



EBÛ'L-MUÎN EN-NESEFÎ'YE GÖRE TAKLİDİN İNANÇ BOYUTU

*Süleyman AKKUŞ**

Intellectual Blindness or Belief Aspect of Imitation

The deductive believing is essential principle in Islamic Theology. But the believing of the persons who can't use the deductive method of faith is also accepted in Mathürîdî sect. This problem of faith which known as belief of imitator (muqallid) in Islamic Theology was studied by famous Mathürîdî theologian Abu'l Muîn an-Nasafi comprehensive. In this article Nasafi's approachhes to this problem and his criticism about the topic are analysed.

Key words: Ebu'l-muîn al-Nasafi, faith, tahqîq, muqallid, taqlîd.

Giriş

Toplumsal hayatın teşekkülüyle birlikte ilişkilerin nasıl tanzim edileceği kadar hangi ölçüde özgün olduğu da üzerinde durulması gereken bir husustur. İnsan düşünebilme özgünlüğüyle, diğer tüm canlılardan ayrılır. Bu farklılığını çeşitli zeminlerde ifade eder, yeni çevre ve oluşumlar içinde yer alır. Değişim yönünü geliştirerek yeni bir ortam, buna dayalı toplumsal yapı ve bir medeniyet olgusu içinde evrilir. Böylelikle durağanlaşan hayat tarzı yerine, gelişen, yenilenen bir kimlik ortaya çıkar. Ancak zamanla bunun engelleri de farklı sosyal kimlikler ve değişmelerle, yenilenmemiş geçmişin derinliklerinde tortulaşmış bir görüntüyle karşımıza çıkar. İnsanlık tarihi bunun örnekleriyle doludur. Yerleşik kültürlerle sınıksız bağlı, tüm değerleri geçmişle kıyaslama cihetine yeltenen nice insan grupları, kavimleri, toplumları olmuştur. Temel sorunlardan biri değerlerin ne ölçüde değişmez olduğu ve gösterilen tepkilerde insanların ne ölçüde kendileri, olabildikleridir.

* Yrd. Doç. Dr. Sakarya Ü. İlahiyat F. Kelâm Ana Bilim Dalı Öğretim Üyesi

Genel anlamda zihni çaba göstermeksizin bir başkasına öykünmeyi; ifade eden taklit görünüş itibarıyla olumsuz bir tavidir. Bu, kişinin ataletini, sergileyen bir durumdur. Taklit etme kişinin sosyal olduğu gibi, psikolojik gelişimini belirlemede de önemli bir özelliktir. Hayatın tüm alanlarında fertlerin birbirlerini taklit etmelerinden söz edilebileceği gibi, toplumların, medeniyetlerin etkilenmeleri anlamında taklitlerden de söz edilebilir. Bu, zihinsel ataletin, çaresizliğin bir göstergesidir. Özellikle inanç esaslarındaki zihni körlük bunun en yaygın görüldüğü alanlardır. İbadetler, toplumsal anlamda grupların sosyal tecrübeleri de bir anlamda ferdi tecrübelerin genele açılımının, göstergeleridir. İnsan, belirli zihniyetiyle, kendi teorisini, dilini ve daha da ötesinde ritüellerini oluşturarak, ferdi dönüşümden büyük oluşumlara, kitlesel dönüşümlere yol alarak gelişimini sürdürür. Bu büyüme olumlu anlamda insanın yaşadığı sosyal çevreyi de dönüştürerek kendi dinamiklerini, teorilerini oluşturmasını, yenilenen bilinciyle, yeni pratiklerini oluşturmasını sağlar. Kişinin çabaları, zihni aktiviteleri, işlerlik kazanan akli yetilerinin sürekliliği, özgür bilincinin dışa açılan, kendini zorlayarak, iç bünyesinde insan olmanın nihai ereği, toplumsal katmanlarda özgün duruşu, katılımcı, üretken, dönüştürücü kimlik sahibi olmasının özellikleridir. Bununla birlikte güdülen, sürüklenen, edilgin tavırlar kimliğin yitirildiği, var oma adına, fiziksel ve zihinsel çabaların kaybedildiği tavırlar olarak tezahür eder.

Gelişmeye açık olmamak, taklidin en önemli göstergelerinden biridir. Bunun daha somut örnekleri tarih boyunca medeniyet kurucuları peygamberlerin, dinlerin temel inanç yapılarını oluşturan tevhit akidelerine karşı toplumsal anlamda yaptıkları çağrılarda görülür. Bunun yansımalarından biri, toplumsal alışkanlıklara karşı dirençtir. Teori ve pratik olarak ahlâkî erdemlerin hâkim olduğu çizgide, toplumsal iyiliklerin genele teşmil edilmesi idealinde yenileyici, evrensel ilkeler, kurumsal yapıyla dirençle karşılanmıştır. Yanlıkların temel doğrulara döndürülmesi, menfaatlerinin bozulmasını istemeyenlerce dirençle karşılanmış, asli mecrasına döndürülme, toplumun tümünü kucaklayıcı yapıya karşılık eskinin, ataların inançlarının devam ettirilmesi gerektiği talepleriyle geri çevrilmiştir. Aşırı sevgi ve saygı, körü körüne bağlılık, hayranlık duygusu, kendine güvenmeme, çekingenlik, baskın kültüre karşı koyamama, başkalarına benzeme duygusu taklidin değişik faktörleri olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu çerçevede öncelikle konunun anahtar kavramından başlamak gerekecektir.

I- Taklit

Arapça kelime olan taklit, “kallade” fiilinden “tefil” vezninde bir mastardır. Kelimenin sülâsi kökü de terim anlamına geçişi sağlayacak temel anlamları ifade eder. Semantik yapısında boyuna gerdanlık takma, deveyi boynundan bağlayıp gütmek olduğu gibi bir şeyi bir yere bağlama, bağlanma gibi anlamlarının bulunduğu dolayısıyla belli bir şeye bağlı kalınarak hareket kabiliyeti ve alanının sınırlandırılması anlamını da kapsar. Söz ve davranışlarında başkalarını taklit eden kişinin durumu da buna benzetilerek “mukallit” olarak adlandırılmıştır.¹ Kelime, bir emanetin sorumluluğunun bütünüyle karşı tarafa yüklenilmesi, sadakat gösterme, kişinin boynunun borcunu ifade etmesi anlamını da barındırmaktadır. “Bu iş sana gereklidir, boynuna borçtur”, “Benim sende nasibim vardır”, “Dinimi ve mezhebimi fulan kimseye yükledim”, bir işteki günahın başkasının boynuna havale edilmesi de, bu anlamdadır. Temel anlamlarından hareketle kelimenin genişleyen anlamı, taklit edenin boynuna vurulan bir nesnenin onun hareket ve kabiliyetini sınırlandırması, başkalarını takip etmesine benzetilmiştir.²

Kelime insanın hem inanç ve hem de sosyal davranışlarını ifade etmede kullanılmıştır. “Herhangi bir görüşü delilsiz olarak kabul etme”, “delilsiz başkasının görüşü ile amel etme” olarak tanımlanan terim anlamı, Nesefî'nin bağlı olduğu Mâtürîdî'ye göre de, “nefsin belirli alışkanlıkları kazanıp belli bir şeye temayül göstererek inancını delillere dayandırarak akıl yürütmeyi terk etmesi”, olarak tanımlanmıştır. Genel anlamda insanın melekeleri çalıştırılmamakta, zihinsel tembellekle aklî atalete bürünmekte, sorumluluktan kaçınılmaktadır. Kişi yapması gereken işlevi yerine getirmemekte, tercih etme, beğenme, eleme, doğru ya da yanlış değerlendirilmekten imtina etmektedir. Bütün bunlar bir yönüyle olumsuzluğun göstergesi olmakla birlikte toplumsal gerçekliği de göstermektedir. Çünkü çoğu eylemler belirli taklitlerin sonucunda kazanılmaktadır. Çocuğun büyümesinde öncelikle her şeyi taklit ederek öğrenmesi, hayata taklit ederek başlaması daha sonra birtakım etki yapıcı

¹ Bk. İbn Manzur, *Lisânü'l- 'Arap*, “kld” md. Beyrut, ts.; Tehânevî, *Keşşâfü ıstılahâtü'l-fünûn*, “kld” md, İstanbul, 1984, II, 1178-1179.

² Ebû'l-Hilâl el-Askerî, *Kitâbü'l-firûk*, thk. Ahmed Selim, Beyrut 1994, s. 104-105.

kişileri taklit ederek başlaması³ toplumsal bilinç düzeyinin şuur halini alması kaçınılmazdır. Toplumsal anlamda farklı kimlikler ve olayları değerlendirmede farklı seviyeler doğal olarak etkileşimleri gündeme getirmiştir.

II- Taklidin Türleri

Taklît, fıkıh usulüne dair yazılan eserlerde kelimenin aslına sadık kalınarak, zor ve meşakkatli bir işi gerçekleştirmede olanca gayreti göstermek ve imkânları seferber etmek anlamındaki içtihatla birlikte kullanılır. İctihat kelimesindeki bu anlamın zıddına taklit, dini anlamda hoş karşılanmayan bir anlam yüklenmiştir. İnsanların dini hükümleri anlama konusunda ilmi seviyeleri dikkate alınarak, şer'î delillerden ameli hükümleri çıkarabilme yetisine sahip anlamında müçtehit, böyle olmayan ise taklit ehli; mukallit olarak isimlendirilmiştir. Bunun temel gerekçesi başkasının sözünü delilsiz kabul etmektir.

Her insanın şahsi sorumluluğu belirli düzeyde aklî bir oluşumu gerektirir. Özellikle imanın nesnesi inanç esaslarında daha da belirginleşir. Her ferdin yetenek ve kapasitelerinin farklı olduğu göz önünde bulundurulduğunda ideal olanın imkânsızlığı ortaya çıkar. Taklit vakıya uygunluk bakımından kendiliğinden gerçekleşir. Nitekim kültür ve medeniyet havzalarında belirli hayat tarzlarının, düşünce biçimlerinin gelişmesi, toplumsal birlikteliği oluşturması aynı kaynaktan beslenen kitlesel bir yapıyı tanımlamaktadır. Bu oluşumun en belirgin yönü müspet ve menfi yönlerin taklide dayalı olmasıdır. Bunlar gelenek ve görenekle elde edilen birikim ve alışkanlıklarla kazanılır. Zira bunlardan kurtulmak kolay değildir. Alışkanlıkları değiştirmek bir çabayı gerektirir. İnsanın yapı itibariyle bu çabanın içinde yer alması zordur.

Kimliğin bir parçasını oluşturan yanlışlığı belirlenen bir düşünceden kurtulmak, yaratıcı zihnî bir çabayı gerektirir. İnsanların sıklıkla gösterdikleri tepki ve direnç duygusunun özünde bu çabadan kaçma isteği vardır. Eski yaşantılar belleğin derinliklerinde hareketsiz bekler. Geçen zamanlarda, ilerleyen hayat devrelerinde yaşamın eski hızı kaybolur. İnsan günü yaşamak, geleceğe yönelik yeni arayışlar içinde yer almak yerine geçmişe; geçmişin belleğindeki yaşantılara geri döner. Bu dönüşle geçmişi anılarıyla yaşamak

³ Sulhi Dönmezer, *Toplumbilim*, İstanbul, 1994, s. 77.

ister. Bu yaşantısını yaşadığı ana taşıyarak yaşama arzusunu canlı tutmaya çalışır. Oysa böyle yapmakla hayattan daha da hızlanarak kaçmakta, değişime karşı koymaktadır. Bu ise, yalnızca kendinden ve toplumsal realiteden kaçışın ifadesidir.

