasında aklın rolüne dair kelâmî tartışma alanı oluşturmuştur.

Mûcize konusunu Sâlimî, mezheplerin ve âlimlerin farklı yaklaşımlarını karşılaştırarak ele almıştır. Bazı âlimlere göre, Allah ancak peygamber aracılığıyla tanınabilir. Bu görüşü savunan âlimler Eş'arî düşünce içerisinde yer almıştır. Onlara göre akıl, bilgi elde etmede

²⁶¹ Zübeyir Bulut, "Peygamberleri Tasdik Aracı Olarak Mûcizeler", *Dergiabant*, 3/5, (2015), s. 11-12.

güvenilir bir vasıta değildir; dolayısıyla Allah'ın varlığı ve sıfatları, yalnızca vahyin haber vermesiyle bilinebilir.²⁶² Bu anlayış, bilgi kaynağı olarak aklın sınırlılığını savunmakta ve insanın Yaratıcı'yı kendi başına tanıyamayacağını öne sürmektedir. Ancak Sâlimî'nin düşüncesine göre, bu görüş zayıf bir temele dayanmaktadır. Çünkü bu yaklaşım kabul edildiğinde, “Peygamberliğin kendisi ne ile ispatlanacaktır?” sorusu cevapsız kalmaktadır. Zira peygamberin doğruluğuna dair delil olan mûcize de aslında Allah'a ait bir fiildir ve onun tanınmasının ön koşuludur. Nihayetinde mûcizenin peygamberliğe delalet ettiğinin anlaşılması için de aklın istidlal yaparak bir sonuca ulaşması gerekmektedir. Mûcizenin, sihir, büyü vb. olağanüstü olarak değerlendirilen diğer fiillerden ayrılmasında aklın büyük bir rolü vardır. Dolayısıyla bir kişinin peygamber olup olmadığına karar verilmesini sağlayacak yol sonuçta akla ve onun işlevselliğine bağlıdır. Bu sebeple Allah'ın varlığı, peygamberlerin varlığı ve ispatı ilk aşamada ancak akıl yürütme ile yapılabilir. ²⁶³

Sâlimî, bu meselede Ehl-i Sünnet'in Eş'arî gelenekten farklı bir tutum sergilediğini belirtmiştir. Ona göre Ehl-i Sünnet âlimleri, aklın nazar ve istidlal yoluyla Allah'ın varlığına ulaşabileceğini kabul ederler. İnsan, akıyla Allah'ı tanır; ardından peygamberi, onun eliyle gerçekleşen mûcize sayesinde tanır.²⁶⁴ Bu yaklaşımda bilgi, öncelikle aklın ürünü olarak değerlendirilir ve vahiy bu bilgiyi tamamlayıcı bir rol üstlenir. Nitekim Mâtürîdî'ye göre mûcize hem Yaratıcı'nın hem de peygamberin doğruluğunun ispatında önemli bir delil niteliği taşımaktadır. Ona göre, öncelikle Yaratıcı'nın varlığı akıl yoluyla temellendirilmeli, ardından peygamberlik iddiasının doğruluğu mûcize aracılığıyla değerlendirilmelidir. Peygamberler, kendi toplumlarının imkânlarını ve sınırlarını bilen kişiler oldukları için, onların getirdiği mûcizeler karşısında toplumlarının hayrete düşmesi, bu olayların insan gücüyle meydana gelmeyeceğini göstermektedir. Bu olağanüstü fiiller, peygamberin elçilik iddiasında samimi ve doğru olduğuna, mûcizenin ise mutlak kudret sahibi bir Yaratıcı tarafından yaratıldığına delalet eder. Böylece mûcize hem risaletin hem de ilahî varlığın ispatı için aklî bir temel sunmakta ve insanlar görmeseler bile Yaratıcı'nın kesin bilgisine ulaştıran bir vasıta hâline gelmektedir. ²⁶⁵

Peygamberliğin ispat aracı olan mûcizeler, yalnızca duyuları etkileyen olağanüstü olaylar değil, aynı zamanda aklî istidlâl yoluyla kesin bilgiye ulaştıran delillerdir. Nitekim Mâtürîdî, “Size peygamberleriniz açık deliller getirmediler mi?”²⁶⁶ meâlindeki âyeti açıklar-

²⁶² Sâlimî, *et-Temhîd*, s. 170.

²⁶³ Sâlimî, *et-Temhîd*, s. 170.

²⁶⁴ Sâlimî, *et-Temhîd*, s. 162, 170.

²⁶⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 348.

²⁶⁶ Mü'min 40/50.

ken, peygamberliğin doğruluğunu ispat eden unsurun bizzat peygamberin şahsı değil, onun getirdiği beyyinât olduğunu belirtmiştir. Bu beyyinât, yani açık deliller; mucizeler, şaşırtıcı hüccetler ve apaçık burhanlar şeklinde kendini göstermektedir. Ancak Mâtürîdî'ye göre bu delillerin tanınması ve değerlendirilmesi yalnızca akıl aracılığıyla mümkündür. Zira mucize ilk bakışta duyulara hitap ederek muhatabı hayrette bıraksa da onun gerçekten mucize ve peygamberlik delili olduğuna karar veren merci akıldır. Bu nedenle mucizenin doğruluğunu kabul etme süreci, üzerinde düşünmeyi, insan gücüyle yapılabilecek işlerin sınırlarını değerlendirmeyi, mucizeyi gösteren kişinin genel davranışlarını dikkate almayı gerektirir. Bütün bu aşamalarda belirleyici rol akla aittir. Mâtürîdî bu noktadan hareketle, mucizenin sihir ve göz boyamadan ayırt edilmesinde de aklın zorunlu olduğunu vurgulamıştır.²⁶⁷ Dolayısıyla mucize, ancak aklın süzgecinden geçirildiğinde peygamberliğin hakikatine delil olabilir. Bu açıklamalar, onun nazarında mucizenin “istidlâlî ilim” ifade ettiğini, yani akıl yürütmeye dayalı kesin bir bilgi sağladığını ortaya koymaktadır.²⁶⁸ Nihayetinde Mâtürîdî'ye göre peygamberin doğruluğu ve dolayısıyla getirdiği vahyin sahihliği, ilk aşamada aklın değerlendirmesiyle anlaşılır. Bu bakımdan vahiy ile aklın karşılaşmasında, aklın belirleyici ve yönlendirici bir konumda olduğunu söylemek mümkündür.

Mucizelerin tek başına nübüvvetin doğrulanmasında delil olmadığını belirten Mâtürîdî, her hak peygamberin kavminin, mucizeler olmasa dahi onun söz ve fiillerinde doğruluğunu gösteren pek çok alamete şahitlik ettiğini vurgulamaktadır. Bu nedenle peygamberlik, sadece mucizelere değil, aynı zamanda peygamberin ahlâkı, güvenilirliği ve getirdiği mesajın tutarlılığı gibi aklî istidlal ile ulaşılabilecek başka delillere de dayanmaktadır.²⁶⁹

Bu tutum, Sâlimî'ye göre hem mantıkî olarak hem de benimsediği bilgi anlayışına daha uygundur. Zira mucize ancak Allah'ın kudretiyle mümkün olan bir harikuladelihtir ve bir peygamberin doğruluğunu tasdik etmektedir. Bu da Allah'ın önceden bilinmesini gerektirir.²⁷⁰ Akıl vahiy dengesi açısından burada dikkat çeken husus, vahyin sağlam bir temele dayandırılabilmesi için öncelikle akıl yoluyla Allah'ın varlığına ulaşılmamasının gerektiğidir. Ardından, O'nun gönderdiği elçinin doğruluğunu gösteren bir nişane olarak mucizenin, akıl yoluyla istidlal edilerek sihirden ayrılması ve peygamberliğe delalet eden bir kanıt olarak değerlendirilmesi gerekmektedir. Dolayısıyla bir Yaratıcı'nın ve O'nun insanları hidayete ulaştırmak üzere gönderdiği peygamberin varlığını ve doğruluğunu kabul etmek için başvurulacak temel

²⁶⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 62-62, 360.

²⁶⁸ Alper, *İmam Mâtürîdî'de Akıl Vahiy İlişkisi*, s. 159.

²⁶⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 348-360; Mustafa Can, *Ebû Mansur Mâtürîdî'nin Nübüvvet Anlayışı*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2022, s. 176.

²⁷⁰ Sâlimî, *et-Temhîd*, s. 170.

kontrol mekanizması akıldır. Vahiy ise, bu aşamadan sonra ortaya çıkan diğer meselelerde belirleyici rol üstlenmektedir.

Bu tartışmayı daha somut bir biçimde anlamak için Sâlimî, İmam Ebû Hânife ile oğlu Hammad arasında geçen rivayete dikkat çekmektedir. Buna göre;

Hammad babasına “Biz Allah’ı Muhammed sayesinde mi tanıdık, yoksa Muhammed’i Allah sayesinde mi?” diye sorar. Ebû Hânife, önce onun düşüncesini sorar. Hammad, kalbine doğan düşüncenin, Allah’ı Muhammed sayesinde tanımak yönünde olduğunu belirtir. Ancak Ebû Hânife, bu cevabı düzeltir ve “Hayır, biz Muhammed’i Allah sayesinde tanıdık. Çünkü Allah, senin kalbine hem kendi birliğini hem de Muhammed’in O’nun peygamberi olduğunu ilham etti.” der.²⁷¹

Bu yaklaşım, Sâlimî’ye göre, bilgi sıralamasında Allah’ın önce geldiğini ve peygamberin tanınmasının ancak Allah bilgisiyle mümkün olduğunu açık biçimde ortaya koymaktadır. Bu konuda tarihî ve toplumsal gözlemler de Ehl-i Sünnet’in görüşünü destekler niteliktedir. Nitekim peygamberleri inkâr eden müşrik toplumlar dahi, bir Yaratıcı fikrini tümüyle reddetmemişlerdir. Kimileri putları, kimileri ise güneş, ay ve yıldızları ilah edinmiş hatta bazıları, bu nesnelerin yalnızca kendilerini Allah’a yaklaştıracak şefaatçiler olduklarını söylemiştir. Bu da göstermektedir ki onlar Yaratıcı bir kudretin farkında olmakla birlikte Yaratıcı’nın gönderdiği peygamberi tanımaları, ancak onun gerçekleştirdiği mucize aracılığıyla mümkün olmuştur. Mucize doğrudan Allah’a isnat edilen bir fiil olduğu için, peygamberin tanınması da Allah bilgisine dayanmaktadır. Dolayısıyla akıl, bir Yaratıcı olduğu bilgisine istidlal yoluyla ulaştığı için peygamberin tanınması da akıl yoluyla gerçekleşmektedir.²⁷²

2.3. İtikâdî Konularda Akıl ve Vahiy

İtikâdî bilgi, insanın iman etmesi gereken temel esaslara yani, Allah’ın varlığı, birliği, sıfatları, peygamberlik, âhiret hayatı ve diğer gaybî gerçekliklere dair sahip olması gereken bilgidir. Bu bilginin mahiyeti, doğruluk ölçütleri ve elde edilme yolları, kelâm ilminin ana konularından biri olagelmıştır. Bu bağlamda öne çıkan iki aslî bilgi kaynağı akıl ve vahiy olmuştur.

Sâlimî, akıl ve vahyin itikâdî bilginin elde edilmesindeki rolünü açıklarken, meselenin anlaşılmasını kolaylaştırmak amacıyla dikkat çekici bir örnek üzerinden tartışmayı şekillendirmiş; Mutezile, Eş‘arîler ve Mâtürîdîlerin görüşlerini örnekleme çerçevesinde özetleyerek kendi kanaatini temellendirmiştir. O, hiçbir peygamber davetiyle karşılaşmamış, akıllı bir kimseyle muhatap olmamış ve Yaratıcı’yı tanımaya dair herhangi bir delile ulaşmamış bir

²⁷¹ Sâlimî, *et-Temhîd*, s. 170; Ebû Hanife, “el-Âlim ve’l-müte’allim”, *İmâm-ı A’zam’ın Beş Eseri*, çev. Mustafa Öz, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2020, s. 31.

²⁷² Sâlimî, *et-Temhîd*, s. 170.

kişinin durumunu ele alır. Bu kişi, yüksek bir dağın zirvesinde veya denizin ortasında bir ada-da doğmuş, çevresinde kendisine Yaratıcı'yı tanıttacak kimse bulunmamıştır. Bu kişi ne akılsızlık belirtisi göstermiş ne de kendi faydasına olan işleri yapmanın ötesine geçmiştir. Bu örnekten hareketle Sâlimî, böyle bir kişinin dinî sorumluluğunun olup olmadığı, iman etmediği takdirde kâfir sayılıp sayılmayacağı, öldürülmesi hâlinde kısas ve diyetin gerekip gerekmediği gibi meseleleri tartışmıştır.²⁷³

Sâlimî, bu meselede ilk olarak Mutezile'nin yaklaşımını ele alarak onların görüşlerini değerlendirmiştir. Burada o, Mutezilî âlimlerin aklın tek başına dinî yükümlülük doğurabilecek yeterlilikte olduğunu savunduklarını belirterek onlara göre imanın, aklî olarak farzoldüğünü, dolayısıyla peygamber daveti ulaşmasa dahi kişinin, aklını kullanarak Yaratıcı'yı bilmekle mükellef olduğunu iddia ettiklerini vurgulamıştır. Bu nedenle, yüksek bir dağın zirvesinde veya ıssız bir adada doğmuş, hiçbir peygamber davetiyle ya da akıllı kimseyle karşılaşmamış bir kişi, eğer Yaratıcı'yı bilip, tanıyıp iman etmezse kâfir sayılır. Mutezile bu görüşünü “akıl, kendi başına yükümlülük getirir mi?” sorusuna verdikleri “evet” cevabına dayandırmaktadır. Çünkü onlara göre akıl, iyi ile kötüyü ayırt etme ve insanı yükümlülük altına sokma kapasitesine sahiptir.²⁷⁴

Aktarılan bu yaklaşım, Mutezile'nin genel usul anlayışıyla da uyumludur. İslâm düşünce tarihinde Mutezile, akla öncelik veren bir mezhep olarak öne çıkmıştır. Onlar yalnızca inanç esaslarını aklî delillerle temellendirmekle kalmamış, aynı zamanda akla belirli bir sınır dâhilinde güven duymuşlardır. Şayet nass ile aklî delil arasında bir çatışma söz konusu olursa, nassı te'vil ederek aklın hükmünü esas almışlardır. Görüşlerini de temelde aklî istidlal ve nazar üzerine inşa etmişlerdir. Onlara göre insan, vahiy gelmeden önce bile aklını kullanıp düşünerek nazar ve istidlal yoluyla Allah'ın varlığını bilmekle yükümlüdür. Bu anlayışlarıyla akıllı, dinî yükümlülüklerin temeli olan “mûcib” bir konuma yükseltmişlerdir. Onlara göre Allah'ın adaleti, insanın aklî sorumluluğunu gerekli kılar. Zira insan aklıyla Yaratıcı'yı bilme ve ona şükretme yükümlülüğünü kavrayabilir. Böyle bir durumda vahyin gelmemesi, kişinin sorumluluğunu ortadan kaldırmaz.²⁷⁵ Bu sebeple Mutezile, peygamber daveti ulaşmasa bile iman etmeyen kimsenin mazur sayılamayacağını, bu kişinin kâfir hükmünü alacağını savunmuştur.

²⁷³ Sâlimî, *et-Temhîd*, s. 57-58

²⁷⁴ Sâlimî, *et-Temhîd*, s. 58.

²⁷⁵ Altıntaş, “Mutezile’de Akıl Anlayışı”, s. 317; Muhammed Abdilkerîm eş-Şehristânî, *İslâm Mezhepleri (el-Milel ve’n-nihâl)*, çev. Mustafa Öz, Ensar Neşriyat, İstanbul 2005, s. 58; Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-hamse*, c.1, s. 65.

Sâlimî'nin alimlerimiz dediği kısma göre ise akıl, Allah'ın varlığını bilmede bir vasıta olmakla birlikte tek başına iman yükümlülüğü doğurmaz. Teklîfin gerçekleşmesi için şer'î hitap, yani vahyin ulaşması gereklidir. Bu nedenle peygamber davetiyle karşılaşmamış, Yaratıcı'yı tanımaya dair herhangi bir delil elde etmemiş bir kişi iman etmediği takdirde doğrudan kâfir sayılmaz. Sâlimî, bu noktada Ehl-i Sünnet'in hükümler açısından geliştirdiği ayrımı aktarmaktadır. Buna göre böyle bir kişinin yaşadığı çevre, onun zahirî hükmünü belirlemektedir. Şöyle ki;

- Eğer kişi İslâm diyarının sınırları içinde yaşıyorsa, küfrüne delalet eden bir durum ortaya çıkmadıkça, bulunduğu diyara tabi olarak Müslüman sayılır.
- Küfür diyarının sınırları içinde yaşıyorsa, Müslümanlığına delalet eden bir durum ortaya çıkmadıkça, bulunduğu diyara tabi olarak kâfir sayılır.
- Ancak ıssız bir yerde yaşıyorsa hükmü askıya alınır. Zira eğer inkâr ve şirk fiili sergilemiyorsa, delil olmaksızın kesin bir hüküm verilmez ve kâfir olduğuna hükmedilemez. Keza tevhid ve ikrar fiili sergilemiyorsa da delil olmaksızın Müslüman olduğuna hükmedilemez.²⁷⁶

Konuyla ilgili olarak Muhammed b. Hasan'ın, "Allah, hiç kimseyi bir günah veya delil olmaksızın azaplandırmaz." dediğini, bu cümleyle, teklîfin ancak delilin ulaşmasıyla gerçekleşeceğini ifade ettiğini aktaran Sâlimî kişinin sorumluluğunun aklî kapasitesinden ziyade, kendisine vahyin veya delilin ulaşmasına bağlı olduğunu vurgulayan bu görüşü delil olarak almıştır. Ancak burada Sâlimî ayrıca Ebû Hanîfe'ye nispet ettiği, görünüşte bu anlayışa ters düşen "Böyle bir kişi öldürülürse, onu öldüren kişiye ne kısas uygulanır ne de diyet gerekir." şeklindeki sözü de zikretmiştir. Bazıları bu sözden "eğer kâfir olmasaydı, kısas ve diyet lazım gelirdi" diyerek onun mutlaka kâfir olduğu sonucunu çıkardığını belirten Sâlimî'ye göre bu yorum hatalıdır. Çünkü kısas veya diyete hükmedilebilmesi için (a) öldürülen kişinin din bakımından koruma altında bulunması, (b) kişinin yaşadığı yer sebebiyle koruma altında olması ve (c) kişinin mâsumiyetini sabit kılan şer'î bir delilin mevcut olması şeklinde sıralanan üç şarttan en az birinin gerçekleşmesi gerekir. Halbuki sözkonusu durumda bu üç şarttan hiçbiri gerçekleşmemiştir. Çünkü kişinin ne Müslümanlığına ne de koruma altında olduğuna dair bir delil mevcuttur. Dolayısıyla bu kişi hakkında kısas veya diyet uygulanmaması, onun kâfir olduğuna dair kesin bir hüküm anlamına gelmemektedir. Bu sadece, dinî veya bölgesel korumanın bulunmadığını göstermektedir. Bu bakımdan sözkonusu kişi hakkında dünyevî hüküm-

²⁷⁶ Sâlimî, *et-Temhîd*, s. 58.

ler açısından koruma bulunmadığı için kısas veya diyet uygulanmaz.²⁷⁷ Muhammed b. Hasan ve Ebû Hanîfe'ye ait bu iki farklı görüş, aslında farklı bağlamlara yöneliktir. Muhammed b. Hasan'ın sözleri âhiret sorumluluğunu ve ilahî adaleti ilgilendirirken, Ebû Hanîfe'nin sözleri dünyevî hukuki sonucu açıklamaktadır.

