

KLASİK İSLAM GELENEĞİNDE TAKLİDİ İMANIN DEĞERİ

- The Value of Imitative Faith in Classical Islamic Tradition -

Mustafa Ünverdi

Abstract *The value of faith of taqlid is one of the subjects discussed in classical Islamic tradition. The center of these debates which discusses functioning of the mind, autonomy of people and relationship of faith in information is at the necessity of rational justification and the verdict of muqallid's faith. The Mutazilite, which is rational face of traditional Islam, and the Kharijites have agreed that taqlid is superstition. Their estimation rely on the principle of "murtekib-i kebire." On the contrary the Maturidi, Ashari and Shia School have accepted that the faith of taqlid is genuine or valid. This is due to the etymology of faith. What is more, while the vast majority of people are living in a taqlid calling them infidel, requires a great responsibility for ethereal. However, the rich concept of faith has emerged from verses of the Qur'an. The assent by mind/heart, logical proof, the love of Allah and the Messenger of Allah and the verbs from heart, such as hope for mercy of Allah are the basic elements that make up the concept of faith. Simply, taqlid can't satisfy the depth of the faith, so faith of taqlid should be discussed and questioned.*

Keywords: *Faith, assent, taqlid, tradition, mind*

Giriş

Klasik İslam geleneğinde imanın gerekçelendirilmesi ve temellendirilmesi bir tartışma konusudur. Bu konunun klasik Kelam disiplindeki karşılığı taklidi ve tahkiki iman problemiğidir. Bunlardan taklidi iman tezi, iman tasdikten ibaret olduğu ve imanda akli temellendirmenin imkansızlığı ya da en azından zorunlu olmadığı postulatına dayanır. Hatta naslara nüfuz edememiş "Haşviyye" zihniyeti akıl yürütmeyi reddetmiş ve taklide dayalı iman görüşünü tefekkürün haram oluşuyla temellendirmiştir.¹ Buna karşın, aklın gücü ve bu doğrultuda nazar ve istidlal Kelam literatüründe kabul görmüş ve taklidin zıttı olan tahkik öne çıkarılmıştır. Bunun temel yöntemi, Maturidi (v. 333/944) ve Eş'ari'de (v. 324/936),

¹ Eş'ari, *Risale fî İstihsâni'l-Havz fî İlmi'l-Kelâm*, (neşr. R. J. McCarty), Beyrut 1953, s. 87-88; Kadı Abdulcebbar, *Şerhu Usuli'l-Hamse*, (Tah. Abdülkerim Osman), Kahire 1965, s. 42-43; en-Nesefî, Ebu Muin, *Tabsiratü'l-Edille*, (tah. Hüseyin Atay), Ank. 2004, c. I, s. 39-40.

“alemden Allah’a gitme”,² Kadı Abdulcebbar’da (v. 415/1025) ise salt zihnin aksiyonu şeklinde olmuştur. Böylece metodolojileri farklı olsa da mütekelimler imana rasyonel temeller aramıştır.

Esasen Allah, akli ve özgür iradesiyle yetkin kıldığı insanı, denenme sürecinde yalnız bırakmamış ve onu vahiyle desteklemiştir. Vahyin nihai amacı “inzar” ve “tebşir” olmakla birlikte, temel dinamiği akıldır. Çünkü insan, aklettiği ölçüde vahyin mesajından payını alacaktır.³ Nitekim insanın otonomluğu aklın otoritesiyle başlar. İnsanı yaratıcı karşısında sorumlu kılan unsurlar, akıl ve iradedir. İrade, konusu itibarıyla gayb alanı olan iman esaslarını kabul etmede rol oynarken; akıl, bu esasların tutarlılığını ve mantığı oluşunu test eder. Böylece iman, diğer unsurlarla birlikte irade ve aklın birlikte aktif olduğu bir sürecin ürünü olarak doğar.

Öte yandan İslam geleneğinde taklid problemi iki farklı bağlamda tartışılmıştır. Birincisi, imanın temellendirilmesi hususudur. Taklid-tahkik ekseninde süregelen bu tartışmalar, mütekelimlerce konu edinilmiş bir sorunsaldır. Taklidin diğer tartışılma alanı ise, dinde Allah ve Resulü dışında herhangi bir objenin otoriteleştirilmesidir. Buna göre, ister itikadi ister ameli konularda olsun mezhep taklidi tenkid edilmiştir. Özellikle Selefî düşüncenin konu edindiği bu problem, ayrı bir tartışma konusu olduğundan, çalışmamızın sınırları içerisinde yer almamaktadır.

Diğer taraftan, müslümanlar arasında taklid olgusunun masumiyeti ve meşruiyeti kabul edilmiş olsa da, İslam geleneğinde bunun böyle olmadığını ve alimlerin büyük çoğunluğunun taklide karşı çıktığını görmekteyiz. Buna rağmen toplumdaki algı, geleneği oluşturan kaynaklardakinden farklı olmuş ve neredeyse taklid tamamen normalleştirilmiştir. Bu, yeni bir kimlik inşa etmek isteyen ve oluşturduğu benliğin merkezine ahlaki koymak isteyen dini düşüncenin önündeki en büyük engellerden birisidir. Bu çerçevede taklidin yeniden sorgulanması ve klasik dönemden başlayarak İslam tarihinde tahkik-taklid tartışmalarının hangi aşamalardan geçtiğinin tespit edilmesi gerekmektedir. İşte bu çalışma, klasik İslam geleneğini oluşturan itikadi ekoller bağlamında, mütekaddimün dönemi kelimcilerinin taklide bakışlarını ortaya koyarak, erken dönem müslüman düşünürlerin taklidle ilgili görüşlerini ve gerekçelerini tartışmaya matuf bir makaledir.

² Düzgün, Şaban Ali, *Varlık ve Bilgi*, Ank. 2008, s. 245-246.

³ Kasas, 28/51.

A. Kavramsal Çerçeve

1. İman Kavramının Mahiyeti

İman kavramı İslam dininde, Allah tarafından Hz. Muhammed'e vahyedilen hususları tasdik etmek ve onların gereklerini kabul etmek anlamı taşır. Bir anlamda bu, dini teklifi kabul etmektir. İman, klasik Kelam disiplinde, dildeki anlamından hareketle 'tasdik' olarak kabul edilmiş olmakla birlikte,⁴ kavramın başka unsurları da içerdiğini ifade etmeliyiz.

İman kelimesinde nefsin mutmain, korkusuz ve sakin olması anlamları vardır. Nitekim "emn", bazen "insanın güven içinde olması" manasında kullanılır.⁵ كَانَ عَامِنًا ayetinde⁶ mana, "O'na (Kâbe'ye) giren **güvene** erer" şeklindedir. Söz konusu ayette kullanılan "emn" masdarı "korkunun ortadan kalkması üzerine ruhun rahatlaması durumu" olarak tarif edilebilir.⁷ Bu bakımdan iman, bir tasdik ve güven anlamında, inanan tarafından iradi bir davranışı veya bağlanmayı ifade eder.⁸

İmanın söz konusu psikolojik boyutu ayetlerde de kendini göstermiştir. Buna göre iman edenlerin korkudan ve endişeden kurtulması, Allah'ın inananları emniyet içerisine almasıyla insanda oluşan gönül rahatlığı ve huzur (itminan),⁹ rahatlatma ve güven duygusunun yanı sıra,¹⁰ üzüntü ve kederin gitmesinden sonra ortaya çıkan ruh hali de imanın anlam çerçevesindedir.¹¹

⁴ Maturidi, *Kitabu't-Tevhid*, (Tah. Fethullah Huleyf), İst. 1979, s. 608; Nesefi, *Tabsira*, c. I, s. 38; Cüveyni, *Akidetü'n-Nizamiyye*, Marmara Üniv. İlahiyat Fak. Vak. Yay., s. 85; Pezdevi, Ebu Yusr, *Usulü'd-Din*, (Ter. Şerafeddin Gölcük), İst. 1988, s. 210; İbn Hazm, *el-Usûl ve'l-Fürû*, Beyrut 1984, s. 8; Gelenbevi, İsmail, *Haşiyetü Gelenbevi*, İstanbul 1307, s. 519.

⁵ Râzi, Abdulkadir, *Muhtaru's-Sahah*, y.y., trs. s. 26; Ebu'l-Beka, *el-Külliyat*, Beyrut 1993, s. 212; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, "emn" mad., Beyrut 1994, c. XIII, s. 21.

⁶ Âli İmran, 3/97.

⁷ Ebu'l-Beka, *a.g.e.*, s. 212; Zemaşerî, *El-Keşşaf*, Beyrut 1977, c. I, s. 126. Kur'an'da aynı manadaki kullanımlar için bkz. Bakara, 2/125; Âli İmran, 3/154; Nisa, 4/83; Ankebut, 29/67.

⁸ İbn Manzûr, *a.g.e.*, c. XIII, s. 22; Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, İst. 2002, s. 550.

⁹ Nahl, 16/112.

¹⁰ Nisa, 4/83, 103; Nur, 24/55.

¹¹ Al-i İmran, 3/153.

Esasen, kavramın telkin ettiği güven ve emniyet, sadece uhrevi azaba değil, gerek mümin gerekse kâfirlerden gelebilecek dünyevi tehlikelere de karşıdır. Bu anlamda inanmak, iman eden kişiyle mümin toplumun emânlaşmasıdır. Bunun örneğini ilk olarak Hz. Peygamber döneminde görmek mümkündür. Asayişin olmadığı, kabileciliğin ve gücün egemen olduğu bu dönemde can emniyeti yoktu.¹² İşte İslam, insanları din çatısı altında toplamak suretiyle kabile, sınıf, güç ve cinsiyet farklılıklarının üzerinde bir birliktelik kurmuştur. Böylece iman etmiş olan insanlar, dini anlamda hem Allah'tan hem de müminler topluluğundan emân almış ve kendisini zalim ve dengesiz toplumun tehlikelerine karşı güvence altına almıştır.

İman-bilgi ilişkisi, bu hususta kavramsal çerçeveyi oluşturan noktalarından birisi olmuştur. Teolojik bir kavram olarak imanın yapısını ciddi bir biçimde ele alan ilk fırka olarak Mürcilere göre iman, Allah'ı kalp ile bilme, O'nu sevme ve O'na boyun eğmektir.¹³ Eş'arî *Makalat*'ında ilk Mürcilerden Cehm b. Safvan'ın (v. 128/745) imanını "sadece kalbin marifeti" olarak tarif ettiğini bildirmektedir.¹⁴ Sonuç olarak Cehm b. Safvan ve onun gibi düşünen Mürciler, imanını Allah'ı ve Allah'tan gelmiş olan her şeyi bilmek şeklinde kabul etmişlerdir. Buna göre bir kimse bu bilgiye sahip olmuşsa, artık diliyle inkâr etse dahi kafir sayılmaz.¹⁵ Ancak, Allah'ı bilmeme Cehm b. Safvan'a göre küfürdür.¹⁶

İmanı, marifetullah ve ikrarla tarif eden Şia'yı da bu gruba dahil etmeliyiz. Onlara göre Allah'ı ikrar eden, ama O'nu bilmeyen kimse müslüman olmakla birlikte mümin değildir. Onların bir kısmı da ameli imandan saymıştır.¹⁷

¹² Hamidullah, Muhammed, *İslam Peygamberi* (Çev. Salih Tuğ), İstanbul 1993, c. I, s. 16–17.

¹³ İbn Fûrek, *Mücerredü Makalati'l-Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, Beyrut 1987, s. 151.

¹⁴ Eş'arî, *Makalatü'l-İslamiyyin (I-II)*, (Tah. Muhammed Muhiddin Abdulhamid), Beyrut 1995, c. I, s. 338; İbn Hazm, *el-Fasl*, (I-III), Kahire 1899, c. III, s. 188.

¹⁵ El-Ferrâ, Ebu Ya'la, *el-Mutemed*, Beyrut 1974, s. 186-187; Eş'arî, *a.g.e.*, c. I, s. 213; İbn Hazm, *el-Usûl ve'l-Fürû'*, Beyrut 1984, s. 9.

¹⁶ Ebu Hanife, tasdikten yoksun olan bilginin tek başına iman olamayacağı belirtir. Ona göre eğer bilgi, imanla özdeş olsaydı ehl-i kitabın mümin olması gerekirdi. Halbuki bilgi bulunduğu halde iman olmayabilir. Nitekim Yahudi ve Hıristiyanlar Hz. Peygamber'in nübüvvetini bildikleri halde onu tasdik etmiyorlardı. Kur'an bunu haber vermiştir. Bkz. Ebu Hanife, *el-Vasiyye*, (Ali Nar, Akaid Risaleleri içinde), İst., 1998, s. 72; Sabuni, *el-Bidaye fi Usûli'd-Din* (Haz. Bekir Topaloğlu), Ank. 1991, s. 172.

¹⁷ Eşari, *Makalat*, c.I, s. 125-126.