1. Fıkhî Konularda Taklît

Kur'an'ın da ısrarla üzerinde durduğu husus, zihinsel körlüğün, bilince döndürülmesidir. Düşüncenin değişik tonlarını ifade eden, *tefekkeür*, *tedebbür*, *teakkeul*, *nażar*, *ibret* kelimeleri, insanın zihni ve kalbi yönlerden, özünde ve evrendeki âyetleri iyice anlamasını, taklit ve toplumsal beklentilerindeki zaaflarına karşı koymasını, aklını kullanarak, doğruyu bulmasını, tereddütlerden arınarak, inancını sağlam temellere dayandırmasını hedeflemektedir.

Bu çerçevede itikâdî hükümlere inananların durumunu ifade etmede tahkiki ve taklidî imanın önemi, ameli, fıkhî konularda ise içtihat ve taklît kavramları dile getirilmiş, konu fıkıh usulü ve fıkhî konularda ise içtihat ve taklît kavramları dile getirilmiş, konu fıkıh usulü ve fıkhî konularda ilgili bölümlerinde bir konu başlığı altında ele alınmış, ayrıntılarıyla tartışılmıştır. Taklit genel olarak iki uç görüş olarak ele alınmıştır:

Bunlardan birincisi âlim olsun cahil olsun, herkes için taklidin mutlak haram olduğuna her konuda doğrudan Kitap ve Sünnet'le amel etmenin, hükümlerin bu iki kaynaktan alınması gereğine inanan kesimdir. Bu görüşü savunanlar arasında başta İbn Hazm (ö. 458/1064) olmak üzere İbn Teymiyye (ö. 728/1328), İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350), Şevkânî (ö. 1250/1832), Muhammed Sıddık Hasan Han'ın (ö. 1257/1889) isimleri sayılabilir.⁴

⁴ Ebû Zeyd Ubeydullah b. Ömer ed-Debûsî, *Takvîmü'll-edille fî usulî'l-fıkh* (thk. Halil Muhyiddin Hüseyin), Beyrut 2001, s. 389; İbn Hazm, *el-İbkâm fî usulî'l-abkâm*, Beyrut, 1985, II, 233-234; a.mlf; *Usûlü'd-dîn, Dînin Ana kaynaklarına bir Bakış*, trc. İbrahim Aydın, İstanbul, 1991, s. 79-80; Seyfüddin el-Âmidî *el-İbkâm fî usulî'l-abkâm*, thk. İbrahim el-Acûz, IV, 446; Muhammed Sıddık Hasan Han, *ed-Dîmü'l-hâlis*, Kahire tsz, IV, 273; Abdülkerim Zeydan, *el-Veçîh fî usulî'l-fıkh*, tsz., s. 410; Zekiyüddin Şaban, *Usûlü'l-fıkh (İslam Hukuk İminin Esasları)*, ter. İ. Kâfî dönmez, Ankara 2001, s. 448, Hayreddin Karaman, *İslam Hukukunda İctihad*, Ankara, 1975, s. 205.

İkinci görüş, IV./X. asırdan itibaren temel mezhep imamlarının çoğunun bütün Müslümanlara taklidi vacip kıldığı görüştür.⁵

Bu iki temel görüşün ortasında, mükelleflerin durumlarına göre mutlak olarak taklidin haramlığı ya da vacipliği yerine cevazından söz edilebileceğini ileri süren uzlaştırmacı bir üçüncü görüş bulunur. Bu görüş bir anlamda sosyal geçekliğin kaçınılmaz bir sonucudur. Zira insanların anlayış kapasitelerinin aynı olmadığı olgusu bu anlamda esas nedeni oluşturmaktadır. İnsanların halk ve içtihat edebilecek âlimler statüsünde olması, ehliyet yönünden ictihat edebilecek seviyede olmamaları bunda temel etkendir.⁶

Hanefî fıkıh usulünün klasik dönem temsilcilerinden Ebû Zeyd Ubeydullah b. Ömer ed-Debûsiye göre de (ö. 430/1038) taklit konusundaki çoğunluğun görüşünün batıl olduğudur. Bununla birlikte bazı Haşevîlere göre taklit geçerlidir. Çünkü insan oğlunun aslı Âdem (as.)'dır. Dolayısıyla onu taklit etmek ve ona tabi olmak gerekir. Taklidin sabit olmasıyla bu konuda yapılması gereken taklidin olamayacağını tespit edilmesi gerekir. Taklidin geçersizliğine değil, taklitsiz olunamayacağına dair delil getirilmelidir. İnsanın hür olması nasıl asılsa, Âdem örneğinde olduğu gibi insan için doğru olan taklide dayanmaktır. Bunun örneği nesebi belli olmayanın hürlüğüne hükmedilmesidir. Doğruluğu bilinmeyen de sözünde ve eyleminde aksi ispat edilinceye kadar doğru olması asıdır. Akıllı bir insanın eylemi ve sözü, hatası ortaya çıkıncaya kadar doğru kabul edilir ve daha öncesinde ona tabi olmak gerekir. Sahabenin Hz. peygamberi taklit etmeleri gibi diğer insanların da onları taklit etmeleri gerekir. Onlar böyle yapmakla kendi görüşlerini terk etmekte, bu konuda, sahabe kavlini tercih etmektedirler. Hâlbuki sahabe aslında yalan söylemeden masum değildir. Vahiyle tasdik edilmiş peygamberin ashabıdır. Tâbiûn da bu konuda böyledir. Onların da taklit edilmeleri gerekir, çünkü onlar da taklit edilmeleri gerekenin ashabıdır, bu husus bu şekilde devam edip gider.⁷

Debûsî, kâfirlerin nazar ve istidlalsiz bir şekilde babalarına tabi olmalarını delil getirmelerinin tasvip edilemeyeceğini belirterek bu görüşe katılmadığını dile getirir. Zira Ayrıca insan aklının bu konularda farklı

⁵ Hayreddin Karaman, *a.g.e.*, s. 205.

⁶ Zekiyüddin Şaban, *a.g.e.*, s. 448.

⁷ Debûsî, *a.g.e.*, I, 390-391

düşünceleri dile getirmesi de bilinen bir husustur. İnsanın haberi ve fiilinin, doğru ya da yanlış olma ihtimali vardır. Bir konuda ihtimal bildiren ise delil olamaz. Nitekim peygamberlere imanın gerekliliği, doğruya da yanlışta da ihtimali olması nedeniyle bizzat davetleriyle değildir. Bu ancak peygamberin mucize göstermesiyle gerçekleşir. Nitekim mucize göstermeden önce peygamber (s.a.v.)'e de uymak gerekli değildir. Durum peygamberlerin dışındakiler için de böyledir. Çünkü onlar konum itibarıyla daha aşağı bir durumdadırlar. Ancak peygamberlerin doğruluğunu mucizeyle bilmekteyiz. Bu delalet başkaları için söz konusu değildir. Bu nedenle onlara tabi olmak gerekmez.⁸

Debûsî, bu açıklamalarının ardından taklit konusundaki görüşleri; a) ümmetin vahiy sahibini tasdik etmesi, b) Âlimin rey sahibini tasdik etmesi ve o konuda nazarda bulunması, c) genelin asrının bilgisini tasdik etmesi, d) dünyada oğulların babalarını, küçüklerin büyüklerini tasdik etmesi, şeklinde dört kısma ayırarak ilk üç görüşün geçerli, dördüncüsünün ise batıl olduğunu belirtir. İlk görüşün geçerli olmasının temel nedeni istidlale dayanmasıdır. Çünkü Peygamber (s.a.v.)'le diğerleri arasındaki ayırım ancak istidlalle bilinir. Dolayısıyla aklın ortaya koyduğu bu çaba sırf bir taklit olamaz. İkinci görüş olarak ileri sürülen âlimin taklit etmesi, kendi üstündekinin taklit edilmesidir. Çünkü kendi üstündeki bir adamın üstünlük anlamındaki bu konumu ancak istidlalle bilinir. Halkın (avamın) âlimi taklidi de böyledir. Bunda da yadırganacak bir şey yoktur. Çünkü burada da âlimle avam arasındaki fark ancak istidlalle gerçekleşir. Halk daha evla olan delillerle düşünmeyi terk etmiştir. Tembellik ve zorluktan dolayı bu dünyada zemmedilmeye gerektiren halkın bu durumu ayıplanacak bir husustur. Dördüncü görüşe gelince bu geçersizdir. Çünkü bu sınıfta olanlar akli düşünceyi ve akıl yürütmeyi terk ederek, arzularına tabi olmuşlar, hayvanlar gibi davranmışlardır. Zira temyiz vasıtasını bulmalarına rağmen bunu kullanmamışlardır. Hâlbuki hayvanlar için böyle bir şey söz konusu değildir dolayısıyla onlar mazurdurlar ve bununla da emredilmemişlerdir.⁹

2. İtikadî Konularda Taklit

Taklidin itikadi konulardaki durumu özellikle kelâmla ilgili eserlerde ayrıntılarıyla tartışılmakla birlikte genel anlamda fıkıh usulü eserlerinde de ele

⁸ Debûsî, *a.g.e.*, 1, 389.

⁹ Debûsî, *a.g.e.*, I, 391.

alındığı görülmektedir. Örneğin mütekellim'in metoduna göre yazılmış eserlerden Seyfüddin Âmidî'nin (ö. 631/1233) *el-İhkâm*'ında taklit, "Bağlayıcı bir hüccet olmaksızın başkasının sözüyle amel etmekten ibarettir" şeklinde tanımlanmıştır. Allah'ın varlığıyla ilgili itikâdî konularda caiz olanlar, caiz olmayanlar, vacip olanlar ve bu konuda imkânsız olanlar diye de kısımlara ayrılmıştır.¹⁰ Kelâm mezheplerinin üzerinde durduğu konu ise doğal olarak imandaki taklidin durumudur. Bundan hareketle imandaki taklit ve bununla kayıtlanan mukallidin durumu imanın geçerli olup olmaması yönüyle tartışılmıştır. Konu özellikle Mutezile, Mâtürîdîyye ve Eş'arîyye mezheplerince ele alınmaya çalışılmıştır.

III. Taklidin Bilgi Değeri

Daha önce de belirtildiği gibi sözlük anlamı da dikkate alındığında taklit iradesiz ve bilinçsiz bir eylemdir. Özellikle fıkıh usulü kaynaklarında da vurgulandığı gibi taklit, bir konuda, başkasının sözünü, delilini ve dayanağını bilmeden kabullenmektir. Böyle yapılmakla kelimenin sözlük anlamındaki gerdanlık gibi boyuna takılmanın fiili anlamındaki uygulanabilirliğini ve körü körüne birinin görüşlerini benimseme söz konusu olabilmektedir. Bu da bünyesinde kendi özgün kimliğinin ötesinde aklını başkasına ram etmek suretiyle, bir yönüyle insan onurunu aşağılayıcı bir hali ortaya koymaktır. Özellikle kelâm kaynaklarında bilgi kaynakları konusunda nesneliliği göz önünde bulunduran, eşyanın hakikati konusunda, doğru bilgiyi elde etme konusundaki çabaları hatırladığımızda taklidin bünyesindeki bu olumsuzlukla, bu yolla elde edilen bilginin değerinin de sorgulanabilen bir karakter taşıması tabiidir. Bilgi kaynakları yönünden klasik kelâm kaynaklarında doğru bilgi edinme yollarından kabul edilen akıl, havas-ı selîme ve haber-i sadık Neseffî'nin de gerçek bilgi için kabul ettiği bilgi kaynaklarıdır.¹¹ Kalbin bir şeyi güzel görmesi, ilham ve taklide dayalı bilgilerin ise sakıncalarını dile getirmekte bu bilgilerin objektif bir bilgi

¹⁰ Seyfüddin el-Âmidî, a.g.e., IV, 446;

¹¹ Ebû'l-Muîn en-Neseffî, a.g.e., I, 34. Konuyla ilgili benzer görüşlerin karşılaştırılması için bk. Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, İstanbul 1979, s. s. 7; Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, Wiesbaden 1963, s. Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, trc. Süleyman Uludağ, *Kelâm İlmi ve İslam Kelamı*, İstanbul 1982, s. 101 vd; Bâkullânî, *et-Tevhîd*, Kahire 1987, s. 28-29; Nureddin Sâbûnî, *el-Bidâye*, Ankara 1979, s. 16-18; Halife Keskin, *İslâm düşüncesinde Bilgi Teorisi*, İstanbul 1997, s. 63-76; Hanifi Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, İstanbul, s. 1993, s. 57-76.

oluşturamayacağını belirtmektedir.¹² biz konumuzla yakından ilgilendirmesi bakımından yalnızca taklit üzerindeki görüşleri üzerinde duracağız.