Vahiy ve delil ulaşmamış bir kişinin âhiretteki durumuyla ilgili ihtimalleri ele alarak konuyu müzakere etmeye devam eden Sâlimî'ye göre böyle bir kimsenin doğrudan cehennemlik olduğu söylenemez. Zira Allah Teâlâ mutlak adalet sahibidir ve hiç kimseyi delilsiz veya suçsuz bir şekilde cezalandırmaz. Ancak aynı şekilde, bu kişi iman etmediği için kesin olarak cennetlik de kabul edilemez. Böyle bir kişi hakkında kesin hüküm vermek mümkün değildir. Allah'ın lütfu ve fazlıyla onu bağışlayıp cennetine alması mümkündür, fakat delilsiz, sebepsiz olarak azaba maruz bırakması adaletine aykırı olur. Bu değerlendirme özellikle, işaret ve ifadeyi anlamaktan aciz, eşyayı yapan ile yapılanı ayıramayan ve sorumluluk bilinci oluşmamış kimseler için geçerlidir.²⁷⁸

Buna karşılık, kişi temel kavramları ve faydalı olan ile zararlı olanı ayırt edebilecek bir idrak seviyesine sahipse artık mazur sayılmaz. Böyle biri, aklının kendisine sağladığı imkânlarla rağmen tefekkür ve araştırma çabasına girmemişse sorumludur. Burada Sâlimî “Bizim uğrumuzda elinden gelen çabayı sarfedenlere gelince, onları bize ulaşan yollara mutlaka yöneltiriz.”²⁷⁹ meâlindeki ayeti delil göstererek kişinin hakikati araştırmaktan kaçınmasının mazur görülmeceğini, fakat küfür hükmünün de doğrudan verilemeyeceğini ifade etmiştir. Dolayısıyla nihai hüküm, Allah'ın dilemesine bırakılır.²⁸⁰

Eğer kişi delillerle akıl yürütmüş, fakat yanlış bir kanaate ulaşmışsa, ulaştığı inanç küfür içeriyorsa kâfir, bid'at içeriyorsa bid'at ehli kabul edilir. Çünkü böyle bir kimse araştırma yapmış, ancak ulaştığı yanlış sonuç ihmali ve dikkatsizliği sebebiyle olmuştur. Sâlimî, bu noktada hakikate ulaşma çabasının sorumluluk doğurduğunu vurgulamaktadır. Kişi aklını ve istidlal gücünü kullanmış olsa bile doğru yolu bulma konusunda gereken gayreti göstermemişse mazur sayılmaz. Eğer ihmali olmasaydı, muhtemelen İslâm'ın hakikatine ulaşabilirdi.²⁸¹ Sâlimî'nin yaklaşımı, insanın âhiretteki sorumluluğunu doğrudan akıl ve araştırma çabasıyla ilişkilendirmektedir. Ona göre, aklını kullanarak hakikati aramaya yönelmeyen kimse mazur sayılamaz, ulaştığı yanlış inanç ise çoğu zaman ihmali ve dikkatsizliğinin sonucu olarak değerlendirilir. Bu nedenle hakikate ulaşma yönünde gösterilen gayret, kişinin yükümlülüğü-

²⁷⁷ Sâlimî, *et-Temhîd*, s. 58-59.

²⁷⁸ Sâlimî, *et-Temhîd*, s. 59.

²⁷⁹ Ankebût 29/69.

²⁸⁰ Sâlimî, *et-Temhîd*, s. 59.

²⁸¹ Sâlimî, *et-Temhîd*, s. 59.

nü belirleyen temel ölçüt olarak öne çıkmaktadır. Bununla birlikte Sâlimî, nihai hükmün yalnızca Allah'ın adalet ve dilemesine ait olduğunu vurgulamıştır.

2.3.1. Âhirete Dair Hususlarda Akıl ve Vahiy

Âhiret, dünya hayatını takip eden ve onunla bazı yönlerden benzerlikler taşıyan, ancak ölümsüzlük niteliğiyle ayrılan, ebediyet âlemine ait farklı aşamalar ve durumları kapsayan bir varlık alanıdır.²⁸² Âhiret hayatı İslâm inancının temel unsurlarından biridir ve Kur'ân'da ölümden sonra başlayacak olan âhiret hayatı inancına sahip olmak farz kılınmıştır. Kelâm ilmi çerçevesinde ise âhiret konusu, ulûhiyyet ve nübüvvet başlıklarının ardından, sem'îyyât başlığı altında ele alınmaktadır. Kur'ân'da âhiret hayatındaki aşamalardan ve hallerden bahseden çeşitli kavramlar yer almaktadır.

Âhiret inancının özünü, insanın dünya hayatında yapmış olduklarının değerlendirilerek karşılığının belirleneceğini ifade eden kitap, mîzân, hesap, sırat ve benzeri kavram ve aşamalar oluşturur. Bunları ayrı bir başlık altında ele alan Sâlimî, bunların varlığının imkânı ve mahiyetleri üzerinde akıl ve nakilden gelen bilgilerden yola çıkarak bir tartışma konusu oluşturmuştur. Mutezile ile Cehmiyye'nin söz konusu kavram ve aşamalar hakkında "Allah Teâlâ amellerin miktarını, sevap ve günahların derecesini bilir. Dolayısıyla bütün bunlara ihtiyaç yoktur." dediklerini belirterek Sâlimî, onların âhiretteki bu aşamaları reddettiklerini ileri sürmüştür.²⁸³ Nitekim Mutezile'nin bazı temsilcilerine göre ameller, ağırlıkları açısından insanca kavranamayacak nitelikteki arazlardan ibarettir. Bu bağlamda sırât; cennet ve cehennem yolu olarak, apaçık deliller ya da şer'î hükümlerin, ibadet ve hukukî düzenlemelerin simgesi olarak yorumlanabilir. Mîzân ise genel anlamda her şeyde mevcut olan adalet ilkesini ifade etmektedir. Başka bir ifadeyle mîzân, duyular aracılığıyla kavranan nesnel ölçütlerin akıl yoluyla değerlendirilmesini sağlayan bir ilke olarak da anlaşılabilir.²⁸⁴ Böylece sırât ve mîzân, daha çok sembolik kavramlar olarak ele alınmaktadır.

Bu anlayışı yanlış bulan Sâlimî, söz konusu unsurlar ve aşamaların nasslarla sabit olduğunu, başka bir ifadeyle kitap, mîzân, hesap, sırât ve benzeri aşamaların varlıklarının Kur'ân ve sahih hadislerle kesinlik kazandığını vurgulamaktadır. Sâlimî'ye göre Mutezile'nin bu yaklaşımı küfür hükmüne tabidir. Nitekim Allah Teâlâ "O zaman kimlerin tartıları ağır gelirse işte bunlar kurtuluşa ermiş olacaklar. Tartıları hafif gelenler ise kendilerini ziyan etmiş

²⁸² Bekir Topaloğlu, "Âhiret", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. I, s. 543.

²⁸³ Sâlimî, *et-Temhîd*, s. 243.

²⁸⁴ Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer et-Teftâzânî, *el-Makâsîd- Kelâm İlminin Maksatları*, çev. İrfan Eyibil, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2019, s. 678.

olanlardır. Onlar cehennemde ebedî kalacaklar.”²⁸⁵ buyurmuştur. Sâlimî bu ayet ile söz konusu hususun nasslarla kesin olarak teyit edildiğini, dolayısıyla kendi görüşünün dayanağının Kur’ân-ı Kerim olduğunu belirtmektedir.²⁸⁶

Amellerin, varlığı sürekli olmayan a’râz mahiyetinde olmasından dolayı, onların doğrudan tartılmasını imkânsız görenlere karşılık Sâlimî naslardan deliller sunarak açıklama yapma yoluna gitmiştir. Buna göre kul, kendi ameliyle birlikte tartılacaktır. Bu bağlamda Hz. Peygamber’den nakledilen bir rivayet, mîzânın hakikatine işaret eden önemli bir delildir. Buna göre, Hz. Peygamber gazvelerinden birinde iken Abdullah b. Mes’ûd (ö. 32/652-53) bir ağaca çıkmıştı. Onun bacakları ince olduğundan, bazı sahabeler tebessüm ettiler. Bunun üzerine Hz. Peygamber “Onun ince bacaklarına mı hayret ediyorsunuz? Şüphesiz ki onlar, mîzânda göklerden ve yerden daha ağırdır” buyurmuştur.²⁸⁷ Bu rivayet, mîzânın sadece maddî unsurları değil, aynı zamanda amelleri ve onların değerini ölçtüğünü ortaya koymaktadır.

Âhirette hesabın da “Ona kolay bir hesapla hesap sorulacaktır”²⁸⁸ ve “Şüphesiz Allah hesabı pek çabuk görendir”²⁸⁹ meâlindeki ayetlerle sabit olduğunu vurgulayan Sâlimî bunu şu rivayetin de desteklediğini belirtmiştir: Bir bedevî Hz. Peygamber’e “Kıyamet günü insanları kim hesaba çekecek?” diye sormuş, O da “Allah” diye cevap vermiştir. Bunun üzerine bedevî, “Kâbe’nin Rabbine yemin olsun ki kurtuldum! Çünkü O, hakkını eksik bırakmaz, başkasının hakkını da fazla almaz” demiştir.²⁹⁰

Benzer şekilde amel defterlerinin varlığı da nass ile sabittir. Nitekim Kur’ân’da “O, amellerin kaydedildiği bir defterdir; onu Allah’a yakın olanlar görür.”²⁹¹, “Bu nasıl kitapmış! Küçük-büyük hiçbir şey bırakmadan hepsini sayıp dökmüş!”²⁹² ve “Şüphesiz elçilerimiz sizin hile ve düzenlerinizi kaydediyorlar.”²⁹³ buyrulmaktadır. Salimî, bu tür nassların çok olduğunu belirtmekte ve bunları inkâr edenin ise küfre düşeceğini ifade etmektedir.²⁹⁴ Bununla birlikte “Allah Teâlâ zaten her şeyi bilendir, o halde yazmaya, sormaya ve mîzâna ne gerek vardır?” şeklinde bir sorunun gündeme gelebileceğini de belirten Salimî bu soruyu şöyle cevaplamaya çalışmaktadır: Allah Teâlâ bütün bu uygulamaları, kullarına hakikati açık biçimde göstermek

²⁸⁵ Mü’minûn 23/ 102-103.

²⁸⁶ Sâlimî, *et-Temhîd*, s. 243-244.

²⁸⁷ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, *el-Müsned*, nşr. Şuayb el-Arnaût, Müessesetü’r Risale, Beyrut 1416/1996, c. 7, s. 98-99.

²⁸⁸ İnşikâk 84/8.

²⁸⁹ Âl-i İmrân 3/199.

²⁹⁰ Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *Şuabü’l-Îmân*, çev. Hüseyin Yıldız vd., Ocak Yayıncılık, İstanbul 2015, s. 1, s. 268.

²⁹¹ Muttaffifîn 83/20-21.

²⁹² Kehf 18/ 49.

²⁹³ Yûnus 10/21.

²⁹⁴ Sâlimî, *et-Temhîd*, s. 245.

ve onlara karşı hücceti tamamlamak için gerçekleştirmektedir. Böylece kul, işlediği iyilik ve kötülüklerin miktarını kesin olarak öğrenir, kendisine verilen ceza veya mükâfatın Allah'ın adaletiyle gerçekleştiğini idrak eder ve buna lâayık olduğunu görür.²⁹⁵ Sâlimî'nin bu açıklaması, vahiy ile gelen delillerin yanı sıra akli ikna etmeye dönük bir gerekçe sunduğunu da göstermektedir. Bir diğer mesele ise, bu süreçlerin hangi sırayla gerçekleşeceği sorunudur. Sâlimî, bu konuda kesin bir nass bulunmadığını, ancak en sahih görüşün bütün bu işlemlerin sırat üzerinde cereyan ettiği yönünde olduğunu belirtmektedir. Çünkü sıratın önce olması durumunda, hesap ve mîzândan kurtulan bir kimse için yeniden meşakkat söz konusu olamaz. Sıratın sonra olması da mümkün değildir; zira sıratı geçen kimse zaten ateşten kurtulmuş kabul edilir. Nitekim Kur'ân'da bu bağlamda, "Kimlerin tartıları ağır gelirse işte onlar kurtuluşa erenlerdir"²⁹⁶ buyrulmaktadır.

Kalbin amelleri yani düşünceler ve niyetler, hakkında da değerlendirmeler yapan Sâlimî, bu konuda iki farklı görüş bulunduğunu belirtmektedir. Bir kısım âlimler, kulun zihninden geçen her şeyden dolayı hesaba çekileceğini söylerken; diğerleri, yalnızca niyet ve tasdik edilen hususlardan dolayı sorumluluk bulunduğunu savunmuştur. Sâlimî'ye göre sahih olan görüş şudur: Kişinin zihninden gelip geçen, fakat ne tasdik ne de niyet ettiği şeylerden dolayı -ki bu düşünceler küfür mahiyetinde dahi olsa- sorumluluk yoktur. Çünkü bu tür hatıralardan korunmak mümkün değildir. Ancak kul zihnine gelen şeyi tasdik eder, ona niyet eder ve onda ısrar ederse, bu durumda hesaba çekilecektir. Nitekim "De ki: İçinizdekileri gizleseniz de açığa vursanız da Allah onu bilir; göklerde olanları da yerde olanları da bilir. Allah her şeye kadirdir."²⁹⁷ ve "Hakkında bilgin olmayan şeyin ardına düşme! Çünkü kulak, göz ve gönül, bunların hepsi ondan sorumludur."²⁹⁸ meâlindeki ayetlerde bu husus vurgulanmıştır.²⁹⁹

Görülüyor ki Sâlimî, âhiret ahvâline dair meselelerde akıl-vahiy dengesini dikkatlice kurmaya çalışmaktadır. Ona göre hesap, amel defteri, mîzân gibi hususlar aklen tasavvur edilebilir olmakla birlikte, bunların hakikat ve keyfiyetleri yalnızca nasslarla bilinebilir. Zira insan akli, Allah'ın kudret ve hikmetini idrak edebilse de âhiretteki uygulamaların nasıl gerçekleşeceğini tam anlamıyla kavrayamaz. Bu sebeple Sâlimî, âhiret sahnelerine dair temel bilgilerin vahiy ile sabit olduğunu, aklın ise bunların hikmetini anlamada ve şüpheleri gidermede devreye girdiğini savunmuştur. Nitekim onun "Allah zaten her şeyi bilir, yazmaya ve mîzâna ne gerek var?" şeklindeki itiraza verdiği cevap, aklın işlevini de göstermektedir: Allah

²⁹⁵ Sâlimî, *et-Temhîd*, s. 245.

²⁹⁶ Mü'minûn 23/102.

²⁹⁷ Âl-i İmrân 3/29.

²⁹⁸ İsrâ 17/36.

²⁹⁹ Sâlimî, *et-Temhîd*, s. 245.

Teâlâ'nın bu uygulamaları, kullara hücceti tamamlamak ve adaletini açıkça göstermek içindir. Böylece akıl, nassın bildirdiği hakikatleri teyit ve izah ederken, vahiy, gaybî meselelerin yegâne bilgi kaynağı olarak merkeze alınmıştır. Dolayısıyla Sâlimî'nin yaklaşımı, âhiret tasavvurunda aklın, vahyin yanında ikincil ve tamamlayıcı bir rol üstlendiğini ortaya koymaktadır.

2.3.2. Haşır Meselesi

Sözlükte “haşır” kelimesi, bir topluluğu bulunduğu yerden zor kullanarak çıkarıp açık bir alanda toplamak anlamına gelmektedir. Terim olarak ise kıyamet gününde yeniden dirilen tüm varlıkların hesap vermek üzere bir araya getirilmesini ifade etmektedir. Bu toplanma alanına mahşer, mevkıf veya arasât adı da verilmiştir. Dolayısıyla haşır, kıyamet sürecinde ba‘stan sonraki ikinci aşamayı teşkil etmekte ve “hesap sonrası cennet ya da cehenneme yönlendirme” anlamındaki neşrin zıddı olarak değerlendirilmektedir. İslâm alimlerine göre bütün ümmetler, kendi peygamberlerinin önderliğinde haşredilecek, en başta ise ümmetiyle birlikte Hz. Muhammed bulunacaktır.³⁰⁰

Kelâm literatüründe haşır meselesi, özellikle, haşrin cismanî mi yoksa ruhanî mi olacağı, bizzat aynı bedenlerin mi yoksa başka bedenlerin mi diriltileceği, bunun aklen mümkün olup olmadığı ve ilâhî adaletin gereği bağlamında tartışılmıştır. Aynı bedenle diriliş düşüncesi özellikle ilk dönem kelâmcıları tarafından savunulmuş, ölümle birlikte toprağa karışıp yok olan bedenın aynı şekilde yeniden diriltileceği ve “ma‘dûmun iadesi”nin mümkün olduğu ileri sürülmüştür. Buna karşılık, ma‘dûmun iadesini imkânsız gören bir kısım filozoflar bu görüşü reddetmişlerdir. Nitekim Fârâbî, “Beden öldükten sonra ruh için ya mutluluk ya da azap vardır. Her ruh, hak ettiği ölçüde farklı bir mutluluğa ulaşacak veya azap görecektir; bu ise adaletin zorunlu bir sonucudur” ifadesiyle ahiret hayatının ruhani bir mahiyet taşıdığını savunmuştur. Ona göre madde, eksiklik ve kusurun kaynağıdır; bu nedenle mutluluğun tam anlamıyla gerçekleşmesi ancak maddeden bağımsız bir varlık düzleminde mümkündür. Bu anlayış, cismanî diriliş fikrinin aklî ve ontolojik bakımdan kabul edilemez olduğunu ima etmektedir.³⁰¹ Filozofların bu aklî gerekçeleri karşısında kelâmcıların geneli, dirilişin dünyadaki bedenle gerçekleşeceğini temellendirmeye çalışmışlardır. Onlara göre bu mesele Allah'ın sonsuz kudret ve ilmi bağlamında çözümlenmelidir. Kur'ân'da yer alan “De ki: “Onları ilk başta yaratmış olan diriltecektir...”³⁰² meâlindeki ayet de bu noktada açık bir delil olarak görülmüştür. Böy-

³⁰⁰ Süleyman Toprak, “Haşır”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. XVI, s. 416; İsfahânî, *Müfredat*, s. 286; Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-‘Ayn*, s. 319.

³⁰¹ Mahmut Kaya, “Fârâbî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. XII, s. 157.