Bir diğer nokta da imanın pratik yaşantıları/ameli ihtiva edip etmediğidir. Hariciler, Mutezililer ve Hadis taraftarlarına göre amel, imanın bir parçası ya da uzantısıdır.¹⁸ Onlara göre iman, “kalben tasdik, dille ikrar ve uzuvlarla amel etmektir.”¹⁹ Her üçü de imanın rüknüdür. Bundan hareketle, Allah'a iman etmek, Allah'ı tanımayı ve kitap/sünnetten naklî veya aklî delille emredilen tüm konuları içine alır. Bu sebeple iman, Allah'ın bütün emirlerini ve yasaklarını kabul etmek ve ona itaat etmektir. Buna karşın, emir ve yasakların birisini çiğnemek, imana aykırı hareket etmek ve küfre girmek anlamına gelir.²⁰

Amelin imanla özdeşleştirilmesi hususunda Haricilerle aynı zeminde olan Mutezilenin bu konudaki farklı tutumu, ameli imanın mahiyetinden değil sıhatinden kabul etmesidir. Bu sebeple, Haricilerin günah işleyeni mutlak küfürle itham etmelerine karşılık, Mutezililer, bu durumda olanı, küfürle iman arasında bir yerde (*el-menzile beyne menziletayn*) kabul etmişlerdir.²¹

Öte yandan Eş'ari ve Maturidiler iman kavramını tasdikle açıklamışlardır. Esasen Eş'ari'nin imana dair iki farklı tarifi nakledilmiştir. Birincisine göre iman, tasdike dayanan ikrar ve amelden ibarettir.²² O halde Resulullah'ın getirdiklerine iman etmek ve emredilen işleri yerine getirmek imandandır. Bu yüzden iman, artma ve eksilme özelliğine sahiptir. Bakıllani de imanı bu boyutlarıyla kabul etmiştir.²³ Ancak Eş'ari'nin ikinci tarifine göre iman sadece kalp ile tasdiktir. İmanın tasdik oluşunun dilteler tarafından da kabul edildiğini vurgulayan Eş'arî, Yusuf, 12/17 ayetini buna delil olarak zikreder. O, birçok kimsenin sonradan delil olarak alacağı *وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا وَلَوْ كُنَّا صَادِقِينَ* ayetini ne sürerek imanı tasdik kavramına indirgelemiştir.²⁴ Onun; büyük günah işleyen kimseyi kafir kabul etmemesi,²⁵ temelde ameli imandan saymadığını ve kavramı tasdike indirgeyen yaklaşıma sahip olduğunu gösterir.

¹⁸ İbn Hazm, *el-Usûl ve'l-Fr*, s. 9.

¹⁹ Eş'arî, *a.g.e.*, c. I, s. 166.

²⁰ Eş'arî, *a.g.e.*, c. I, s. 168; Pezdevi, *Usul'd-Din*, s. 210.

²¹ Yazıcıoğlu, M. Said, *Kelam Dersi Notları*, Ank., 1998, s. 38.

²² Eşari, *a.g.e.*, s. 24.

²³ Bakıllani, *el-İnsaf*, (tah. İmadüddin Ahmed Haydar), Beyrut 1986, s. 34, 86.

²⁴ Eş'arî, *el-Lum'a*, s. 123. İbn Fûrek de Eş'ari'nin bu tanımını nakletmektedir. Bkz. *Mücerred*, s. 150.

²⁵ Eş'arî, *Makalat*, c.I, s. 347.

Ebu Hanife, akaide dair telif ettiği risalesinde imanı tasdik ve ikrar olarak tarif etmiştir.²⁶ O'na göre imanın sıhhati için tek başına ikrar, marifet veya tasdik yeterli değildir. Zira yalnızca ikrarın yeterli olduğunu kabul etmemiz durumunda “münafıkların”, yalnızca kalben tasdikın yeterli olduğunu kabul edersek “imanını ikrar etmeyenlerin”, sadece marifetin yeterli olması durumunda da şeytan ve ehli kitabın imanlarının sahil olması gerekirdi. Halbuki bu zikredilen grupların hiçbirisi mümin sınıfında değildir.²⁷

Ebu Mansur el-Maturidi, *Kitab'u-Tevhid*'in son kısmını iman ve İslam kavramlarına ayırmıştır. Buna göre Maturidi, iman konusunda temelde Ebu Hanife'nin tarifini benimsemiş ve imanın kalpten gelen tasdik olduğunu ifade etmiştir.²⁸ Onun bir başka tarifine göre iman, akıl ve nasların Allah'ın birliği ilkesinin doğruluğuna ve yaratmanın da yaratılanlara hükmetmenin de kendisine ait olup, bu konuda ortağının bulunmamasına tanıklık edilmesidir.²⁹ Ameller ise imana dâhil değildir. Öyleyse şirk dışındaki hiçbir günah/suç kişiyi imandan çıkarmaz. Dil ise yalnızca bu tasdiki ifade eder. Bu yüzden Allah kalbiyle iman etmediği halde sırf dilleriyle iman eden münafıkları yalanlamıştır.³⁰

İleride göreceğimiz gibi, Ehli Sünnet akidesinin temel dinamikleri olan Eşariyye ve Maturidiyye'nin iman kavramını tasdike indirgemiş olmaları, mukallidin imanını geçerli kabul etmelerinin temel sebebi olmuştur. Buna karşın, Kur'anın baştan sona iman-küfür mücadelesini konu edindiğini dikkate alırsak, iman kavramının çok yönlü olduğu ve insan hayatının tüm yönlerine hitap ettiği görülür.³¹ Kavramın zengin içeriği, Kur'anın farklı ayetlerinde tebellür etmiştir. Bu çerçevede iman, kalp ile tasdike ek olarak, mantiki delillendirme, Allah'a ve Peygamber'e sevgi, Allah'ın büyüklüğüne saygı duyma ve O'nun rahmetini umma gibi kalpten gelen fiilleri de ihtiva eden ve tüm benliği saran bir eylemdir.³²

²⁶ Ebu Hanife, *Fıkhü'l-Ekber*, (Ali Nar, Akaid Risaleleri), İst., 1998, s. 3 (Arapça Metin).

²⁷ Ebu Hanife, *el-Vasiyye*, s. 73; Eş'arî, *a.g.e.*, c. I, s. 219-221;

²⁸ Maturidi, *Kitabu't-Tevhid*, s. 608.

²⁹ Maturidi, *a.g.e.*, 633.

³⁰ Maide, 5/41.

³¹ Kur'anda iman kavramının tahliliyle ilgili bkz. Sülün, Murat, *Kur'an-ı Kerim Açısından İman Amel İlişkisi*, İstanbul 2000; Ünverdi, Mustafa, “İmanda Taklid ve Tahkik”, *Basılmamış Doktora Tezi*, Ank. 2009.

³² İbn Teymiye, *el-İman*, (Tah. Haşim Muhammed Şâzelî) Daru'l-Hadis, trs., s. 166-167.

Bu noktada inanmanın tasdikten ibaret olmadığı ve onun farklı unsurları da ihtiva ettiğini yeni bir başlıkta incelemenin yerinde olacağını düşünüyöruz. Çünkü tasdik, iman kavramını tüketip tüketmediğı konusu, mukallidin imanının değeriyle yakından ilgilidir.

2. İman ve Tasdik

Tasdik, lügatte bir öneriyi, sözü, haberi ve hükmü kesin olarak kabul etmektir. Zıddı, yalanlama, kabul etmeme ve inkar etmedir.³³ Kişi, herhangi bir önermenin doğruluğunu veya yanlışlığını zihnen tercih ediyorsa bu, ‘tasdik’ ya da ‘itikad’dır. Klasik mantıkta tasdik kavramı, “zihnin olumlu ya da olumsuz bir hüküm vermesi” anlamında kullanılmakta,³⁴ dolayısıyla, tasdik –öncelikle- zihni bir eylem olduğu anlaşılmaktadır. Şu kadar var ki dini tasdik, bir bilgiye ve akli delile dayanırsa herhangi bir belirsizliğe veya karışıklığa yer bırakmaz.³⁵

Eş’ari’nin kaydettiğine göre ilk defa imanı “tasdik” olarak tarif eden Mürcie’den Bış el-Merisi’dir (v. 218/833).³⁶ Daha sonra bu tanımı kendisi de *el-Lum’a’da* kullanmıştır.³⁷ Eş’ari, marifeti de imandan kabul etmiştir. İbn Fûrek tarafından bildirilen formülde Eş’ari, bilmeyle tasdik etmeyi bir araya toplamıştır. Bağdadî (v. 429/1037) bunu şöyle nakletmiştir: “Eş’ari’ye göre iman etmek, Allah’ı ve Onun elçisini haber verdikleri hususlarda tasdik etmektir. Bu tasdik de yalnızca bilmeyle geçerli olur; onun düşüncesinde inanmamak inkar etmektir.”³⁸

Ebu Hanife (v. 150/767), Maturidi ve Ebu’l Muin en-Nesefi (v. 508/1115) de imanı tanımlarken tasdik kavramını merkeze almışlardır. Bunun Kur’andaki kaynağı

³³ Isfehâni, *el-Müfredât*, Beyrut 1997, “sadake” mad., s. 478.

³⁴ Özcan, Hanifî, *Epistemolojik Açıdan İman*, İst. 1997, s. 82.

³⁵ Gazali, *İlcamu’l-Avam*, (Tak. Muhammed Masum Billah Bağdadî), Beyrut 1985, s. 59.

³⁶ Eş’arî, *Makalat*, c. II, s. 222.

³⁷ Eş’arî, *El-Lum’a*, s. 123; İbn Fûrek, *Mücerredü’l-Makalat*, s. 150-151.

³⁸ Bağdadî, *Usûlü’l-Dîn*, Beyrut 1981, s. 248. Eş’arilerin imanı tarif ederken tasdik ve bilgi kavramlarına bakışlarıyla ilgili olarak bkz. Arpağuş, Hatice K., “İlim ve Taklid: Klasik Eş’arilikte (Mütekaddimun) Dini İnancın Temelleri”, *Kelam Araştırmaları*, 3:2, 2005, s. 83-126.

Hz. Yusuf'un kardeşlerinin, babalarına söyledikleri “*biz ne kadar doğruyu söylesek de sen bize inanmazsın*” anlamındaki ayettir.³⁹

Erken dönem (selef) alimler ise imanla ameli iç içe kabul etmişlerdir. Nitekim Ebu Ya'la (458/1066), selefın imanını itikad ve amelden müteşekkıl kabul ettiğini belirtmiştir.⁴⁰ Mutezile de mutlak tasdiki iman olarak kabul etmemiş, bunun delile dayanan bilgiye yaslanması ve amelden yoksun olmaması gerektiğini ifade etmiştir.⁴¹

Öte yandan Maturidî, imanla marifeti özdeşleştirmeyi “imanın etimolojisine uymadığı” gerekçesiyle kabul etmemiştir. Zira imanın lügattaki anlamı tasdik, küfrün ise tekziptir. Bilginin zıddı ise cehalettir. Bir şeyin mahiyetini bilmek onu tasdik etmek anlamına gelemeyeceği gibi, bir şeyi bilmemek de inkar etmek anlamına gelmez. Yani kendi başına ‘marifet’ iman anlamına gelmez. Bununla birlikte marifetin tasdike, cehaletin de inkara yol açtığını düşünürsek, imanın gerçekleşmesinde marifetin önemi yadsınamaz. Ancak bu, imanın sadece bilmeden ibaret olduğu anlamına gelmemelidir.⁴² Marifet, tasdikten sonraki aşamadır. Esasen kalpte olması hasebiyle iman en iyi bilen Allah'tır.⁴³ Dilden dökülen ifadeler değil, kalpten gelen duygu ve bağlılık imanın esasısıdır.⁴⁴ Diğer taraftan Yüce Allah “... *Kalbi imanla dolu olduğu halde inkara zorlanan hariç...*” buyururken, dilden dökülen ama kalpten gelmeyen inkar sözlerini küfür kabul etmediğini beyan etmiştir. O halde iman, kalpte(n) gerçekleşen bir tasdiktir.⁴⁵

Bu noktada “tasdik nedir”, sorusuna cevap vermektedir Maturidi. Tasdik, bireyin hayatını kontrol eden ve ona hükmedip yön veren bir teslimiyet, onay ve kabuldür.⁴⁶ Tasdik, ne kuru bir vehim, ne de soyut bir hakikatin onaylanmasıdır.

³⁹ Eş'arî, *el-Lum'a*, s. 123; Bağdadî, *a.g.e.*, s. 247; Cüveynî, *Akîdetü'n-Nizamiyye*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, no: 41, s. 85; Taftazanî, *Şerhü'l-Akaid*, (Haz. Süleyman Uludağ), İst. 1991, s. 46.

⁴⁰ el-Ferrâ, Ebû Ya'la, *Mesailü'l-İman Diraseten ve Tahkiken*, (tah. Suud b. Abdülazîz Halef), Riyad 1989, s. 100.

⁴¹ Ebu Hanife, *Fıkhu'l-Ekber*, s. 3; Maturidi, *Kitabu't-Tevhid*, s. 604-613; Nesefî, *Tabsira*, c. I, s. 38, 46.

⁴² Maturidi, *a.g.e.*, s. 612.

⁴³ Nisa, 4/25.

⁴⁴ Maturidi, *a.g.e.*, s. 601, 607.

⁴⁵ Maturidi, *a.g.e.*, s. 605, 611.

⁴⁶ Maturidi, *a.g.e.*, s. 608.

Bilakis o kalpte iki Şeyin onaylanmasıdır ki, birisi peygamberin mesajının doğruluğu, diğerı kabul edilen mesajın hayata geğirilme zorunluluğudur. Tasdikın bu ikinci boyutunda, aklıdan çok kalbin rolü vardır. Kişinin kendi iradesiyle seçtiği hayat tarzını yaşaması bir kalp işidir.⁴⁷

Esasen imanı salt tasdike indirgemek Kur'an perspektifinden bakıldığında yetersiz bir tanımlama olur. Çünkü Kur'anda, vahyin ilk dönemleri itibariyle Hz. Muhammed'e (s.a.v.) taraftar olanlar anlatırken, iman lafzından ziyade 'haşyet'⁴⁸, 'takva'⁴⁹, 'tezekki'⁵⁰, 'tasdik'⁵¹ ve 'birr'⁵² gibi ifadeler kullanılmıştır. Bunlar imanın semantiğiyle ilişkili kavramlar olmasa karşın, kelime olarak imandan farklıdırlar. Ve her birisi, mümin olmanın çeşitli duygusal, fikri ve pratik yönünü ifade eder. Bütün bunlar, imanın sadece tasdik ile değil; bunun yanında Allah ve Resulünü sevmek ve onlara itaat etmek gibi duygusal yaşantıyla mümkün olduğunu göstermektedir.⁵³

Buna ek olarak, iman aklın fonksiyonel olduğu bir sürecin ürünüdür. Nitekim tasdik, gayb alemine ilişkin haberleri doğrulamak ve kabul etmektir. Gaib olanın bilgisine erişmek için izlere (aşâr) veya ona delalet eden bir "şâhid"e ihtiyaç vardır. Şahitle gaibe istidlal (yani algılanabilenden algılanamayanı çıkarmak) ve bir şeyin eserlerinden nefesine geçmek "akıl" işidir.⁵⁴ Keza akıl, dini emre muhatap olmanın yegane şartıdır. İnsanın yetkinliği de aklın gücüyle orantılıdır.