Nesefî de, düşünüp tartışmaksızın, körü körüne başkasının görüşlerini benimseyerek bilgi oluşturulmasını sağlıklı bulmaz. Bu nedenle taklit, dinlerin doğruluklarının bilinmesinde bir bilgi kaynağı değildir. Çünkü daha önce de belirtildiği gibi her dindar kişinin kendi inancı, diğerinden taklit ederek benimsemesi, ortaya birbirine zıt, çelişkili birden fazla tercihlerin ortaya çıkmasıdır. Bu da inanç konusundaki kaosu gündeme getirecektir. Bu nedenle Nesefî'ye göre yapılması gereken, birbirine çelişkili inançlar konusundaki karışıklığı gidermektir. Bunun yolu da din ehlinin, konuyla ilgili seçimde bulunanın, bu dini diğerine tercih etme gerekçesini sormaktır. Bu seçim belirli bir delile dayalı değilse bu konuda seçimi geçersizdir. Konuyla ilgili delil ortaya koyarsa, o takdirde tercihinin bir anlamı, taklit ise geçersiz olur. Bir başkasına değil de bu tercihe yönelmesi delil olmuş olur.¹³

Nesefî'ye göre, taklit kesinlik ifade etmez. Taklit edene dininin neden sahih olduğuna dair bir soruya vereceği cevap, o buna böyle inanıyordu, olacaktır. Bu ise doğruyu, araştıran için tatmin edici bir cevap değildir. Böyle bir cevaba, niçin o tasdik ettiği dininin sahih olduğuna dair bir başka soru sorulur. İstidlali tarzda cevaplanmadığı takdirde, birbirini taklit ettiğini söyleyen kişilerin, üçüncü ve dördüncüsünü... sonsuza kadar zikrederse, onu taklit edenin sözü çoğalır, bu konudaki iddialar da çoğalır. Hâlbuki belirli bir dava, bir başka davayla değil burhanla sahih olur.¹⁴

Nesefî'nin bu şekilde yalnızca taklide dayalı bir dini benimseyenin durumu, genellikle taklide dayalı zihniyetin genel özelliğidir. Zira burada, düşünceye ve araştırmaya, akli bir zemine dayandırma söz konusu değildir. Üstelik bu tarz bir düşünce Kur'an'ın da ısrarla üzerinde durduğu¹⁵ gibi düşünmeksizin, taklit yoluyla, delile dayanmadan ortaya konulan bir tavırdır. Oysa Nesefî kişinin düşünüp, aklını kullanarak inancını ortaya koymanın ötesinde taklit ettiği, görüşünü benimsediğinin de doğruluğuna dair bir delillendirmede, akli bir çaba içinde bulunmasını ister. Örneğin taklit ettiği hocasının dininin niçin hak olduğunu beyan edebilmeli; taklit ettiği konuda

¹² Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *a.g.e.*, I, 24, 34-35.

¹³ Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *a.g.e.*, I, 35.

¹⁴ Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *a.g.e.*, I, 36.

¹⁵ Yusuf, 12/108; Hûd, 11,/109

bir takım deliller ikame edebilmelidir. Böylelikle hem hocası ve hem de kendi dininin hak olduğu sabit olmuş olur. Bu dinin taklit ettiğinin diniyle aynı olduğunu açıklamadığı sürece dininin sahihliği sabit olmaz ¹⁶

Örneğin Müslüman'a dininin sahihliğine dair delili sorulsa; o da delilinin Muhammed (s.a.v.)'in bu dine inandığını, risaletinin doğruluğuna dair elinde mucizeler gerçekleştiğini söyler, bu durumda delilin varlığından dolayı, Peygamber (s.a.v.)'in dininin sahihliğine hükmeder. Ancak böyle bir yaklaşım mukallit için geçerli değildir. Çünkü onun elinde mucize gerçekleşmemiştir. Hasmı inandığının Muhammed (s.a.v.)'in kabul ettiğinin aynı olduğunu kabul ederse dininin sahihliği sabit olmuş olur.

Hasmı inkâr eder ve evet, Muhammed (sa.v.)'in dini mucize göstermesinden dolayı sahihti, fakat, söylediğinin niçin Hz. Peygamberin sözü olduğunu söylerse, o takdirde, bunun o dinin aynı olduğunu bir delille ispat etmesi gerekir. Bu konuda buna dair bir delil ortaya koyarsa inandığının doğruluğu gerçekleşmiş olur.¹⁷

Nesefî'nin konuyla ilgili temel vurgusu, taklidin ve taklide dayalı bilgilerin birbirine zıt fikirler oluşturacağı ve her bir taklit ehlinin kendi düşüncesinin doğruluğunu ileri sürebileceğidir. Bu ise kişiden kişiye değişmeyecek olan doğru bilginin, farklı şekillerde ve farklı kişilerce dile getirilmesi anlamına gelir. Oysa söylenmesi gereken bir konuda ancak bir tek doğrunun olabileceğidir.¹⁸

¹⁶ Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *a.g.e.*, I, 36.

¹⁷ Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *a.g.e.*, I, 36.

¹⁸ Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *a.g.e.*, I, 35. Mu'tezile bilginlerinin çoğunluğuna nispet edilen ve Nesefî'nin itiraz ettiği "Her müçtehit isabet eder" görüşü Bakillânî, Müzenî, Gazzâlî gibi şâfiî âlimler tarafından da savunulmuştur. Bk. Şevkânî, *İrşadu'l-Fuhûl*, I, 148; Apaydın, H. Yunus, "İctihad", *DİA*, XXI, 440; Koşum, Adnan, "İctihatta Hata ve İsabet Tartışmaları Işığında Öznellik ve Nesnellik Sorunu", *İslam Araştırmaları*, Adapazarı, 2006, 17-18. Ancak, hüsün-kubuh görüşleri dikkate alındığında Mutezilenin tamamına hatta ekseriyetine "Allah katında muayyen bir hüküm yoktur ve doğru birden fazladır; bu farklı doğrular Allah katında eşittir" görüşünü nispet etmek doğru olmaz. Bunun yerine, "Bu farklı doğrulardan biri Allah katında doğruya daha yakın ve daha üstündür" görüşünü nispet etmek daha doğrudur. Ayrıca Ebû Hanîfe'den de rivayet edilen bu görüş (*Küllü müctehidin müşbihin, ve'l-hakku vâhidün*) değişik şekillerde yorumlanmış, her kesim bunu kendine göre tevîl etmiştir. İbrahim Kâfi Dönmez, "İctihadın Bağlayıcılığı Meselesi ve Fıkıh Mezheplerine Bağlanmanın Anlamı", *Usûl, İslam Araştırmaları*, Adapazarı, 2004, 36-37.

IV- Mukallidin İmanı

Taklidin körü körüne başkalarına öykünme, bir zafiyet olması kişinin imanında da yetkin olmama durumunu gündeme getirecektir. Nitekim Kur'an ve Sünnet'in genel ruhu, insanın hem enfüsü ve hem de âfakî âyetlerinin, bir takım dersler çıkartılması gerçeği hatırlandığında başkasına dayalı, sorgulamaksızın benimsenen iman da arzulanan bir iman olmayacaktır. Konuyla ilgili ilk dönem eserlerin ilgili bölümleri incelendiğinde özellikle doğrudan "mukallidin imanı"na dair konu başlıkları ve tartışmaların yer almadığı, istidlali, tahkiki imana vurgu yapıldığı görülür. Nesefî konuyu temel olarak ilk dönem selef uleması, Ehl-i hadis ve mensubu bulunduğu Mâtürîdî mezhebindeki bilim adamlarıyla, daha çok görüşlerini eleştirdiği Eş'arî ve mensupları, Mu'tezile üzerinden yürütür.

O, ilk dönem mezhep imamı Ebû Hanîfe (ö. 150/774), Servî (ö. 161/778), Mâlik (ö. 179/795), Şafî (ö. 204/820), Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), zahir ehli kelâmcılardan Abdullah b. Saîd el-Kettan (el-Küllâb) (ö. 240/854), Haris el-Muhasibî (ö. 243/858), Abdülaziz b. Yahya el-Mekkî gibi önde gelenlere göre "mukallid"ın imanı geçerli olmakla birlikte nazarı terk etmeleri nedeniyle günahkâr sayılmaları, gerektiği görüşünde olduklarını belirtir.¹⁹ Mâtürîdîyle çağdaş olan Ebû'l-Hasan Rüstüfî ve hadis ehlinin müteahhirin döneminin önde gelen şahsiyetlerinden biri olan Ebû Abdullah Halîmî'ye (ö. 403/1012) göre imanın geçerli olmasının şartı, resûl olduğunu ve kendisinden mucizenin gerçekleştiği peygamberin sözüne göre inancını oluşturması yeterlidir. İnancının her konuda akli bir istidlale dayandırması gerekli değildir. Bu anlamda peygamberin sözüne dayanarak âlemin hadis olduğu, bir yaratıcısının ve onun birliğini bilmesi yeterlidir. İnandıklarının hepsinin doğruluğuna dair akli delillere dayanması gerekmemektedir.²⁰ Onun bu konudaki temel eleştirileri daha çok Eş'arî ve müntesipleriyle Mu'tezile'ye yöneliktir. Bu nedenle öncelikle bu eleştirileri ve ardından mukallidin imanı ile ilgili kendi görüşlerini zikretmek yerinde olacaktır.

1- Mu'tezile'ye Yöneltilen Eleştiriler

Mu'tezile'nin genel tutumu iman esaslarının hasımla mücadele edebilecek bir delille bilinmesidir. Kendisi için problem oluşturacak

¹⁹ Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *a.g.e.*, I, 42; Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, s. 254.

²⁰ Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *a.g.e.*, I, 42.

hususları çözebilirse imanına hükmolunur: Problemi çözebilmede acziyet içinde kalması durumunda Müslüman olmasına hükmolunmaz. Taklidi, “başkasının sözünü hüccet ve bir beyyine talep etmeksizin kabul edilmesi”²¹ olarak değerlendiren Mu‘tezile’nin son dönem temsilcilerinden Kâdî Abdülcebbar’a göre mü’minin Allah’ı bir delille tanımasının vacip olduğu gibi iman konularında da taklidi olmanın ötesinde istidlale dayanması gerekmektedir.²²

İman delile dayanmalıdır. Delile dayanmayan salt bir inançtır. Muhdes ilmin zorunlu olsun istidlali olsun bir nedeninin olması gerekir. Sebebi olmayan bu inanç ilim olmaz. Çünkü muhdes ilim, ya zorunludur ya da istidlalidir. Bunun üçüncü bir şıkkı yoktur. İtikat ise zorunlu değildir. Delile dayanmamış, dolayısıyla istidlali ve ilim olmamıştır. Neseî’nin, Mu‘tezile’nin anlayışını gerekçelendirme ileri sürdüğü görüşler akli çıkarımlara dayalı sonuçlardır. İnanç esaslarının temelini oluşturan âlem ve yaratıcısını tanıma, onun birliği ve risaletinin sabit olduğuna dair bilgi mümin olmanın gereğidir. Üstelik bu konuda söylenecek bir diğer gerekçe imanın sözlükte tasdikten ibaret olduğu değil, imanın bir kişinin güvenlik içine dahil edilmesidir. Örneğin *âmenebî* (emniyette kıldı) da *emine* (emin oldu), denilir. Kendisine bir haber verilen herkes, verilen bu habere deliliyle derinlemesine düşünür, haberin doğruluğunu bilir, onu tasdik eder. Bunun neticesinde haberin doğruluğu konusunda delillerde teemmülle, bu haber hususunda yalanlanmak, aldatılmaktan veya zihni bulandırılmaktan emniyette kılarsa, (*âmenebî*) yani onu tasdik etti (*saddakahu*) denilir. Bu hususta Kâdî Abdülcebbar, Eş‘arîlerin imanın kalp ile tasdik olduğu görüşünü benimsediklerini, belirterek bunun itikad açısından fâsit olması yanında, Arapça yönünden de hatalı olduğunu belirterek, gerekçe olarak da tasdik bir başkasının sözü olduğunu, kalple değil dille tasavvur olduğunu belirtir. Üstelik böyle olsaydı Allah ve resulünü diliyle ikrar etmeyen, organlarla amel etmeyen, kalbiyle tasdik etmesiyle mümin olmuş olurdu.²³

Mu‘tezile delile dayanmayan inanç sahibinin imanı konusunda görüş birliğinde değildir. Çoğunluğun konuyla ilgili görüşü mümin olmadığıdır. Ancak Ebû Hâşim’in bu konudaki görüşünün, taklit sahibinin kâfir olduğu

²¹ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu usulî'l-hamse*, thk. Abdülkerim Osman, Kahire, 1988, s. 63.