³⁰² Yâsîn 36/79.

lece aynı bedenle haşri reddeden filozoflara karşı nas temelli bir cevap verilmiş ve Allah'ın kudretiyle aynı bedeni yeniden yaratmasının mümkün olduğu ifade edilmiştir. Nitekim söz-konusu ayette, ilk yaratılışın bizzat Allah tarafından gerçekleştirildiği vurgulanarak, ikinci yaratılışın da aynı kudretle mümkün olduğu belirtilmiştir.³⁰³

Sâlimî, haşir meselesini ele alırken, konuyu doğrudan kendi görüşleriyle temellendirmeden önce, Mutezile'nin haşir konusundaki yaklaşımlarını ayrıntılı biçimde tartışmaya açmıştır. Böylece o, meselenin farklı kelâm ekolleri tarafından nasıl değerlendirildiğini ortaya koyarak, hem kendi görüşlerini mukayeseli bir zeminde inşa etmiş hem de Mutezile'nin akıl merkezli yorumlarıyla mensubu olduğu Ehl-i Sünnet'in benimsediği anlayış arasındaki metodolojik farklılıkları gözler önüne sermeyi amaçlamıştır. Bu bağlamda Mutezile'ye göre insan bedeni ölüm anında tamamen fena bulur ve yok olur. Başka bir deyişle beden ruhla olan bağını kaybederek ortadan kalkar. Kıyamet günü geldiğinde ise Allah Teâlâ, bu dünyada var olan bedenın aynısını değil, ondan farklı ve yeni bir beden yaratır. Ardından ruh, bu yeni yaratılan bedene yerleştirilir ve kişi, dünya hayatındaki fiil ve amellerine karşılık olarak sevapla mükâfatlandırılır veya azapla cezalandırılır.³⁰⁴ Mutezile kelâmcıları, yeniden diriliş meselesinde “ma‘dûmun iadesi”ni yani yok olmuş bir varlığın Allah'ın kudretiyle yeniden var edilmesini mümkün görmekle birlikte, âhirette yaratılacak bedenın bu dünyadaki bedenle özdeş olmasını gerekli görmemişlerdir. Onlara göre âhiret hayatı, mahiyeti itibarıyla dünya hayatından farklıdır. Çünkü orada yeme, içme ve benzeri dünyevî işleyişler bu dünyadakiyle aynı şekilde gerçekleşmeyecektir. Dolayısıyla işlevleri farklı olacak bir varoluş alanında bedenın de bu dünyadaki bedenden farklı biçimde yaratılması daha uygun ve tutarlı görülmüştür.³⁰⁵

Bu yaklaşımı Sâlimî, kesin bir biçimde reddetmekte ve söz konusu anlayışın küfürle eşdeğer olduğunu ifade etmektedir. Ona göre âhirette haşrolunacak olan, dünyada fiilleri bizzat işlemiş bulunan bedendir. Zira Kur'ân-ı Kerîm'de “Her nefis yaptıklarına karşı tutulan bir rehindir”³⁰⁶ ve “Hiç kimse, yapmakta olduklarına karşılık olarak, onlar için saklanan göz aydınlıklarını bilemez.”³⁰⁷ buyrulmak suretiyle amellerin doğrudan onları işleyen bedenlere nispet edildiği açıkça görülmektedir. Dolayısıyla amelleri işleyen bedenden farklı bir bedenın cezalandırılmasının kabul edilmesi, ilahî adalet ilkesiyle bağdaşmaz. Nitekim “Hiç kimse

³⁰³ Nuh Küçükaslan, *Kelâmcılar ve İslâm Filozofları Arasında Cismani Haşir (Bedensel Diriliş) Tartışması*, (yayınlanmamış yüksek lisans tezi), Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2024, s. 84-85.

³⁰⁴ Sâlimî, *et-Temhîd*, s. 253.

³⁰⁵ Küçükaslan, *Kelâmcılar ve İslâm Filozofları Arasında Cismani Haşir (Bedensel Diriliş) Tartışması*, s. 78.

³⁰⁶ Müddessir 74/38.

³⁰⁷ Secde 32/17.

başkasının günah yükünü üstüne almaz.”³⁰⁸ meâlindeki ayet de bu duruma açık bir delil teşkil etmektedir. Bu nedenle Sâlimî’ye göre, âhirette kişinin bizzat kendi bedeniyle haşredilmesi zorunludur. Zira ancak bu şekilde, dünya hayatında işlediği fiillerin karşılığını âdil bir şekilde görebilecektir.³⁰⁹

Haşir meselesinde Sâlimî, Mutezile’nin ileri sürdüğü bir itirazı daha gündeme getirmektedir. Şöyle ki; bir kimse öldüğünde ve bedeni tamamen yok olup toprağa karıştığında, onun aynı bedeniyle yeniden diriltilmesi mümkün değildir. Zira bu durumda, yok olmuş bir şeyin tekrar var edilmesi söz konusu olur ki, bu da aslında başka bir varlığın ortaya çıkması anlamına gelir. Dolayısıyla diriltilen, bizzat o kimse değil, başka bir varlık olmuş olur. Sâlimî, bu itiraza iki yönlü cevap vermektedir. Öncelikle o, Allah Teâlâ’nın mutlak kudretine işaret ederek, yok olan bir varlığı bizzat aynı kimliğiyle yeniden yaratmasının ilahî kudret açısından imkânsız olmadığını vurgulamaktadır. Çünkü yoktan var etmek, Allah’ın yaratma kudretinin tabii bir tezahürüdür. İkinci olarak ise, insan bedeninin toprak haline dönüştükten sonra Allah tarafından yeniden et ve kemik şeklinde iade edilebileceğini belirtmiştir. Bu durumda zât, bizzat aynı zât, cevher, bizzat aynı cevher olarak kalmaya devam eder. Değişen yalnızca bedenin nitelikleridir. Niteliklerdeki bu değişim ise kişiliğin veya kimliğin başka bir varlığa intikalini gerektirmez. Aksine, diriltilen şahıs “bizzat aynı şahıs” olarak kalır.³¹⁰ Böylece o, Mutezile’nin haşirde kimlik değişimi sorununa dair itirazını hem Allah’ın her şeye muktedir olması hem de cevherlerin sürekliliği anlayışı çerçevesinde reddetmektedir.

Sâlimî’nin değerlendirmeye aldığı bu itiraz Mutezile ekolünde teklifin sona ermesi bağlamında oluşan tartışmalar ile alakalıdır. Bu bağlamda bununla ilgili iki temel görüş ortaya çıkmıştır. Bunlardan birincisi “i’dâm” olarak bilinir. Bu görüşe göre ölümle birlikte varlık tamamen yokluğa karışır. Yeniden diriliş ise, yok olduktan sonra Allah’ın o varlığı yokluktan çıkarıp tekrar varlık alanına döndürmesi şeklinde gerçekleşir. İkinci görüş ise “tefrîk” olarak adlandırılır. Buna göre varlık tamamen yok olmaz; sadece parçalarına ayrılır. Bu durumda yeniden diriliş, yoktan var etme şeklinde değil, zaten mevcut olan parçaların bir araya getirilmesiyle olur. Mutezile’nin çoğunluğu ilk görüşü (i’dâm) benimsemiştir. Ancak mezhebin son döneminde Ebû Hâşim el-Cübbâî’yi (ö. 321/933) takip eden Behşemiyye kolu özellikle bu anlayışı savunmuştur. İkinci görüş (tefrîk) ise başlangıçta fazla taraftar bulmamış olsa da mezhebin ilerleyen dönemlerinde Ebû’l-Hüseyin el-Basrî’nin (ö. 436/1044) önderliğini kabul eden Hüseyiniyye kolu tarafından benimsenmiştir. Bu farklılığın temel sebebi, Behşemîlerin

³⁰⁸ İsrâ 17/15

³⁰⁹ Sâlimî, *et-Temhîd*, s. 253.

³¹⁰ Sâlimî, *et-Temhîd*, s. 253.

“yoktan yeniden yaratmayı” mümkün görmesine karşılık Hüseyinîlerin bunu imkânsız kabul etmesidir. Dolayısıyla bu mesele, Mutezile içinde de köklü bir tartışma konusudur.³¹¹

Behşemîler’in görüşünün temelinde Allah’ın kudreti ve cevher hakkındaki anlayışları yatmaktadır. Onlara göre eğer Allah’ın kudreti belli bir zamanla sınırlı değilse ve cevherin varlığı da tek bir zamana bağlı olmayıp her an var olması mümkünse, Allah’ın bu cevheri yeniden yaratması da mümkündür. Başka bir deyişle, cevher bir kez yaratıldığında yok olup tamamen tükenmez, varlığı her an mümkün olmaya devam eder. Ancak Allah onun varlığını ortadan kaldırmak için zıddını yaratırsa, o zaman varlık alanından çekilir. Bu nedenle, Allah’ın kudretinin sürekliliği sayesinde cevherin yeniden yaratılması her zaman mümkündür.

Behşemîler’in bu görüşlerine karşı çeşitli eleştiriler yöneltmiştir. Söz konusu eleştiriler (a) Cevherlerin aslında bâkî olmadığı, (b) Allah’ın kudretinin sürekli olmadığı, yani belli bir zamanla sınırlı bulunduğu şeklinde genellikle iki noktada yoğunlaşmaktadır. Kâdî Abdülcebbâr özellikle Allah’ın kudretini sınırlayan ikinci itiraza odaklanarak buna şu şekilde cevap vermiştir: Bir kudretin belli bir zamana bağlı olmasının iki nedeni olabilir. Ya makdûr zâtı itibarıyla sadece tek bir zamanda var olabilir, ya da kudret sahibi yalnızca bir anda, tek bir şey üzerinde etkili olabilir. Ancak bu iki ihtimal de Allah için geçerli değildir. Çünkü Allah’ın kudreti sınırsızdır; her zaman her şeyi yaratmaya kâdirdir. Ayrıca cevherin varlığı da tek bir zamana mahsus değildir; onun pek çok zamanda var olması mümkündür. Dolayısıyla Allah’ın kudretini belli bir vakitle sınırlamak doğru değildir. Dolayısıyla Mutezile’nin Behşemîyye koluna göre bir cevher yok edildiğinde, durum ilk yaratılmadan önceki yokluk haline döner. Allah onu başlangıçta yoktan nasıl yaratmışsa, aynı şekilde tekrar yaratması da mümkündür. Çünkü yeniden yaratma, aslında ilk yaratmanın ertelenmiş bir biçiminden ibarettir; mahiyet bakımından ondan daha zor veya farklı değildir. Buna göre Behşemîler’in genel tutumu ilk yaratmayla tekrar yaratma arasında benzerlik kurulmasıdır. O halde Behşemîler’e göre tekrar yaratma yokluktan olacaktır.³¹²

Hüseyinîler ise yeniden yaratılışın yoktan var etme şeklinde gerçekleşmeyeceğini ileri sürmüşlerdir. Çünkü yokluk, varlığın mevcudiyet halinde sahip olduğu niteliklerden ve onu diğer varlıklardan ayıran özelliklerden tamamen sıyrılması anlamına gelmektedir. Dolayısıyla bir varlık yokluğa döndüğünde, onu benzerlerinden farklı kılan ayırt edici unsurlar ortadan kalkmış olur. Bu sebeple, yokluktan tekrar yaratılan varlık, artık aynı varlık değil, sadece onun bir benzeri konumunda olacaktır. Hüseyinîler’in bu yaklaşımı, Behşemîlerin “iade yok-

³¹¹ Orhan Şener Koloğlu, “Mutezile Kelâmında Yeniden Yaratma (İ’ade)”, *Usûl İslâm Araştırmaları*, 9/9 (2008), s. 8-9.

³¹² Koloğlu, “Mutezile Kelâmında Yeniden Yaratma (İ’ade)”, s. 9-12.

tan olacaktır” görüşüne karşı önemli bir itiraz noktası teşkil etmektedir.³¹³ Buradan hareketle, Salimî’nin Mutezile’nin haşrin aynı bedenlerle olmayacağını savunduğunu ifade ederken kastettiği grubun Hüseyinîler olabileceği düşünülebilir. Bu durum, Mutezile’nin bütünüyle tek bir görüş etrafında birleşmediğini, aksine kendi içinde ciddi görüş ayrılıkları barındırdığını göstermektedir.

Sâlimî’nin haşir anlayışı, gayb alanına dair bir mesele olması sebebiyle esasen vahiy merkezli olmakla birlikte, akla da uygun görünen ve mantıkî açıklamalarla desteklenen bir çerçeveye sahiptir. O, Mu‘tezile’nin aklî gerekçelere dayanarak ileri sürdüğü “aynı bedenın yeniden diriltılmesının imkânsızlığı” itirazını, ilahî kudretin mutlaklığına vurgu yaparak reddetmekte ve bu noktada aklı, vahyin bildirdiği hakikati teyit eden bir araç olarak kullanmaktadır. Vahyin, kişinin bizzat kendi bedeniyle haşrolunacağını açıkça ortaya koyduğunu belirten Sâlimî, Kur’ân’daki ilgili ayetleri delil getirerek bu hususu temellendirmiştir. Akıl ise burada vahyin ortaya koyduğu hakikatin ilahî kudret ve adalet ilkeleriyle çelişmediğini göstermek üzere işlev görmektedir. Ona göre amellerin sorumluluğu doğrudan fiilleri işleyen bedene nispet edildiğinden, başka bir bedenın diriltılması adalet ilkesine aykırı olacaktır. Dolayısıyla Sâlimî, haşir konusunda vahyin beyanını merkeze almakta fakat, aynı zamanda aklî açıklamalarla bu beyanı destekleyerek ilahî adalet ve kudretle uyumlu bir bütünlük ortaya koymaktadır.

2.3.3. Cennette Allah Teala’yı Görme Meselesi: Rü’yetullah

Rü’yetullah, sözlükte “görmek” anlamına gelen “rü’yet” kelimesi ile “Allah” lafzının birleşiminden oluşan, müminlerin âhirette Allah’ı görmesi anlamına gelen önemli bir kelâm terimidir. Rü’yetullah meselesi hicrî ikinci yüzyılın ilk yarısından itibaren itikadî tartışmalar arasında yer almıştır. İlk kez Cehm b. Safvân (ö. 128/745-46) tarafından gündeme getirilen mesele, onun Allah’ın duyularla idrak edilemeyeceği yönündeki görüşleri çerçevesinde tartışılmıştır.³¹⁴ Konusu itibarıyla ulûhiyet alanına dair aklî bir problem olan rü’yetullah meselesi, onu aklen mümkün gören kelâmcılar tarafından daha çok naslar üzerinden temellendirilmiştir. Böylece rü’yetullah, konusuyla akliyyâta, yöntemiyle ise sem‘iyyâta dâhil bir mesele hâline gelmiştir. Bununla birlikte, Allah’ın görülemeyeceğini savunanlar da kendi görüşlerini desteklemek amacıyla nassları uzun te’viller yaparak yorumlamışlardır. Dolayısıyla rü’yetullah tar-

³¹³ Koloğlu, “Mutezile Kelâmında Yeniden Yaratma (İ‘ade)”, s. 12.

³¹⁴ Temel Yeşilyurt, “Rü’yetullah”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. XXXV, s. 311.

tışmaları, erken dönemden itibaren hem aklî hem de naklî deliller etrafında şekillenmiş önemli bir kelâm problemi olmuştur.³¹⁵

Ehl-i Sünnet âlimleri, Allah Teâlâ'nın görülmesini mümkün kabul etmiş ve bunun âhirette gerçekleşeceğini savunmuşlardır. Ancak bunun, herhangi bir muhâzât (karşı karşıya gelme), keyfiyet yahut had olmaksızın vuku bulacağını özellikle vurgulamışlardır. Onlara göre Allah, nasıl ki kalplerle biliniyorsa, aynı şekilde gözlerle de görülür. Zira görme de bilgi türlerinden biridir. Bununla birlikte kimin Allah'ı göreceği hususu ancak haberlerle bilinebilir. Bu çerçevede, cennet ehlinin Allah'ı gözleriyle görecekları, tıpkı O'nu kalpleriyle bildikleri gibi, her iki durumda da herhangi bir keyfiyet veya karşı karşıya geliş olmaksızın gerçekleşecektir. Buna mukabil Mutezile, Hâricîler, Cehmiyye, Mürcie'nin çoğunluğu, Zeydiyye'den ve Râfîzîlerden bazı gruplar Allah'ın görülmesini imkânsız saymıştır. Bu görüşe muhalif olarak, yalnızca Mutezile'den Dırâr b. Amr (ö. 200/815) farklı bir yaklaşım sergilemiş ve Allah'ın görülmesini aklen imkânsız görmemekle birlikte, âhirette bunun için insanda altıncı bir duyunun yaratılacağını ileri sürmüştür.³¹⁶ Dolayısıyla Mutezile bu hususta kendi içerisinde farklı görüşler benimsemiştir. Onların çoğunluğu, Allah'ın gözlerle görülemeyeceğinde ittifak etmiş; ancak kalplerle görülmesi hususunda ihtilafa düşmüştür. Ebü'l-Hüzeyl ve birçok Mu'tezilî kelâmcı, Allah'ın kalplerle görülmesini, O'nu kalben bilmek anlamında kabul etmişlerdir.³¹⁷

Mu'tezilî alimlerden Kâdî Abdülcebbar ise rü'yetullahın aklen imkânsız olduğunu üç temel gerekçeyle temellendirmiştir. İlk olarak, mukabele deliline göre görme fiilinin gerçekleşmesi için görülen şeyin görenin karşısında veya hükmen karşısında bulunması gerekir. Allah Teâlâ ise mekân ve cihetle kayıtlı olmadığından bu şartın gerçekleşmesi mümkün değildir. İkinci olarak, engeller delilinde varlıklar görme ve görülme açısından sınıflandırılır: Hem gören hem görülenler (insanlar), ne gören ne görülenler (madumlar, iradeler), görülen fakat görmeyenler (cansız varlıklar, renkler) ve gören fakat görülmeyen varlık olarak Allah Teâlâ. Bu tasnife göre Allah, herhangi bir engelden dolayı değil, zâtı itibarıyla görülememektedir. Son olarak, hâlihazırda görülemeyiş delili uyarınca Allah'ın görülmesi mümkün olsaydı, O'nun şu anda da görülebilmesi gerekirdi. Oysa içinde bulunduğumuz zaman diliminde görülememesi, rü'yetullahın zâtı itibarıyla imkânsız olduğunu göstermektedir. Böylece Kâdî Abdülcebbar, görmenin zorunlu şartlarının Allah hakkında geçerli olmadığını vurgulayarak

³¹⁵ Kılıç Aslan Mavil, "Bir Mutezile-Mâtürîdiyye Tartışması- Rü'yetullah", *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 17/2, (2014), s. 450.

³¹⁶ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 474.

³¹⁷ Pezdevî, *Uşûlü'd-dîn*, s. 83; Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 318.

rü'yetin aklen mümkün olmadığını ortaya koymuştur.³¹⁸ Neticede Mutezile ve onlara yakın bazı gruplar, Allah'ın gerek dünyada gerekse âhirette gözlerle görülemeyeceğini ve bu tür bir rü'yetin Allah hakkında câiz olmayacağını savunmuştur.³¹⁹

Ehl-i Sünnet anlayışı çerçevesinde Allah'ın görülmesinin mümkün olduğuna dair delillerden biri olarak Salimî, Hz. Mûsâ kıssasında geçen şu ayete işaret etmiştir: “Rabbim! Bana görün; sana bakayım” dedi. Rabbi, “Sen beni asla göremezsın. Fakat şu dağa bak; eğer o yerinde durabilirse sen de beni görebilirsin” buyurdu.”³²⁰ Salimî'ye göre bu ayetten çıkarılacak en önemli sonuç, Hz. Mûsâ'nın Allah'tan görmeyi talep etmiş olmasıdır. Zira eğer Allah'ın görülmesi zât itibarıyla caiz olmasaydı, Hz. Mûsâ'nın bunu talep etmesi düşünülemezdi. Çünkü o bir peygamberdir ve bu konuda başkalarından çok daha derin bir bilgiye sahiptir. Onun, caiz olmayan bir hususta talepte bulunmuş olduğunu söylemek, dolaylı olarak onun bilgisini ve dolayısıyla Yaratıcı'dan aldığı bilgiyi eksik görmek anlamına gelir ki bu da mümkün değildir. Mutezile'nin de belirttiği üzere, imkânsız olan bir şeyi istemek makul değildir. Eğer rü'yetullah imkânsız olsaydı, Hz. Mûsâ'nın böyle bir istekte bulunması düşünülemezdi. Dolayısıyla onun bu talebi, rü'yetin imkânına açık bir delil teşkil etmektedir.³²¹

Sâlimî'nin görüşlerinin şekillenmesinde etkin olan Mâtürîdî de rü'yetullah konusunu Hz. Mûsâ kıssası bağlamında ele alarak delil getirmeye başlamıştır. Onun rü'yetullah anlayışı, nasslar ve peygamber kıssaları üzerinden şekillenmiş olup, meseleyi hem aklî hem de naklî yönleriyle temellendirmeye dayalıdır. Mâtürîdî ayrıca Allah'ın Hz. Mûsâ'nın talebine verdiği karşılığa dikkat çekmektedir. Cenâb-ı Hak, Hz. Mûsâ'yı menetmemiş, onun isteğini tamamen reddetmemiştir. Aksine, dağa bağladığı bir şart üzerinden rü'yeti mümkün kılacak bir ümit kapısı bırakmıştır. “Eğer dağ yerinde durursa sen de Beni görürsün.” meâlindeki ayet, rü'yetin imkânsız olmadığını, yalnızca dünya şartlarında gerçekleşemeyeceğini göstermektedir. Ona göre, mesele zâtî bir imkânsızlıktan dolayı değil dünya şartlarından ötürü mümkün değildir. Mâtürîdî, Hz. Mûsâ'nın aslında bir ayet veya delil talep etmiş olabileceği ihtimalini de gündeme getirir ve bu yorumu reddeder. Çünkü ayette “âyetimi göremezsın” değil, “Beni göremezsın” buyurulmuştur. Ayrıca Allah Teâlâ zaten Hz. Mûsâ'ya pek çok mucize göstermiştir;

³¹⁸ Sabri Yılmaz, *Kelâm'da Te'vil Sorunu*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2019, s. 136-139; Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-hamse*, s. 400-422.