Ayrıca imanın bir de bilgi yönü vardır ki, bu onu insan üzerinde etkin kılan amillerden birisidir. Bilgi düzeyinin artmasıyla tasdikın gücü arttığı gibi, zan ya da şüphenin artmasıyla tasdik zayıflar. Aynı durum salih amellerle de ilgilidir. Gazali'nin belirttiği gibi, Allah'a itaat bağlamında yapılan işler, imanın ziyadeleşmesine (tasdikın güçlenmesine) sebep olur.⁵⁵ Halbuki tasdik, ameli

⁴⁷ Pessagno, J. Meric, "Maturidi'ye Göre Akıl ve Dini Tasdik", (İlhami Güler, "Özgürlükçü Teoloji Yazıları" içinde), Ank. 2004, s. 169.

⁴⁸ Nebe', 78/26; Abese, 80/9; A'lâ, 87/10.

⁴⁹ Sa'd, 38/49; Şems, 91/17; Leyl, 92/5.

⁵⁰ Taha, 20/76; A'lâ, 87/14.

⁵¹ Kıyamet, 75/31; Leyl, 92/6.

⁵² İnfıtâr, 82/13; Mutaffifin, 83/18 ve 22; İnsan, 86/5.

⁵³ İbn Teymiye, *el-İman*, s. 166-168.

⁵⁴ Cabiri, Muhammed Abid, "İslam'da Akıl ve İman", *Kur'ani Hayat Der.*, Eylül 2008, sayı: 2, s. 9.

⁵⁵ Gazali, Ebu Hamid, *İhya'u Ulûmi'd-Din*, (Çev. Ahmet Serdaroğlu) İst. trs, c. I, s. 315.

pratikleri ihtiva etmez.⁵⁶ Bununla birlikte tasdik inat, büyüklenme, gaflet ve tereddüt gibi olumsuzlukları aşarak, bilgi, irade ve boyun eğmeye bağlı olarak gerçekleştirilirse tahkiki imanı ifade eder. Ama bilgiden yoksun salt iradi tasdik, ancak inkarın nefyi oluşu itibarıyla için değerlidir.

Özetle, hayatı her yönüyle ilgilendiren ve tasdik yanısıra akıl, irade, duygu, bilgi ve pratik yaşantıları ihtiva eden imanı, sadece tasdik kavramıyla açıklamak mümkün değildir. Dinamik bir iman anlayışı için taklidin yeterliliği ve meşruiyeti bu noktada incelenmesi gereken bir noktadır.

3. Taklid Kavramı

Taklid, başkalarına ait söz ve fiillerin doğruluk ya da gerçekliklerini düşünüp sorgulamadan ve herhangi bir dayanak aramadan -hayvanın boynuna yular takılıp da peşinden götürüldüğü gibi- peşinden gitmek ve onları rehber kabul etmektir.⁵⁷ Dini anlamda ise, Allah'ın ve Hz. Peygamber'in dışında birisine tabi olmaktır. Taklid dogmatik davranma zafiyeti olarak ifade edilebilir. Bu anlayış, tahkikin zıddıdır. Başkasını taklid eden kimseye ise "mukallid" denir.⁵⁸

Kur'an'da taklid, kavram olarak kullanılmamakla birlikte, on bir yerde "tutum" olarak zikredilmiştir.⁵⁹ Bunlar temelde Hz. Peygamberin davetine kulak asmayanların eski alışkanlıkları ve inançları doğrultusunda hareket etmesi çerçevesinde konu edilmiştir. Bu bağlamda yerilen tutumlar; çoğunluğa uymak,⁶⁰ atalara ya da adete/geleneğe uymak,⁶¹ sözde tanrılara ve din adamlarına uymak,⁶²

⁵⁶ İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, c. X, s. 193.

⁵⁷ Abdulcebbar, *Usulü Hamse*, s. 61; Şevkani, *el-Kavlü'l-Müfid*, s. 101; Elbanî, Muhammed Saïd Abdurrahman, *Umdetü't-Tahkik fi't-Taklid*, Dimeşk 1997, s. 122.

⁵⁸ Cüveynî, Ebu'l-Meali, *Kitabu'l-İctihad*, (tah. Abdulhamid Ali Ebu Züneyd), Beyrut 1987, s. 95.

⁵⁹ Maide, 5/104; Araf, 7/28, 38; Tevbe, 9/30, 65; Yunus, 10/78; Enbiya, 21/53; Şura, 42/74; Lokman, 31/21; Zuhruf, 43/22, 23.

⁶⁰ Enâm, 6/116; Maide, 5/100.

⁶¹ Bakara, 2/170; Mâide, 5/104; A'raf, 7/28; Yunus, 10/78; Hud, 11/109; Enbiya, 21/52-54; Lokman, 31/21; Sâffât, 37/69; Zuhruf, 43/22-25.

⁶² A'raf, 7/3; Tövbe, 9/31; Ra'd, 13/16.

mesnetsiz iddia ve inanışların peşinden gitmek,⁶³ bilgisizce hareket ederek zanna uymak⁶⁴ ve aklın heva ve hevesin peşinden sürüklenerek basiretin körelmesidir.⁶⁵

İslam literatüründe taklid kavramına iki farklı anlam yüklenmiştir. Birincisi, mütekellimlerin “akli ya da nakli kanıtlara dayanmayan iman” şeklindeki tarifi; ikincisi ise, Selefi düşünürlerin “Allah ve Resulü”nden başka birisini otorite edinmek ve mezhep aidiyetine dayalı dindarlık oluşturmak” anlamındaki yaklaşımdır. Her iki yaklaşımın da ortak noktası, “sorumluluğu başkasının iradesine bırakmaktır.”

Elmalılı, taklidi iyi ve kötü olarak kategorize etmiş ve taklidin kendisini değil, taklid edileni kimseyi, davranışı ve inancı esas almıştır. Buna göre, “batıl”ı taklid etmek yanlış; hakkı taklid etmek caizdir. Bu çerçevede ilimden, haktan ve hayırdan gafil olan kimseler değil, alim, muhakkik ve hayırlı kimseler taklid edilmelidir. Burada esas olan şey, hak-batıl, menfaat-mazarrat, hayır-şer ve iyilik-kötülük karşıtlığında olumlu olanı tercih etmektir. Çünkü iyilik ve erdem neseldir ve tabi olunmaya değerdir. Nitekim Kur’anda taklidi yasaklayan ayetler, batıl ve yanlış inançların peşinden gitmeyi men etmiştir.⁶⁶ Eskiye salt eski olduğu için değil, batıl, zararlı ve yanlış olduğu taklid etmek haramdır.⁶⁷

Buna karşın “taklid etmek” yerine “örnek alma”nın daha isabetli olduğunu düşünüyöruz. Çünkü taklid, negatif bir eylemken örnek almak pozitif bir model alma şeklidir. Her ikisini birbirinden ayıran bazı farklar vardır. Öncelikle örnek almak, öze ilişkin bir faaliyetken, bir şeyin altında yatan illet, amaç, hikmet ve gayeye bakmadan olduğu gibi tekrarlamak demek olan taklid, şekilsel ve bilinçsiz bir davranıştır. Örnek almak, bilinçli bir faaliyettir. Kişi, bir objeyi/kişiyi örnek alırken bunun nedenini bilerek hareket eder. Ancak kişi çoğu kez taklid ettiği şeyi/kimseyi niçin taklid ettiğinin farkında olmaz. Bu yüzden “körü körüne” deyimini taklid ile yan yana kullanılır, ama örnek ile kullanılmaz. Ayrıca Kur’an, atalarının yolundan körü körüne gitmeyi reddederken taklidin kötülüğüne işaret etmekte,⁶⁸ dolayısıyla bizden Hz. Peygamber’i taklid etmemizi (teşebbüh) değil, örnek almamızı istemektedir. Nitekim “*Sizin için, Allah’ı ve âhiret gününü arzu eden ve*

⁶³ Necm, 53/27-28.

⁶⁴ Yunus, 10/36 ve 68; Zuhruf, 43/20; Necm, 53/23; Kalem, 68/36-41;

⁶⁵ Enâm, 6/119; A’raf, 7/179; Yunus, 10/42-43; Hac, 22/46; Kasas, 28/50; Rûm, 30/29; Ahkâf, 46/26; Muhammed, 47/14; Tûr, 52/29-32.

⁶⁶ Bakara, 2/170-171.

⁶⁷ Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur’an Dili (I-X)*, İst. 1979, c. I, s. 586-587.

⁶⁸ Bakara, 2/170 vd.

*Allah'ı çok zikreden kimseler için, Allah'ın Resûlü'nde güzel bir örnek vardır*⁶⁹ şeklindeki ayet buna bir örnektir. Keza, insan olması itibariyle Hz. Peygamber'in maruz kaldığı bazı yanılmalara işaret etmesi de,⁷⁰ onun bütün davranışlarını olduğu gibi taklid etmememiz gerektiğini göstermektedir.⁷¹

Öte yandan örnek alınan kişi değişse bile, örnek alma faaliyeti –örnek almaya elverişli unsurlar olduğu sürece- bir devamlılık içerisindedir. Halbuki bilinçsiz bir faaliyet olan mukallid, objesi ve konusu değiştiğinde ya taklidine son verir ya da değişimin farkında olmadığı için taklide devam eder. Çünkü mukallid, taklid ettiği konuyu değil, şahsı önceler. Bu yüzden, dini hayatın inşasında görülmesi gayet normal olan Hz. Peygamber başta olmak üzere diğer dini şahsiyetlerden edimler temin etmek ancak onları örnek almakla mümkün olur. Bunun taklidden farklı olduğunun altını çizmek istiyoruz.

Taklid kavramının çerçevesini ortaya koyduktan sonra, Kelami düşünce geleneğimizin ekolleri bağlamında imanda taklidin değerini ve hükmünü tartışmaya çalışacağız.

B. İslam Geleneğinde Akılcılık Karşıtlığı

İslam geleneğini oluşturan Kelamî ekoller, marifetullahın ya da dini bilginin imkanı ve aklın imanda etkin olup olmadığını, “imanda nazar ve istidlal” bağlamında tartışmışlardır. Kelamcılarının terminolojisinde nazar, beş duyu organı kanalıyla düşünme ve araştırma sonucu bilgi elde etme anlamına gelir.⁷² Amidî (v. 631/1233), nazarı “akılda mevcut olmayan bir şeyi elde etmek için istenilene uygun, daha önce var olan bilgileri bir araya getirip dizmek suretiyle aklın kullanılması” şeklinde tarif etmiştir.⁷³ Selefîyye ve muhaddisler hariç, Mutezile başta olmak üzere Eş'ariler ve Maturidiler dini değer bakımından nazarın gerekliliğini kabul

⁶⁹ Ahzâb, 33/21.

⁷⁰ Enfal, 8/67-68; Tevbe, 9/40, 80-85; Münafikûn, 63/6; Tahrim, 66/1; Abese, 80/1-10.

⁷¹ Ünal, İ. Hakkı, “Sünnete Uyuma: Taklit Değil Örnek Alma”, *Diyanet Avrupa Der.*, sayı: 49, 2003, s. 8.

⁷² Isfehâni, *el-Müfredât*, s. 812-814; Cüveynî, Ebu'l-Meali, *eş-Şamil fi Usulî'd-Din*, Tahran 1981, s. 6; Beyzavî, *Tevaliü'l-Envar min Metali'l-Enzar*, (tah. Abbas Süleyman), Beyrut 1991, s. 55.

⁷³ Amidî, Ebu'l-Hasan Seyfuddîn, *el-İhkam fi Usulî'l-Ahkam (I-IV)*, c. I, s. 11-12.

etmişlerdir. Mutezile ve Maturidiyye, nazarın akılla vacip olduğunu; Eş'ariler ise nakille vacip olduğunu ve naklin asıl olduğunu kabul etmişlerdir.⁷⁴

Bununla birlikte, akla ve nazara karşı itirazlar bir kısım İslamî olmayan çevrelerden gelmiştir. Bunların başında Sümeniyye gelmektedir. Hint kökenli bir fırka olan Sümeniyye, akıl yürütmenin tüm metodlarını inkar etmiştir.⁷⁵

Ancak İslami çevrelerden de metodolojik olarak akılı temelden reddeden eğilimler yok değildir. Bunun en açık örneği, Hadis taraftarlarının teşbihi çağrıştıran наста dahi yorum yapmayacak kadar akıl yürütmekten uzak duran yaklaşımlarıdır. Gerek Şii gerekse Ehli Sünnet geleneğinde görülen bu tutuma “Haşviyye” denmiştir.⁷⁶ Kur'an ve Sünnet'e dayalı yaygın ulûhiyet anlayışına aykırı çeşitli inanç ve telakkileri benimseyenler hakkında kullanılan Haşviyye tabiri, tarihi süreç içerisinde “Allah'a sıfatlarını tevîl ve yorumdan kaçınıp teşbih ve tecsime düşenler” şeklinde anlam kazanmıştır. Esasen Haşviyyeyi, sistematik bir mezhep olarak değil, bir yaklaşım tarzı olarak kabul etmek daha doğru görünmektedir. Bu eğilimin ana karakteri, bütün dini konularda nasların zahiri anlamlarına bağlı kalıp, akıl yürütmeyi kesinlikle reddetmektir.⁷⁷ İslam düşünce tarihinde, görünümleri itibariyle akılı ve onun delillerini olduğu gibi reddeden ve nasları salt lavzi/harfî bir bakış açısıyla kabul eden bütün yaklaşımlar “Haşviyye” olarak adlandırılmıştır. Bu bağlamda onların görüşleri, Allah'ın sıfatlarını insanlara atfederek bir nevi karizmatik sufi şahsiyetleri ilahlaştıran “Salimiyye” ve “Hulmaniyye” adıyla tasavvuf⁷⁸; Allah'a yön ve mekan izafe eden “Kerramiyye” adıyla kelam; haberî sıfatlarda ve müteşabihlerle ilgili naslarda geçen lafızları insan biçimci bir tarzda yorumlayan popülist Hanbeliler adıyla Ehli Hadis ve Allah'ın imamlarda hulul ettiğini söyleyen aşırı Şii fırkalarında temsil edilmiştir.⁷⁹

⁷⁴ Altıntaş, Ramazan, *İslam Düşüncesinde İşlevsel Akıl*, İst. 2003, s. 295.