²² Kâdî Abdülcebbar, *a.g.e.*, s. 709.

²³ Ebû'l-Muîn en-Neseî, *a.g.e.*, I, 42.

ve bunun böyle olduğu Abdülkâhir el-Bağdâdî'den de rivayet edilmektedir. Taklit sahibinin kâfir olduğuna dair özellikle bu şekilde Ebû Haşim'e nispet edilerek onun kâfir olduğunun belirtilmesi, diğer Mu'tezile tarafından kâfir ve mümin olmadığı, iki konum arasında bir konumda (*el-menzile beyne'l-menziletayn*) olduğuna delildir.²⁴ Buna göre Cübbâî'den bu konuda açık bir muhalefet söz konusudur. Çünkü o ilmi, zorunlu ya da bir delile dayalı olarak bir şeyin ne ise o olduğuna inanma, olarak tanımlamıştır.²⁵ Mu'tezile'ye göre içine düşülen tereddütlerin akli delillerle ortadan kaldırılması gerekir. Böyle olduğu takdirde kişinin mümin olduğuna hükmedilir. Sonra bir şüphe meydana gelir, bu şüpheyi giderecek bir cevap bulamaz, ancak bu şüpheyi gidermenin yolunu bulmak için teemmüle ihtiyaç hissederse, tereddüt içinde olduğu ve zihnindeki şüphelerin olduğu zamanda, imanı geçersiz olmaz. Bir şüphe meydana gelmiyor, ya da zihninden geçene şüphe ediyor, ancak bu şüpheyi aldırmiyorsa, o takdirde ilmi yok edecek bir şüphe oluşmaz, ilim meydana gelir.²⁶

Eş'arî ve Mu'tezile'ye göre konuyla ilgili delil akli olmalıdır. Peygamberin âlemin hudusu, bir yaratıcısının varlığına dair haberi, peygamberliğinin bilinmesinden sonradır. Peygamberliği ise ancak onu gönderenin tanınmasından sonra anlamlı olur. Bir peygamber gönderenin tanınması, âlem konusundaki araştırmalar, onun ve dolayısıyla böyle bir yaratılmış bir evreninin kadim değil hâdis olacağına dair temel bilgilerin öğrenilmesiyle mümkün olur. Delile dayalı olmayanın inancı hakkında görüş birliği yoktur. Akli bilgilerle öncelikle bir peygamber göndermenin gerekliliği bilinmeli buna paralel olarak peygamberin haberleri tasdik edilmelidir. Değilse bu haberlerin sorgulanması sorusu zihinlerde yer edecektir. Bu da inanan insanın inancını delile; öncelikle akli delile dayandırmasını gerektirecektir. Diğer taraftan bir fikre dayandırılan görüşün, şüpheleri izale edici olması gerekir. Şüpheleri ortadan kaldırmıyorsa, bu düşüncenin, yalnızca ileri süren kişi tarafından bir anlamı vardır. Bu ise genel bir düşünceyi değil, o düşünceyi ileri süren tarafından delil olur ki bu da zandan ibarettir. Öyleyse hak ve batılın anlaşılması delile dayalıdır.²⁷ Böyle bir yaklaşıma karşılık, Nesefî'ye göre, imanın faydalı olması veya tasdikin iman olmasının şartını,

²⁴ Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *a.g.e., a.g.e.*, I, 43.

²⁵ Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *a.g.e., a.g.e.*, I, 55.

²⁶ Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *a.g.e.*, I, 54.

²⁷ Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *a.g.e.*, I, 47

imanın delille birlikte olması gerektiğini, ancak bazen bu delilin mucize gerçekleştiren bir peygamberin olabileceği, söylenmektedir. Âlemin hadis olduğu, bir yaratıcısının varlığına dair itikat edilmesi gereken konular onun haberiyle bilinebilmektedir. Çünkü mucizelerle desteklenmiş peygamberin haberi bir bilgi oluşturacağı kanaatindedirler. Diğer taraftan bu görüşte olanlar dünya ve âhiret maslahatlarını kapsayan dinlerin peygamberlerce tebliğ edilen hükümlerinin iki nevi olduğu görüşündedirler. Bunlardan birincisi, âlemin hudûsu, bir yaratıcısının olması gibi akli hükümler, ikincisi ise, ibadetler, ibadetlerin yerine getirilmesinin şartları, vakitleri gibi akilla bilinmeyen hükümlerdir. Oysa insanlar akli yetenekler bakımından aynı düzeyde değillerdir.²⁸ Nesefî bu görüşleri dile getirirken adeta kendi kanaatlerini belirtmekten kaçınan bir üslup sergilemektedir. Bununla birlikte onun bu görüşü içinde bulunduğu Ehl-i sünnetin de görüşüdür. Bu görüşün dini hükümleri ikiye ayırıp birincisinin akıl tarafından bilinebilen hükümler olması öncelikle, dini hükümlerden itikadi hükümlerin daha öncelikli olduğu tezine dayanır. Zira Allahın varlığı ve birliğine dair ulûhiyet konuları benimsenmedikçe peygamberlik ve âhiretle ilgili hükümlerin benimsenmesinin bir anlamı yoktur. Nitekim bu düşünceden hareketle özellikle klasik kelâm tarzında yazılan eserlerin konularının incelenmesinde öncelikle bu sıralamanın gözetildiği görülmektedir.

Diğer taraftan Nesefî, imanın taklide dayalı değil, delile dayalı olması gerektiğine dair Mu'tezile'nin ileri sürdüğü bir diğer gerekçeyi de şu şekilde özetlemektedir: İmanın zâtı itibarıyla bir anlamı yoktur, çünkü delile dayanmadığı sürece imanın bir faydası yoktur. Üstelik imanın faydalı olması, Allahın rızasını talep etmek için doğrudan bir meşakkat, sıkıntı sonucudur ve sevap da meşakatlere göğüs germekle mümkün olur. Tasdik de ise bir meşakkat yoktur. Tasdike ulaşmak için asıl sıkıntı delille düşünmektir. Bu nedenle ölürken/yeis anında ve âhirette hâsıl olan tasdik bir anlamı yoktur.²⁹ Nesefî Mu'tezile'nin böyle bir karşı çıkışı karşısında savunma anlamında dile getirdiği, sevaba nail olmanın vaat edilenin karşılığında Allahın ihsanı, lütfüyle olacağıdır. Azabı görenin veya zoraki inananın imanına karşılık ise bir sevap vaat edilmemiştir.³⁰ Meselenin temel dayanağı

²⁸ Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *a.g.e.*, I, 48.

²⁹ Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *a.g.e.*, I, 44

³⁰ Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *a.g.e.*, I, 45.

Allaha bir vücbiyet atfetme, Onun iradesini sınırlandırıp sınırlandırmama noktasındadır.

2- Eş'arî 'ye Yöneltilmiş Eleştiriler

Nesefî'nin mukallidin imanını başlığı altında taklidi imanın hangi boyutlarda ve ne şekilde anlaşılması gerektiği konusunda Eş'arî'ye yönelik eleştirilerine iman tanımıyla başlar. Eş'arî' ve Mu'tezile'nin iman tanımlarının, imanın “eman” ve “emn” kökünden türemiş olmasından hareketle *tasdik*'e dayanmayan bir anlayış olduğunu, belirtir. Gerekçe olarak da, “İman, yalan söylenilmiş veya kandırılmış veya aldatılmış olmaktan nefsi güvence altına almaktır, delilsiz imanda güvence yoktur” görüşünü ileri sürdüklerini belirtir. Dolayısıyla Nesefî böyle bir düşünceyi kabul etmez, zira ona göre imanın anlamı konusunda *emn* kökünden alınarak güvence anlamında kullanılmasına bakılmaz. İman “tasdik” anlamındadır.³¹

Nesefî'nin Eş'arî'nin iman tanımı konusunda onu Mu'tezile'yle bir tutması doğru kabul edilemez. Zira Eş'arî'ye göre de iman “tasdik” anlamındadır. Bu görüşünün doğruluğunu vurgulamak adına bu konuda o, dilcilerin görüş birliği içinde olduğunu bildirir. Görüşünü destekleme adına Yusuf (a.s.)'ın kıssasıyla ilgili âyeti delil olarak zikreder. Kıssada anlatıldığı gibi kardeşleri Hz. Yusuf'u kuyuya atmışlar, ancak yaptıkları bu fiili çarpıtarak onu bir kurdun yediğini söyleyerek, suçluluk psikolojisiyle “Şimdi biz doğru da söylesek sen bize inanmayacaksın!” demişlerdir. Âyette yer alan (وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا) ibaresi açıklayıcı olmak üzere (بِمُصَدِّقٍ لَنَا) ifadesiyle yorumlanmıştır. Genellikle tüm ilgili kaynaklarda belirtildiği gibi delil olarak kullanılan bu âyetteki بِمُؤْمِنٍ kelimesi Eş'arî tarafından da, bu şekliyle tasdik anlamında olduğu belirtilmiştir.³² Dahası Eş'arî konuyu bir başka örnekle ele almaktadır: “Fılan kişi kabir azabını ve şefaate inanıyor” denildiğinde o kişi bunu tasdik ettiğini kastetmektedir. *İman* kelimesinin dil erbabınca sözlükte belirtildiği şekliyle tasdikten ibaret olduğunu belirtmektedir.³³ Nesefî bir başka eseri *et-Tembûd*'de de Eş'arî'nin bu konudaki en sahih görüşünün bu olduğunu zikreder.³⁴ Nitekim İbn Fûrek de (ö. 401/1010) Eş'arî'nin bu kullanımına dikkat çekerek onun imanın tasdik etme anlamındaki

³¹ Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *a.g.e.*, I, 56.

³² Ebû'l-Hasen el-Eş'arî, *Kitâbu'l-Lum'a fî reddi alâ ehl-i'ş-şey' ve'l-bide'*, Kahire, 1955, s. 123.

³³ Eş'arî, *a.g.e.*, s. 123.