³¹⁹ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 318; Pezdevî, *Uşûlü'd-dîn*, s. 82-84; Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, *Bahru'l-Kelâm Mâtürîdî Kelâmı*, çev. Ramazan Biçer, Gelenek Yayıncılık, İstanbul 2019, s. 49; Beyazîzade Ahmed Efendi, *İmam-ı Azam Ebû Hânîfe'nin İtikadi Görüşleri*, s. 101-102; Sâlimî, *et-Temhîd*, s. 265.

³²⁰ A'râf 7/143.

³²¹ Sâlimî, *et-Temhîd*, s. 265.

dolayısıyla onun yeni bir âyet talep etmesi, inkârcıların inatçı tutumuna benzetilmiş olur ki bu peygamberlerin makamına uygun değildir.³²²

Sâlimî, A‘râf sûresinde geçen ayetin “Beni asla göremezsin”³²³ kısmı üzerinden yöneltilen itiraza da cevap vermiştir. Mutezile’ye göre bu ifade, Allah’ın zâtının görülmesini mutlak anlamda imkânsız kılmaktadır. Ancak Sâlimî buradaki reddedişin, yalnızca dünya hayatı bağlamında geçerli olduğunu söylemiştir. Nitekim Mutezile’nin iddia ettiği üzere “لَنْ” edatının ebedî bir olumsuzluk ifade ettiği görüşü her zaman doğru değildir. Salimî, Arap dilinde “لَنْ” edatının bazen süreklilik, bazen de belirli bir zaman dilimi için olumsuzluk bildirdiğini belirtmiştir. Örneğin, Kur’ân’da Yahudiler hakkında geçen “Kendi elleriyle yapıp ettikleri işler sebebiyle hiçbir zaman ölümü temenni etmeyeceklerdir.”³²⁴ ifadesi, sadece dünya hayatına mahsustur. Çünkü aynı kişiler hakkında âhirette “Ey Mâlik, Rabb’in bizim işimizi bitirsin!” diyecekler.”³²⁵ buyrulmakta ve onların orada da ölüm temennisinde bulundukları bildirilmektedir. Dolayısıyla “لَنْ تَرَانِي / beni asla göremezsin” ifadesi, rü’yetin mutlak anlamda imkânsız olduğunu değil, sadece dünya hayatında gerçekleşmeyeceğini bildirmektedir. Sâlimî bundan dolayı söz konusu ayetin rü’yetin âhirette mümkün olduğunu gösteren önemli delillerden biri olduğunu ifade etmektedir.³²⁶

Allah’ın görülmesinin mümkün olduğuna dair bir başka delil olarak Sâlimî, Kiyâme sûresindeki “Oysa o gün bir kısım yüzler rablerine bakarak mutlulukla parılayacak.”³²⁷ meâlindeki ayeti göstermektedir. Ona göre bu “bakış”, herhangi bir keyfiyet ve perde olmaksızın gerçekleşecektir. Bu ifadeyi, “Rabbin sevabına bakmaktır” şeklinde yorumlamak isabetli değildir. Zira cennetlikler zaten cennete girdiklerinde sevabı kazanmış, derecelerini elde etmiş olurlar. Böyle bir durumda “sevaba bakış” anlamı tutarlı değildir. O, bu görüşünü Mûsâ kıssası ile de desteklemektedir. Çünkü Allah, Hz. Mûsâ’ya “Şu dağa bak; eğer o yerinde durabilirse sen de beni görebilirsin”³²⁸ buyurmuştur. Bu, rü’yetin bir şarta bağlandığını göstermektedir. Şarta bağlanan şeyin ise gerçekleşmesi mümkündür. Dolayısıyla rü’yet de zât itibarıyla mümkündür.³²⁹

Rü’yetullah meselesinde sözkonusu ettiği “Eğer Allah’ın görülmesi mümkün olsaydı, Hz. Mûsâ’nın tövbesi gereksiz olurdu.” şeklindeki itiraz hakkında Sâlimî, Hz. Mûsâ’nın töv-

³²² Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 179-180.

³²³ Araf 7/143

³²⁴ Bakara 2/95.

³²⁵ Zuhruf 43/77.

³²⁶ Sâlimî, *et-Temhîd*, s. 265-266.

³²⁷ Kiyâmet 75/22-23.

³²⁸ A‘râf 7/143.

³²⁹ Sâlimî, *et-Temhîd*, s. 266.

besinin, izinsiz bir şekilde talepte bulunmuş olmasından kaynaklandığını belirtmiştir. Ona göre Hz. Mûsâ'nın bu tövbesi, yaşanan olağanüstü tecelli karşısındaki korku ve dehşetin doğal bir yansımasıdır. Nitekim insanlar da yoğun korku ve sıkıntı anlarında imanlarını yenileme veya tövbelerini tekrar etme eğiliminde olurlar. Hz. Mûsâ'nın “Ben iman edenlerin ilkiyim”³³⁰ ifadesi de bu psikolojik duruma işaret etmektedir. Yoksa bu ifade, ondan önce iman edenlerin bulunmadığı anlamına gelmemektedir. Sâlimî, ayrıca Hz. Mûsâ'nın kavmiyle ilgili itiraza da cevap vermiştir. Onların Allah'ı görme talepleri, samimiyetle değil, alay ve istihza amacıyla dile getirilmiştir. Bu sebeple azaba uğramışlardır. Hz. Mûsâ ise talebini ihlâs ve samimiyetle ilettiği için herhangi bir cezaya maruz kalmamıştır.³³¹

Sâlimî ayrıca Hz. Peygamber'den nakledilen sahih rivayetlerin de rû'yetullahın mümkün olduğuna işaret eden en önemli deliller arasında yer aldığını belirtmektedir. Nitekim o, “Güzel yapanlara daha güzeli, bir de fazlası vardır.”³³² meâlindeki ayeti Hz. Peygamber'in, “Güzele karşılık cennet, daha fazlası ise Allah'ın cemalini görmektir” şeklinde tefsir ettiğini vurgulamaktadır.³³³ Hz. Peygamber'in, “Şüphesiz siz, dolunaylı bir gecede ayı gördüğünüz gibi Rabbinizi göreceksiniz; O'nu görmekte birbirinizi sıkıştırmayacaksınız”³³⁴ sözünün de bu hususta açık bir delil olduğunu belirtmektedir.³³⁵ Aynı şekilde Hz. Ali'den nakledilen bir rivayette “Orada istedikleri her şey onlarındır, üstelik katımızda fazlası da vardır.”³³⁶ meâlindeki ayetin “Allah'ın onlara tecelli etmesi” anlamına geldiği ifade edilmiştir.³³⁷

³³⁰ A'râf 7/143.

³³¹ Sâlimî, *et-Temhîd*, s. 266-267.

³³² Yûnus 10/26.

³³³ İbn Cerîr bu âyetin tefsirinde şöyle demiştir: Mufessirler, Allah'ın kullarından muhsinlere vaad ettiği “el-hüsna” ve “ziyâde”nin anlamı hususunda ihtilafa düşmüşlerdir. Bir kısmı, “el-hüsna”nın cennet olduğunu, Allah'ın onu kullarından muhsinlere bir mükâfat olarak verdiğini, “ziyâde”nin ise Allah Teâlâ'ya bakmak olduğunu söylemiştir. Nitekim “ziyâde”nin O'nun kerim yüzüne bakmak şeklinde tefsir edildiği, Ebû Bekir es-Sıddîk, Abdullah b. Abbas ve diğer selef ve halef âlimlerinden nakledilmiştir. Ancak Zemahşerî, “ziyâde”yi Allah'ın yüzüne bakmak olarak yorumlayanların müşebbihe ve mücbire olduğunu belirtmiştir. Onun bu sözleriyle, Allah'ın görülmesinin caiz olduğunu ve âhirette gerçekleşeceğini söyleyen Ehl-i Sünnet'i kastettiği anlaşılmaktadır. Sâlimî, *et-Temhîd*, s. 267. Ayrıntılı bilgi için bkz: Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr *et-Taberî, Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Î-Kur'ân (Taberî Tefsiri)*, trc. Kerim Aytekin-Hasan Karakaya, Hisar Yayınevi, İstanbul 1996, c. 4, s. 412-413; Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Î-Kur'ân*, c. 7, s. 55; Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf, Keşşâf Tefsiri*, çev. Prof. Dr. Adil Bebek, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2017, c. 3, s. 264.

³³⁴ Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *Sahîh-i Müslim ve Tercemesi*, “Kitâbü'l-İmân”, trc. Mehmed Sofuoğlu, İrfan Yayıncılık, İstanbul 1972, c. 1, s. 257.

³³⁵ Sâlimî, *et-Temhîd*, s. 267.

³³⁶ Kâf 50/35.

³³⁷ Bu hadis, *Sahîh-i Müslim*'de farklı lafızlarla ve ona yakın manalarla yer almaktadır. Ancak Sâbûnî, *el-Bidâye fî Usûli'd-dîn*'de, nübüvvet hadislerini zikretmeyi bitirdikten sonra, “rû'yet” hadisini nakledenlerin, büyük sahâbîler ve âlimler arasında yirmi bir kişi olduğunu ve bu sebeple hadisin meşhur olduğunu, dolayısıyla inkârının mümkün olmadığını belirtmiştir. Neseî ise, *Tabsîratü'l-edille*'de bu konuda hadislerin ve sem'î delillerin çokluğuna işaret etmiş ve bu delillerle Allah Teâlâ'nın görülmesinin sabit olduğunu, caiz olmayan bir şeyin sabit olamayacağını, dolayısıyla sabit olmasının aynı zamanda caiz oluşunu da içerdiğini ifade etmiştir. Bkz: Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *Sahîh-i Müslim ve Tercemesi*, “Kitâbü'l-

Hız. Peygamber'den nakledilen “Şüphesiz siz, dolunaylı bir gecede ayı gördüğünüz gibi Rabbinizi göreceksiniz; O'nu görmekte birbirinizi sıkıştırmayacaksınız.”³³⁸ hadisinin teşbih ifade ettiğı yönündeki itiraza da cevap veren Sâlimî'ye göre burada teşbih, görülebilen şeyler arasında değil rü'yetinde yani görme fiilinin kendisindedir. Nitekim “ayı gördüğünüz gibi göreceksiniz” ifadesi, görme fiilinin kolaylığına ve açıklığına işaret etmektedir. Allah'ın ay gibi bir varlığa benzetilmesi söz konusu değildir. Bir başka itiraz ise, “gören bir mekânda bulunduğuna göre, görülenin de bir mekânda bulunması gerekir” şeklindedir. Burada aklî temellendirme bakımından Mutezile, rü'yetin Allah hakkında yön, mekân ve şekil tasavvurunu zorunlu kılacağını ileri sürmüştür. Zira gözle görmek, görüleni bir yönde tahayyül etmeyi gerektirir. Allah'ın herhangi bir yönde bulunması, cisimleşmeyi ve yaratılmışlara benzemeyi ima edeceğinden, bu durum tenzih ilkesiyle bağdaşmamaktadır. Bu sebeple Mutezile, rü'yetullahın caiz olamayacağını, Allah'ın ancak akıl yoluyla bilinebileceğini savunmuştur.³³⁹ Sâlimî bu iddiayı da reddetmiştir. Zira Allah mekânda olmaksızın her şeyi görmektedir; öyleyse mahlûkun O'nu mekânda olmaksızın görmesi de mümkündür. Ayrıca Kur'ân'daki “Gözler O'nu idrak edemez, O ise bütün gözleri idrak eder”³⁴⁰ meâlindeki ayet delil gösterilerek, Allah'ın görülemeyeceğı ileri sürülmüştür. Ancak Salimî'ye göre bu ayette kastedilen, Allah'ın bir yön, sınır ve keyfiyet ile idrak edilemeyeceğidir. Görme fiili var olan her şey için mümkündür. Fakat her varlık, kendi zâtı ve kendisine özgü sıfatlarıyla görülür. Allah Teâlâ da mevcuttur; ancak cisim veya cevher değildir, herhangi bir cihet ya da keyfiyetle kayıtlı bulunmaz. Dolayısıyla O, kendi zâtına mahsus bir şekilde görülür; fakat bu görme, cismanî varlıkların görülmesi gibi bir keyfiyetle gerçekleşmez.³⁴¹

Allah'ın mevcut, kaim ve ezeli bir varlık olduğunu vurgulayan Sâlimî, O'nun âlemin müellifi olduğunu ve âlemin herhangi bir cinsi veya nev'iyile benzerlik taşımadığını belirtmektedir. Nitekim yaratılmış her şey muhdes olup cisim veya cevherden oluşmaktadır. Dolayısıyla cins ve nev'e, parçalanma ve birleşmeye, sınır ve nihayete, uzunluk, genişlik ve derinliğe, renk ve keyfiyete sahip olmak zorundadır. Bu nitelikler, söz konusu varlıkların idrak edilebilmesi ve görülebilmesinin temelini oluşturur. O halde, eğer Allah, bir cisim veya cevher olsaydı, O'na cins ve nev', parçalanma ve birleşme, sınır ve nihayet, uzunluk, genişlik, derinlik, renk ve keyfiyet atfetmek gerekecekti. Fakat Allah Teâlâ, bu tür niteliklerden mü-

Îmân”, trc. Mehmed Sofuoğlu, İrfan Yayımcılık, İstanbul 1972, c. 1, s. 251-260; Nureddin es-Sâbûnî, *el-Bidâye fî Usûli'd-Dîn (Mâtürîdiyye Akâidi)*, çev. Prof. Dr. Bekir Topaloğlu, M.Ü İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2020, s. 89; Neseî, *Tabsiratü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, s. 508.

³³⁸ Müslîm, “Kitâbü'l-Îmân, s. 257.

³³⁹ Neseî, *Bahru'l-Kelâm Mâtürîdî Kelâmı*, s. 49.

³⁴⁰ En'âm 6/103.

³⁴¹ Sâlimî, *et-Temhîd*, s. 268.

nezzehtir. O, ne cisimdir ne de cevherdir; dolayısıyla cins ve nev'i yoktur, parçalanma ve birleşmesi sözkonusu değildir, sınır ve nihayeti yoktur, uzunluk, genişlik, derinlik, renk ve keyfiyeti de söz konusu değildir. Çünkü idrak ve rü'yet yalnızca mahiyet, keyfiyet ve nicelik üzerinden gerçekleşir. Allah ise bunlardan münezzehtir. O, mevcut, kaim ve ezelî olarak kendi sıfatlarıyla vardır. Bu nedenle O'nun görülmesi mümkündür. Ancak bu rü'yet, yaratılmış varlıkların sahip olduğu nitelikler üzerinden değil, Allah'ın zât ve sıfatları üzerinden gerçekleşir. Yani Allah, bilindiği nitelik ve sıfatlarla görülebilir, ancak cisim veya sınır gibi yaratılmış varlıklarla kıyaslanamaz.³⁴²

Görülüyor ki Sâlimî, rü'yetin Allah'ın zâtına veya mahiyetine doğrudan ilişkin bir tasavvur yoluyla değil, mevcut ve kaim sıfatları üzerinden olabileceğini vurgulamaktadır. Dolayısıyla, rü'yet, Allah'ın bilinen sıfatları ve nitelikleri çerçevesinde mümkündür. Onun bu yaklaşımı hem aklî temellendirme sunmakta hem de tevhid inancına uygun olarak Allah'ı mahlûkatın sıfatlarından tenzih etmektedir.

Rü'yetullah meselesini Sâlimî, yalnızca insanlar için değil, diğer varlıklar açısından da ele almıştır. Ona göre cinler, melekler ve cennet ehli olan diğer varlıkların Allah'ı görmesi meselesi de tartışılmıştır. Sâlimî'ye göre cinlerin Allah'ı görme meselesi doğrudan nassla sabit değildir ve bu konuda açık bir delil mevcut değildir. Ancak mantıkî bir değerlendirme ile bazı sonuçlara ulaşılabilir. Eğer rü'yet, iman sebebiyle bir mükâfat olarak gerçekleşiyorsa, Sâlimî bu durumun cinler açısından da mümkün olabileceğini ifade etmiştir. Öte yandan, rü'yet yalnızca peygamberler ve resuller aracılığıyla söz konusu ise, cinler bunun dışında kalır. Çünkü cinler arasında ne peygamber ne de resul bulunmaktadır. Melekler açısından rü'yet ve vahyin geçerliliğini Sâlimî, daha açık bir şekilde ortaya koymuştur. Nitekim meleklerin, Allah tarafından seçilmiş elçi ve resuller oldukları “Allah meleklerden de elçiler seçer, insanlardan da.”³⁴³ ve “Elçilerimiz (görevli melekler) onun canını alırlar.”³⁴⁴ meâlindeki ayetlerle sabittir. Ayrıca Cebrail, Mikâil ve İsrâfil, Allah'ın peygamberlere gönderdiği elçilerdir ve Sâlimî'ye göre onlar hem rü'yeti hem de vahyi tebliğ etmişlerdir. Bu nedenle rü'yet, bu melekler için sabittir.³⁴⁵

Hûriler ve gılman gibi cennet ehli olan kişilerin Allah'ı görmesi hususunda alimler arasında başlıca iki görüş bulunduğunu belirten Sâlimî, onların bir kısmının cennete giren herkesin Allah'ı göreceği, diğer kısmının ise yalnızca Allah'ı göreceğini bilen, rü'yeti arzula-

³⁴² Sâlimî, *et-Temhîd*, s. 269.

³⁴³ Hac 22/75.

³⁴⁴ وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَيُرْسِلُ عَلَيْكُمْ حَفَظَةً حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَكُمْ الْمَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا وَهُمْ لَا يُفَرِّطُونَ / O, kullarının üstünde yegâne kudret ve tasarruf sahibidir. Size koruyucular gönderir. Nihayet birinize ölüm geldi mi elçilerimiz (görevli melekler) onun canını alırlar. Onlar vazifede kusur etmezler.” En'âm 6/61.