⁷⁵ İsfarayani, *et-Tabsir fi'd-Din*, (tah. Kemal Yusuf Hut), Beyrut 1983, s. 149; Beyzavi, *a.g.e.*, s. 65.

⁷⁶ Abdulhamid, İrfan, *İslam'da İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları*, (Çev. Saim Yeprem), İst. 1994, s. 222-224; en-Neşşar, Ali Sami, *İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu II (I-II)*, İst. 1999, s. 13-17. Ayrıca bkz. Şehristani, Ebu'l-Feth Taceddin, *el-Milel ve'n-Nihel*, (Çev. Mustafa Öz), İst. 2005, s. 108; Altıntaş, Ramazan, “Haşviyye'nin Doğuşu ve Kelami Görüşleri” *C.Ü.İ.F.D.*, c. III, sayı: 1, 1999 Sivas.

⁷⁷ Yurdagür, Metin, “Haşviyye” mad. *D.İ.A.*, İst. 1997, c. XVI, s. 426-427.

⁷⁸ İsfarayani, *et-Tabsir fi'd-Din*, s. 130.

⁷⁹ Altıntaş, “Haşviyye'nin Doğuşu ve Kelami Görüşleri”, s. 10-11.

Bugün İslam dünyasında her ne kadar bu zihniyet silinmiş görünse de, dini metinler üzerinde akletme ve tefekkürde bulunmayı reddeden, özellikle hadisleri anlamada metin tenkidine karşı çıkan ve geleneğe körü körüne sarılarak taklidi kurumsallaştıran bütün fikhî ve tasavvufî anlayışlar, hicri ikinci asrın gerçeklerinden olan Haşviyye zihniyetiyle aynı zemindedir. Eş'arî, Kelâm'ın gerekliliğini savunmak için yazdığı ”*İstihsânu'l-Havz fi'l-Kelâm*” adlı risalesinde, nazara karşı olanların bu yaklaşımını, kendilerine aklî inceleme ağır gelen bazılarının indirgemecilik ve taklitçilik eğilimiyle açıklar.⁸⁰

Ashabu'l Hadis, “Ehlu'l-Hadis” ve “Ehlu'l-Âsâr” gibi farklı isimlerle adlandırılan Hadis taraftarları da gerek usulü'd-dinde gerekse diğer meselelerde aklın ya da reyin kullanılmasına karşı çıkmışlardır. Onlar, Hz. Peygamber, ashabi ve halifelerinin söz etmediği konularda konuşmamayı prensip edinmiş; nazarı ve tefekkürü bidat saymışlardır.⁸¹

Marifetin keşf ile elde edileceğini ileri süren ve ilhamı kutsallaştıran sufiler de, akıl yürütme ve istidlale karşı çıkarlar. Sufilere göre, “marifetin yolu ancak nefis terbiyesi ve kalbin arıtılmasıdır. Çünkü nefis, ruhanî bir yapıya sahip olup bizzat idrak edicidir. Ondaki bilgileri gizleyen cismanî örtüler ve bedensel engellerdir. Nefis, “riyazet” yoluyla bu örtüleri kaldırıp ‘Kutsal Varlık’a yönelince, feyzi ilk kaynağından (mebde) vasıtasız olarak almaya hazır olur. (Bu düşüncelerle) riyazet yolunu seçen ve keşfi savunan sufiler (İnkişâfiyyûn), bilgi alanından aklın hükmünü kaldırmışlardır.”⁸²

Buna karşın İslam geleneğinde metodolojilerini rasyonellik üzerine inşa etmiş olan mütekelimler, yukarıda sıraladığımız yaklaşımların dışında aklın gücüne ve etkisine inanmışlar ve özellikle tevhid, nübüvvet ve meâd konularını nazar ve istidlal yoluyla temellendirme çabasına girişmişlerdir. Onların kendi yöntemleriyle gerçekleştirdikleri bu gayretler, konumuzla ilgili olarak taklidi imanın değeri

⁸⁰ Eş'arî, *el-İstihsân*, s. 87-88. Watt, İslam toplumunun bazı kesimlerinde, aklın kullanılmasına karşı güçlü bir direniş görülmesini, Arap toplumunda kök salmış bir şüphenin varlığına; çöl insanının neyin daha doğru olduğu hesabını yapmaksızın sünnete uyarak yaşamayı daha tercih edilir buluyor oluşuna bağlar. Bkz. Watt, W. Montgomery, *İslam Nedir?*, (çev. Elif Rıza), İst., 1993, s. 207.

⁸¹ Kutlu, Sönmez, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, Ank. 2002, s. 57-59.

⁸² Fuzulî, *Matla'u'l-İtikâd fi Marifeti'l-Mebdei ve'l-Meâd*, (nşr. Muhammed b. Tavid et-Tancî), Ank. 1962, s. 11; Uludağ, Süleyman, *İslam Düşüncesinin Yapısı*, İst. 1994, s. 130-131.

konusuna ışık tutmuştur. Bu sebeple, İslam geleneğinde taklidi imanın değeri konusuna Kelami ekollerin penceresinden bakmak istiyoruz.

C. Kelami Ekollerde Taklidi İmanın Değeri

1. Mutezile

İslam düşünce tarihinde akılcı yöntemiyle imtiyaz etmiş olan mutezililer, genel olarak tahkiki zorunlu kabul etmişlerdir. Kelamcılar, itikadî konularda düşünme ve istidlalin vacip olduğunda birleşirken, Mutezile bunu aynı zamanda imanın bir şartı saymıştır. Aklın aksiyonunu iptal eden taklid ise batıldır. Bu görüş, “usûl-ü hamse” içinde yer alan (*el-menzile beyne'l-menzileteyn*) teorisiyle ilgilidir. Buna göre, nazar ve istidlal gibi bir ödevi/vücubiyeti terk etmiş olan mukallid günahkar olduğu için, imanla küfür arasında bir konumdadır (*el-menzile*).⁸³

Bununla birlikte Mutezili düşünürlerde mukallidin hükmü konusunda farklı görüşler mevcuttur. Örneğin Basra ekolünden olan Ubeyd b. Hasan el- Anberî (H. 105-168) mukallidin mümin olduğunu kabul ederken;⁸⁴ Ebu Haşım el-Cübbâî (v. 321/930) mukallidi kafir kabul etmiştir.⁸⁵ Yine Bağdat ekolünün önde gelenlerinden Cafer b. Mübeşşir (v. 234/848) ve Cafer b. Harb'e (v. 236/850) göre, avamın fûrua ait meselelerde dahi taklide sarılması caiz değildir.⁸⁶ İbrahim en-Nazzam (v. 231/845) ise, Mutezili âlimlerin tevhid, ilahiyat ve nübüvvet gibi konularda taklidi haram kabul ettiklerini ifade etmiş, Kur'anda tedebbür, tefekkür ve nazarı emreden ayetleri buna delil olarak göstermiştir.⁸⁷ Böylece mutezililerin, istidlali terk ettiği için günahkar kabul ettikleri mukallidi “*el-menzile beyne'l menzileteyn*” kapsamında gördükleri anlaşılmaktadır.

İslam'ın akılcı yüzü olan Mutezilenin taklidi reddetmesinin sebebi, bu olgunun kavramın mahiyetinde mevcut olan huzur, güven ve tatmin gibi duyguları karşılamadığıdır. Çünkü imanın kavramsal çerçevesi sadece tasdiki değil, söz konusu duygusal derinlikleri de ihtiva eder. Bunlar bilgiyle doğru orantılı olan

⁸³ Bağdadî, *Usûlü'd-Din*, s. 255; Taftazanî, *Şerhu'l-Mekâsıd*, c. II, s. 220. Burada, mukallidi doğrudan kafir sayan Ebu Haşım istisna edilmelidir. en-Nesefî, *Tabsira*, c. I, s. 43.

⁸⁴ Amidî, *el-İhkam*, c. IV, s. 272.

⁸⁵ Seffarîni, *Levamiü'l-Envari'l-Behiyye*, Beyrut trs, c. I, s. 274.

⁸⁶ Sünevî, Abdurrahman b. Hasan, *et-Temhid*, Beyrut 1981, s. 526.

⁸⁷ Seffarîni, *a.g.e.*, c. I, s. 267-268.

hususlardır. İnsanda iman edilecek objeyle ilgili bilgi arttıkça teslimiyetin ve itaatın yoğunluğu artar. Buna karşın bilginin zıttı olan yollar ise tebhî⁸⁸, zan ve takliddir. Mukallid, akıl yürütmeyi terk ederek, sağlıklı bir metod olmayan taklide sürüklendiği için, sorgulandığı zaman cevap veremeyecek olmanın mutlak korkusu içerisindedir. Bu korku, ya itikadi konularda ihtilafa düşen insanların birbirlerini dalâlet ve küfürle itham ettiklerini görmek suretiyle veya içine doğan bir fikirle (hâtır) yanlış bir inanca sapmaktan ibarettir. Ayrıca bu durum, şüpheyle karışık bir süreçtir.⁸⁹ Diğer taraftan kendisine bir haber verilen kimse, haberin dayanağını düşünür. Eğer bir delille haberin doğruluğuna inanırsa tasdik eder. Haberine doğru oluşuna inanmak ise, aldatılmış, kandırılmış ya da saptırılmış olmaktan emin olmakla mümkündür. Ancak böyle bir duygudan sonra tasdik ortaya çıkar. O halde tahkik edilmemiş mutlak tasdik iman değildir.⁹⁰

Esasen Hz. Peygamber'in getirdiklerine iman etmek demek, yeni bir paradigmayı kabul etmek ve onu tüm yönleriyle benimsemek demektir. Bu, insanda zihniyet değişikliği yaratır. Söz konusu değişimin en önemli göstergesi, "kalpten gelen duygularla sükunetin oluşmasıdır." Taklid ise, insanda böyle bir değişimi sağlayacak işlevselliğe ve iç huzuru temin edecek yakine/kesinliğe sahip değildir. Nitekim Nazzam da iç huzur ve güven duygusuna vurgu yaparak, imanın bir anlamda şüpheden arınmış ve huzur telkin eden bir kabul olduğunu, ama taklidin, söz konusu duygusal rahatlığı karşılamada yetersiz olduğunu ifade etmiştir. Bu düşünce, Ebu Ali el-Cübbâî (v. 302/915), Ebu Haşim el-Cübbâî, Ebu Reşîd Saîd b. Muhammed (v. 400/1009) ve Kadı Abdulcebbar'ın (v. 415/1025) taklidi reddetme gerekçelerinin başında gelmektedir.⁹¹

Öte yandan Mutezile'ye göre taklid, imanın kognitif temelini oluşturamaz. Bu, taklid olgusunun reddedilmesinin ikinci sebebidir. Çünkü "bir şeye olduğu gibi itikad"ı sağlayan unsur bilgidir. Bilgi, tahkiki imanın ana umdesi ve vazgeçilmezidir. Zaruri olsun kesbi olsun, Allah'ı bilmeden iman etmek mümkün

⁸⁸ Tesadüfen, şans eseri ve delile dayanmaksızın bir şeye inanmak anlamına gelir. Türkçedeki *baht* kelimesi de aynı kökten gelmektedir. Abdulcebbar'ın, bilginin karşısına koyduğu bu terimin, mefhum'u muhalifıyla iman bir şans ya da tesadüf konusu değil; bilgi ve irade konusu olan bilinçli bir eylem olarak tanımladığı sonucunu çıkarabiliriz.

⁸⁹ Abdulcebbar, *el-Muğni* (I-XVII), Kahire 1963, c. XII, s. 23.

⁹⁰ Neseî, *Tabsira*, c. I, s. 45-46.

⁹¹ Neseî, *a.g.e.*, c. I, s. 10, 60; en-Nisaburî, *el-Mesail fi'l-Hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdadiyyîn*, (tah. M. Ziyade, R. es-Seyyid), Beyrut 1979, s. 302; Abdülcebbar, *el-Muğni*, c. XII, s. 13.

değildir. Kendi başına dini bilgiyi elde etme gayreti bile sevaba vesiledir. Buna karşın bilgiye değil, dogmatik davranmaya dayalı olan taklid geleneği, kişiye imanın aksiyonunu ve edinimlerini sağlayamaz.⁹²

Bu bağlamda Kadı Abdulcebbar, akılı Allah'ın bir lütfu olarak kabul eder. Çünkü akıl, nefsi küfür ve dalalet gibi unsurlardan korur. Eğer insan, kendisini yaratan ve şekillendiren bir varlığın olduğuna inanırsa, elbette ki onun emirlerini yapmak ve yasakladıklarından sakınmak için gayret edecektir. Burada lütfu olarak bahsedilen şey, işte bu bilgiyi elde edecek aklın insana hediye edilmiş olmasıdır. Nitekim biz, diyor Abdulcebbar, neyden sevap kazanacağımızı hangi şeyden günah kazanacağımızı bu aklımızla bilmekteyiz. İşte bu bir lütfudur.⁹³ Bu bağlamda taklid, akıl nimetine nankörlük anlamına geldiğinden dolayı batıldır. Ayrıca bu, bizatihi meşru bir yöntem olmadığı için, ister inkara ister tevhide dayalı olsun kabul edilir bir olgu değildir. Bununla birlikte Kâdi Abdülcebbar Hz. Peygamber'in sünnetini almanın taklid olmadığını, çünkü bunun bizzat kendisinin delil olduğunu belirttikten sonra, dinde taklidin yasak olduğunu vurgular.⁹⁴

Son olarak Mutezilenin taklidi reddetmesinin bir diğer sebebi, bunun külfetten yoksun olmasıdır. Onlar, sevap ve mükafatı Allah'ın lütfuna bağlayan Eş'ariyye'nin aksine,⁹⁵ sevabı “meşakkate tahammül”de aramışlardır. Çünkü meşakkat, tasdikini kendisinde değil, tasdike götüren deliller üzerinde düşünmektedir. Ancak taklidî imanın faydasızlığı, meşakkate tahammülün olmayışındandır.⁹⁶ Bütün bu sebeplerle taklid batıl bir olgudur. Ve mukallid, “mürtekb-i kebire” durumunda olduğu için imanla küfür arasında bir yerdedir.