³⁴ Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *et-Tembûd fî usuli'd-dîn*, nşr, Abdülhayy Kâbil, Kahire, 1987, s. 100;

kullanımının Arapçaya da uygun bulunduğundan hareketle bu görüşte olduğunu belirtir.³⁵ İman kelimesinin sözlük anlamının *tasdik* anlamında olduğu ve buna delil olarak Eş'arî ve Neseî tarafından aynı âyetler zikredilmektedir. Neseî'nini konuyla ilgili olarak Eş'arîye yönelttiği eleştirilerin nedeni Eş'arî'den iki farklı rivayetin nakledilmesidir.³⁶

Neseî'nin Eş'arî'ye yönelttiği eleştirilerin bir diğeri inanç esaslarının akli delille bilinip bilinmemesidir. Ona göre Eş'arî'nin görüşü, inanç esaslarından her bir meseleyi akli bir delille bilinmesi gerektiğidir. Ancak buradaki şart bu bilmenin kalple olması gerektiğidir. Bunu diliyle dile getirmesi, tartıştığı kimselerin ileri sürdükleri problemleri çözebilmesi, şüpheleri ortadan kaldırma gücünün olması, şartı aranmaz.³⁷

Neseî "Her ne kadar Eş'arî'ye göre böyle birisi genel anlamda mümin olmasa da, Abdülkâhîr Bağdâdî'nin, 'bu şahısta küfür ve şirkin zıddı olan iman –ki bu da tasdikdir- bulunduğu için kâfir de değildir. Nazar ve istidlali terk ettiği için günahkârdır: Bu şahsın durumu Allah'a kalmıştır dilerse affeder ve cennetine dahil eder, dilerse günahı nispetince azaplandırır ve durumu son tahlilde diğer günahkâr Müslümanlar gibi şüphesiz cennete girer", dediğini dile getirir. Ardından delilsiz olarak inananın durumu arasında Mu'tezile'nin durumunu ele alarak, aralarındaki ihtilafa dikkat çeker.³⁸ Eş'arî'nin delilsiz olarak onu küfürden çıkardığı halde imana dahil etmemesini apaçık bir çelişki olarak görür ve bu tutumu tutarlı bulmaz. Oysa küfrün ondan giderilmesinin nedeni onda imanın bulunmasıdır. Zira imanla küfür arasında bir orta konum söz konusu değildir. Böyle bir tutum, Neseî'ye göre, aslında Mu'tezile'nin beş esasından biri olan *el-Menzile beyne'l-menziiletayn* görüşünü benimsemektir. Bu durumda nazarı terk etmesinden dolayı eğer fasıksa o takdirde niçin Müslüman olmasına hükmedilmemektedir? Zira Neseî, bize göre dediği Ehl-i sünnete göre büyük günah Müslüman olmaya engel değildir. Eğer yaptığı fiili iman olmazsa niçin küfür üzere kalmamaktadır? Çünkü küfür ancak imanın varlığıyla yok olmaktadır. Bu durumda sorulması gereken soru, Eş'arî'nin

³⁵ İbn Fûrek, Ebûbekir Muhammed b. Hasan, *Mücerredu Makâlâtü'l-Eş'arî*, thk. D. Gimaret, Beyrût, 1987, s. 155.

³⁶ Krş. Eş'arî, *el-Lum'a*, s. 123 ; Ebû'l-Muîn en-Neseî, *et-Tembûd*, s. 99.

³⁷ Ebû'l-Muîn en-Neseî, *Tabsiratü'l-edille fî Usûli'd-dîn*, I, 43.

³⁸ Neseî, *a.g.e.*, I, 43.

iman konusundaki Mu‘tezile’nin tutumu anlamındaki *el-Menzile beyne’l-menzileteyn* görüşünün nereden çıktığıdır. Mu‘tezile’nin hatalı olduğu nokta kâfir olmayanları ebedi cehenneme dahil etmesidir. Eş‘arî de mümin olmayanı cennete dahil etmekle hatalıdır.³⁹ Nesefî’nin Eş‘arî’ye nispet ettiği bu görüşünün doğru olması hemen kabul edilebilecek bir görüş değildir. Eş‘arî gerçekten böyle bir görüşe kitaplarında yer vermiş midir? Eş‘arî’nin konuyla ilgili *el-Lum‘a*’daki görüşü şudur: Fâsık mümin ve kâfir değilse onda küfrün ve imanın bulunmaması, muvahhid ve mülhit, veli ve düşman olmaması gerekir. Eş‘arî bu akli çıkarımı Mu‘tezile’nin görüşü için kullanır. Buna göre, nasıl böyle bir durum aynı anda bir şey hem o ve hem de bu olamaz ve böyle bir düşünce muhal olursa, Mu‘tezile’nin iddiası olan ‘Fâsık’ın mümin de değil kâfir de değil’ düşüncesi de muhal olmaktadır. Mümin nasıl tevhiidiyle fâsıktan önce müminse, büyük günahlardan sayılan zina filinden sonrada ondan ayrılması düşünülemeyen mümin isminin de geçersiz olmaması gerekir. Üstelik bu mesele Vasıl b. Ata’yla birlikte ortaya çıkmıştır.⁴⁰

Bu noktada Eş‘arî’nin mümin olmayan birisinin cennete gireceğine dair ona izafe edilen bir görüşten hareketle, Nesefî, haklı olarak hangi delile dayalı olarak onun cennete dahil edildiğini sormaktadır ki bu düşüncenin devamında “Ben onun mümin olduğunu söylemiyorum, onun kâfir olduğunu söylüyorum ve o ebedi olarak cehennemde kalır” tarzındaki bir savunmanın da Eş‘arî’nin kendi iman tanımından hareketle tutarlı olmadığını hatırlatmaktadır. Buna göre Eş‘arî de imanı tasdik, küfrü ise tekzip olarak tanımlamıştır.⁴¹ Ayrıca Eş‘arî’ye göre açıkça “Fâsık ne mümin ve ne de kâfirdir” görüşü kabul edilemez.⁴² Böyle olduğu halde Nesefî’nin, Eş‘arî’nin iman konusunda sanki ikircikli bir tutum içerisinde olmasından hareketle *el-Menzile beyne’l-menzileteyn* düşüncesini ona izafe etmesi mezhep taassubundan kaynaklanıyor olmalıdır.⁴³

Nesefî istidlali düşüncenin önemine binaen görüşünü desteklemeye çalışır. Ona göre kişi her meselede bir tek delile dayanır, itikadını bu delil

³⁹ Nesefî, *a.g.e.*, I, 57.

⁴⁰ Eş‘arî, *el-Lum‘a*, s. 125.

⁴¹ Ebû’l-Muîn en-Nesefî, *a.g.e.*, I, 57.

⁴² Eş‘arî, *el-Lum‘a*, s. 124; İbn Fûrek, *el-Mücerred*, s. 154.

⁴³ Yusuf şevki Yavuz, “Ehl-i Sünnet”, DİA, İstanbul, 1994, X, 528; Hüseyin Aydın, *Ebu’lhasen el-Eş‘arî’de Nazar ve İstidlal*, Malatya, 2003, s. 172.

üzerine bina eder, sonra ortadan kaldıramayacağı bir şüpheyi karşılayabilir. Buna karşılık itikadında sarsıntı meydana gelmez. İnancını ikrar eder, kendisi için bu şüpheyi giderecek bir delilin olmadığını bilmekle birlikte, bunu giderecek Müslüman bir kelâmcının bulunacağına inanır.⁴⁴ Şahsın inancını ilim gerektiren bir delile dayandırmakla birlikte, zihninde oluşan şüphenin yersiz olduğuna inanması durumunda, bu inancı ilim olmuş olur. Şüphenin mahiyeti ve bu şüphenin butlanına dair delilin delalet keyfiyetini bilememesinin sakıncası yoktur. İlmin tanımını bilmemek ilmin yokluğunu gerektirmez. Halkın delilin delalet keyfiyetini bilememesi, delilin gerçekleşmesi ve sebebinin ilmi ortadan kaldırmaması da böyledir. Haber-i sadıkla da bilgiye ulaşılır ve delalet etme yönünü bilememek onu ilim olmaktan çıkarmaz.

Nesefî'nin Eş'arî'ye yönelttiği eleştirilerle konu bir yönüyle çarpıtılmaktadır. Konunun bu şekliyle tartışıldığı ve mukallidin imanı konusunda Eş'arî'lerin mukallidin imanının geçersizliğini ifade eden kaynaklar sonraki dönem kaynaklardır ve aynı dönemleri paylaşmaktadırlar. Bu konuda Nesefî ve Bağdâdî, yaşadıkları asır olarak birbirine yakındırlar. Bunun yanında Eş'arî olmakla birlikte daha öncesinde yaşamış, örneğin, İbn Fûrek ve Kuşeyrî gibi müellifler de bulunmaktadır. Eş'arî konusunda güvenilir bir kaynak olan İbn Fûrek'in *el-Mücerred*'inde de mukallidin imanının geçersizliği ya da mümin olmadığını dile getirilen görüşlere yer verilmemektedir.⁴⁵ Mutasavvıf ve Eş'arî kimliğiyle tanınan, Abdülkerîm b. Hevazin el-Kuşeyrî (ö. 465/1072) bir Eş'arî savunması olan *Şikâyetü eblî's-sünne*'de Eş'arî'nin avamı tekfir ettiği iddialarının asılsız, bunun Eş'arî'ye karşı uydurulan bir yalan ve iftira olduğunu belirtir. Ayrıca bu konuda ilzam yoluyla sonuca gidilip nispet edilen görüşler olduğunu örneklerle göstermeye çalışır. Bu örneklerden birisi, bazı Kerramîlerin, Eş'arîlerin; ölünün hissetmeyeceği ve bilemeyeceğinden dolayı, âlim ve nebi olamayacağı görüşünün, Peygamber (s.a.v.)'in kabrinde nebî olmadığı düşüncesini ilzam ettireceğini ileri sürmeleridir. Hâlbuki düşünce doğru kabul edilemez.⁴⁶

⁴⁴ Nesefî, *a.g.e.*, I, 53.

⁴⁵ İbn Fûrek, *el-Mücerred*, s. 154.

⁴⁶ Abdü'l-kerîm b. Hevazin el-Kuşeyrî, *Şikâyetü eblî's-sünne bi hikâyeti mâ nâlehüm min eblî'l-mibne (er-Resâilü'l-Kuşeyriyye içinde)*, thk. Muhammed Hasan, Beyrut ts., s. 419.

Son dönem âlimlerinden Ebû Azbe de (ö. 1125/1715) Eş'arî'ye nispet edilen bu görüşün ona karşı bir iftira olduğunu dile getirmektedir. Nitekim o, Kuşeyrî ve Tacettin Subkî'nin de bu anlamda kendi görüşünü destekleme adına Eş'arî'lerin görüş birliğinde olduklarını belirtir.⁴⁷ Eş'arî ve müntesiplerinin imanın istidlale dayanmaları gerektiğine dair düşüncesi de, ilzam yoluyla; "İstidlale dayanmayan imanın öyleyse kişiyi mukallid durumuna düşürür, bu da onun imanının geçersizliğini, ya da caiz olamayacağı sonucunu doğurur" tarzında bir çıkarıma nadan olur. Oysa böyle bir yaklaşım Mutezile dışında hem Mâtürîdiler ve hem Eş'arî'lerce; Ehl-i Sünnetin genelince dile getirilmiştir. İstidlale dayanması gerektiği, istidlal mahiyeti konusundaki tartışmalar; entelektüel birikimi olmayan, halk düzeyindeki insanların bile bir şekilde Allah'ın varlığı, birliği, evrenin âyetleri, kâinat hakkında nazar ettiği bunun da istidlal için yeterli görüldüğü de dikkate alındığında zaten bir problem oluşturmamaktadır.

Bu nedenle meselenin bir başka gerekçesi olmalıdır. Mezhep çatışmalarının, karşılıklı suçlamaların olduğu döneme ait olduğunu söyleyebileceğimiz, "mukallidin imanı" manasındaki tartışmalar sonucu "mukallidin imanı caizdir" ya da "geçersizdir" tartışmalarının, bir problemi çözmeye yönelik olduğunu söylemek gerekir. Tahkiki/istidlali imanın arzulan ideal bir iman olmanın ötesinde yokluğunu, ya da istenilen seviyede olmamasının eksikliğini göz önünde bulundurarak Mu'tezile ve Eş'arî mezheplerinin aynı kefiye konulması isabetli görünmemektedir. Konunun, Eş'arî ve Mutezile'nin, mü'minin şüphe ve itirazlar karşısında zor duruma düşmemesi 'iyi niyeti' ile ortaya atılmış olmasına rağmen neticede ilmî usulleri bilmeyen avamın tekfir edilmesine kadar varabilecek tehlikeli bir noktaya ulaşması sebebiyle, mezhepler arasında tartışmalara yol açmıştır.⁴⁸ Yine de bir hakkın kötüye kullanılması emsal teşkil etmemelidir. Bu konuda, Eş'arî ve Mâtürîdî'nin elimizdeki eserlerinde mukallidin imanı ile ilgili bir görüşünün zikredilmemesi dikkat çekicidir. Mu'tezile dışında gerek Eş'arî'nin ve gerekse Mâtürîdî'nin ve daha sonraki taraftarlarınca tahkiki imana vurgu yapmaları, bir eksikliği değil Kur'an ve Sünnetin akli düşüncüyü vurgulayan, inanç esaslarının bilinçli bir şekilde öğrenilmesi gerektiği konusundaki genel ruhuna daha uygundur. Yine de Eş'arî'nin istidlalin gerekliliğini savunmakla

⁴⁷ Ebû Azbe, *er-Ravzatü'l-behiyye, fîma beyne'l-Eş'âire ve'l-Mâtürîdiyye*, Haydarabad, 1332, s. 21.