³⁴⁵ Sâlimî, *et-Temhîd*, s. 270.

yan ve hasretle isteyenlerin bu nimete erişebilecekleri yönünde fikir beyan ettiklerini ifade etmiştir. Ona göre ikinci anlayış, “Oysa o gün bir kısım yüzler rablerine bakarak mutlulukla parıldayacak.”³⁴⁶ meâlindeki ayetle desteklenmektedir. Burada cinler, insanlar ve melekler açısından eşitlik vardır ve herhangi bir sınırlama söz konusu değildir. Öte yandan, eğer bir varlık rü’yeti bilmez veya bununla ilgili bir bilgiye sahip değilse, onun için rü’yet mümkün değildir.³⁴⁷

Nihayetinde rü’yetullah meselesine Sâlimî’nin yaklaşımı hem naklî hem de aklî temellere dayalı bir çerçevede değerlendirilebilir. Ona göre, Allah’ın görülmesi hem peygamber kıssaları ve Kur’ân ayetleriyle hem de mantıki açıdan mümkün ve akla uygun bir olgudur. Sâlimî, açık nasslarla sabit olan durumlarda rü’yetin gerçekleşebileceğini kabul ederken, nassla belirlenmeyen veya doğrudan akılla kavranamayacak hususlarda ihtiyatlı bir tutum takınmış ve te’vil yoluna başvurarak Allah’ın görülmesinin mümkün olduğunu savunmuştur. Bu savunmasını yaparken de Mutezile’nin ileri sürdüğü itirazlara sistematik bir şekilde cevap vermiştir. Sâlimî’nin bu yaklaşımının genel olarak aynı delilleri kullanan Mâtürîdî’nin çizgi-siyle de uyumlu olduğu görülmektedir. Her iki alim de rü’yetullahın imkânını hem naklî hem aklî delilleri birlikte değerlendirerek savunmuşlar, Ehl-i Sünnet’in bu konudaki ortak tavrını teyit etmişlerdir.

2.4. Ahlâkî Değerde Akıl ve Vahiy: Hüsün-Kubuh Meselesi

Hüsün kavramı, sözlükte “güzellik” ve “beğenilen şey” anlamına gelirken, bunun karşıtı olan kubuh ise “çirkinlik” ve “nefret edilen şey” anlamını taşımaktadır. Râgıb el-İsfahânî, hüsün kelimesinin akıl, hevâ ve his açısından değerlendirilebileceğini, fakat halk dilinde genellikle göze hitap eden güzellik için kullanıldığını belirtmektedir. Ona göre Kur’ân’da hüsün, daha çok basîretin onayladığı, yani ahlâkî bakımdan güzel olanı ifade etmektedir. Bu sebeple hüsün gündelik dilde estetik bir nitelik iken, Kur’ân’da ahlâkî bir kavramdır. Buna karşılık hüsnün zıddı olan kabîh, hem gözün hoş görmediği maddî unsurları hem de duygusal olarak rahatsızlık veren davranış ve halleri ifade etmektedir.³⁴⁸

Hüsün ve kubuh meselesi, çok eski dönemlerden itibaren Antik Yunan’dan İran ve Hint düşüncesine, hatta Hıristiyan teolojisine kadar farklı kültürlerde tartışılmıştır. Bu süreçte iyilik ve kötülüğün kaynağı kimi zaman akla, kimi zaman özgür iradeye, kimi zaman da ilâhî kudrete dayandırılmıştır. Bu konu dinî ilimlerde ise iyilik ve kötülüğün mahiyetini ve bunların

³⁴⁶ Kıyâmet 75/22-23.

³⁴⁷ Sâlimî, *et-Temhîd*, s. 270-271.

³⁴⁸ İlyas Çelebi, “Hüsün ve Kubuh”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. XIX, s. 59; İsfahânî, *Müfredat*, s. 284; Halîl b. Ahmed, *Kitâbü’l-‘Ayn*, s. 318.

ilâhî iradeyle ilişkisini konu edinen en temel tartışmalardan biri olmuştur. Bu bağlamda iyilik ve kötülüğün varlıkta zâtî bir özellik mi yoksa şer'î hitapla belirlenen değerler mi olduğu, âlemde kötülüğün varlığı ve bunun Allah'ın fiilleriyle irtibatı, insanın sorumluluğu ve nimet verene şükretme gerekliliğinin akıl yoluyla bilinebilirliği gibi meseleler ele alınmıştır. Âlimler, şer'î hükümlerin kaynağının Allah'ın iradesi olduğu hususunda birleşseler de bu hükümlerin vahiy ve peygamberlik olmaksızın yalnızca akıl aracılığıyla bilinebilir olup olmadığı hususunda farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Bu çerçevede hüsün ve kubuh meselesi, kelâm ilminin merkezinde yer aldığı gibi, şer'î hükümlerin mahiyetini ve aklın bunları kavramadaki rolünü tartıştığı için fıkıh usulü açısından da önem arz etmiştir. Tartışmaların özünde, akıl ile vahyin sınırları ve birbirine üstünlüğü, ayrıca ilâhî hitaba ulaşmamış kimselerin sorumluluğu gibi meseleler bulunmaktadır.³⁴⁹

Hüsün-kubuh tartışmasının merkezinde şu soru yer almaktadır: Bir fiil, zâtî itibarıyla mı güzel ve çirkin kabul edilir, yoksa bu hükmün belirlenmesi ancak şeriat yoluyla mı mümkündür? Mezhepler açısından bakıldığında Mutezile, iyilik ve kötülüğün akılla bilinebileceğini, güzel olanın aklın güzel gördüğü, çirkin olanın ise aklın çirkin gördüğü şeyler olduğunu ileri sürmüştür.³⁵⁰ Mutezile'ye göre, fiillerin hüsün ve kubuh vasfı, doğrudan akıl tarafından bilinip hükmü bağlanmaktadır. Başka bir ifadeyle fiil, zâtî itibarıyla ya güzel ya da çirkindir. Bu güzellik ve çirkinlik, kimi zaman fiilin bizzat zâtından, kimi zaman onun zâtına bağlı olarak ortaya çıkan bir sıfattan, kimi zaman da farklı bakış açılarından kaynaklanan itibarî yönlerden ileri gelmektedir. Şeriatın yani vahyin fonksiyonu ise bu aklı hükmü tersine çevirmek değil, fiilin sahip olduğu güzellik ve çirkinliği açıklamak ve ortaya koymaktır. Ancak fiilin güzellik ve çirkinlik niteliği, fertlerin durumlarına, zamanlara ve şartla göre değişiklik gösterebilir. Böyle durumlarda şeriat, fiilin değişen niteliğini beyan etmektedir.³⁵¹

Bununla birlikte Mutezile'nin kendi içerisinde bu konuda görüş ayrılığına düştüğü görülmektedir. İlk dönem Mutezilîler, fiillerin güzellik ve çirkinliklerinin zâtlarından kaynaklandığını, bu özelliklerin herhangi bir sığata bağılı olmadığını savunmuşlardır. Onlardan sonra gelen bazı Mutezilîler ise, fiillerin hüsün ve kubuhunun zâtlarıyla değil, onları zorunlu kılan bir sıfatla ilişkili olduğunu ileri sürmüşlerdir. Ebû'l-Hüseyn el-Basrî, bu tartışmada farklı bir yaklaşım benimseyerek, çirkin fiillerin çirkinliğini zorunlu kılan bir sıfat bulunduğunu, buna karşılık güzel fiillerin güzelliğinin herhangi bir sığata bağılı olmayıp, yalnızca çirkinleştirici bir vasfın yokluğuyla belirlendiğini savunmuştur. Ebû Ali el-Cübbâî ise hem güzel hem de çirkin

³⁴⁹ Çelebi, "Hüsün ve Kubuh", s. 59-60.

³⁵⁰ Sâlimî, *et-Temhîd*, s. 70.

³⁵¹ Seyyid Şerîf Cürânî, *Şerhu'l-Mevâkıf, Mevâkıf Şerhi*, çev. Ömer Türker, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2021, c. 3, s. 310.

fiillerde hakikî bir vasfın bulunduğunu reddetmiş, bunların güzellik ve çirkinlik vasıflarının gerçek değil, itibarî ve izafî nitelikler olduğunu ileri sürmüştür. Buna örnek olarak da yetimin, terbiye amacıyla veya haksız yere tokatlanmasını göstermiştir.³⁵² Bu bağlamda, bir kimsenin yetim çocuğa tokat atması farklı niyet ve amaçlara göre farklı ahlâkî değerler taşıyabilmektedir. Eğer tokat, çocuğa zulmetmek ve ona haksızlık yapmak kastıyla atılmışsa bu fiil zâtı itibarıyla çirkin kabul edilir. Fakat aynı tokat, terbiye etme, yanlış bir davranışı düzeltme veya faydalı bir amaçla gerçekleştirilmişse, bu durumda fiil güzel olarak değerlendirilebilir. Bu da fiillerdeki güzel ve çirkin vasıflarının izafî olduğunu göstermektedir.

Eş‘arîler açısından ise hüsün ve kubuh meselesi, yani bir fiilin Allah katında övülmeye layık veya yerilmeye müstehak olup olmadığı, salt aklın hükmüyle belirlenemez. Onlara göre, akıl yalnızca fiilin bilgi ve cehalet, yeterlilik veya noksanlık gibi özelliklerini ya da adalet ve zulüm gibi amaca veya tabiata uygunluk boyutlarını kavrayabilir. Ancak hüsün ve kubuhun asıl ölçütü Allah’ın emir ve nehiyleridir. Başka bir deyişle, bir fiil hüsne yani övgüye layıkça bu, Allah’ın emriyle, bir fiil kubuh yani yerilmeye layıkça bu, Allah’ın nehiyiyle belirlenir. Eş‘arîlere göre akıl hüsün ve kubuhu doğrudan belirleyemez. Örneğin “Resûl göndermedikçe azap etmeyiz”³⁵³ meâlindeki âyet şer‘î delil olarak zikredilmektedir.³⁵⁴ Eş‘arî anlayışa göre eğer bir fiilin övgüye veya yerilmeye layık olması yalnızca akıl yoluyla anlaşılabilseydi, Allah’ın peygamber göndermesi gerekmeyecek, akıl kendi başına hüsün ve kubuhu tayin edecekti. Oysa ayet açıkça bildirir ki, Allah’ın iradesi olmadan ve resûller aracılığıyla bildirilmeden azap söz konusu değildir. Dolayısıyla fiillerin hüsün veya kubuh derecesi Allah’ın hükümleriyle, yani şer‘î delillerle ortaya konmaktadır. Bu durum, aklın sınırlı rolünü, sadece fiilin amaca uygunluk ya da zarar-fayda yönlerini değerlendirebildiğini, ancak övgü ve yerilme değerini doğrudan belirleyemeyeceğini göstermektedir.

Mâtürîdî’ye göre hüsün ve kubuh, fiillerin mahiyeti itibarıyla iki kısımda değerlendirilebilmektedir. Birincisi, zâtı itibarıyla güzel olan ve zıddı mutlaka çirkin kabul edilen şeylerdir. Örneğin adalet ve doğruluk bu türdür. Zira bunların karşıtı olan zulüm ve yalan doğrudan çirkindir. İkincisi ise, sonuçlarına ve bağlama göre değişen fiillerdir. Bu tür fiillerde iyi ya da kötü hükmü, ortaya çıkacak fayda veya zarar üzerinden belirlenmektedir. Burada doğru sonuca ulaşmak için bilgeliğe ve geniş bakış açısına sahip özel bir akla ihtiyaç vardır. İşte bu noktada da peygamberlerin rehberliği yani vahiy devreye girmektedir. Mâtürîdî bu yaklaşımını özellikle hayvan kesimi örneği üzerinden açıklamaktadır. Ona göre hayvanı kesmek inti-

³⁵² Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, c. 3, s. 314; Kādî Abdülcebbar, *Şerhu’l-Uşûli’l-ḥamse*, s. 424-426.

³⁵³ İsrâ 17/15.

³⁵⁴ Teftâzânî, *el-Makâsıd*, s. 592.

kam amacıyla yapılırsa kötü bir eylem sayılabilir; ancak acısını gidermek veya insana fayda sağlamak için yapılırsa aklen güzel kabul edilmektedir. Dolayısıyla hayvan kesiminin zâtı itibarıyla mutlak surette çirkin olduğunu söylemek isabetli değildir. Bu fiilin hükmü, bağlama göre değişmekte; bazen yasak, bazen mübah veya izin verilen bir fiil olabilmektedir. Yasak ya da mubah olması, niyete ve bağlama göre değişmektedir.³⁵⁵ Ayrıca Mâtürîdî'nin, peygamberi ve onun getirdiği vahyi “özel bir akıl” şeklinde değerlendirmesi, akıl vahiy ilişkisini anlamada dikkate değer bir perspektif sunmaktadır.³⁵⁶ Bu yaklaşım, vahyi aklın alternatifi veya karşıtı olarak değil, aksine onu tamamlayan ve yönlendiren üst bir akıl olarak görmektedir.

Mâtürîdî, aklın güzel bulduğu şeyin hiçbir zaman çirkin olmayacağı, aklın çirkin gördüğünün de güzel olamayacağını ifade etmektedir. Bununla birlikte insanların tabiatı gereği hoşlanmadığı bazı şeyleri çirkin addetmeleri, aslında aklî değil psikolojik bir etkilenmeye dayanmaktadır. Nitekim kasaplar veya savaşmayı alışkanlık hâline getirmiş kişiler bu duygusal tepkiyi yitirirler ve bu tür fiilleri tabii bir eylem gibi algırlar. Bu durum, hayvanların doğuştan var olan fakat eğitimle değişebilen özelliklerine benzemektedir. Dolayısıyla hayvan kesimini tasvip etmemenin aklî değil, fitrî ve alışkanlığa bağlı bir mesele olduğu ortaya çıkmaktadır.³⁵⁷ Nitekim Mâtürîdî'ye göre hüsün ve kubuh, fiillerin zâtî mahiyetleri ve sonuçları üzerinden akılla idrak edilebilir hakikatlerdir. Şeriat ise bu aklî idrakin teyit ve yönlendirme işlevini görür. Böylece Mâtürîdî, hüsün ve kubuhun idrak edilmesinde Eş'arîler gibi akklı işlevsiz bırakmayıp ve Mutezile gibi hüsün ve kubuhu yalnızca akla hasretmeyerek, akıl vahiy ilişkisinde dengeli bir yaklaşım sergilemektedir.

Mâtürîdî mezhebinde etkin alimlerden biri olan Pezdevî'ye göre de hüsün ve kubuh meseleleri, salt aklın değerlendirmesine indirgenemez. Akıl, nesnelerin ve fiillerin güzellik veya çirkinliğini belirlemekle birlikte, ibadetlerin şekli, miktarı, zulüm ve adalet meseleleri ile toplumsal düzenin sağlanması gibi alanlarda yetersiz kalmaktadır. Bu bağlamda, peygamberler yalnızca Allah'ın iradesini tebliğ eden elçiler olarak değil, aynı zamanda aklın tek başına erişemeyeceği hususlarda kulların doğru ve düzenli bir şekilde yönlendirilmesini sağlayan varlıklar olarak değerlendirilmektedir. Akıl, güzeli ve çirkinini tanımakla birlikte onları Yaratıcı tarafından belirlenen şekliyle fiilen güzel veya çirkin kılmaz, bu işlev peygamberlere yani vahye aittir. Pezdevî, aklın ilim olarak bir araç olduğunu, ilmin ise güzellik ve çirkinlik yaratmadığını vurgulamıştır. Bu noktada vahiy, Allah'ın emir ve yasaklarını bildiren ve böylece

³⁵⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 389.

³⁵⁶ Musa Kocar, “Mâtürîdî’de Akılcılık ve Uygulama Alanları”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2/7 (2006), s. 34.

³⁵⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 391.

fiillerin hüsün veya kubuh niteliğini ortaya koyan aracı konumundadır.³⁵⁸ Pezdevî burada hayvanların kesimi veya tavafta remel yapılmasını örnek olarak göstermektedir. Bu fiiller aklın gözünde yalnızca fiziki hareketler olarak algılanabilir. Ancak Allah'ın iradesi ve peygamberlerin rehberliğiyle bu fiiller, amaç ve maslahat çerçevesinde hüsün niteliğine kavuşur.³⁵⁹ Dolayısıyla Pezdevî'ye göre hüsün ve kubuhun ilahî emir ve nehiylerin tebliğiyle anlaşılır hale gelmesi, aklın salt değerlendirmesiyle çelişmemekte, aksine akıl, peygamberler aracılığıyla Allah'ın belirlediği güzellik ve çirkinliği kavrayacak şekilde işlev görmektedir.

Hüsün kubuh meselesini müzakereye başlarken Sâlimî, fakihlerin çoğunluğunun, güzel ve çirkinin ölçüsünü vahiyde, yani şer'î hükümlerde gördüklerini belirtmektedir. Onun "fakihler" diye vurguladığı zümrenin Mâtürîdî alimler olduğu anlaşılmaktadır. O, hüsün ve kubuh meselesine dair değerlendirmesinde, ayrıntıya girmenin daha isabetli olacağını belirtir. Sâlimî'ye göre iyilik ve kötülük, varlıklar ve fiiller açısından tek bir düzeyde ele alınamaz. Bunlar kendi içinde derecelere sahiptir.³⁶⁰ Ona göre bazı fiiller, zâtî itibarıyla güzeldir; yani onların iyiliği herhangi bir dış gerekçeye ihtiyaç duymadan aklın ve fitratın doğrudan idrak edebileceği bir hakikattir. Allah'a iman etmek ve O'na, nimetlerine karşı şükür ifadesi olarak ibadet etmek bu türdendir. Benzer şekilde bazı fiiller de zâtî itibarıyla çirkindir; Allah'a şirk koşmak, zina ve hırsızlık gibi fiiller bu kategoriye girer. Bu tür fiillerin iyi veya kötü oluşu, özlerinden kaynaklanır ve şeriat da bunu tasdik eder. Bunun yanında, bazı fiiller zâtları gereği değil, başka bir anlam sebebiyle iyi veya kötü kabul edilir. Örneğin, kervansaray ve mescit inşa etmek veya yoldan eziyet verici şeyleri kaldırmak gibi davranışlar doğrudan zâtî bir iyilik taşımaz; onların güzelliği, başkasına fayda sağlamaları ve toplumsal yarar doğurmalarından ileri gelir. Aynı şekilde, bazı fiiller de zâtî bir kötülük barındırmaz, ancak belli sebeplerle çirkinlik kazanır.³⁶¹

Böyle bir tasnif yaparak Sâlimî, şu sonuca ulaşır: Eğer bir fiilin iyi veya kötü oluşu zâtî değil, haricî bir anlamdan ileri geliyorsa, bu durumda ölçü şeriattır. Şeriat o fiili güzel görüyorsa güzeldir, çirkin görüyorsa çirkindir; burada aklın bağımsız bir hüküm koyma gücü yoktur. Ancak bir fiil zâtî gereği güzel ya da çirkinse, şeriat da bunu onaylar ve aynı doğrultuda hüküm verir.³⁶² Dolayısıyla Sâlimî, zâtî iyilik ve kötülükte aklın idrakinin geçerli olduğunu kabul ederken, izafî ve haricî iyilik-kötülük alanında nihai belirleyici merci olarak şeriati görmektedir.

³⁵⁸ Pezdevî, *Uşûlü'd-dîn*, s. 96-97.

³⁵⁹ Pezdevî, *Uşûlü'd-dîn*, s. 97.

³⁶⁰ Sâlimî, *et-Temhîd*, s. 70.

³⁶¹ Sâlimî, *et-Temhîd*, s. 70.

³⁶² Sâlimî, *et-Temhîd*, s. 70-71.