2. Maturidiyye

Usulü'd-din konusunda nakle bağlı kalmakla beraber akılı öncelemiş olan Maturidiler, taklidi itikadi konularda batıl, ameli konularda caiz olduğunu kabul etmişlerdir. Onlar aklın işlevselliği ve tahkiki iman konusunda belirgin bir anlayışa sahiptirler. Başta Maturidi, *Kitabu't-Tevhid*'in hemen başında akılcılığa geniş bir yer vermiş ve taklidi tenkid ederek nazar ve tefekkürü savunmuştur. O, akıl yürütmenin vücubiyetini savunurken, Kur'anda tabiatın yaratılışına, düzenine ve

⁹² Abdülcebbar, *Usûlü'l-Hamse*, s. 62-63; *el-Muğni*, c. XII, s. 124.

⁹³ Abdülcebbar, *Usûlü'l-Hamse*, s. 64.

⁹⁴ Abdülcebbar, *a.g.e.*, s. 61, 63.

⁹⁵ Taftazanî, *Makâsıd*, c. V, s. 219.

⁹⁶ Nesefî, *Tabsira*, c. I, s. 44.

insanın hizmetine sunulmuş olmasına vurgu yapan ayetleri kullanmış⁹⁷ ve yöntemini -Eş'arilerde de öne çıkan- "*istişhad bi's-şahid ale'l-gaib*" deliline dayandırmıştır. Onun gibi takipçileri de akılcı yöntemi benimsemiş ve varlık üzerinden imanı temellendirme yoluna gitmişlerdir.

Kitabu't-Tevhid'de yer alan "*Taklidin Geçersizliği ve Dini Delil Vasıtasıyla Bilmenin Zorunluluğu*", "*Bilgi (İlim) ve Aklın (Nazar) Kullanılmasının Savunulması*" ve "*İman, Kalp veya Bilgiye Dayanan Tasdiktir*" şeklindeki bölümler, -birbirinden uzak aralıklarla yer almasına rağmen- akıl ve iman ilişkisi konusunda Maturidi'nin görüşünü sunma açısından bir fikrî bütünlük arz eder.⁹⁸ Buna göre o, imanla mükellef olmayı ancak aklın varlığına dayandırmış ve imana konu olan hususların aklın tefekkür ve istidlâl kabiliyetiyle mümkün olabileceğini vurgulamıştır.⁹⁹ Ancak bu akli sorumluluk, sadece entelektüele has olmayıp herkesi kapsar. Zira Maturidi, akletmeyi fitri bir eylem olarak görmüş ve insanın kendisini eğitmesi durumunda akletmenin faydalarını göreceğini vurgulamıştır. Nitekim akıl ve zihin kapasitesi doğrultusunda insan dini anlar ve ona dayanak sağlar. O halde din bir anlamda akıl ve zihin işidir.¹⁰⁰ Bununla birlikte Allah'ın emir ve nehiyleri açıklamak, insanlara örnek olmak, iyilere müjde vermek, kötülerini uyarmak ve insanları dine davet etmek için peygamberlere ihtiyaç vardır.¹⁰¹

Öte yandan akıl, tıpkı vücudun diğer azalarının muattal olmaya tahammülü olmadığı gibi, ihmal edilmeye karşı direnç gösteren bir yapıdadır. Bu yüzden aklın aktif olması ve yaratıcının kendisi için yarattığı nesnelere hakkında tefekkür etmesi gerekmektedir. Şüphesiz tefekkürün objesi kâinattır. Akıl, kâinattan hareketle, yaratıcısının varlığına ulaşabilecek kapasitededir: "*Kâinattaki hikmetlerin bilinmesi gerekmektedir. Çünkü varlığın hikmetten uzak olarak meydana getirilmiş olması imkansızdır. Ayrıca evrende bulunan nesnelere kadim mi hâdis mi olduğunun da bilinmesi gerekir. Bütün bunlar istidlalden başka yöntemle bilinemez... Ayrıca olağanüstü durumlarda ve bazı şüpheler ortaya çıktığında başvurulacak tek şey akıl yürütmek ve tefekkür etmektir.*"¹⁰²

Maturidi, imanın rasyonel temellere dayanması gerektiği ve taklidin terk

⁹⁷ Bkz. Maturidi, *Kitabu't-Tevhid*, s. 16.

⁹⁸ Pessagno, "Maturidi'ye Göre Akıl ve Dini Tasdik", s. 161.

⁹⁹ Maturidi, *a.g.e.*, s. 608.

¹⁰⁰ Maturidi, *Kitabu't-Tevhid*, s. 3, 4, 7, 608.

¹⁰¹ Maturidi, *a.g.e.*, s. 158.

¹⁰² Maturidi, *a.g.e.*, s. 17.

edilmesi gerektiğini şu ifadelerle açıklamıştır: “*İnsanların mezheplere ve dinlere bağlanma hususunda farklı tutumlar sergilediklerini ve din benimsemekte ayrılığa dıştıkları halde herkesin kendisinin tuttuğu yolun hak, diğerininse batıl olduğu noktasında ittifak ettiğini gormekteyiz. Ayrıca onların tamamı, taklid edilmesi gereken buyuklerinin bulunduğunu da ittifakla kabul ederler. Bu realite, koru korune başkasını taklid etmenin, sahibinin mazur gorulemeyeceği sonucuna goturmektedir. Çünkü herkes birbirinin aksi kanaate sahip olmasına rağmen kendisinin hak olduğuna inanmakta ve bunu sadece taklid ettiği selefin akidesine bağlamaktadır. şu var ki inanç ve telakkinin kaynağını oluşturan kişi, iddiasının doğruluğunu kanıtlayan rasyonel bir delile sahip bulunuyor ve inatçı olmayanlara haklılığını kabule mecbur edecek derecede gcl bir burhan sunuyorsa iç değişir. Her kim boye bir delili ortaya koyuyorsa, hakkın kendisinden yana olması hasebiyle diğerlerini kendisine tabi olmaya zorunlu kılar. Artık hakkaniyet akli bir temele dayandığından taklide dayalı diğer inançlar batıl olmuş olur.*”¹⁰³

Maturidi okulunun temsilcilerinden Ebu Muın en-Nesefi de ustadının duşncesine yakındır. Ona gore taklid, dini inancın belirlenmesinde geçerli ve güvenilir bir ol değildir. Çünkü herhangi bir iddia, başkasının sozne dayanarak değil, ancak bir kanıt dayanarak doğrulanabilir.¹⁰⁴ Bu bağlamda taklid, kendi başına bir bilgi kaynağı değildir. Buna rağmen mukallidin imanı sağih/geçerlidir. Bunun iki sebebi vardır:

1- Herhangi bir delile dayansın ya da dayanmasın; imanın rkn/temeli tasdikdir. Çünkü iman, etimolojik olarak tasdik anlamına gelir. Küfür ise, yalanlama ve inkar etmedir. Oyleyse oğzgr iradesiyle iman konularını tasdik eden kimse mukallid olsa dahi mümindir. Ancak bu tasdik anlamlı olması irade hürriyetine bağlıdır.

2- İman, eğer bir kanıt dayanacaksa, bunun akli olması zaruri değildir. Bilakis, Kur’an başlı başına bir delildir. Bu yüzden herhangi bir kişi, peygamberin gosterdiği mucizeleri goreerek ya da bunları bir başkasından haber alarak veya bizatihi Kur’anın ifadelerinden etkilenererek iman ederse, bu geçerli olur.¹⁰⁵

Maturidi’den farklı olarak, Nesefi’nin mukallidin imanını sıhhatli ve meşru gormesinin bir nedeni de, halkın çoğunluğunun taklide dayalı iman etmiş olmasıdır.

¹⁰³ Maturidi, *Kitabu’t-Tevhid*, s. 4-5.

¹⁰⁴ Nesefi, *Tabsira.*, c. I, s. 35.

¹⁰⁵ Nesefi, *a.g.e.*, c. I, s. 38, 42.

Zira Hz. Peygamberin ve sonraki alimlerin akli deliller olmaksızın iman eden herkesi mümin kabul etmiş olmaları da buna dayanaktır.¹⁰⁶ Maturidi geleneğinde benzer düşünceleri Ebu Yusr el-Pezdevi (v. 493/1100) ve Nureddin es-Sabunî de (v. 580/1184) savunmuştur.¹⁰⁷

Buna karşın Semerkand âlimlerinden olan Ebû Zeyd Ömer b. İsa ed-Debûsî'nin (v. 430/1039) taklide karşı görüşleri de burada anılmaya değerdir. O da, temelde taklidi batıl kabul ederken, bunu "ataların dinini taklid etmeyi" nehyeden ayetlerle temellendirmiştir. Ayrıca taklidin geçersiz oluşunun rasyonel delili de mevcuttur. Buna göre, herhangi birisini taklid etme, ondan gelen habere ve bilgiye güvenmek demektir. Halbuki haberin doğru veya yanlış olma ihtimali vardır. Ancak, iman konuları hiçbir ihtimaliyete yer vermeyecek kadar kesindir. Bunu kanıtlayan ise Hz. Peygamber'in mucizeleridir. Onun dışında taklid edilen ya da tabi olunan kimselerin doğruluklarını kanıtlayan delilleri yoktur. Başka bir ifadeyle, yoluna tabi olacak ve sünneti uygulanacak yegane dini otorite Hz. Peygamberdir. Bu yüzden Hz. Peygamber'in dışında başka birisine tabi olmak caiz değildir. Eğer, herhangi bir alim taklid edilecekse, onun görüşlerini test edecek olan şey, nazar ve istidlaldır ki, bu durumda zaten taklidden bahsedilemez.¹⁰⁸

Debûsî, mukallidle polemige girerek şu teklifi yapar: "*Şayet taklid ehliysen beni taklid et. Ben de akılcıyım. Eğer beni taklid edersen taklidi reddetmiş, akli yüceltmış olursun. Eğer beni taklid etmeyi reddedersen taklidin kendisini de reddetmiş olursun. Ayrıca sen taklid ederken, onu ya hak ya da batıl olduğu için taklid ediyorsun. Üçüncü ihtimal ise onun hakkında bilgi sahibi değilsin. Eğer ikinci ve üçüncü sebepten dolayı taklid ediyorsan seninle münazara edilmez. Çünkü taklid ettiği şey hakkında bilgi edinemeyecek durumda olan ya da batıl olduğunu bile bile bir yola giren insanın akli yok demektir. Akli olmayanın da dini yoktur. Şayet hak olduğu için taklid ediyorum dersen, taklid ettiğin şeyin tutarlı oluşunu delillendirecek bir kanıtın olmadan bunu da ispatlayamazsın. Zaten ispatlama gücün varsa mukallid sayılmazsın.*"¹⁰⁹ Bütün bunlardan dolayı mukallid, tembellikten dolayı başkasının yoluna körü körüne girdiği için tedaviye ihtiyacı vardır. Onunla

¹⁰⁶ Nesefî, *a.g.e.*, c. I, s. 52.

¹⁰⁷ Pezdevî, Ebu Yusr, *Usulü'd-Din*, (Ter. Şerafeddin Gölcük, *Ehl-i Sünnet Akaidi*), İst., 1988, s. 219; Sabunî, *el-Bidaye*, s. 174.

¹⁰⁸ Debûsî, Ebu Zeyd, *Takvimü'l-Edille*, (tah. Halil Muhyiddin Meys), Beyrut 2001, s. 389-390.

¹⁰⁹ Debûsî, *a.g.e.*, aynı yer.

tartışmak dahi gereksizdir. Esasen yetkinlik vasfı olan akletme ve tefekkürü terk eden kimse, adeta hayvanlaşmıştır.¹¹⁰

Sonuç olarak Mutezilede olduğu gibi Maturidiler de taklidi, imanın tüm unsurlarını tüketmediği ve cehaletle özdeş olduğu gerekçesiyle eleştirmiş ve buna karşı çıkmışlar; ihtimaliyete yer vermeyecek şekilde olması gerektiğinden dolayı, imanda nazar ve istidlali zorunlu kabul etmişlerdir. Çünkü iman, akli ve bilgiyi aşan ve sadece iradi tasdikten ibaret bir kabul değil, rasyonel temellendirmeye açık bir teslimiyettir. Bununla birlikte mukallidin iman-küfür dengesindeki yeri ise, her şeye rağmen olumludur.¹¹¹ Zira imanın etimolojisi “tasdik” kavramına dayanır. Onların mukallide kafir hükmünü uygun görmemiş olmalarının diğer bir sebebi de, böyle bir yargının uhrevi sorumluluğudur.

3. Eş’ariyye

Eş’ariler de Mutezile ve Maturidiyye gibi imanda aklın ve nazarın etkinliğini savunmuşlarsa da, tahkiki imanı zorunlu görmemişlerdir. Bunun temel sebebi ise iman kavramının kavramsal çerçevesidir. Çünkü iman, tasdik demek olup, mukallide küfür ifade eden söz ya da fiil yoktur. Bilakis o, dinin hakikatini tasdik etmiştir. Tasdikte ise esas olan vakıaya mutabık kesin inancı ifade eden “yakın”dır. Her taklide bir zan ve şüphenin varlığını kanıtlamak mümkün değildir. Çünkü bunlar kalpte olan şeylerdir. Bundan dolayı temelde taklide de dayanmış olsa iman geçerli olmuş olur.¹¹²

Konuya ilişkin Ebu’l-Hasan el-Eş’ari’nin görüşlerini incelediğimizde, onun bir yandan imanı tasdike indirgeyerek taklidi imanı kabul ettiğini; diğer yandan aklın işlevselliğini kabul ederek imanda tahkikin gerekliliğini savunduğunu görmekteyiz. Tıpkı Maturidiler gibi o da, etimolojik açıdan tasdik anlamına geldiği için, iman esaslarını kalbiyle tasdik eden kimseyi mutlak mümin olarak tarif etmiştir.¹¹³ Filhakika Arapların İslam’dan önce de iman kavramına yükledikleri anlam böyleydi. Bununla birlikte kalpte iman esaslarına karşı istikbar, istiğna ya da küçümseme gibi duygusal eğilimlerin bulunması birer küfür sebebidir.¹¹⁴

¹¹⁰ Debüsi, *a.g.e.*, s. 390.