⁴⁸ Abdullah, Demir, *Matürîdî Kelâm Ekolünde Mukallidin İmanı*, (UÜSBE: Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Bursa, 2005, s. 86.

birlikte mukallidin imanı hususunda Mu'tezile'den daha esnek bir tavır içinde olması taklidi imanı önemli kılmaz. Yalnızca meselenin farklı boyutlarıyla da ele alınması gerektiğini, ikili mantık anlayışının ötesinde, ara tonların da olabileceğini gösterir.⁴⁹

3- Genel Değerlendirmeleri

Nesefî Ebû Hanîfe'nin *Fıkhu'l-ekber*'deki ibaresini mukallidin imanının geçerli olmasına delil olarak getirir. Bu, "Bazılarına ne oluyor da, mü'min ateşe girmez, diyorlar", diye, sorulan bir soruya karşılık, "cehenneme girenler tamamen iman etmişlerdir", cevabıyla başlayan diyalogdur. Bu konuşmada kâfirin, kıyamet gününde iman etmesi dile getirilmekte, bunun mahiyetini açıklama; nasıl olacağına dair sorulabilecek soruya da, "onlar bizim cezamızı görünce, biz yalnız Allah'a inandık, Allah'a ortak koştuklarımızı reddettik, dediler. Onların azabımızı gördüklerinde iman etmeleri fayda vermez."⁵⁰

⁴⁹ Hüseyin Aydın, *a.g.e.*, s. 181.

⁵⁰ Mü'min, 40/84, 85. *el-Fıkhu'l-ehsat*, s. 53. Nesefî'nin Ebû Hanîfe'nin *el-Fıkhu'l-ekber*'de zikrettiğini dile getirdiği bu metin Ebû Mutî el-Belhî rivayetinde yer almaktadır. Bilindiği gibi *el-Fıkhu'l-ekber* olarak şöhret bulan risalesi iki ayrı rivayetten oluşmaktadır. Bu rivayetlerden biri talebelerinden Ebû Mutî el-Belhî, diğeri ise oğlu Hammâd b. Ebû Hanîfe yoluyla gelmiştir. Birinci rivayet sonradan *el-Fıkhu'l-ehsat*, ikinci rivayet de *el-fıkhu'l-ekber* olarak tanınmıştır. Nesefî'nin *el-Fıkhu'l-ekber* olarak adlandırdığı bu risale, aralarında İbnü'n-nedîm, Abdül-Kâhîr el-Bağdâdî, Ebû'l-muzaffer el-İsferâyîni, Fâhru'l-İslâm Ebu'l-Usr el-Pezdevî, Ebu'l-Yusr el-Pezdevî ve Ebû Şuca' en-Nâsîrî gibi ilk dönem âlimlerinin de bulunduğu müelliflerce Ebû Hanîfe'ye nispet edildiği halde *el-Fıkhu'l-ehsat*'tan söz edilmemiştir. Nesefî'nin burada yer verdiği metin *el-Fıkhu'l-ehsat* halindeki matbu nüshalarda yer almaktadır. Nitekim Ebû Mansûr el-mâtürîdî, Abdül-Kâhîr el-Bağdâdî Fâhru'l-İslâm el-Pezdevî de *el-Fıkhu'l-ekber* adını zikrederek yaptıkları alıntılarda her iki rivayet de bazı nüshalarda rastlanmaktadır. Dolayısıyla bu iki rivayeti aynı isimle andıkları anlaşılmaktadır. Şarkiyatçı A. J. Wensick de bu iki rivayetten Ebû Mutî el-Belhî'ye ait olanın *el-Fıkhu'l-ekber I*, Hammâd b. Ebû Hanîfe'ye ait olanını *el-Fıkhu'l-ekber I I*, olarak adlandırmış, Belhî'ye ait olanının daha güvenilir olduğunu, zira Ebû Hanîfe'nin ölümünden çok geçmeden kaleme alınmış olabileceğini, Hammad rivayetinin ise üslup ve muhteva yönünden daha sonraki dönemlere ait bir Hanefî akîdesi sayılabileceğini belirtir. Bk. Şerafettin Gölcük, Adil Bebek, "el-Fıkhu'l-ekber", *DİA*, XII, 544-545. Metnin Nesefî'nin eserinde *el-Fıkhu'l-ehsat* adı altında yer alan şekliyle karşılaştırması için bz. *el-Fıkhu'l-ehsat* thk. Muhammed Zâhid ek-Kevserî (*el-Akîde ve ilmi'l-keelâm min a'mali'l-İmâm Muhammed Zâhid el-Kevserî*, içinde), Beyrut, 2004, s. 597-615. aynı metnin Ebû mutî el-Belhî rivayetine dayalı olarak *el-fıkhu'l-ekber* adıyla ıktibas edildiğine örnek olarak da bk. Ali el-kârî, *Minehu'r-ravzi'l-ezher fî şerhi'l-Fıkhi'l-*

âyeti delil getirilmektedir. Buna göre âhirette kâfirler çetin azabı görmeleri anında mü'min olmuşlardır. Çünkü imanın rüknü olan tasdik o anda gerçekleşmiştir. Metinde yer alan ifadelerden hareketle, kâfirler hakkında bile tasdik rüknünün bulunması nedeniyle mü'min olma gerçekleşiyorsa, inandığını akli, istidlâlî bir şekilde temellendirmeyen/temellendiremeyen mukallit için de bunun böyle olması gerekir. Çünkü mukallid için sözü edilen imanın rüknü tasdik etme bulunmaktadır.

Nesefî'ye göre Eş'arîler ve Mu'tezile'nin imanın delile dayanmasını gerekli görmelerinin temelinde meşakkatsiz ve kanıtı dayanmayan imanın salt bir inançtan ibaret olması yatmaktadır. Hâlbuki iman bir çabayı gerektirmelidir. Zira övgüye ve mükâfata layık görülen ise budur. Ayrıca beşerî bilginin zorunlu ya da istidlali bir sebebe dayanması dikkate alındığında tasdike dayanmayan, salt inanç bir bilgi de oluşturmayacaktır.⁵¹ Nesefî bu temel düşünceyi, özellikle be's anında imanın fayda vermeyeceğini ifade eden el-En'am sûresi 158. âyetin anlamı doğrultusunda Mâtürîdî'nin görüşlerini aktararak beyan etmeye çalışır. Bu görüşte âyette söz edilen vakit azabın gelme vaktidir. Bu ise şahit ve gayba dair delil getirebilecek vakit değildir. Bu nedenle onun o vakitteki imanı kesin bir inanç değil yalnızca korku ve azabı gidermeye yöneliktir. Böylesi bir imanda ise olması gereken bir çaba ve meşakkat bulunmamaktadır. Kişinin iman yönünden sevaba hak kazanması, imanı hususunda meşakkat çekmesi, bir takım sıkıntılara katlanması karşılığındadır.⁵²

Bundan anlaşılması gereken husus, be's anında inanmayla mukallidin imanının aynı kefedede kabul edilemeyeceğidir. Zira iman konusundaki tutum aynı değildir. Birinde, karşılaşılan ve ayan beyan yaşanan bir durum, azabı ortadan kaldırma, bununla oluşan korkuyu gidermeyi hedefleyen bir iman söz konusudur. Mukallit ise Allah'a yaklaşmak ve rızasını talep etmek için inanmaktadır. Kendisine yönelik bir azabı ve bundan kurtulmaya yönelik bir teşebbüsü yoktur. Ayrıca Allah imana karşılık sevap vaat etmiştir. Sevaba ise ancak Allah'ın fazlı ve vaadiyle ulaşılır. İşlemiş olduğu bir fiil neticesinde sevaba nail olacağı bildirilen, bu sevaba bir tahammül ve bir meşakkat

ekber, Kâdî Muhammed, *Nazmü'd-dürer fî şerhi'l-Fıkhi'l-ekber*, thk. Muhammed İsa, Karaçi, 1985.

⁵¹ Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *a.g.e.*, I, 30.

⁵² Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *a.g.e.*, I, 40.

neticesinde ulaşabilir. Böyle olmakla birlikte mukallit iman etmesinin sonucu sevaba, her ne kadar sadece mutlak vaadin elde edilmesi sonucunda elde etmiş, meşakkate tahammül etmemiş olsa da, imanı yok olmaz⁵³ Bu düşüncelerde mukallidi durumunda olanın kalbinin mutmain olması, kalbinin bir şeye gönül rahatlığıyla boyun eğmesinin varlığı söz konusudur. Mutlak anlamda insanın kalbinin huzur bulması akli istidlallerle ya da yalnızca akılla gerçekleşme şartına bağlı değildir.

Bunun sebebi olarak insanların yaratılıştan aynı düzeyde olmadığını söylemek gerekir. Mâtürîdî'ye göre insanlar farklı kimlik ve düşünebilme yeteneklerine sahiptirler. Bunun doğal bir sonucu olarak mezheplere ve dinlere bağlanma hususunda farklı tutumlar sergilerler, dini benimsemekte ayrılığa düşerler. Buna rağmen herkes kendisinin tuttuğu yolun hak, diğerinin ise bâtıl olduğu noktasında ittifak halindedir. Üstelik bu konuda yollarından gidilmesi gereken geçmiş büyüklerinin bulunduğunu da benimsemektedirler. Bu realite karşısında körü körüne başkasına uyma, sahibini mâzur kılmamaktadır. Çünkü kendisi gibi bir diğeri de tam aksi bir kanaati benimseyebilmektedir.⁵⁴

Nesefî mensubu olduğu Mâtürîdî'nin ideal anlamda imanının, istidlale dayanmasına dair ısrarının, insanların sosyal yapıları gereği de makul olmadığını belirtmesi son derece yerindedir. Zira ona göre insanlar konumları, mevkileri gereği farklı olmakla birlikte akli tam ve akli kıt olmak üzere temelde iki grupturlar. Birinci gruptakiler de kendi içinde iki gruba ayrılmaktadır. Buna göre bu gruptakiler, bütün işlerini tefekkürle gerçekleştirmekte, istidlali bilgiye dayanmakta ebedi saadete ve yaratıcının rızasına ulaşmayı hedeflemektedir. Diğerisi ise insan olmanın temel niteliği olan düşünmeyi bir tarafa iterek bir takım mâişetleri temin etmeye yönelmiştir. Nesefî'nin üzerinde durduğu asıl gurup da bu guruptur. Ona göre bu guruptaki insanların içinde buldukları durum, insani olmanın ötesinde, hayvanlar derecesinde olunan bir durumdur. Zira onlar tefekküre yüz çevirmişler, şahsi menfaatlerini arttırmak, arzu ve istekleri doğrultusunda hareket etmektedirler. Aslında her iki dünyadaki ihtiyaçları açıklamak için bütün insanlara merhamet olunmak üzere peygamber gönderilmiştir. Akli anlayış konusunda zaafı olanlara ulaşılması gereken yolun gösterilmesi

⁵³ Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *a.g.e.*, I, 40.