Mâtürîdî ve Sâlimî'nin hüsün kubuh meselesine dair görüşleri dikkatle incelendiğinde, iki düşünür arasında kayda değer benzerlikler bulunduğu görülmektedir. Öncelikle her iki alim de fiillerin mutlak ve izafî olmak üzere iki kısımda değerlendirilebileceğini kabul etmektedir. Mâtürîdî'ye göre adalet ve doğruluk gibi bazı fiiller zâtî itibarıyla güzeldir; bunların zıddı olan zulüm ve yalan ise çirkindir. Benzer şekilde Sâlimî de Allah'a iman ve şükür gibi fiillerin zâtî itibarıyla iyi; şirk, zina ve hırsızlık gibi fiillerin ise zâtî itibarıyla kötü olduğunu savunmaktadır. Bu çerçevede her iki düşünür de aklın, zâtî iyilik ve kötülükleri doğrudan idrak edebileceğini kabul etmektedir. Bununla birlikte, her iki âlim de zâtî itibarıyla iyi veya kötü olmayan, bağlam ve sonuçlara göre değer kazanan fiillerin de varlığını kabul etmektedir. Mâtürîdî, hayvan kesimi örneğini bu bağlamda zikretmekte ve niyete göre aynı fiilin bazen kötü, bazen mubah olabildiğini belirtmektedir. Sâlimî de mescit veya kervansaray inşa etmek yahut yoldan eziyet verici şeyleri kaldırmak gibi davranışların zâtî bir iyilik taşımadığını, fakat toplumsal fayda sebebiyle iyi addedildiğini belirtmiştir. Dolayısıyla her iki alim de fiillerin bir kısmının değerlendirilmesinde aklın idrakinin yeterli olmadığını, şeriatın ölçü koyucu bir otorite olarak devreye girdiğini kabul etmektedir.

Burada öne çıkan husus, Sâlimî'nin Mâtürîdî'nin anlayış ve düşüncesine uygun biçimde zâtî iyilik ve kötülük alanında aklın hükmünü geçerli sayması, buna karşılık haricî ve izafî iyilik-kötülük alanında nihai ölçüt olarak şeriatı görmesidir. Bu yaklaşım, klasik Mâtürîdî düşüncenin genel çizgisiyle tam bir uyum arz etmektedir. Zira Mâtürîdî de akli, Allah'ın insana bahşettiği temel idrak vasıtası olarak kabul etmiş, fakat vahyin yönlendirici rolünü ihmal etmemiştir. Dolayısıyla Sâlimî'nin hüsün kubuh anlayışı, Mâtürîdî'nin görüşlerinin bir devamı niteliğindedir. Onun fiillerin zâtî ve izafî ayrımı, akıl-vahiy ilişkisini konumlandırma biçimi ve şeriatı nihai ölçüt olarak belirlemesi, doğrudan Mâtürîdî mezhebine mensubiyetini teyit etmektedir.

2.5. Tahkikî İman ve Akli Temellendirme

İman ve mahiyeti kelâm ilminin en temel ve en çok tartışılan konularından biri olmuştur. Bunun nedeni, dinin merkezinde imanın yer alması ve dinî hayatın bütün boyutlarının bu merkez etrafında anlam ve değer kazanmasıdır. İlâhî vahyin nihai gayesi ise insanı “gerçek mümin” mertebesine ulaştırmaktır.³⁶³ Bununla birlikte İslâm âlimleri iman olgusunun mahiyeti hususunda farklı yaklaşımlar sergilemişlerdir. Ehl-i Sünnet kelâmcılarına göre imanın özü, kalbin tasdikidir; zira Kur'ân'da iman dil ile ikrardan ziyade kalbin tasdikine bağlanmıştır.³⁶⁴

³⁶³ Enfâl 8/ 2-4, 74.

³⁶⁴ Mâide 5/41; Nahl 16/106; Hucurât 49/14.

Tasdik, özünde bir haberin ve onu aktaranın doğruluğunu kabul etmeyi ifade eder. İmanın oluşumunda bilgi unsuru önemli olmakla birlikte, sadece bilginin iman hâline dönüşebilmesi için kalbin ve içsel kabulün devreye girmesi gerekmektedir. Ancak tasdik kavramının mantıkta “zihnin bir hükme varması” olarak tanımlanması dikkate alındığında, bunun iman kavramını karşılamada yetersiz kaldığı ifade edilebilir. Çünkü iman, yalnızca doğrulama eyleminden ibaret olmayıp gaybî, ahlâkî, derunî, bireysel ve toplumsal boyutlar taşımaktadır.³⁶⁵

Kelâm ilmi açısından tasdik, imanın özü olarak ele alınmış ve bunun yalnızca zihinsel bir onaydan ibaret olmadığı vurgulanmıştır. Genel kabul gören tasnife göre tasdik üç mertebesi vardır: Birincisi kalbî tasdik, kişinin bir hükmün doğruluğunu içtenlikle kabul etmesidir. İkincisi sözlü tasdik, kabulün dil ile ifade edilmesidir. Ancak bu mertebede, sözlü beyanın kalbî tasdikle uyumlu olup olmamasına göre hüküm değişmektedir. Üçüncü mertebe ise fiilî tasdiktir. Bu, tasdik edilen şeyin gereğini davranışa dökmekle gerçekleşir ve yine kalbî ve sözlü tasdik bulunup bulunmamasına bağlı olarak farklı değerler taşımaktadır. Bununla birlikte, imanı karşılayan tasdik yalnızca bu mertebelerden birine indirgenemez; bunların bütünü içeren kapsamlı bir kabulü ifade etmektedir.³⁶⁶

Bu sebeple tasdik, salt zihnî bir kabul yahut hakikatin sözlü ifadesinden öte, insanın bütün varlığını kuşatan ve güven unsurunu merkeze alan köklü bir bağlılıktır. Tasdik, sadece pasif bir inanç değil, kişinin iradesiyle şekillenen aktif bir tutumdur. Nitekim bazı kelâmcılar tasdiki insanın kesbî, yani çabayla elde ettiği bir yönü bulunan fiil olarak değerlendirmiş, imanı da iradî bir eylem şeklinde anlamışlardır. Dolayısıyla tasdik, bireyin bir hakikati bilmekle yetinmeyip onu değer dünyasına dâhil etmesi, bu doğruluğu sözle ikrar etmesi ve eylemde ortaya koymasıdır. Başka bir ifadeyle tasdik, bir doğruyu tanımak, kabullenmek, dile getirmek, desteklemek ve pratiğe dökmektir. Bu bütüncül yapısıyla imandaki tasdik, zihinsel onayı aşarak bireyin hayatına yön veren, güven duygusunun en yüksek seviyede tecelli ettiği sahici bir bağlılık haline gelmektedir.³⁶⁷

İlk dönem kelâm âlimleri, tahkikî iman terimini doğrudan kullanmamış; bunun yerine “nazarî” ve “istidlâlî” iman kavramlarını tercih etmişlerdir.³⁶⁸ Tahkikî iman, insanın en temel vasfı olan akletme fiiline dayanan, nazar, istidlal ve tefekkür gibi zihnî süreçlerin esas alındığı bir iman biçimini ifade etmektedir. Tahkikî imanın karşıtı ise, herhangi bir delile dayanmaksızın atadan miras alınan inançları benimsemeyi ifade eden taklidî imandır. Mütakaddimûn dö-

³⁶⁵ Mustafa Sinanoğlu, “İman”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. XXII, s. 213.

³⁶⁶ Hülya Alper, *İmanın Psikolojik Yapısı*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2019, s. 30.

³⁶⁷ Alper, *İmanın Psikolojik Yapısı*, s. 30-31.

³⁶⁸ Hasan Kurt, “Kelâmcılara Göre Tahkiki İman”, *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi*, 3/1 (2014), s. 83.

neminde “mukallidin imanı” meselesi gündeme gelmiş olsa da bu, imanda akıl yürütmenin mahiyet ve değerinin doğrudan tartışıldığı bir meseleye dönüşmemiştir. Konu, daha çok nazar ve istidlalin zorunluluğu çerçevesinde ele alınmış, ancak kelâm ile felsefenin içiçe geçtiği müteahhirûn döneminde “tahkikî iman” kavramı özel bir terim olarak öne çıkmıştır.³⁶⁹ İşte bu noktada “tahkikî iman” denilen iman boyutu tasdik bu bilinçli ve aklî temellendirmeyeyle desteklenen yönünü ifade etmektedir. Kişi yalnızca naklî haberleri kabul etmekle kalmaz, aynı zamanda naklî verileri akıl süzgecinden geçirerek doğruluğunu tasdik eder. Böylece tasdik, tahkikî imanın zeminini oluşturur ve iman, taklitten ziyade bilgi ve bilinçle güçlendirilmiş bir hakikat boyutuna ulaşır.

İmanın bu niteliği özellikle akıl ile vahiy arasındaki ilişkiyi kavramada belirleyici rol oynayan unsurlardan biridir. Kelâm âlimleri arasında aklın imandaki fonksiyonu konusunda çeşitli görüş ayrılıkları bulunmakla birlikte, bu farklılıkların temelinde imanın hangi yöntemlerle ve ne ölçüde temellendirilebileceğine dair yaklaşımlar yer almıştır. Bu bağlamda, kişinin atalarından devraldığı inanç mirasını herhangi bir aklî istidlale başvurmadan taklit yoluyla sürdürmesi ile, kendisine intikal eden inançları akıl süzgecinden geçirerek temellendirmesi ve böylece inancını sağlam esaslar üzerine inşa etmesi arasındaki değer farkı, kelâm tarihinde tartışılan temel meselelerden biri olmuştur. Söz konusu tartışmalar, İslâm düşünce geleneğinde akıl ve vahyin işlevlerinin, sınırlarının ve aralarındaki tamamlayıcı ilişkinin anlaşılmasına ışık tutmuştur.

Kelâmcılar arasında tartışılan önemli meselelerden biri olan taklid yoluyla iman eden yani mukallid kişinin mümin sayılıp sayılmayacağı problemini Sâlimî de konu edinmiş ve bu meseleyi ilk olarak farklı mezheplerin görüş ayrılıklarını zikrederek incelemiştir. Salimî’nin aktardığına göre Mutezile, iman alanında taklidi asla caiz görmemekte ve mukallidin imanını geçerli saymamaktadır. Onlara göre taklidin tanımı, Yaratıcı’nın, peygamberlerin ve iman edilmesi gereken bütün hüküm ve şeriatların mutlaka delil ve hüccet ile, şüpheden uzak biçimde bilinmesini gerektirir. Aynı zamanda Mutezile “el-usûlû’l-hamse / beş esas” olarak isimlendirdiği iman esaslarını bilmeyen ve inanmayan kimseyi de mümin olarak kabul etmemektedir. Buna göre, söz konusu hakikatler aklî bir istidlâl ve kesin bir bilgiye dayalı olarak kavranmadıkça kişi taklitten çıkmış ve sahih bir imana ulaşmış sayılmaz.³⁷⁰

Mutezile’nin taklidî iman konusundaki yaklaşımını gündemine alan Teftâzânî de bu yaklaşımın, kelâmcıların geneli tarafından kabul görmediğini ve hatta bâtil olarak nitelendirildiğini kaydetmekle birlikte Mutezile içinde farklı görüşleri benimseyen alimlerin olduğunu da

³⁶⁹ Mustafa Ünverdi, “Kur’ân’da Aklın İşlevselliği ve İmanın İmkânı”, *Diyanet İlmî Dergi*, 48/2 (2012), s. 60.

³⁷⁰ Sâlimî, *et-Temhîd*, s. 199.

belirtmektedir. Bazılarına göre nazar yalnızca belirli bir kesim için vaciptir. Avam, kadınlar ve köleler gibi zihinsel açıdan istidlale güç yetiremeyen kimseler için ise iman, güvenilir bir âlimi taklit etmekle gerçekleşebilir. Bu durumda mukallid, imanını delile dayandıramasa da doğru birini taklit ederek yükümlülüğünü yerine getirmiş olur. Bunun yanı sıra başka bir yaklaşım, bu kimselerin en azından basit ve herkesin anlayabileceği türden delilleri kavramakla mükellef olduğunu, bu seviyeyi dahi idrak edemeyenlerin ise sorumlu tutulmayacağını ileri sürmüştür. Müteahhir Mutezilîler, meselenin dünyadaki dinî mükellefiyetlerden ziyade âhiretteki akıbet açısından önem taşıdığını belirtmişlerdir. Onlara göre asıl tartışma, taklidî imana sahip kimselerin kâfirlerle aynı azaba uğrayıp uğramayacağı noktasında düğümlenir. Bazı Mutezilîler, bu kişilerin Allah ve Resulünü hakiki anlamda bilmedikleri için kâfirlerle aynı cezaya müstahak olacaklarını savunurken, bazıları da imanlarında asgari düzeyde de olsa tasdik bulundugunu, bu sebeple kâfirlerin cezasının aynısıyla değil, daha hafif bir azapla karşılaşacaklarını ifade etmişlerdir.³⁷¹

Mutezile'nin "el-menzile beyne'l-menziyeteyn" ilkesi açısından bu yaklaşım, mukallidin imanının hakikatini belirlerken de ortaya çıkarak imanını yalnızca otoriteye dayalı kabul eden bir kimsenin ne tam anlamıyla mümin ne de kâfir sayılabileceği, bilakis "fâsık" olarak nitelendirileceği anlamına gelmektedir. Bununla birlikte, önde gelen Mutezile âlimleri arasında bilginin kaynağı konusunda tam bir görüş birliği bulunmamaktadır. Bazı Mutezilîler, Allah'a, kitaplarına ve resullerine ilişkin bilginin yalnızca nazar, istidlal ve tefekkür yoluyla, yani aklî çaba sonucunda elde edilebileceğini savunmuşlardır. Bu yaklaşıma göre, akletmeyi terk eden kişi fitraten fâsık kabul edilmektedir. Ancak diğer bazı Mutezilîlere göre bilgi, zihinsel çaba ile elde edilen bir kazanım değil, doğrudan ve zorunlu bir biçimde insana verilen bir hakikattir. Dolayısıyla mantıksal bir istidlal sürecine ihtiyaç duyulmamaktadır.³⁷²

Mutezile ile benzer bir tutum sergileyen Eş'arî de mukallidi kâmil bir mümin saymamıştır. Eş'arî'ye göre bir kimse, Allah Teâlâ'yı bütün sıfatlarıyla birlikte delil ve hüccete dayanarak tanıyıp bu bilgiyi izah edebilir duruma geldiğinde, taklit mertebesini aşmış kabul edilir.³⁷³ Bununla birlikte bu bilginin dil ile ifade edilmesi zorunlu olmayıp kalpte gerçekleşmesi yeterlidir. Dolayısıyla mukallid, mutlak anlamda mümin kabul edilmese de kâfir de değildir; zira onda küfrün karşıtı olan tasdik mevcuttur. Ancak nazar ve istidlali terk ettiği için günahkâr sayılır ve âsî hükmündedir. Böyle bir kimsenin nihai akıbeti ise Allah'ın meşietine

³⁷¹ Teftâzânî, *Kelâm İlminin Maksatları, el-Makâsıd*, s. 730-732.

³⁷² Toshihiko Izutsu, *İslâm Düşüncesinde İmân Kavramı*, çev. Selahattin Ayaz, Pınar Yayınları, İstanbul 2018, s. 168-169.

³⁷³ Sâlimî, *et-Temhîd*, s. 200-201.

bağlıdır; Allah dilerse onu affederek cennete koyar, dilerse günahı ölçüsünde azap eder. Bununla birlikte o, nihai olarak diğer günahkârlar gibi cennete girecektir.³⁷⁴

Mâtürîdî *Kitâbu't-Tevhîd* adlı eserinde körü körüne başkasına uymayı yani taklidi, sahibinin mazur görülemeyeceği hareketlerden biri olarak değerlendirmiştir. Mâtürîdî'ye göre, iman, akıl ve tefekkürle desteklenen bir tasdik olmalıdır. Yalnızca taklit yoluyla yapılan bir tasdik ve sadece dil ile ifade edilen ikrar gerçek anlamda iman niteliği taşıyamaz.³⁷⁵ Çünkü Mâtürîdî, imanı temelde tasdik olarak tanımlarken bunu, varlık âleminin bütünüyle Allah'ın Rablığı ve yaratıcı oluşuna şahitlik etmesini kabul etmek şeklinde ifade etmektedir.³⁷⁶ Ona göre iman, Allah'ın her şeyin Rabbi olduğu ve yaratma ile hükmün yalnızca O'na ait bulunduğunu doğrulamaktır.³⁷⁷ Bu yaklaşım, imanın merkezine akli yerleştiren bir anlayışa işaret etmektedir. Çünkü Mâtürîdî'ye göre kâinatta bulunan her şey, kendi varlığıyla Allah'ın varlığına ve birliğine delil teşkil etmektedir. Ancak bu delilleri fark edebilmek için insanın aklını işletmesi gerekir. Dolayısıyla iman, aklın istidlal yoluyla ulaştığı bu hakikatin kalp ile onaylanması ve tasdiki anlamına gelmektedir.³⁷⁸

Mâtürîdî'nin taklitle iman eden kişinin mazur sayılamayacağını vurguladığını dikkate alan bazı araştırmacılar onun, mukallidin imanını bütünüyle geçersiz gördüğü sonucuna varmışlardır. Ancak mevcut eserleri incelendiğinde Mâtürîdî'nin, taklidî imanı açıkça bâtıl saydığına dair kesin bir ifadeye rastlanmamaktadır. Onun “hakiki iman” kavramıyla kastettiği, imanın sağlam ve olgun bir şekilde akıl ile temellendirilmiş olmasıdır. Dolayısıyla taklidî iman, Mâtürîdî'ye göre eksik ve zayıf bir iman türü olmakla birlikte tümüyle geçersiz değildir. Burada onun, asıl üzerinde durduğu husus, kişinin düşünmeyi terk ederek yalnızca taklitle yetinmesinin yanlışlığı ve bu durumda herhangi bir mazeret ileri süremeyecek olmasıdır.³⁷⁹

Bu tartışmaya dair dikkat çekici bir örnek, Sâlimî'nin aktardığı bir fetvada görülmektedir. Müellifin belirttiğine göre, dönemin önde gelen âlimlerinden ve Belh'te kadılık yapan Ebû Sa'îd el-Halîl b. Ahmed b. İsmail es-Siczî (ö. 378/988),³⁸⁰ iman konusunda taklit eden kişinin mümin olmayacağını ifade etmiştir. Onun bu görüşü gerekçelendirme biçimi, iman için delile dayalı bilginin zorunlu olduğuna işaret etmektedir. Sâlimî'nin aktarımıyla Siczî,

³⁷⁴ Ebû'l-Berekât en-Nesefî, *el-İ'timâd fî'l-i'tikâd*, Mektebetü'l-Darü'l-Fecr, Şam-Beyrut 1442/ 2020, s. 283-284.

³⁷⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 714-721; Aydın, *Kur'an-ı Kerim'de İman Amel İlişkisi*, s. 151-152.

³⁷⁶ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, c. 2, s. 269.

³⁷⁷ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, c. 2, s. 270.

³⁷⁸ Alper, *İmam Mâtürîdî'de Akıl Vahiy İlişkisi*, s. 166-167.

³⁷⁹ Alper, *İmam Mâtürîdî'de Akıl Vahiy İlişkisi*, s. 171.

³⁸⁰ Halîl b. Ahmed b. Muhammed b. el-Halîl, künyesi Ebû Saîd olup es-Siczî nisbesiyle tanınmaktadır. Hanefî mezhebine mensup bir kâdî ve vâizdir. Bkz. Ebû'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb fî ahbâri men zeheb*, nşr. Abdülkâdir el-Arnaût- Mahmûd el-Arnaût, Dâru İbn Kesîr, Beyrut 1410/1989, c. 4, s. 413.