¹¹¹ Neseфі, Ebü’l-Berekat, *el-Umde fi’l-Akaid*, (çev. Temel Yeşilyurt), Malatya 2000, s. 40.

¹¹² Taftazani, *Şerhu’l-Makasid*, c. V, s. 218-219.

¹¹³ Eş’ari, *el-Lum’a*, s. 124.

¹¹⁴ İbn Fûrek, *Mücerred Makalat*, s. 155.

Eş'ari iman kavramının mahiyetine ilişkin düşüncelerinde, akılcılığa geniş bir yer vermiştir. O, tahkiki imanın imkanını kabul etmiştir. Bu çerçevede insanın Allah'ı akıyla bilmesi alemde Allah'a dedüktif çıkarım yöntemiyle mümkündür. Kitabın katibine, binanın banisine ve fiilin failine delalet ettiği gibi, alem de yaratıcısına işaret eder.¹¹⁵ Bu, kelamcıların “*istidlal bi’ş-şahid ale’l-gâib*” metodudur. Böyle bir kıyas için insanın akıl kudreti yeterli düzeydedir. Bu yüzden istidlal, imanın sıhhati için gereklidir.¹¹⁶ Buna karşın bilgiden yoksun iman, faraziyeler üzerine kurulmuştur. Halbuki iman, ihtimal ve şüpheden arınmış bir zihinsel ve duygusal fiildir.¹¹⁷ Bunun temin edilmesi ancak marifet/bilgiyle mümkündür. Bu bir anlamda imanın kemali için zaruret teşkil eder. Nesefî, Eş'ari'nin bu konudaki görüşlerini şöyle nakletmiştir: “*İnsanın akıl yardımıyla Hz. Peygamber'in sözünün doğru olduğunu bilmesi gerekli olup, bunu diliyle ikrar etmesi ve muarızıyla tartışabilecek kadar derinlemesine bilgi sahibi olması şart değildir. Bu kişi itikadi konularda akli delile dayanmadıkça ve bu itikat konularını kalbiyle bilmedikçe mümin sayılmaz. Dili ile bu delilleri seslendirmesi gerekmez ama hasmıyla mücadele ederken basiretli ve şüpheleri bertaraf edebilecek bir durumda olması istenir. Bununla birlikte o kimse nazar ve istidlâli terk etmesinden dolayı günahkârdır.*”¹¹⁸

Öte yandan Eş'ari, iman konularındaki bilginin kesbi, yani çıkarıma dayalı olduğunu kabul eder. Eğer insanlar doğuştan mümin olmuş olsalardı, imanla denenmezlerdi. Halbuki varoluşun temeli iman-küfür imtihanıdır. Ayrıca bazı insanlar Allah'ı bilip ona inanırken, bazıları çok farklı Tanrı tasavvurlarına sahiptir. Kimisi de Tanrının varlığına hiç inanmamaktadır. Buna karşın zaruri bilgilerde ihtilaf olmaz. Sonuçta insanların iman konularındaki farklı tutumları, bu konudaki bilginin zaruri değil, ancak akıl yürütme yöntemleriyle elde edilebileceğini göstermektedir.¹¹⁹

Böylece Allah hakkında bilgi sahibi olmak her insan için gerekli/vaciptir. Bunun aksine iman konularında cehalet ve bilgisizlik kabul edilemez bir durumdur. Eş'ari bu noktada takva ile bilgi arasında bir bağ kurarak “*Ey insanlar, Rabbinizden*

¹¹⁵ İbn Fûrek, *a.g.e.*, s. 287.

¹¹⁶ İbn Fûrek, *a.g.e.*, s. 194.

¹¹⁷ Bağdadî, *Usulü'd-Din*, s. 254.

¹¹⁸ Nesefî, *Tabsira*, c. I, s. 28-29.

¹¹⁹ İbn Fûrek, *Mücerred Makalat*, s. 249.

*korkunuz*¹²⁰ ayetini argüman olarak sunar. Buna göre “takva”, kaçınılmaz olarak dini bilgiyi gerektirir. Çünkü insan, kudretini, amacını, vaatlerini vs. hiçbir şeyini bilmediğı bir varlığa karşı takva duygusu besleyemez. Ancak minimal bilgilerle bu duygu ortaya çıkar ve bilginin derinliğı arttıkça takva duygusu da artar. Buna ek olarak, Allah’ın isimlerini ve sıfatlarını öğrenme ve bu konularda belli bir bilgi düzeyine sahip olmayı teşvik eden, öven ve yücelten her ayet, aynı zamanda dini bilginin vücubiyetine mebnidir, demiştir Eş’ari.¹²¹ Ancak kişinin söz konusu ayetleri anlayıp, üzerinde tefekkür etmeyi terk ederek taklide yaslanmasının en önemli sebebi, taakkulun ve tefekkürün zorluğundan kaçmasından dolayıdır. Bu ise, akidelerini sorgulama ve gerçekliğini araştırma zahmetinden kaçınan – ve taklidden başka bir şey yapmayan- Yahudi ve Hıristiyanların yaptığını meşrulaştırmaktan, dolayısıyla küfrü kabul edilebilir kılmaktan başka bir şey değildir.¹²²

Eş’ari bilgi iman ilişkisinin sağlıklı olması için taklidden arınmak ve önyargıları kaldırmak gerektiğini vurgulamıştır. Buna göre ergenlik çağına ulaşan kimselerin mükellef oldukları ilk şey, nazar ve istidlal ile Allah’ı bilmeleridir. Bunun da bazı şartları ve kendisine göre bir metodu vardır. Öncelikle akıl sahibi bir insanın ön hazırlık yapması ve bazı hususlara dikkat etmesi gerekir. Bunlar önyargılardan ve subjektif düşüncelerden kurtulma bilinci oluşturma ve herhangi otoriteyi (mezhep, alim vs.) taklid etmeme gibi ön koşullardır. Bunları gerçekleştiren kişi, hakkı bulacağına inanarak araştırma yapmaya karar verir. Bu çerçevede objektif akıl yürütme yöntemiyle her türlü iddiaya, mezhebe vs. görüşlere karşı eşit mesafede durur. Bunlar hakkındaki asgari/zaruri bilgileri edindikten sonra, öğrenmek istediğı şeyleri araştırır. Zorunlu bilgileri, öğrendiğı şeylerin kıstası veya ölçütü olarak kullanır. Böylece zaruri bilgiye uyanla uymayanı tespit eder. Hakikatle arasında yukarıda belirttiğimiz önyargı, taklid ve çıkar çatışması gibi hususlar engel olmadıkça, elde ettiği bilgilerden hareketle amacına ulaşır.¹²³

Eş’ari, böylece başkalarını taklide şartlanmamış her makul kişinin, kendini önyargılardan arındırdığında imana ulaşabileceğini belirtmektedir. Bu bir anlamda “delillerin götürdüğüne inan” şeklinde ifade edilebilir. Bu yaklaşım, Batı felsefesinde Thomas Aquinas tarafından dillendirilen “kişinin görevi delille desteklenene inanmaktır” şeklindeki görüşüyle benzerlik taşımaktadır. Bu yüzden

¹²⁰ Nisa, 4/1; Lokman, 31/33.

¹²¹ İbn Fûrek, *a.g.e.*, s. 249.

¹²² İbn Fûrek, *a.g.e.*, s. 319.

¹²³ İbn Fûrek, *Mücerred Makalat*, s. 250.

entelektüel açıdan yeterli olmasına rağmen nazarı ve tahkiki terk eden mukallidi, akıl tembelliğine tutulmuş olarak tasavvur eden Eş'ari, onun kamil mümin olmadığını kabul etmiştir.¹²⁴

Görünen o ki, Eş'ari'nin taklidi reddetmesinin temelinde, böyle bir iman tarzının dinin asıllarına ilişkin bilgiden yoksun olduğu düşüncesi yatmaktadır. Bağdadî bununla ilgili şunları ifade etmiştir: “*Abdullah b. Said, Haris el-Muhasibi, Abdulaziz el-Mekki vd. şöyle derler: Hakka inanan kişi bu inancıyla küfürden çıkmış olur. Çünkü küfürle tevhid bir araya gelemeyecek kadar iki zıt şeydir. Bununla beraber bu kişi, mümin ismini de almaya hak kazanamaz. Ancak alemin sonradan var olduğunun, Yaraticının birliğinin ve Peygamber'in sıhhatinin doğruluklarını birtakım kanıtlara dayanarak bilirse bu ismi (mümin) alabilir. Bu Eş'ari'nin de kabul ettiği görüştür. Ona göre, taklidi olarak hakka inanan ne müşrik ne de kafirdir. Fakat ona koşulsuz olarak da mümin de denemez. Onun bağışlanmasının mümkün olduğu bu konudaki isabetli görüştür. Zira Eş'ari'ye göre o ne müşriktir ne de kafirdir.*”¹²⁵

Sonuç olarak Eş'ari, iman sürecinde nazar ve istidlalin gerekliliğini savunmuş; imanı etimolojik açıdan tasdik olarak tarif etmiş,¹²⁶ dini açıdan imanı amellerle ve kalpten gelen yoğun duygularla ilişkilendirmiş¹²⁷ ve imanın kemali için bilgiye ve kanıtla dayanması gerektiğini zikretmiştir. Böylece o, Mutezili düşünürler gibi imanın kognitif yanını karşılamadığı gerekçesiyle taklidi reddetmiştir. Bununla birlikte amellerinde eksiklik bulunan mümine kıyasla, tahkiki ihmal ettiği için mukallidi sorumlu kabul etmiş ve imanını kâmil ve yeterli görmemiştir.¹²⁸ Ama o, Mutezile gibi mukallidin -tasdik ve amel sahibi olması hasebiyle- küfürle itham etmemiştir.

Bir Eş'ari kelamcısı olan Bakıllanî'ye (v. 430/1013) göre taklid, usulü'd-dinde batıl; fûruda caizdir.¹²⁹ Onun bu konudaki yaklaşımını şöyle özetleyebiliriz:

¹²⁴ Eş'ari, *İstihsân*, s. 87.

¹²⁵ Bağdadî, *Usulü'd-Din*, s. 255.

¹²⁶ Eş'ari, *el-Lum'a*, s. 125.

¹²⁷ İbn Fûrek, *a.g.e.*, s. 151.

¹²⁸ Taftazani, *Şerhu'l-Makasid*, c. V, s. 218, 221. Ayrıca bkz. Arpaguş, Hatice K., “İlim ve Taklid: Klasik Eş'arilikte (Mütekaddimin) Dini İnancın Temelleri”, *Kelam Araştırmaları*, s. 102.

¹²⁹ Bakıllani, *Temhidü'l-Evail ve Telhisü'd-Delail*, (tah. İmadüddin Ahmed Haydar), Beyrut 1986, s. 399.

1- Dinin fûruâtı zannın ve ihtimaliyetin zararlı olmadığı meselelerdir. Bu yüzden haber-i vahid, usulde delil değeri taşımazken, fûruda hüküm kaynağı olarak kabul edilmektedir. Bu meselelerde avam, fetva makamına danışıp ona göre hareket edebilir. Ama tevhid, nübüvvet, ahiret gibi usulü'd-din konuları, insanın hayatında her zaman etkin olan ve ihtimaliyete yer verilmemesi gereken konulardır. Bundan dolayı bunlarda taklid caiz değildir.

2- Dinde ameli konular zamanın ve şartların değışmesiyle farklı hükümler almaktadır. Bu sebeple, avamın fûrua ait meselelerde dinamik bir bilgiye sahip olması mümkün değildir. Bundan dolayı, avamın dünyaya ait işlerini aksatmaması için ameli konularda bir mezhebi taklid etmeleri caizdir. Ancak, dinin asıllarında icthad/yeni gelişmelerin olması imkansızdır. İnsan onları bir kere öğrendiği zaman, artık bilgisini tekrar yenilemesi gerekmez. Ayrıca itikadi konuların öğrenilmesi insanın gücünü aşan bir durum değildir. Bu yüzden bu alanda taklid caiz değildir.¹³⁰

Ebü'l-Meâli el-Cüveyni (v. 478/1085) de Bakıllani ile paralel görüştedir. Ona göre avamın fetva makamına ve alimlere tabi olması, nasslara ve icmaya uyması (ittiba etmesi) aynı şeydir. Bu yüzden onlara mukallid denmesinden çok “nasslara sıkı sıkıya tutunan” denmesi daha isabetlidir.¹³¹ Ancak bütün müminlerin akaid esaslarında kesin bir imana sahip olması gerekir. Allah'ın isimleri ve sıfatlarının bilinmesi ve akidenin sağlam temel bir üzerine bina edilmesi için, dinin asılları herkesçe bilinmelidir. Bunlar da ancak aklın işlevselliğiyle mümkündür.¹³²

Usulü'd-dinde taklidin geçerli oluşuna dair kitap ve Sünnet'ten bir delil getirmenin mümkün olmadığını vurgulayan Cüveyni, ilke olarak taklidi savunan kimselerle şu polemige girmektedir: “*Taklid, bir bilgi kaynağı mıdır, değil midir? Eğer taklid bilgi kaynağı değildir, diyorsanız içinde bulunduğunuz cehaleti ve dalaleti itiraf ediyorsunuz demektir. Ancak “biz taklidin bir bilgi kaynağı olduğunu biliyoruz” diyorsanız, bunu ya zaruri ve bedihi olarak ya da kesbi olarak biliyoruz. Eğer zaruri olarak biliyoruz, diyorsanız size diyecek bir şeyimiz yoktur (çünkü siz taklide şartlanmışsınız, bizim delillerimiz sizin için bir şey ifade etmez). Ancak delillere dayanarak taklidin bilgi kaynağı olduğunu kabul ediyorsanız, siz aslında mukallid değil, nazar ve tefekkür ehlisiniz. Akli delillerden*

¹³⁰ Bakıllani, *a.g.e.*, s. 401-402.