⁵⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü'l-tevhîd Tercümesi*, terc. Bekir Topaloğlu, Ankara 2003, s. 3.

suretiyle onlara merhamet gösterilmiştir. Allah merhametini, akli olgunluk içinde olanlara istidlalin keyfiyetini anlamayı mümkün kılmak, zihinleri donuk olanlara da doğruya ulaşma yolunu sabit kılmakla gösterir.⁵⁵

İstidlalden yoksun durumda olanlar ise hakikati anlamaları konusunda her ne kadar zihinsel bir donukluk içinde olsalar da mütevâtir bir haberle, mucize gösteren bir peygamberin haberiyle inanmaları sabit olmaktadır. Bu, Allah'ın merhameti ve kolaylaştırıcılığıdır. Neseîî bunu istidlale dayanmayan imanın geçerli olmasında görüşünü destekleme adına zikretmektedir. Peygamber s.a.v.'in hülafa-i raşidînin ve günümüze kadar gelen Müslüman idarecilerin uygulamaları bizim için örnektir. Hz. Peygamber ümmi bir topluma gönderilmiş, bu toplum ulûhiyet konusunda elleriyle yonttukları putlara tapmışlar; kendi kabilesi, bütün akrabaları ve aşiretlerinin taştan, ağaçtan yontulmuş, Allah'a ortak olan putlara taptıklarına inanmışlardır. Oysa Allah'a şirk koşulmaması gerektiği, O'na şirk koşmayı gidermeye yönelik teşebbüslere ise bir anlam veremiyorlar, şaşırıyorlardı. Tevhit konusundaki şaşkınlıkları⁵⁶ yeniden dirilme, kıyameti, Allah'ın bir insanı peygamber olarak görmesini imkânsız görmeleri⁵⁷ içinde buldukları durumlarını en bariz bir şekilde ortaya koyan örneklerdir.

Bunun yanında âdetlere aykırı mucize gördüklerinde veya Kur'an'ı işittiklerinde belagat yönleri, nazım şekilleriyle fesahat ve belagatte şaheser olduğunu görünce peygamberin risaletini kabul etmiş Allah'ın birliği ve ona şirk koşulmamasına dair haberleri kabul etmişler, putlara ibadet etmeye dair inançlarından yüz çevirmişlerdir. Kabirlerdeki kiyamet gününde yeniden dirileceklerine, derinlemesine düşünerek hatta göz açıp kapayıncaya kadar olan bir süreden daha süratli bir tarzda akli düşünceye dönebilmişlerdir. Peygamber (sa.v.) ise böyle bir insanı yakini anlamda mümin sayıyor, akli delillerle onun öğretimiyle meşgul olmuyor, her itikadi meselede delil teşkil edebilecek miktarıyla yetiniyordu. Dinin kutsiyetini müdafaa ediyor, meydana gelen problemleri çözüyor, akli kıyasların terkiplerinin keyfiyetini talimle, ilzam, iltizam ve yorucu nazar ve cedel yolunu öğretmekle meşgul olmuyordu.⁵⁸

⁵⁵ Ebû'l-Muîn en-Neseîî, *a.g.e.*, I, 49.

⁵⁶ Bk. Sâd, 38/5

⁵⁷ Bk. İsrâ, 17/94.

⁵⁸ Ebû'l-Muîn en-Neseîî, *a.g.e.*, I, 51.

Meselenin dinlerin muhtevasıyla olan yönü, ele alınması gereken bir diğer yönüdür. Nesefî'ye göre dünya ve âhiret mutluluğunu temin için peygamberler tarafından tebliğ edilen dinlerin muhtevası temelde iki noktada toplanır. Dini hükümlerin bir kısmı akılla anlaşılabilen, bir kısmı ise akılla anlaşılabilen değildir. Akli konularda anlaşılması gerekenler de insanların içinde buldukları kültür ve sosyal gerçeklikler dikkate alındığında aynı düzeyde açıklanamamaktadır.

Bu hükümlerden birincisi, derinlemesine düşünce ve tefekkürle, akılla anlaşılması ve elde edilmesi mümkün olan hususlardır. Bunun örneği âlemin hadisliği, bir yaratıcısının varlığı, onun vahdaniyeti, kemal sıfatlarıyla vasıflaştırılması, noksan sıfatlarından münezzehe olması, peygamberlik ve benzeri hususların gerçekleşmesidir.

İkincisi ise akılla bilinmesi imkan dahilinde olmayan şeriatın belirlediği konulardır. Bunun örneği de ibadetler, ibadetlerin geçerli olmasının şartları, vakitleri vb. konulardır. Diğer taraftan köylere ve nahiyelerdeki insanlar, farklı inanç gruplarını oluştururlar ve onlar istidlali bir anlayıştan yoksun olarak, peygamberlerin elinde mucizelerin gerçekleştiğine dair mütevâtir haberlerle peygamberleri tasdik ederler. Onların bu imanı akli istidlalin yokluğundan dolayı geçersiz kabul edilemez. Böyle olduğu kabul edilirse, haklarında iki durumu göz önünde bulundurmamız gerekir:

1) Onlar bu durumda ya kâfir olurlar; insan başına cizye ve arazi vergisi olarak haraç vermelerine hükmolunur, zimmî muamelesinde bulunurlar,

2) Ya da mahir, delilleri bilen basiret sahibi birisi, bir ölçüye kadar; ihtiyaçlarını giderecek ölçüde hepsine kelâm ilmini öğretir, daha sonra onlara imanla hükmedilir.⁵⁹ Oysa günümüze kadar önde gelenler bu akli istidlali metottan kaçınmışlar, bir takım maişet teminiyle meşgul olmuşlar, kelâm ilmini öğrenmemeleri gerektiğinde icma etmişlerdir. Buradan ortaya çıkan şudur ki Hz. Peygamberin, halifelerinin, sahabesinin ve bütün

⁵⁹ Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *a.g.e.*, I, 51. Nesefî'nin dile getirdiği istidlali bilgi çerçevesinde kelâmî bilgilerin zorluğundan hareketle böyle bir yaklaşım ve dolayısıyla kelâmî bilgiye karşı oluş özelliği kelâm karşıtlığı çerçevesinde dile getirilen savunmalarda da görülür. Bk. Eş'arî, *İstihânu'l-havd fî ilmi'l-kelem*, Terc. Talat Koçyiğit, A.Ü.İ.F.D. Ankara 1961, VIII, 172; Kuşeyrî, *Şikâyetü ehli's-sünne bi hikâyeti mâ nâlehüm min ehli'l-mibne (er-Resâilü'l-Kuşeyriyye içinde)*, thk. Muhammed Hasan, Beyrut ts., s. 420.; Gazzâlî, *İlcamü'l-avam an ilm'il-kelem*, Beyrut, 1986.

Müslümanların yaptıklarına aykırı davrananların düşüncesinin batıl olduğudur. Genel anlamda Resûl birisini dine davet eder, inanılması farz olanları ve bu âlemin bir muhdisinin, yaratıcısının olduğunu, ortağının ve benzerinin olmadığını, kemal sıfatlarıyla vasıflanmış, noksan sıfatlarından beri olduğunu, bir elçi gönderdiği, kullarına bir takım hususları farz, bazıları yasakladığını açıklar, halkın anlayışının ötesinde, doğruluğuna bir delil olarak mucize gösterir. Davet edilenler ise bu mucizeye şahit olurlar. Tasdik ederek, iman ederler. Sonunda kişi itikadını davet edilen hususlarda delile göre oluşturur.

Peygamberin haber verdikleri ve bilinmesi gerekenlerin mucizeyle delaletinin iç yüzünü bilememek bir eksiklik değildir. Neseffî'ye göre delilin delâlet keyfiyetini bilmemek, delalet etme bakımından onun cahili olmak, bütün ilme zıt olanları ortadan kaldıran, bilinmesi gerekeni (*malum*) ortaya çıkaracak yönün varlığından dolayı onun itikadının ilim olmamasını gerektirmez. Neseffî'nin ilk bakışta bir eksiklikmiş intibai veren bu durumun örneği halkın (*avamm*) durumudur. Sıradan birisi için dışarıda görmüş olduğu binanın anlamı, ayrıntılarını bilme bir tarafa, o binanın birileri tarafından yapıldığı, kendiliğinden oluşamayacağıdır. Onun bu inancının da bir bilgi ifade ettiği. Çünkü o, bu inancını, her ne kadar delalet etme keyfiyetini bilmesede, bir delile dayandırmıştır. Binanın kendisine dair bilgi bir banisinin bulunduğu delildir. Burada delil olarak ifade edilen binanın kıyaslama yoluyla bir şeye nispetle daha yüksek, daha alçak, daha sağlam, daha yıkık bir konumda olması tasavvur olunabilir. Bu ayrıntıları bilmek, özel bir bilgiyi ya da konuyla ilgili teknik bilgilerle donanmayı gerektirebilir. Bununla birlikte herkes için burada bilinmesi gereken bu tercihleri yapan güç kuvvet sahibi muktedir bir varlığının olmasını bilmesi gerekir. Delil olarak ileri sürülenin keyfiyetini bilmemek delil sahibinin akidesini ilim olmaktan çıkarmaz. İlimin tanımını bilmemek ilmin yokluğunu gerektirmez. Halkın delilin delalet keyfiyetini bilmemesi, delilin gerçekleşmesi ve bu delilin sebebinin gerçekleşmesinde ilmi ortadan kaldırmaması bunun gibidir. Haber-i sadıkla da bilgiyi elde ederiz. Delalet etme yönünü bilememek onu ilim olmaktan çıkarmaz.⁶⁰

Diğer taraftan Neseffî Mu'tezile'nin tasdikini iman olmadığına dair görüşünü de tutarlı bulmaz. Burada ileri sürülebilecek nefsin aldatılmaktan,

⁶⁰ Ebû'l-Muîn en-Neseffî, *a.g.e.*, I, 54.

hileye maruz kalmaktan, kendisine bir şeylerin karıştırılmasından güven içinde olamaması gerekçesiyle, tasdikın tekzip olarak nitelendirilmesi kabul edilemez. Mu'tezilenin dayandığı temele göre de böyle bir yaklaşım doğru kabul edilemez. Çünkü büyük günah sahibi kendini emniyetli hissetmekte, tanımı ve şartları gerçekleşmesinden dolayı bir şekilde kendisinde tasdik bulunmaktadır. Böyle olduğu halde mü'min olmamaktadır. O kişi şüpheyi gidermeye çalışmakla birlikte, şüphelerini yenmede bir garanti yoktur. Bunu başaramamış olması akidesinin sahih olduğunu göstermez. Kendisine baskın çıkan bir takım deliller bitişir ve başkasında bir takım şüphe, tereddüt yolları ortaya çıktığında, bu akidesinin sıhhati hakkında onun yalanlanmış olduğu bilinmediği zaman, bununla birlikte, meydana gelen şüpheyi savuşturmaya dair bir talep içinde olur, itikadında da bir bozukluk olmazsa, mümin olarak kalır. Bu da bu sözün fasit olduğuna delalet eder. Görüşlerinin bir devamlılığı yoktur, bilakis çelişkidir.⁶¹

Oluşacak tereddütlerden dolayı, emniyet içerisinde olamama ve bu şüpheleri yok edemeden hareketle böyle bir durumda olanları tekfir ederek mümin olmadıklarını söylemek de tutarlı değildir. Nesefi böyle bir yaklaşımı, büyüklük taslama, haddi aşan bir davranış olarak nitelemekte ve onların bu yaklaşımını doğru bulmamaktadır. Böyle bir yaklaşım kabul edildiği takdirde bu, öncelikle insanın, ikinci olarak bütün önderleri ve üçüncü olarak da ümmet içinde her imamın küfrünü ve amellerinin geçersiz olduğunu defalarca kabul etme anlamına gelir. Çünkü hiçbir kimse ömründe zaman zaman iman konusunda şüphe içinde yer almaktan müstağni kalmaz. Her insan yaşadığı sürece bir takım şüpheleri barındırabilir.⁶² Böyle bir yaklaşım Mu'tezile'nin kendi içinde de tutarlı olamayacağını gösterir. Zira böyle bir tutum, bu düşünceyi kabul eden herkesi, kâfir olma gibi bir yaklaşımla karşı karşıya getirir.