“Çünkü o, Sâni‘in varlığına dair delile başvurmamıştır. Halbuki gök, yer, güneş, ay, gece, gündüz gibi kevnî unsurların yanı sıra Allah‘ın bütün varlıklar üzerindeki tasarrufları, O‘nun varlığını ve birliğini gösteren apaçık delillerdir” diyerek, imanın sahih olabilmesi için kevnî delillerin dikkate alınması gerektiğini vurgulamıştır.³⁸¹

Buna karşılık Kerrâmiyye³⁸² mezhebine mensup züht ehli bazı mutasavvıf eğilimli kimseler, taklit yoluyla iman edenin de mümin olduğunu ileri sürmüşlerdir. Onlara göre kalpte samimi bir tasdik bulunduğu sürece, bu tasdikin istidlal ve delile dayanmaması kişiyi iman dairesinden çıkarmamaktadır.³⁸³ Onlara göre “Lâ ilâhe illallah” ifadesini söyleyen kimse, Allah‘ı hakiki anlamda tanımasa, hatta Yaratıcı ile yaratılmışlar arasındaki farkı ayırt edemese dahi mümin kabul edilmektedir. Sâlimî bu tür bir iman anlayışını “saf taklit” olarak adlandırmaktadır.³⁸⁴

Sâlimî, mukallidin imanı meselesi hakkındaki kanaatini belirtirken önce “fakihlerimiz” dediği Ehl-i Sünnet alimlerinin görüşlerini aktarmaktadır. Onların değerlendirmesine göre, sadece sözlü ifadeyle dile getirilen bir kelime veya beyanda bulunmak, iman açısından yeterli değildir. Bir kişinin taklit yoluyla söylediği söz, eğer tasdik ile destekleniyorsa, bu kişi mümin sayılır. Tasdik yoksa, iman geçerli kabul edilmez. Bu çerçevede, saf taklit yoluyla iman iddiasında bulunanların mümin kabul edilmemesi, Ehl-i Sünnet‘in iman anlayışının çerçevesini belirleyen temel ilkelere dayanmaktadır. Çünkü onlara göre iman, yalnızca sözle ifade edilmez, aynı zamanda bilgi ve delile dayalı tasdik ile tamamlanmalıdır. Sâlimî bu yaklaşımın, Ahmed es-Siczi‘nin vurguladığı gibi, bireyin Yaratıcı‘yı tanıması ve Allah‘ın varlığı ile âlemin yaratılmışlığı konusunda bilinçli bir farkındalığa sahip olmasının gerekliliğini gösterdiğini ifade etmektedir. Dolayısıyla, bir kişinin Yaratıcı‘yı tanıdığını bilmesi, taklit sınırının ötesine geçtiğinin göstergesidir. Sâlimî konuyu somutlaştırmak için şöyle örnek vermektedir: Bir kişi “Seni kim yarattı?” sorusuna “Allah” veya “Göklerin ve yerin yaratıcısı” cevabını verirse, bu kişi taklitçi olarak değerlendirilmez, imanı geçerli sayılır. Buna karşılık, aynı

³⁸¹ Sâlimî, *et-Temhîd*, s. 200.

³⁸² Kerrâmiyye, hicrî ikinci yüzyılın sonlarında Horasan ve Mâverâünnehir bölgesinde ortaya çıkan bir itikadî ekoldür. Adını kurucusu Muhammed b. Kerrâm‘dan alan bu topluluk, iman anlayışları bakımından genellikle Mürcie‘nin bir alt kolu şeklinde değerlendirilmiştir. Muhammed b. Kerrâm ve takipçilerine göre iman yalnızca dil ile ikrardan ibarettir; kalp ile tasdik imanın bir parçası olmadığı gibi ikrar dışında herhangi bir unsur da iman kapsamında değildir. Onlara göre küfür ise Allah‘ı sözlü olarak tanımamak ve inkâr etmekten ibarettir. Kerrâmiyye‘nin bu iman anlayışını savunan Ebû Mutî‘ en-Nesefî, görüşlerini şu ifadeyle dile getirir: İman, Allah‘tan başka ilâh olmadığına şehâdet etmektir; bu ise bir fiil değil, sadece bir sözden ibarettir. bkz. Sönmez Kutlu, “Kerrâmiyye”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. XXV, s. 294-295.

³⁸³ Sâlimî, *et-Temhîd*, s. 200.

³⁸⁴ Sâlimî, *et-Temhîd*, s. 201.

kişi “Bilmiyorum” diyerek sadece “Lâ ilâhe illallah” derse, Ehl-i Sünnet anlayışına göre bu kişi mümin olarak kabul edilmez.³⁸⁵

Bununla beraber Sâlimî bazı alimlerin Ehl-i Sünnet’e göre taklidin iman olduğunu söylediklerini de belirtmektedir. Buna göre, insanlar kelimeyi (örneğin şahadet ve ezan) öğrenmiş, fakat anlamını tam kavrayamamış olabilir. Allah’ı haber yoluyla tanımış, yaratılış ve etkiler bakımından taklit etmiş ve İslâm’ın doğruluğuna inanmışlardır. Bu durumda, kişi lisanıyla ifade edemese de mümin kabul edilir.³⁸⁶ Burada vurgulanan, iman ve taklidin pratikte farklı boyutlarda tezahür edebileceğidir. Başka bir deyişle tasdik ile sözlü ifade arasındaki ilişki farklı değerlendirilmiştir.

Ebû Hanîfe’nin oğlu Hammad’ın, babasına bu mesele hakkında sorduğu rivayet edilen bir durum da taklidin iman açısından değerlendirilmesini örneklendirmektedir. Ebû Hanîfe’ye göre bir kişi, kendi bilgisi açısından âlim, fakat isim açısından cahil olabilir. Bu durumu o, iki kap metaforuyla açıklayarak anlatmıştır. Buna göre iki kap vardır ve birinde bal diğeri zehir bulunmaktadır. Kişinin kapların isimlerini bilmese bile, balın zehirden iyi olduğunu bilmesi onun zarar görmesini engeller. Aynı şekilde, bir insanın iman ve şartları kendisine açıklanır ve kabul ederse mümin sayılır. Ancak “Bilmiyorum” derse, imanı geçerli kabul edilmez.³⁸⁷ Bu yaklaşım, bilinçli tasdik ve bilgiye dayalı iman anlayışının temellerini net bir biçimde ortaya koymaktadır. Taklîdî iman açısından geçerliliğin temel gerekçelerinden biri, imanın özünde “tasdik” kavramına dayanmasıdır. Bir kişiye bir bilgi veya haber iletildiğinde ve o kişi bunu tasdik ettiğinde, “onu tasdik etti” ifadesi kullanılır. Benzer biçimde, iman edilmesi gereken hususlar taklîd yoluyla kişiye ulaştırıldığında ve kişi bunları tasdik ettiğinde, bu kişi mümin kabul edilir ve Allah Teâlâ’nın müminlere va’dettiği ödül ve mükâfatı kazanma hakkını elde eder. Bu bağlamda, Ehl-i Sünnet uleması da söz konusu tasdik gerçekleşmişse, taklîdî imanın geçerli olduğunu ve kişiyi gerçek mümin hâline getirdiğini kabul etmektedir.³⁸⁸

Sâlimî’ye göre taklîdî iman, esasen vahiy kaynaklı bilginin tasdikiyle geçerlilik kazanmaktadır. Bir kişi, Allah ve O’nun yarattıkları hakkındaki bilgiyi vahiy yoluyla öğrenmiş ve bunu kalben tasdik etmişse, mümin sayılır. Ancak Sâlimî, akli da tamamen fonksiyon dışında bırakmamıştır. Akıl, bu tasdiki anlamlandırma, şüpheleri giderme ve inancı sağlam bir temele oturtma açısından önemli bir işlev görür. Yukarıda örnek olarak verilen; bir kişinin “Seni kim yarattı?” sorusuna “Allah” veya “Göklerin ve yerin yaratıcısı” cevabını vermesi ile geçerli bir iman kabul edilmesi, bu kişinin hem taklit sınırını aşmış hem de akıl ve vahiy ek-

³⁸⁵ Sâlimî, *et-Temhîd*, s. 201-202.

³⁸⁶ Sâlimî, *et-Temhîd*, s. 202.

³⁸⁷ Sâlimî, *et-Temhîd*, s. 203.

³⁸⁸ Aydın, *Kur’ân -ı Kerîm’de İman Amel İlişkisi*, s. 154; Sâbûnî, *el-Bidâye fî Usûli’-d-Dîn*, s. 173-174.

seninde geçerli bir iman göstermiş olduğunu ortaya çıkarmaktadır. Öte yandan yalnızca sözle “Lâ ilâhe illallah” demek, Allah’ı bilmemek ve tasdikten yoksun olmak olarak yorumlanmış, dolayısıyla böyle bir kişi mümin sayılmamıştır. Başka bir ifadeyle aklî bir muhakemeye gidilmeden bilinçsiz bir inancın Ehl-i Sünnet ve nihayetinde Sâlimî tarafından da kabul edilmediği görülmektedir. Çünkü akıl, vahyin anlaşılması ve tasdik edilmesi sürecinde aktif bir rol oynamaktadır.



SONUÇ

İslâm düşünce tarihi boyunca tartışıl原因en temel meselelerden biri olan akıl-vahiy ilişkisi, farklı kelâm ekolleri ve düşünürler tarafından çeşitli yönleriyle ele alınmıştır. Bunların arasında kurulan denge ya da sıralama, dini temellendirme ve bilgiyle alakalı yaklaşımların şekillenmesinde belirleyici olmuştur.

Hanefî-Mâtürîdî düşünce sistemi içerisinde yer alan Ebû Şekûr es-Sâlimî de yaşadığı dönemin bilgi ve kültür ortamında telif ettiği *et-Temhîd fî beyâni 't-tevhîd* adlı eserinde akla ayrıntılı bir yer vererek akıl ile vahiy arasında dikkate değer bir ilişki kurmuştur. Sâlimî'nin akıl anlayışı, yalnızca kelâmî bir tartışma çerçevesinde değil, aynı zamanda dönemin felsefî birikimiyle etkileşim hâlinde şekillenmiş ve bu durum onun düşünce sistemine derinlik kazandırmıştır. Eserinde akla müstakil bir bölüm ayırmış olması Sâlimî'nin, akli sadece tek başına bir bilme aracı olarak değil, aynı zamanda bilgi kaynaklarını denetleyen ve onlardan elde edilen bilgilerin doğruluğunu tahkik eden bir ölçüt olarak konumlandığını göstermektedir. Özellikle aklın mahiyeti meselesinde filozofların cevher anlayışına yönelttiği eleştiriler, Sâlimî'nin kelâmî ilkeleri önceleyen bir yaklaşımı benimsediğini, fakat felsefî dile ve sistematığa de aşina olduğunu ortaya koymaktadır. Onun akli “araz” olarak tanımlaması, bilgiye konu olan akıl yetisinin geçici fakat işlevsel bir nitelik taşıdığı düşüncesine dayanmaktadır.

Sâlimî'nin akıl-vahiy ilişkisine dair yaklaşımı genel olarak Mâtürîdî düşünce sistemine uygun olmakla birlikte bazı yönleriyle de farklılık göstermektedir. Mâtürîdî, akıl ve vahiy birbirini tamamlayan ve hakikatin bilgisinin ancak bu iki kaynağın birlikte değerlendirilmesiyle elde edilebileceğini savunurken Sâlimî de akıl ve vahiy dengesini aynı bakış açısıyla kurmuştur. Sâlimî akli mutlaklaştırmadığı gibi nihai hakikat konusunda vahyin belirleyici rolünü de reddetmemektedir. Çağdaşı olan diğer Mâtürîdî âlimlerle karşılaştırıldığında Sâlimî'nin akla dair çözümlemelerinde daha yoğun bir felsefî terminoloji ve argümantasyon kullandığı dikkat çekmektedir. Özellikle İbn Sînâcî düşüncesinin etkilerinin yoğun olarak hissedildiği dönemseller atmosferde, Sâlimî'nin epistemolojik meseleleri klasik kelâmın sınırlarını aşacak biçimde ele alması, onun entelektüel çevresi ile kaynaklarının çeşitliliğine işaret etmektedir. Bu yönüyle Sâlimî'nin, klasik kelâm ile felsefî kelâm arasında geçiş sağlayan bir âlim olarak değerlendirilmesi mümkün gözükmektedir.

Sâlimî'nin düşünce sistematığı incelendiğinde, onun özellikle Mâtürîdî'nin bilgi kaynakları arasında kurduğu dengeyi kabul etmekle birlikte, akli daha kapsamlı bir düzlemde ele alarak kelâm ilmine katkı sağlayan özgün bir yaklaşım geliştirdiği görülmektedir. Bu katkının

en temel yönü, bilgi kaynaklarının epistemik güvenilirliğini sorgulayan bir tutumla, akli hem bilgi üretiminin kaynağı hem de diğer bilgi kaynaklarının doğrulayıcısı olarak konumlandırmasıdır. Vahiy ise bu çerçevede, aklın idrak edemeyeceği alanlarda yol gösterici ve nihai hakikati tayin edici bir rehber olarak değerlendirilmiştir.

Sâlimî, vahiy bilgisini epistemolojik açıdan ele almış, bilgiyi kadîm ve hâdis olarak ayırmış, hâdis bilgiyi ise zarurî ve istidlâlî şeklinde tasnif etmiştir. Ona göre vahiy, mûcizeyle desteklenen istidlâlî bir süreç sonucunda yakînî bilgi değeri kazanır. Mütevatir rivayetler, doğrudan işitme kadar kesin kabul edilirken, âhâd rivayetler zannî bilgi ifade etmektedir. Sâlimî, kat'î bir bilgi kaynağı olarak değerlendirdiği vahiyi, ilahî hikmet ve adaletin bir sonucu olarak gerekli görmektedir. Çünkü insan akli Allah'ı tanımaya imkân verse de ibadetlerin mahiyetini, ilahî emir ve nehiyleri belirlemekte yetersizdir. Bu sebeple o, sadece akli yeterli gören Vehmiyye, Fikriyye, Berâhime ve benzeri grupların görüşlerini reddetmiştir. Sâlimî, risâleti evrensel bir hakikat olarak değerlendirmiş, böylece farklı dinlerdeki peygamberlik kabulünü de bunun tarihsel delili saymıştır. Ayrıca vahyin ve nübüvvetin zorunluluğunu akıl ve toplumsal düzeni bağlamında temellendirmiştir. Ona göre zulmün ve saldırının sınırlarının belirlenmesi, cezaların adil biçimde tespiti, nimet verene şükrün mahiyeti, ibadetlerin uygulanışı ve sosyal muamelelerin düzenlenmesi gibi konular salt akılla çözülemez; bu nedenle ilahî bir hitaba ihtiyaç vardır. Bu yaklaşımın, Mâtürîdî'nin nübüvvetin, hikmet gereği zorunluluğu anlayışıyla örtüştüğü ortaya çıkmış ve her iki düşünürün de peygamberlik kurumunu hem bireysel hem toplumsal düzeyde vazgeçilmez bir rehberlik olarak değerlendirdiği görülmüştür.

Dinî yükümlülüğün belirlenmesinde akıl ile vahyin rolleri hususunda da Sâlimî, Ehl-i Sünnet olarak adlandırdığı Mâtürîdîlik içindeki dengeli yaklaşımı takip etmiştir. O, Mutezile'nin aklın tek başına yükümlülük getirdiği görüşü ile Eş'arîlerin bireyi yükümlü kılmada aklın hiçbir rolü olmadığı anlayışı arasında orta yol izlemiştir. Ona göre dinî yükümlülüğün asıl kaynağı vahiydir ve Allah bir peygamber aracılığıyla açıkça tebliğ etmediği sürece birey sorumlu tutulamaz. Bu nedenle vahiy bilgisine ulaşamayan "fetret ehli" gibi kişilerin dinî konulardaki eksiklikleri mazur görülür. Ancak Sâlimî, aklın da tamamen devre dışı bırakılamayacağını, bilakis onun, dinî bilginin anlaşılması ve doğruluğunun idrak edilmesinde zorunlu bir araç olduğunu savunmuştur. Akıl, tefekkür yoluyla Yaratıcı'yı bilebilir ve bu yetisini kullanmayı ihmal eden bir kimse mazur görülemez. Başka bir ifadeyle Sâlimî dinî bilgilerin elde edilmesinde, aklın bir araç ve hüccet olduğunu kabul ederken, dinî yükümlülüğün temel kaynağını doğrudan Allah'ın hitabına, yani vahye dayandırmıştır. Nitekim onun nübüvveti delillendirmesinde de akıl-vahiy ilişkisine dair bu dengeli yaklaşımı görülmektedir. Nübüvvetin

sübutunun önemine vurgu yaparak Sâlimî, peygamberliğin doğruluğunun hem aklî hem de naklî delillerle temellendirilebileceğini belirtmiştir. Ona göre akıl, peygamberliğin doğruluğunun bir alameti olan mûcizeyi anlamada ve değerlendirmede vazgeçilmezdir. İnsan, aklî idraki sayesinde mûcizeyi kavrar, peygamberin iddiasını sınar ve sonuçta onu tasdik eder. Böylece akıl, yalnızca bilginin kaynağı değil, aynı zamanda vahyin doğruluğunu ölçen ve onaylayan bir otorite olarak işlev görür.

Usûl ile ilgili temel bilgilere ulaşmada akli ilk bilgi kaynağı olarak kullanan Sâlimî dinî hükümlerin ayrıntıları ile sırat, mizân ve hesap gibi âhiret hallerinin varlığını yine aklî delillerle temellendirmiş ancak bunların mahiyetine ilişkin bilginin elde edilmesinde nassın belirleyici kaynak olduğunu vurgulamıştır. Yine o, hüsün-kubuh meselesinde fiilleri zâtî ve izafî olarak ikiye ayırmış; iman ve şükür gibi fiillerin zâtî itibarıyla iyi, şirk ve zina gibi fiillerin ise zâtî itibarıyla kötü olduğunu ve bunların akıl tarafından idrak edilebileceğini savunmuştur. Ancak fayda veya zarar sebebiyle değer kazanan fiillerde nihai ölçütü şariat olarak belirlemiştir. Böylece Sâlimî, zâtî iyilik-kötülükte akli, izafî alanlarda ise şeriatı otorite tanımıştır. Dolayısıyla akıl-vahiy ilişkisinde o, akli ilahî hakikatlerin idrakinde temel bir imkân olarak görürken nihai ölçüt ve belirleyici otoriteyi vahye veren dengeli bir yaklaşım tarzını benimsemiştir. Bu yönüyle o, Mâtürîdî mezhebinin yöntem ve fikirleri istikametinde görüş beyan etmeyi sürdürmüştür.

Bu çalışmanın ortaya koyduğu önemli sonuç, Sâlimî'nin içinde bulunduğu dönemin, kelâm ilminin felsefî mirasla yoğun bir etkileşim içine girdiği bir zaman dilimine tekabül etmesi sebebiyle onun, akıl konusuna müstakil bir bölüm ayırarak meseleyi felsefî birikimin izlerini taşıyacak şekilde ele aldığı tespit edilmesidir. Bununla birlikte, akıl-vahiy ilişkisi bağlamında felsefî etkinin belirgin olmadığı; bilakis klasik Hanefî-Mâtürîdî çizginin karakteristik özelliği olan dengeli yaklaşımın yansıtıldığı dikkat çekmektedir. Başka bir deyişle Sâlimî'nin düşünce dünyasında akıl ile vahiy arasında çatışma değil, fonksiyonel bir iş bölümü bulunduğu ortaya çıkarılmıştır. Bu bağlamda, bilgi üretim süreçlerinde aklın özerkliği tanınmakla birlikte, vahyin nihai referans olma vasfı muhafaza edilmiştir. Böylece Sâlimî hem vahyin mutlak otoritesini zedelemekten hem de akli değersizleştirmeden iki kaynak arasındaki dengeyi başarılı bir şekilde kurmuştur. Bu denge anlayışı, hem kelâm ilminin temel metodolojik yaklaşımına hem de modern epistemolojik tartışmalara katkı sunabilecek niteliktedir.