¹³¹ Cüveyni, *Kitabu'l-İctihad*, s. 98.

¹³² Cüveyni, *a.g.e.*, s. 100.

hangisini ortaya koyarsanız koyun sonuç değişmez. Çünkü bir delile dayanarak taklidi savunmak aslında taklidin karşısında olmaktır."¹³³

Taftazani de mukallidin imanının sıhhatli olduğunu kabul ederek, imanda asıl olanın kesin/yakinî tasdik olduğunu vurgulamıştır. Nitekim müşrikler Hz. Peygamber zamanında yaşamış olmalarına ve onun peygamberliğine ilişkin mucizelere şahid olmuş olmalarına rağmen inanmamışlardır. Halbuki müminler görmemiş olmalarına rağmen hem Hz. Peygamber'e hem de gayb alemine iman ederler.¹³⁴

Taftazani, mukallidin imanını ümitsizlik anında yapılan imana kıyasla faydasız kabul eden Maturidi'yi eleştirmiştir. Çünkü her ne kadar yeis halindeki imanın geçersiz olduğuna dair nas var ise de, ilgili ayette bunlarla mukallid arasında bağ kurulmamıştır.¹³⁵ Ayrıca ölmek üzere olan kimsenin artık ne kendisi ne de bir başkası üzerinde tasarruf gücü kalmadığı için imanı geçerli değildir. Halbuki mukallid için hayır ve şer yolu açık olup kendisinde her ikisini de yapacak kudret mevcuttur.

Özetle Eş'ariler, imanın nazar ve tefekkürle desteklenmesini kabul etmekle birlikte, bunun zorunlu olmadığı noktasında birleşmişlerdir. Onlara göre, taklid eğer şüpheyle beraber bulunuyor ve şüpheyi yok etmek için de herhangi bir gayret sarf edilmiyorsa böyle bir kimse aslında mümin değildir. Ancak şüphe içermeyen taklidî iman konusunda iki görüş vardır. Birincisi, böyle bir iman sahibi, tefekkürü terk ettiği için günahkar olmakla birlikte, kesin iman sahibi olduğundan dolayı mümindir. İkincisi ise, mukallid gerçeğe inanmış olması nedeniyle küfürden çıkmıştır. Çünkü iman ve küfür gibi birbirine zıt iki şey aynı şahısta toplanamaz. Fakat bununla birlikte mümin adını da hak etmemektedir. Şayet âlemin yaratıcısının birliğinin, nübüvvetin sıhhatinin ve âlemin sonradan yaratılmış olduğunun bazı delillerini bilirse bu iman geçerli olur ve mümin ismini kazanır. Bu görüşü savunanlar, bu durumdaki kişinin delilleri ikrar etmesini şart koşmazlar.¹³⁶ Ama her iki yaklaşımın öne çıkan isimleri de mukallidin imanının sıhhatinde birleşmişlerdir.

4. Şia

¹³³ Cüveyni, *Kitabu'l-İctihad*, s. 102-103.

¹³⁴ Taftazani, *Şerhu'l-Makasid*, c. V, s. 218-219.

¹³⁵ Taftazani, *a.g.e.*, c. V, s. 221.

¹³⁶ Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 254-255.

Usulü'd-dinde Mutezile'ye yakın bir sistematige sahip olan Şia'ya göre, tevhid, nübüvvet, imamet, mead ve adl gibi konularda nazar ve tefekkür vacip olup,¹³⁷ mükellefin yaratıcısını ve sıfatlarını aklıyla bilmesi gerekir.¹³⁸ Taklid ise, marifetullahın vücubiyeti gereği batıldır. Zira Allah'ı bilmek vacip olduğuna göre nazar ve istidlal de vaciptir. Çünkü marifetullah, zaruri bir bilgi değildir. Öyle olsaydı, ateşin yakması ve birin ikinin yarısı olması gibi zaruri bilgiler gibi, herkes Allah'ı bilirdi. Hâlbuki Allah'ı herkes bilmediği gibi onun sıfatları ve isimleri konusunda birçok ihtilaf da vardır. Allah, duyularla hissedilemeyeceğine göre O'nu bilmek ve tanımak için aklın devreye girmesi şarttır. Böylece nazar ve istidlal vacip olur. Bu konuda taklid ise caiz değildir. Taklid, bir başkasının görüşünü delile dayanmadan almak ve kabul etmektir. Bunun butlanına ilişkin biri aklî, diğeri naklî iki neden vardır. Birincisi, insanlar farklı itikadi yapılara sahiptir. Mukallid bunların hangisinin hak, hangisinin batıl olduğunu bilmediğine göre, taklidinde neye göre hareket edecektir? Eğer hak olduğunu bildiği için birisini tercih edecek güce sahipse, zaten bu taklid olmaz. Çünkü kendisinde doğruyu seçme imkânı sağlayan bir bilgi mevcuttur. Eğer bundan mahrumsa, rastgele tercih yapmak zorunda kalacaktır. Hâlbuki insan için en önemli konu olan itikadi meseleler, bu şekilde tercih edilemez. Bu, taklidin butlanı anlamına gelir. İkinci delil ise, Allah'ın mukallidleri tenkid ettiği ayetlerdir. Bütün bunlardan dolayı, dinin asıllarında nazar ve tefekkür vacip, taklid batıldır.¹³⁹

Allame Tabâtabâî, usulü'd-dinde taklidi batıl, fûruda ise caiz, hatta vacip kabul ederek şunları kaydetmektedir: “İlim tahsili dini vazifelerden biridir, ilim talep etmek her müslümana farzdir. Bu ilimden kastedilen, İslâm'ın üç ana temeli; tevhîd, nübüvvet ve meaddir. Ayrıca her fert, ayrıntılı olarak ihtiyaç duyduğu ölçüde İslam kanunlarını ve ahkâmını bilmelidir. Elbette usulü'd-dini icmalî delillerle bilmenin herkes için mümkün ve kolay olduğu açıktır. Ama dini kuralların ve ahkâmın ayrıntılarını kendine has yöntemlerle kitap ve sünnetten çıkarmak, herkes

¹³⁷ el-Hillî, Allame, *el-Babü'l-Hadi Aşer*, (tah. Dr. Mehdi Muhakkık), trs., y.y., s. 3; Sadr, Rıza, *el-İctihad ve't-Taklid*, Beyrut trs, s. 483; Gölpınarlı, Abdülbaki, *Tarih Boyunca İslam Mezhepleri ve Şiilik*, Kum 1991, s. 229; Fığlalı, Ethem Ruhi, *Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri*, Ank. 1998, s. 167; Schacht, J., “taklid” mad. *M.E.B.İ.A.*, Ank. 1979, c. XI, s. 682; Algar, Hamid, “merci-i taklid” mad., *T.D.V.İ.A.*, c. IXXX, s. 172; Elbanî, *Umde*, s. 123.

¹³⁸ Tabatabai, Allame, *İslam'da Şia*, Qum 1998, s. 104; Hillî, *a.g.e.*, s. 4; Sadr, *a.g.e.* s. 483, 547-548; Bahrülulum, İzzeddin, *et-Taklid fi'ş-Şeriatil-İslâmiyye*, Beyrut 1981, s. 274.

¹³⁹ Hillî, *a.g.e.*, s. 4-5.

için mümkün değildir. Bu yüzden dinin yasalarını ve ahkâmını (yani fıkhı) delil üzere bilmek “vâcib-i kifâi” olarak söz konusu yeteneğe ve güce sahip olanlara mahsustur. Diğerlerinin görevi müctehid ve fakih diye adlandırılan âlimlere müracaat etmektir. Bu taklid, usûlü'd-dinde yasaklanan taklidden ayrıdır. Allah, usûlü'd-dinde başkasını taklidden men ediyor. Ayrıca hayatta olmayan müctehidi taklid (taklid-i meyyit) etmenin caiz olmadığını bilmeliyiz”¹⁴⁰

Şia'nın fûru'u-dinde taklidi vacip görmesine rağmen usulü'd-dinde reddetmesi temelde (kendi içinde) mezhepleşmeyi engellemek içindir. Buna göre dinin asıllarında her bir müslümanın bilgi sahibi olması ve onun kanıtlarını bilmesi, öncelikle Müslümanların bölünmesini ve firkalaşmayı engeller. Amelde olduğu gibi, itikadda da taklid vacip olsaydı, her müctehidin farklı yorumlarından kaynaklanan itikadi firkalar ortaya çıkacaktı. Usulü'd-dinde bilgi eksikliği ve şüphely ifade eden taklid, kişiyi ahiret azabına karşına emin kılmaz. Bu yüzden ilahiyat, nübüvvet, ahiret ve imamet gibi dinin asıllarında tahkik yükümlülüğü vardır.¹⁴¹

Ancak avamdan olan insanlar veya kendisinde icihad yapabilecek kudreti göremeyenler için taklid vaciptir. Taklidi reddeden ayetler, müşriklerden bahsettiği için müslümanlar bunun dışındadır.¹⁴² Müctehidlerinse başka müctehidleri taklid etmeleri caiz değildir. Bunların icihad etmesi ve kendi icihadlarına göre amel etmeleri farzdır. Zamanla kendisinde icihad şartları oluşmuş kimseler ise taklidden ayrılabilirler.¹⁴³ Muhammed b. Bakır Ebu Cafer'in (H. 57-114) şöyle dediği nakledilir: “Sizden biriniz birkaç fersahlık yola çıktığı zaman, kendisi için mutlaka bir yol kılavuzu bulur. Göklerin yollarını bilmeyişin yeryüzündeki yolları bilmeyişinden daha kesindir. Şu halde göklerin yollarını bilen bir rehber edin.”¹⁴⁴

Ethem Ruhi Fığlalı, Şia'da müctehidleri taklid etmenin zorunlu oluşuyla ilgili olarak şunları ifade etmiştir: “Müctehid, İmamiyye Şia'sına¹⁴⁵ göre Kur'an ve

¹⁴⁰ Tabatabai, *İslam'da Sia*, s. 104.

¹⁴¹ Bahrülulum, *et-Taklid*, s. 275-276; Hıfzî, *Te'sirü'l-Mu'tezile*, Cidde 2000, s. 420.

¹⁴² Bahrülulum, *a.g.e.*, s. 41; Gölpınarlı, *İslam Mezhepleri ve Şiilik*, s. 229.

¹⁴³ Bahrülulum, *a.g.e.*, s. 43, 52.

¹⁴⁴ Kuleyni, *Usul-ü Kafi* (I-II), (Çev. Vahdettin İnce), İst. 2002, c. I, s. 252.

¹⁴⁵ Hz. Peygamberin vefatından sonra Hz. Ali ve sırasıyla onun iki oğluyla torunlarını Allah'ın emri, Peygamberin tayini ve vasiyeti ile meşru imam kabul eden ve böylece “on iki imama inanmayı” dinin rükünlerinden kabul eden mezheptir. “İsnâaşeriyye ve Caferiyye” adıyla da anılmaktadır. Bugün “Şia” denilince genellikle bu fırka anlaşılır.

sünnetten hüküm çıkarma gücüne ulaşmış din adamı demektir. Bu hususta resmi bir imtihan söz konusu değildir. Risaleler ve kitaplar yayınlamak veya vaazlar ve ilmi münazaralara katılmakla bir müctehid, taraftar ve talebe kazanmaya başladığı gibi, başarı durumuna göre sırasıyla “Hüccetü’l-İslam, Ayetullah ve Ayetullahi’l-Uzma” unvanlarını alır... Müctehidler, şeriatı kendi anlayışlarına göre açıklama gücüne ulaşmış kimselerdir. Ancak bu açıklamaların, büyük ve derin ayrılıklar göstermemesine dikkat edilir. Ayetullah’lar topluca bir “merci-i taklid” teşkil ederler.¹⁴⁶ Bu, “taklid” makamı olup, İranlı müslümanlar din ve dünya işlerinde tabi oldukları Ayetullah’ı taklid etme durumundadırlar. Müctehidler, başka bir ifadeyle “ayetullah”lar, buldukları bölgelerdeki din adamlarının, yani mollaların ve “mukallid” denilen halkın üzerinde yegâne otoritedirler.”¹⁴⁷ Mukallidin aynı dönemde birden fazla müctehid bulunması durumunda içlerinde en alim olanı seçmesi; birden fazla müctehidi taklidden sakınması gerekmektedir.¹⁴⁸

Öte yandan Şia’da, Şeyh Muhammed Kazım Tabâtabâi Yezdî (v. 1919) döneminden itibaren, bütün ibadetlerin bir müctehidin taklidiyle yapılmasının zaruri olduğu kabul edilmiştir. Öyle ki, müctehidi taklid etmeyen bir kişi, ömrü boyunca namaz kılsa ve oruç tutsa dahi bunlar batıldır. Cahilin alimi taklidi, apaçık ve fitri olan bir durumdur.¹⁴⁹ Ancak Rıza Sadr, avamın amelde herhangi bir müctehidin fetvasına mutabık olarak hareket etmesini yeterli görmüştür.¹⁵⁰ Şia’nın amelde taklidin vücubu ile ilgili olarak öne sürdüğü ayetler, genel olarak taklidi savunanların öne sürdüğü ayetlerdir.¹⁵¹ Şia’ya göre, mükelleflerin istedikleri müctehidleri taklid etme özgürlüğü, Ehl-i sünnetin dört mezheple sınırlanmış ve

Bkz. Fığlalı, *İtikadi İslam Mezhepleri*, s. 140; Öz, Mustafa, “İmâmiyye” mad., *T.D.V.İ.A.*, c. XXII, s. 207-209.

¹⁴⁶ “Taklid için müracaat edilecek kişi” anlamına gelen “merci-i taklid”, İmamiyye Şia’sının çoğunluğu tarafından XVIII. yüzyılın sonlarında itibaren benimsenen, Usulü fıkıh ekolünce benimsenen icthad derecesine sahip yetkin âlime verilen ismi ifade eder. Bkz. Hamid Algar, “merci-i taklid” mad., *D.İ.A.*, c. XXIX, s. 172.