Bunu sağlıklı bir zemine oturtmanın yolu insanın kalbi bir tutumunun göstergesi olan tasdikın kabul edilmesidir. Bu tasdikın ilme dayalı olmasını şart görmemek gerekir. Zira bilginin yokluğu tasdikın de yokluğunu gerektirmez. Müslüman olarak bütün meleklerle, kitaplara, peygamberlere inanırız. Bununla birlikte inancımıza konu olan inanç esaslarının mahiyetlerini; müşahhas, maddi cisimlerini tanımıyoruz. Oysa Ehl-i kitap

⁶¹ Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *a.g.e.*, I, 58.

⁶² Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *a.g.e.*, I, 59.

bilginlerinin inatçıları hakkında "...Onu, oğullarını tanıdıkları gibi tanırırlar"⁶³ buyrulduğu halde tasdik etmemektedirler.⁶⁴ Bu noktada bilmenin götüreceği maksat gerçekleşmiştir. Bizzat bilme amaç değildir. Asıl amaç, bilinmesi gerekenin bilinip, o konuda bir tavır belirleyerek onu tasdik etmektir. Maksat gerçekleştikten sonra delile dayanmaması neticeyi değiştirmez. Bu da bize iman konusunda bilmenin ötesinde insanın vicdanının, kalbi mutmainliğin ayrı bir önemi olduğunu göstermektedir.

Genel bir tutum olarak imanı sadece mantıki bir tasdik olarak görüp delile dayalı kabul etmek, delile dayanmayan iman anlayışının tutarlı olmadığını da göstermez. Bu anlamda halkın, kadınların çocukların, şehir halkının, kasaba, köylüler, sahra sakinlerinin mümin olmadıkları söylenemez. Delile dayalı, mantıki önermelerden oluşan bir yaklaşım gösteremeyebilir, arız olan şüpheyi gideremeyebilirler. Bununla birlikte korkunç bir gök gürlemesi, bir fırtına ya da sıkıntıyla karşı karşıya kaldıklarında o an Allah'ı tespih ederler. İlim ve hikmetle Allah'ı, birliğini vb. hususları tanırırlar. Hiçbirinin bu konuda bir delile dayanmadığı kabul edilemez.⁶⁵

Nesefî'nin dile getirdiği Mâtürîdî çizgideki bu anlayışın mezhep otoritesinin yitirildiği dönemler için özellikle geçerlidir. Mezhep otoritesinin kaybolduğu dönemler toplumun en korumasız ve savunmasız kaldığı dönemlerdir. Bu düşünce sistemi, bulunduğu coğrafyada akli düşüncenin işlerliğini kaybetmesi topluma önderlik edecek âlim kişilerin yitirilmesiyle, topluma hâkim olan cehaletin, bidat ve hurafelerin hâkim olmaması için elinden geleni yaparak yozlaştırmanın önüne geçmeye çalışmıştır.⁶⁶ Bunu yaparken toplumsal gerçeklikleri de göz önünde bulundurarak asgari bir ortak zemin oluşturur. Nesefî'nin sosyal gerçekliğe dayalı bu tespitleri, şeriatin bir zahir ve tevil yönünün olduğuna dikkat çeken, zahir yönünün herkese şamil olduğunu, tevil yönünün ise ulemaya farz olduğunu dile getiren İbn Rüşd'le,⁶⁷ filozofları ve kelâmçıları istidlâllerinde müşahede ve tecrübe verilerini bırakıp sadece soyut ve spekülâtif kanıtlar ileri sürmek, ilk dönem İslâmi gelenekte bulunmayan kavramlar üreterek veya mevcut

⁶³ el-Bakara, 2/146.

⁶⁴ Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *a.g.e.*, I, 59.

⁶⁵ Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *a.g.e.*, I, 61.

⁶⁶ Tefvîk Yücedođru, "Mukallidin İmanı", *UÜİFD*, Cild: 14, Sayı, 1, 2005, s. 38.

⁶⁷ İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri*, (haz.. Süleyman Uludağ), İstanbul, 1985, s. 187-188

terimleri bu gelenekte bulunmayan anlamlar yüklemekle suçlayan İbn Teymiyye'nin tavrıyla benzerlik gösterdiğini söyleyebiliriz.⁶⁸ Ancak uygulamada farklılıkların olması kaçınılmazdır ve bilgi seviyelerinin farklılığı böyle bir ayrımı da zorunlu hale getirmektedir. Nesefî'nin değindiği asgari müştereklerde insanın temel bilgi düzeyinin gerekli görülmesi farklı müelliflerce de dile getirilmiştir. Örneğin mutasavvıf Eş'arî kelâmcı olarak da tanınan Kuşeyrî de tevhid konusunda değerlendirmelerde bulunarak avam ve havasa ait tevhidin özellikleri hakkında açıklamalarda bulunmaktadır.⁶⁹ Rağıb el-İsfehânî de bu çerçevede insanları amelleri yönünden çeşitli şekillerde değerlendirmesinin yanında, en başta “havâs” ve “avâm” olarak değerlendirmiştir.⁷⁰ İsfehânî'nin düşüncelerinden ve özellikle onun *eş-Zeria*'sından etkilenen, çok yönlü kimliğiyle haklı bir şöhrete sahip Gazzâlî de insanların yaratılış ve meşrep yönünden farklılıklarına dikkat çekerek iman yönünden halkın, kelâmcının ve ârifin iman bakımından farklı tutum içinde olduklarını belirtmiştir.⁷¹ “Muktezayı hale göre davranma ve değerlendirmeden ibaret olan böylesine bir yaklaşımın, ayrıştırıcı dışlayıcı olmanın ötesinde içinde barındırdığı farklılıkları da kucaklayıcı bir yaklaşım olduğunu söyleyebiliriz.

Sonuç

İslâm dininin ideal anlamda ön gördüğü iman anlayışı insan olmanın temel ayırıcı özelliği akıl ve nazarın fonksiyonlarıyla işlerlik kazanmasıdır. Bu, insanın inanç esaslarını, anlamlı hale getirme, seçimlerinde iradesini bilinçli bir tarzda ortaya koymasınıdır. Başkasına bağımlı olmamak, zihinsel anlamda saf bir kimliği, seçimlerinde özgün bir şahsiyeti gerektirir. Kelâm kaynaklarında mukallidin imanının geçerli olup olmamasına dair yapılan tartışmalarda problem oluşturan hususun dönemsel anlamda bir sıkıntının giderilmeye çalışıldığı görülür. Buradan anlaşılan, imanla ilgili siyasi, sosyal ve dönemsel özellikleri çerçevesinde mezhep çatışmaları ve görüş ayrılıklarının dışlayıcı anlamda birbirlerini suçlayıcı, halkı adeta yargıladıkları bir anlayışa

⁶⁸ M. Sait Özervarlı, “İbn Teymiyye”, DİA, İstanbul, 199, XX, 412.

⁶⁹ Kuşeyrî, *er-Risaletü'l-Kuşeyriyye fî ilmi't-tasavvuf*, thk. Maruf Zerik, Ali Abdü'lhamid Baltacı, Beyrut, 1993, s. 299-300.

⁷⁰ Anar Gafarov, “Rağıb el-İsfehânî'de İnsan Tasavvuru”, *MÜİFD*, İstanbul, Sayı 3/2006, s. 212.

⁷¹ Ayrıntılı bilgi için bk. Hatice Kelpetin Arpağuş, “İman Bağlamında Kelâmda Taklit ve Mukallid (Gazali Örneği)”, *KADER*, III, 1, 2005, 117-140.

karşılık, bir çözüm bulma, meselenin ideal olanla sosyal gerçekliği anlamında bir ayrıma gidildiği, bunun sınırlarının belirlenmeye çalışıldığıdır.

Mezhepler taklidin barındırdığı olumsuzluktan hareketle ideal anlamda tahkiki imanın gerçekleşmesi konusunda görüş birliğinde olmakla birlikte bunun tüm insanları aynı ölçüde kapsayıcılığı hususunda farklı görüştedirler. Bu çerçevede Mu'tezile ve Eş'arîye mezhepleri imanın akli ve istidlali temellere dayanması gerektiği konusunda ortak zeminde buluşmalarına rağmen bunu aynı ölçüde vacip kılmamışlardır. Böylesi bir girişimin ideal anlamındaki beklentilerin dışında toplumsal, kültürel, ferdi niteliklerin farklılıkları pratikte bir takım zaafırlara neden olmuştur. Bu zaafırlar insanların imanlarının tahkiki olamama gerçeğini ve bunun sonucunun nasıl değerlendirileceği sorusunu gündeme getirmiştir. Bu soruya verilen cevapta özellikle uzlaştırmacı, kucaklayıcı anlayış hâkimdir. Katı akılcı yapı meşruiyet zemininde dışlayıcı olmuştur. Ehl-i sünnetin Matüridiyye ve Eş'arîye kolları da aynı zeminde yürümek, taklidi onaylamamakla birlikte bütünüyle istidlali bir yapının akli formlarla, mantıklı bir yapıda olma şartını da gerekli görmemişlerdir. Ancak Nesefî'nin de dahil olduğu birçok Mâtüridiyye kelâmcısı, Eş'arî'ye "mukallidin imanının caiz görülmediği" görüşünü nispet edebilmişlerdir. Birçok Eş'arî kaynağın reddettiği bu anlayış karşılıklı suçlamalara neden olmuştur. Temelde aynı vurguya değinen Ehl-i sünnetin bu iki kolunun mukallidin imanı konusundaki farklı vurgusu tabii karşılanmakla birlikte "mukallidin imanı caiz değildir" görüşünün Eş'arî ve müntesiplerine nispet edilmekle mezhep taassubuyla tahammül sınırlarının ötesine; dışlayıcı bir mecraaya kaymıştır. Bu anlamda Nesefî de yerinde tenkitlerle Mu'tezile, Eş'arî ve müntesiplerini eleştirmekle birlikte Eş'arî'ye ilzam edici görüşleri nispet etmekle tarafgir davranmıştır. Bunun İslam dünyasında mezheplerin teşekkülünden sonra ortaya çıkan zihniyetin göstergesi olduğunu söyleyebiliriz. Eş'arîye mezhebine müntesip kelâmcıların Eş'arî sonrası akli düşünceye yaptıkları vurgu, buradan hareketle mukallidin imanını geçersiz kabul etmeleri, zihinsel kategorileri sosyal gerçeklikleri dikkate almayan bir anlayıştır. Ayrıca Eş'arîye âlimleri genel anlamda akli düşünceyi esas almakla birlikte, taklide dayalı imanın geçersizliğinde görüş birliğinde olduklarını söylemek de güçtür. Burada özellikle söylenmesi gereken Eş'arî ve sonraki Eş'arîye'ye müntesip müelliflerin eserlerinde taklidi düşüncenin yerilmesi ön planda olmakla birlikte, muhaliflerinin onlara izafe ettikleri görüşler ise farklı olabilmektedir.

Mâtürîdî ve sonraki bağırlarınca da akli düşünce ve buna dayalı taklidi düşünceye karşı oluş dikkat çekicidir.

Bu noktada Mu‘tezile, Eş‘arî ve Mâtürîdî’nin toplumsal yozlaşma ve sosyal çözümlenin önüne geçme idealizmi gözden ırak tutulmamalıdır. Bununla birlikte, Eş‘arîyye’nin tahkike özen gösteren anlayışı, diğler taraftan Mâtürîdiyye’nin sosyal gerçeklikten hareketle “Mukallidin imanı caizdir” hükmünü dile getirmesi, buldukları bölgelerde farklı insan karakterlerini birleştireci, kucaklayıcı bir rol oynaması, bugün için de “geçmişten hisse kapma” adına, içinde bulunulan zeminlerde gözden uzak tutulmamalıdır.