Netice itibarıyla, Ebû Şekûr es-Sâlimî'nin akıl-vahiy ilişkisine dair görüşleri, klasik kelâm geleneği içinde Hanefî-Mâtürîdî anlayışı yansıtan bir model olarak değerlendirilebilir. Bu nedenle Sâlimî'nin düşüncelerinin hem klasik kelâm literatürü hem de modern felsefî tartışmalar bağlamında yeniden keşfedilmesi ve sistematik biçimde ele alınması, İslâm düşünce

geleneğinin zenginleşmesine katkı sağlayacaktır. Ebû Şekûr es-Sâlimî'nin günümüze ulaşan sadece bir eserinin olması, onun fikrî mirasının daha geniş çevrelerce tanınmasını zorlaştırmış olsa da *Temhîd*'in içerdiği yoğunluk ve özgünlük, onun İslâm düşünce tarihi içerisindeki yerini hak ettiği biçimde değerlendirmeyi gerekli kılmaktadır. Bu bağlamda, Sâlimî'nin kelâm tarihinde daha görünür hale getirilmesi ve özellikle Hanefî-Mâtürîdî çizgideki bilgi ve akıl anlayışına dair katkılarının müstakil çalışmalarla analiz edilmesi elzemdir.



KAYNAKÇA

- Abdullah, A. İ., *Tefsîrû Ebî'l-Hasen er-Rummânî (el-Câmi 'li-'Ulûmi'l-Kur'ân)*, nşr. Dr. Rıd-vân Muhammed Behâ, Beyrut, 1971.
- Abdülcebbar, K., *Şerhu'l-Uşûli'l-ḥamse*, çev. İlyas Çelebi, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2013.
- Abdülhamid, İ., “İslâm’da İsmet İnancı”, çev. Avni İlhan, *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi*, 9/ 98-99, (1970), ss. 240-243.
- Ahıska, Ş.N., *Mâtürîdî’nin et-Tevhîd Adlı Eseriyle Sâlimî’nin et-Temhîd Adlı Eserinin Mukayesesi-İlâhiyyât Bâbı*, (yayınlanmamış yüksek lisans tezi), Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, İstanbul 2019.
- Ahmed, H. *Kitâbü'l-‘Ayn*, nşr. Mehdî el-Mahzûmî- İbrâhim es-Sâmerrâî, Beyrut 1408/1988.
- Akın, S. T., *Ebû Şekûr es-Sâlimî ve Eş‘ariyye’nin Nübüvvete Dair Görüşlerinin Mukayesesi*, (yayınlanmamış yüksek lisans tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2024.
- Alper, H., *İmam Mâtürîdî’de Akıl Vahiy İlişkisi*, İz Yayınları, İstanbul 2021.
- Alper, H., *İmanın Psikolojik Yapısı*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2019.
- Altıntaş, R., “Mutezile’de Akıl Anlayışı”, *Kelâm İlmi’nin Yeniden İnşasında Geleniğin Yeri Sempozyumu*, Elâzığ 2004, ss. 311-322.
- Arslan, U., *Ebû Şekûr es-Sâlimî’nin Mezhepler Tarihçiliği ve İmâmet Anlayışı*, (yayınlanmamış yüksek lisans tezi), Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2024.
- Âsım Efendi, M., *el-Okyânûsü'l-basît fî tercemeti'l-Kâmûsi'l-muhît*, haz. Mustafa Koç Eyyüp Tanrıverdi, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2013.
- Ata, M. A., “Akıl Üstünlüğü ve Mahiyeti”, çev. İbrahim Emiroğlu, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11 (1998), ss. 159-182.
- Aydın, Ö., *Kur’ân-ı Kerîm’de İman Amel İlişkisi*, İşaret Yayınları, İstanbul 2016.
- Bağdâdî, E., *Uşûlü'd-dîn*, Matbaatu'd-Devlet, İstanbul 1346/1928.
- Beyazîzade, A. E., *İmam-ı Azam Ebû Hânîfe’nin İtikadi Görüşleri*, çev. İlyas Çelebi, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 2017.
- Beyzâvî, K., *Tavâli‘u'l-Envâr Kelâm Metafizîği*, çev. Prof. Dr. İlyas Çelebi, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2014.
- Bolay, S. H., “Akıl”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. II, ss. 238-242.
- Bulğen, M., Baloğlu, A. B., “Tenâsüh”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. XL, ss. 443-446.

- Bulut, H. İ., “Mûcize” *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. XXX, ss. 348-351.
- Bulut, Z., “Peygamberleri Tasdik Aracı Olarak Mûcizeler”, *Dergiabant*, 3/5, (2015), ss. 1-31.
- Can, M., *Ebû Mansur Mâtürîdî’nin Nübüvvet Anlayışı*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2022.
- Cevizci, A., *Bilgi Felsefesi*, Say Yayınları, İstanbul 2020.
- Cürcânî, S. Ş., *Şerhu’l-Mevâkıf, Mevâkıf Şerhi*, çev. Ömer Türker, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2021.
- Çağrıci, M., “Şüphecilik”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. XXXIX, ss. 265-268.
- Çelebi, İ. vd., *İslâmî İlimlerde Metodoloji– IV “Akâid ve Kelâm İlminde Vahyin ve Aklın Yeri*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2013.
- Çelebi, İ., “Hüsün ve Kubuh”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. XIX, ss. 59-63.
- Çelebi, İ., *İslâm İnancında Gayb Âlemi*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2007.
- Doğan, H., “Eş’arî Kelâmcılarından ‘Abdülkahir el-Bağdadi’nin Epistemolojisi (Eleştirel Bir Çözümleme)”, *Usûl: İslâm Araştırmaları*, 10, (2008), ss.181-200.
- Ebû Hanife, N. S., “el-Âlim ve’l-müte’allim”, *İmâm-ı A’zam’ın Beş Eseri*, çev. Mustafa Öz, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2020, ss. 7-33.
- Ebû Hanife, N. S., “el-Fıkhu’l-Ekber”, *İmâm-ı A’zam’ın Beş Eseri*, çev. Mustafa Öz, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2020, ss. 53-59.
- el-Beyhakî, A. H., *Şuabü’l-İmân*, çev. Hüseyin Yıldız vd., Ocak Yayıncılık, İstanbul 2015.
- el-Câhiz, E. O., *Kitâbü’l-Hayevân*, nşr. Abdüsselâm b. Muhammed b. Hârûn, Mısır, 1965.
- el-Cürcânî, Ş. A., *Şerhu’l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2015.
- el-Cüveynî, İ. H., *el-İrşâd ilâ kavâti’l-edille fî usûli’l-i’tikâd*, nşr. M. Yûsuf Mûsâ- A. Abdülhamid, Mektebetü’l-Hancî, Kahire 1369/1950.
- el-Eş’arî, E. H., *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, çev. Ömer Aydın Mehmet Dalkılıç, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2019.
- el-Eş’arî, E. H., *Risâle fî istihsâni’l-havz fî ‘ilmi’l-keâm*, nşr. Richard Yusuf Mekarisi Yesui, Dâiretü’l-Maârif el-Nizâmiyye, Haydarâbâd 1345/1926.
- el-Hindî, Alî b. Hüsâmiddîn b. Abdilmelik el-Müttakî, *Kenzü’l-‘ummâl fî süneni’l-aqvâl*, nşr. Bekrî Hayyânî, Safvet es-Sakkâ, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut 1405/1985.
- el-Kuşeyrî, M., *Sahîh-i Müslîm ve Tercemesi*, “Kitâbü’l-İmân”, trc. Mehmed Sofuoğlu, İrfan Yayıncılık, İstanbul 1972.
- el-Mâtürîdî, E. M., *Kitabü’t-Tevhîd-açıklamalı tercüme-*, trc. Bekir Topaloğlu, İSAM Yayınları, Ankara 2019.

- el-Mâtürîdî, E. M., *Te'vilâtü'l-Kur'an*, çev. Bekir Topaloğlu, Ensar Neşriyat, İstanbul 2016.
- el-Mervezî, Ş., *el-Müsned*, nşr. Şuayb el-Arnaût, Müessesetü'r Risale, Beyrut 1416/1996.
- el-Muhâsibî, H., *el-'Akl ve fehmi'l-Kur'an*, nşr. Hüseyin el-Kuvvetlî, Darü'l-Kindi, Kahire 1391/ 1971.
- el-Muhâsibî, H., *Şerefu'l-Akl ve Mâhiyetuhû*, thk. Mustafa Abdülkadir Ata, Beyrut 1986.
- el-Pezdevî, E. Y., *Uşûlü'd-dîn*, nşr. Hans Peter Lins, el-Mektebü'l-Ezheriyye li't-Tûras, Kahire 2003.
- en-Nesefî, E. B., *el-İ'timâd fî'l-i'tikâd*, Mektebetü'l Darü'l Fecr, Şam-Beyrut 1442/ 2020.
- en-Nesefî, E. M., *Bahru'l-Kelâm Mâtürîdî Kelâmı*, çev. Ramazan Biçer, Gelenek Yayıncılık, İstanbul 2019.
- en-Nesefî, E. M., *Bahru'l-Kelâm Mâtürîdî Kelâmı*, thk. Yusuf Arıkaner, Endülüs Yayınları, İstanbul 2019.
- en-Nesefî, E. M., *Tabsiratü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, thk. Hüseyin Atay, DİB Yayınları, Ankara 2004.
- en-Nesefî, E. M., *Tabsiratü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, thk. Muhammed el-Envâr Hâmid Îsâ, Mektebetü'l-Ezher li't-Turâs, Kahire 2011.
- Erdemci, C., "Kelâm İlminde Akıl ve Naklin Etkinliği Problemi", *Kelâm İlmi'nin Yeniden İnşasında Geleneğin Yeri-Koordinasyon Toplantısı ve Sempozyum Bildirileri*, Elâzığ 2004, ss. 329-344.
- Erul, B. "Uydurma Rivayetlerde Peygamber Tasavvuru", *İslâm'ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri: Kutlu Doğum Sempozyumu*, Ankara 2003, ss. 419-438.
- es-Sâbûnî, N., *el-Bidâye fî Usûli'd-Dîn (Mâtürîdiyye Akâidi)*, çev. Prof. Dr. Bekir Topaloğlu, M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2020.
- es-Sâlimî, E. Ş., *et-Temhîd fî beyânî't-tevhîd*, thk. Ömür Türkmen, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara- Beyrut 2017.
- es-Süyûtî, C., *Câmi'u's-şagîr min hadîsi'l-beşîri'n-nezîr*, nşr. Muhammed Nâsirüddin el-Elbânî, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut- Lübnan 1465/ 2004.
- eş-Şehristânî, M. A., *İslâm Mezhepleri (el-Milel ve'n-nihâl)*, çev. Mustafa Öz, Ensar Neşriyat, İstanbul 2005.
- et-Taberî, E. C., *Câmi'u'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'an (Taberî Tefsîri)*, trc. Kerim Aytekin-Hasan Karakaya, Hisar Yayınevi, İstanbul 1996.
- et-Teftâzânî, S. M., *Kelâm İlminin Maksatları, el-Makâsıd*, çev. İrfan Eyibil, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2019.

- ez-Zemahşerî, E. K., *el-Keşşâf, Keşşâf Tefsiri*, çev. Prof. Dr. Adil Bebek, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2017.
- Fahreddin er-Râzî, Muhassalü Efkari'l-Mütekaddimîn ve'l-Müteahhirîn min'l-Ulem ve'l-Hükema ve'l-Mütekellimîn, Mektebetu Dari't-Türes, Kahire 1411/1991.
- Görgülü, F., "Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'de Akıl-Nakil İlişkisi" *Diyanet İlmi Dergi* 51/4, (2015), ss. 145-160.
- Izutsu, T., *İslâm Düşüncesinde İmân Kavramı*, çev. Selahattin Ayaz, Pınar Yayınları, İstanbul 2018.
- İbn Ebi'd-Dünyâ, *Kitâbü'l- 'Akl ve fazlüh*, nşr. Zâhid Kevserî, Kahire 1365/1946.
- İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, Thk. Âmir el-Cezzâr, Enver el-Bâz, Dâru'l-Vefâ', 1426/2005.
- İbnü'l-İmâd, Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed, *Şezerâtü'z-zeheb fî aḥbâri men zeheb*, nşr. Abdülkâdir el-Arnaût- Mahmûd el-Arnaût, Dâru İbn Kesîr, Beyrut 1410/1989.
- İsfahânî, R., *Müfredat (Kur'ân Kavramları Sözlüğü)*, çev. Abdülbaki Güneş, Mehmet Yolcu, Çıra Yayınları, İstanbul, 2012.
- İzmirli, İ. H., *Yeni İlm-i Kelâm*, haz. Melikşah Sezen, Çizgi Kitabevi, İstanbul 2022.
- Kandemir, A. M., "Mutezile'de Akıl Sınırları", *Akıl Kitabı 7: Mantık, Metafizik, Ahlak, Din, İnanç ve Dilde Akıl*, ed. Turgut Akyüz, Ravza Yayıncılık, İstanbul 2021, ss. 33-76.
- Karaman, H. vd., *Kur'ân Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2020.
- Kaya, M., "Fârâbî", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. XII, ss.145-162.
- Kılavuz, U. M., "Abū Shakūr al-Sālimī and His Theological Identity within the Scope of al-Tamhīd fī Bayān al-Tawḥīd", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 27/2 (2018), ss.1-16.
- Kılavuz, U. M., "Abū Shakūr al-Sālimī and His Theological Identity within the Scope of al-Tamhīd fī Bayān al-Tawḥīd". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27/2 (2018), ss.1-16.
- Kılınçlı, S., *Akıl ile İlgili Hadislerin Tespit ve Tenkidi*, (yayınlanmamış yüksek lisans tezi), Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana 2007.
- Kocar, M., "Mâtürîdî'de Akılcılık ve Uygulama Alanları", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2/7 (2006), ss. 27-53.
- Koloğlu, O. Ş., "Mutezile Kelâmında Yeniden Yaratma (İ'ade)", *Usûl İslâm Araştırmaları*, 9/9 (2008), ss.7-40.

- Kubat, K., “İslâm Düşüncesinde Aklın Vahiy Karşısındaki Konumu”, *Milel ve Nihal*, 1 (2011), ss. 71-118.
- Kurt, H., “Kelâmcılara Göre Tahkiki İman”, *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi*, 3/1 (2014), ss. 73-101.
- Kutlu, S., “Kerrâmiyye”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. XXV, ss. 294-296.
- Kutluer, İ., “Cevher”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. VII, ss. 450-455.
- Kutluer, İ., “Hikmet”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. XVII, ss. 503-511.
- Küçükaslan, N., *Kelâmcılar ve İslâm Filozofları Arasında Cismani Haşır (Bedensel Diriliş) Tartışması*, (yayınlanmamış yüksek lisans tezi), Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2024.
- Maraz, H., “Mutezile’de Tecrübî Âlemden Hareketle Allah Hakkında Bilgiye Ulaşmanın İmkânı ve Yöntemi”, *İslâmi Araştırmalar Dergisi*, XXXV/ 2, 2024, ss. 269-287.
- Mavil, K. A., “Bir Mutezile-Mâtürîdiyye Tartışması Rü’yetullah”, *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 17/2, (2014), ss. 449-478.
- Mehmed Efendi, V., *Vankulu Lügati*, haz. Mustafa Koç, Eyyüp Tanrıverdi, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2014.
- Onat, H. “İbâhiyye”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. XIX, ss. 252-254.
- Özcan, H. *Mâtürîdî’de Bilgi Problemi*, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2017.
- Özşenel, M., “İlk Yaratılan Varlık Konusundaki Rivayetler”, *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 4, (1998), ss. 171-189.
- Rudolph, U., “Abū Shakūr al-Sālīmī”, *The Encyclopaedia of Islam Three*, Leiden 2009, c. III., ss. 32-33.
- Rudolph, U., “Hanefi Kelâm Geleneği ve Maturidilik”, çev. Ulvi Murat Kılavuz, *Başlangıçtan Günümüze İslâm Kelâmı*, ed. Sabine Schmidtke, Küre Yayınları, İstanbul 2020, ss. 380-398.
- Sadiker, Ö., *Ebû Şekûr es-Sâlimî’nin Kelâm Anlayışı*, (yayınlanmamış doktora tezi), Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana 2019.
- Sînâ, İ., *Tanımlar Kitabı*, çev. Aygün Akyol- İclal Arslan, Elis Yayınları, Ankara 2019.
- Sinanoğlu, M., “İman”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. XXII, ss. 212-214.
- Spannaus, N., “Orta Asya’da Kelâm”, *Başlangıçtan Günümüze İslâm Kelâmı*, çev. Orhan Şener Koloğlu, ed. Sabine Schmidtke, Küre Yayınları, İstanbul 2020, ss. 759-781.

- Şaşa, M., “Kelâm Ekolleri Bağlamında Mârifetullahın Vücûbiyet Kaynağı”, Artuklu Akademi: *Mardin Artuklu Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi*, V/1, (2018), ss. 57-90.
- Şentürk, M., *Kuran’da Akıl*, Yeni Zamanlar Yayınları, İstanbul 2004.
- Taş, A., “Şeybânî, Muhammed b. Hasan”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. XXXIX, ss. 38-42.
- Topaloğlu, B., “Âhiret”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. I, ss. 543-548.
- Toprak, S., “Haşır”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. XVI, ss. 416-417.
- Tümer, G., “Brahmanizm”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. VI, ss. 329-333.
- Uludağ, S., “Mârifet”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. XXVIII, ss. 54-56.
- Ünverdi, M., “Kur’ân’da Aklın İşlevselliği ve İmanın İmkânı”, *Diyanet İlmi Dergi*, 48/2 (2012), ss. 59-74.
- Üzüm, İ., “Mücessime”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. XXXI, ss. 448-449.
- Yavuz, Y. Ş., “Vahiy”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. XLII, ss. 440-443.
- Yavuz, Y. Ş. “Nübüvvet”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. XXXIII, ss. 279-285.
- Yavuz, Y. Ş., “Akâid İlminde Vahyin ve Aklın Yeri”, *İslâmî İlimlerde Metodoloji-IV- Akâid ve Kelâm İlminde Vahyin ve Aklın Yeri*, ed. İlyas Çelebi-Mehmet Bulğen, Ensar Neşriyat, İstanbul 2013, ss. 29-46.
- Yavuz, Y. Ş., “Akıl”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. II, ss. 242-246.
- Yavuz, Y. Ş., “Ebû Şekûr es-Sâlimî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. EK-I, ss.372-375.
- Yavuz, Y. Ş., “Ehl-i Sünnet”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. X, ss. 525-530.
- Yavuz, Y. Ş., “Müşebbihe”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. XXXII, ss.156-158.
- Yazır, M.H., *Hak Dini Kur’ân Dili*, haz. Asım Cüneyd Köksal- Murat Kaya, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2021.
- Yeşilyurt, T., “Bilgi Kuramı”, *Kelâm*, ed. Şaban Ali Düzgün, Grafiker Yayınları, Ankara 2022, ss. 293-303.
- Yeşilyurt, T., “Rü’yetullah”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. XXXV, ss. 311-314.
- Yıldız, M. “İbn Sina’da Kutsal Akıl ve Peygamberlik İlişkisi”, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 1 (27), 2009, ss. 227-250.
- Yılmaz, S., “Kelâm’da Bilgi ve Değeri”, *Sistematik Kelâm*, ed. Özcan Taşcı, Nobel Yayıncılık, Ankara 2022, ss. 15-31.
- Yılmaz, S., *Kelâm’da Te’vil Sorunu*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2019.
- Yurdağ, M., “Haşviyye”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. XVI, ss. 426-427.

ÖZGEÇMİŞ

Adı ve SOYADI	Rümeysa KURT
Doğum Yeri- Tarihi	
EĞİTİM DURUMU	
Mezun Olduğu Lise	Antalya Anadolu İmam-Hatip Lisesi, 2013-2017
Lisans Diploması	Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2017-2022
Yüksek Lisans Diploması	
Tez/ Dönem Projesi Konusu	
Yabancı Dil / Diller	Arapça
BİLİMSEL FAALİYETLER	
İŞ DENEYİMİ	
E-Posta	