¹⁴⁷ Fığlalı, *İtikadi İslam Mezhepleri*, s. 151-152.

¹⁴⁸ Algar, bu prensibin teoriden pratiğe geçmediğini belirtmiştir. Öğrenim, siyasi çıkar veya akrabalık bağları müctehid seçiminde etkin olmaktadır. Coğrafi ve etnik aidiyet de bazen bu seçimde rol oynamaktadır. Bkz. Algar, “merci-i taklid” mad., *T.D.V.İ.A.*, c. IXXX, s. 172.

¹⁴⁹ Enbiya, 21/7 ve Tevbe, 9/122.

¹⁵⁰ Sadr, *el-İctihad ve’t-Taklid*, s. 75.

¹⁵¹ Bahrülulum, *et-Taklid*, s. 62-64.

dogma haline gelmiş olan yapısından daha makuldür. Çünkü Şîî öğretiyeye göre ferdin tercih hürriyeti, belirli bir mezhebe mensubiyeti esas alan Sünnî paradigmadan daha özgürlükçüdür.¹⁵²

5. Hariciler

Çalışmamızın sonunda, İslam tarihinde itikadi ve siyasi ekollerden birisi olarak iz bırakmış olan Haricilerin taklidle ilgili özgün görüşlerine değinmek istiyoruz. Onlar, taklidi asıl-fürü ayrımı olmaksızın reddetmiş ve taklidi mubah görenlere de karşı çıkmışlardır. Taklid, müslümanların dini hayatlarını sınırlı sayıda şeyhlere ve önderlere teslim etmiş olmasından kaynaklanmaktadır. Bir tekfir cemaati olarak belirginleşen bu mezhep, ilk küfür hadisesini de taklidle ilişkilendirmiştir.¹⁵³ Taklidi reddetmelerinin sebebi, Kur’anda ataların dinine ve nefse uymaktan men eden ayetlerdir. Bu yüzden ne avam, ne de havas taklide boyun eğmelidir. Zira birtakım mükellefiyetler sunan din, ancak insana gücünün yettiği şeyleri yüklemiştir. Akletmeyi emreden ve taklidi yasaklayan ayetler dikkate alındığında, herkesin buna bir ölçüde kadir olduğu anlaşılır. Buna karşın, dini anlamadığını ve cahil olduğunu öne süren kimseler mümin değildir. Çünkü onların akli olsa bunu anlardı. Dinde akli olmayanın sorumluluğu da olmayacağına göre, böyle kimseler iman mükellefiyetleri yoktur. Haricilere göre taklid, sadece kişinin imanını sekteye uğratmaz, aynı zamanda İslam devletinin çöküşüne sebep olur.¹⁵⁴

SONUÇ

İslam’da imanın irrasyonel birtakım kabuller ve dogmalardan oluşmaması, İslam geleneğinde akılcılığın öne çıkmasına neden olmuştur. Zira ilahi kelam, sürekli olarak insanın idrak düzeyini ve zihinsel yeteneğini dikkate alarak onu akletmeye çağırır. İmanı bir akıl işi, imansızlığı ise akılsızlık olarak nitelendiren Kur’an, insanı, tefekkür, tedebbür ve teemmül ile, şirkten tevhide, sapkınlıktan hidayete ve zulümden adalete ve ihsana yönlendirmek istemektedir. Maksadı düşünce, duygu ve amelde köklü değişiklikler yaratmak olan bu ilahi mesajın akıl dışı veya akıl üstü olması imkânsızdır. Vahyin tutarlı oluşunun yanı sıra hakikate ve insan fitratına uygunluğu onun rasyonelliğinin dayanaklarındandır.

Bu çerçevede İslam geleneğinde müslüman düşünürler, Haşviyye olarak adlandırılabilir tutum hariç, aklın ve akıl yürütmenin işlevselliğine inanmışlardır.

¹⁵² Bahrülulum, , *et-Taklid*, s. 125.

¹⁵³ Celi, Ahmed, *el-Havaric ve's-Şia*, Riyad 1988, s. 146-147.

¹⁵⁴ Celi, *a.g.e.*, s. 148.

Hatta Maturidi ve Mutezilede, akıl yürütme faaliyeti naklin tahakkümünden evvel gelir. Akla olumsuz bir anlam yüklemiş ve onu reddetmiş olan Haşviyye, sufiler ve hadis taraftarlarının haricinde, İslam düşünce tarihinde yaygın olan ve derin izler bırakmış tüm ekoller, akli delillere önem vermişlerdir. Biz, bütün bu yaklaşımların aklın etkinliğini ve gücünü tespit etme açısından son derece önemli olduğuna inanıyoruz. Çünkü taklidin son derece yaygın olduğu müslüman toplumlarda, din belli otoritelere hasredilmiş, özgür yorumun ifadesi olan mutezili yaklaşım sapıklıkla itham edilmiş ve İslam, sanki dogmatik naslardan oluşmuş bir dinmiş gibi bir görüntü ortaya çıkmıştır. Böylece İslam toplumlari, aklın ve yorumun yerine mezhep kültürünün egemen olduğu bir coğrafya haline gelmiştir. Bunun olumsuz etkileri, ahlaki, siyasi ve kültürel alanlarda kendisini göstermektedir. Hâlbuki İslam literatüründe tefekkür yüceltilmiş ve din, insanların bütün hayatlarını ilgilendiren dinamik bir olgu olarak kabul edilmiştir. Düşünce geleneğimizdeki bu fonksiyonel din anlayışının, son iki asırda çağdaş Batı felsefesi tarafından aklın dışına itilen konumundan kurtulması için, aklın işlevselliğini artırmak ve özgür düşünceyi yeniden sağlamak gerekmektedir. Klasik İslam düşüncesindeki rasyonel yaklaşımlar, bu konuda zengin bir mirasa sahip olduğumuzu göstermekte ve bizim için kaynak teşkil etmektedir.

Öte yandan tüm kelami ekoller, akılcılığı ve mantıki delillendirmenin meşruiyetini savunmuşlar, hatta Mutezile, Maturidiyye, Şia ve Havaricin yanı sıra, Eş'arilerin bir kısmı bunu zorunlu kabul etmişlerdir. Buna karşın taklidi iman konusunda ihtiyatlı davranarak mukallidi küfürle tahkim etmemişlerdir. Nitekim Mutezileden Ebu Haşim el-Cübbai'nin "mukallid kafirdir" şeklindeki aşırı yargısı, İslam geleneğinde pek kabul görmemiştir.

Diğer taraftan, içlerinde bazı farklı yaklaşımlar olmakla birlikte, Mutezile ve Hariciler dışında klasik kelam geleneğini oluşturan ekollerin konuyu usulü'd-din ve furu'ud-din şeklinde olmak üzere kategorize ettiğini görmekteyiz. Bütün ekoller genel olarak taklidi imanı olumsuzlamışlardır. Mutezile, mukallidin (büyük günah sahibi kimse gibi) imanla küfür arasında olduğunu kabul etmiş; Maturidiyye, Eş'ariyye ve Şia, iman konularında taklidi "günah" ve "batıl" şeklinde değerlendirmişlerdir. Bununla birlikte mütekellimler mukallidin imanını (küfrün zıttı anlamında) sahih kabul etmişlerdir. Ancak bir tekfir grubu olarak imtiyaz etmiş olan Hariciler, taklid sahibini de büyük günah işleyen kimse bağlamında küfürle tanımlamışlardır.

Taklid olgusunun tenkid edilmiş olmasına karşın geçerli kabul edilmesinin iki temel sebebi vardır: Birincisi, imanın etimolojik açıdan tasdik/doğrulama anlamına gelmesidir. İmanın karşılığı ise küfürdür. Küfür, inkar etmek ve tekzip/yalanlamaktır. Taklid yoluyla iman eden kimse, imanının dayandığı kanıtları araştırmamışsa da, bunları inkâr etmemiş, bilakis Allah'ı kalpten tasdik etmiştir. Yani mukallid aklını kullanmamışsa da, kalbini kullanmıştır. Bu yüzden mukallidin imanının olumlu bir karşılığı olduğu kabul edilmelidir.

Kelam ehlinin mukallidi tekfir etmeyişinin ikinci sebebi ise, böyle bir hükmün doğuracağı uhrevi sorumluluktur. Halkın büyük bir kısmının istidlali bilgiye sahip olmadığı, dolayısıyla mukallid olduğunu göz önüne alırsak, bu yaklaşımın da haklılık payı taşıdığı anlaşılmaktadır. İmanın geçerliliği tahkiki oluşuna bağlanırsa, mantık ve diyalektik açısından yeterliliği olmayan büyük çoğunluk iman sıfatını hak etmeyecek ve kafir konumuna düşecektir. Biz de, imanın etimolojik açıdan tasdik anlamına geldiğini, bu yüzden, mukallidin küfürle itham edilemeyeceğini; inanmanın akli temellere dayanması, bilişsel, ahlaki, iradi ve pratik yönünün olmasının, onun kemalini sağladığına inanıyoruz.

Öte yandan klasik İslam geleneğinde taklidin tenkid edilmesinin özünde, bunun imanı tüketen bir olgu olmaması vardır. Nitekim kelimacılar, imanın çok yönlü bir eylem olduğunda hemfikirdirler. Filhakika inanan insan, dini konularda formasyonunu arttırdıkça, dinle daha etkin bir iletişim kurar. Böylece, bir yandan kendisini dini perspektife uygun hale getirir, diğer yandan pratik hayatta karşılaşılan problemlerde dini çözüm alanları/ictihadlar üretir. Bu, imanın varoluşsal bir eylem olması demektir. Buna karşın taklid ise, insan aklının sönmesine ve iradesinin herhangi bir kişiye ya da mezhebe kodlanmasına neden olur. Bu yüzden insan, potansiyel yetkinliğini kuvvetlendirecek ve üretkenliğini artıracak bir şey yapmalıdır. Bu, ister Maturidi ve Eş'ari'nin öngördüğü biçimde tabiattan ilham alarak, ister Abdulcebbar'ın yaklaşımıyla zihnin aksiyonuyla; ister İbn Hazm'ın savunduğu gibi Kitap'tan yola çıkarak olsun. Bütün bunlar, aklın fonksiyonel olduğu, dolayısıyla ferdî özgürlüğün sağlandığı eylemlerdir. Hasan Hanefi'nin dediği gibi, aklın otoritesi, başka otoritelerin yerini aldıkça birey "kendi"leşir ve bütün özgürlük teolojileri, bireyin benliğindeki farkındalığı oluşturması üzerine yoğunlaşır. Böylece bireysel yetkinlik ve sorumluluk alevlenir. Sonuçta tahkiki iman, insan hayatını kökten etkileyen ve insana yeni bir kimlik kazandıran unsur olarak ayrı bir önem kazanır. O halde, imanda bilgi düzeyinin derinleşmesiyle onun hayata aksetmesi arasında doğru orantı vardır.

Esasen, konunun tartışılması gereken noktası, mukallidin tekfir edilip edilmemesinden ziyade, böyle bir iman tarzının bu dünya için yeterli olup olmadığı ve Kur’andaki iman anlayışını karşılayıp karşılamadığı olmalıdır. Çünkü neticede, tekfirin bu dünyada birtakım sonuçları olsa da gerçek karşılığı ahirettedir. Ancak bizim sorunsalımız, Kur’anın öngördüğü biçimde işlevsel, dinamik ve varoluşsal bir imanın temin edilmesidir. Zira Kur’anın teklif ettiği iman anlayışı, öncelikle etkin bir akla dayanır. İnsanın dikkatine sunulan tabiat, tarih ve i’cazu’l-Kur’an bunun delilleridir. Bunun yanında zgr irade, duygusal yaşantı ve pratik davranışlar imanla çok yakından ilgili olan diğer hususlardır. Bu erevede Kelami ekoller, iman kavramının mahiyetinde bilgi, duygu, amel, ikrar ve yakin gibi unsurların varlığını kabul etmişlerdir. Bütün bu unsurlarıyla iman, iyi ahlakın nüvesini teşkil eder. Bu hususlar dikkate alındığında, imanı salt tasdike indirgemenin ve taklidi yeterli görmenin isabetli olmadığı ortaya çıkar. O halde mukallidin imanı, tasdiki içerdiği için değerli, fakat kavramın tamamını tüketmediği için yetersiz bir eylemdir, diyebiliriz.

Diğer taraftan imanda taklidi reddetmek, salt itikadi alanla sınırlı bir tezi savunmak değildir. Bu yaklaşım, ahlakı ve ameli de ilgilendirecek bir şekilde bütün bir din telakkisi için geçerlidir. Çünkü iman ve din kavramları, birbirleriyle ilintili kavramlardır. İman, din mefhumunu anlamlı kılan, ameli pratiklerden önce gelen ve ahlakın nüvesini teşkil eden aksiyondur. Bütün bu unsurları kesin çizgilerle birbirinden ayırmak mümkün değildir.

Bu sebeple, taklid olgusunu kategorik olarak dinin usul ve fruunda olmak üzere iki ayrı alanda değerlendirmek yerine, dini hayatın tamamını ilgilendiren bir olgu olarak sorgulamanın daha isabetli olduğunu düşünüyoruz. Zira böyle bir sınıflandırma, müslümanları belli mezhepler üzerinden dini yaşamaya itmiş ve dini konularda araştırma-sorgulama bilincini akamete uğramıştır. Böylece müminler dini kimliğin yanı sıra, bir de mezhep aidiyeti ile kendilerini konumlandırmışlardır. Hâlbuki hem Kur’anın kendisi, hem de klasik İslam geleneği akla, bilgiye ve bireyin yetkinliğine gönderme yapmıştır. Bu yaklaşım tarzı, müminler için önemli bir çıkış noktası olarak varlığını korumaktadır. Ahlakı insan ve toplum hayatına geri getirecek olan ruhu, taklidi normal ve meşru kabul etmiş olan gelenekte değil, işte bu kaynakta aramak gerekir.