

Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

The Journal of Near East University Faculty of Theology

ISSN: 2148-6026 | e-ISSN: 2687-4121

Haziran / June | 2022/8/1

İSLAM'DA KULLUK TEORİSİ VE FETRET EHLİNİN ÖZEL KONUMU

The Theory of Servitude in Islam and The Special Position of Ahl al-Fatrah

BAYRAM ÇINAR

Dr. Öğrt. Üyesi, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Kalam Anabilim Dalı, Nevşehir, Türkiye
Assist. Prof., Nevşehir Hacı Bektaş University, Faculty of Theology, Department of Kalam, Nevşehir, Türkiye
kocacinarby@gmail.com
ORCID ID: 0000-0002-4886-7610

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Types: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 14 Nisan 2022

Kabul Tarihi | Accepted: 07 Haziran 2022

Yayın Tarihi | Published: 30 Haziran 2022

Atıf | Cite as

Çınar, Bayram. "İslam'da Kulluk Teorisi ve Fetret Ehlinin Özel Konumu". *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (Haziran 2022) 8/1: 21-40. <https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2022.8.1.02>

Çınar, Bayram. "The Theory of Servitude in Islam and The Special Position of Ahl al-Fatrah". *The Journal of Near East University Faculty of Theology* (June 2022) 8/1: 21-40. <https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2022.8.1.02>

İntihal | Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.
This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.

Telif Hakkı | Copyright

Copyright © 2022. Telif hakkı yazar(lar) tarafından YDUILAF'a devredilmiştir. Bu makale, Creative Commons Atıf Lisansının (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>) hüküm ve koşulları altında dağıtılan açık erişimli bir makaledir.
Copyright © 2022. Copyright has been transferred to YDUILAF by the author(s). This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution License (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).



İslam'da Kulluk Teorisi ve Fetret Ehlinin Özel Konumu

Öz

İslam geleneğinde vahyin dini pozisyonu ile bağlantılı olarak süre giden tartışmalardan biri, insanın evrendeki varlığını anlamlı hale getiren kulluk teorisini geçici bir surette ya da bütünüyle askıya alındığı iması uyandırır. Fetret ehlinin özel konumuna ilişkin Müslüman gelenekte yapılan tartışmalar, bir yönüyle vahyin ve peygamberliğin dini olarak göz ardı edilemeyeceğini ifade ederken, öte yandan aynı tartışma peygamberliğin sona erdiği teziyle de konuya ilişkin yorumlara kapı aralar. Zira peygamberlik sona ermiş ise ya ilahi rehberliğin nasıl sürdürüldüğü izah edilmeli ya da teklifin bir bütün olarak işlevsizleşmiş mi olduğu bu durumda izah edilmelidir. Müslüman gelenek, konuya ilişkin farklı felsefi ve teolojik kökenli izahlar yoluyla konuyu savunulur kılmak çabasında olmuştur. Bu bağlamda gündeme gelen yorumlardan bazıları ontolojik temelli iken, diğer bazıları ise epistemolojik kökenli olmuştur. İyilik ve kötülük varlığın özsel bir niteliği midir? Yoksa bu nitelik varlığa dışarıdan mı yüklenir? ... vb. problem alanları İslam kelamcıları arasında farklı şekillerde tartışılmıştır. Söz konusu teolojik soruşturmanın bir başka sorgulanma biçimi ise dini sorumluluğun kaynağı nedir? İnsanı sorumlu kılan teolojik neden akıldır (?) yoksa peygamberin ve vahyin rehberliğine muhatap olması mıdır(?) ...vb. sorular da bizi aynı cevaplara ulaştırır. Söz konusu teolojik tartışmaların dolaylı bir biçimde ortaya çıkardığı kavram "fetret" ve "ehlu'l-fetre" kavramlarıdır. Bu kavram çifti ile birlikte tartışmaya ilişkin gündemimize giren yeni sorun dini açıdan "ehlu'l-fetre"nin konumu nedir (?) İslam geleneğinde Fetret ehlinden kabul edilen Hz. Peygamberin anne ve babasının konumu nedir (?) vb. tartışmalar söz konusu asıl tartışmanın ikincil dereceden türevleri niteliğindedir. İslam geleneğinde bu teolojik tartışmalarda iki tutum sergilenmiştir. Bunlardan ilkinde göre, Allah'ın varlığı ve birliğini insan evrenden hareketle, vahye ihtiyaç duymaksızın saf akıl ile kabul edebileceğini varsayar. Diğer görüşe göre, aklın Allah'ın varlığını ve birliğini tespit edebilme potansiyeli olduğunu kabul etmekle birlikte, sorumluluğun ancak Allah'ın emir ve yasağıyla mümkün olabileceğini varsayar. Tarafların konuya ilişkin farklı yaklaşım sergilemelerinin temel nedeni ise; "husûn" ve "kubûh" varlığın asıl niteliklerinden midir? Yoksa bir nitelik olarak "değer/norm", varlığa dini emir ve yasak ile mi yüklenir? tartışmasına bağlı olarak şekillenmiştir. Hz. Peygamberin anne ve babasını teolojiye konu eden yaklaşım, daha çok iyilik "husûn" ve kötülüğün "kubûh"un, varlığın asli niteliği olmayıp emir ve yasakla bildirildiği anlayışındaki âlimlerin değerlendirmesidir. "ehlu'l-Fetre" olarak kavramsallaştırılan ve Hz. Peygamberin anne ve babasını da içine alan bu grup, tartışmaya bu açıdan dâhil edilebilmiştir. Bu yaklaşıma göre insan sorumlu olmak için vahyin önderliğine muhtaçtır. Vahye muhatap olmayanlar ise mükellef değildir. "Ehlu'l-Fetre" (fetret dönemi insanları) da geçerli bir mazeret sebebiyle vahye muhatap olma imkânı yakalayamamış insanlardır. Hz. Peygamber'in anne ve babası da bu gruptandır. Çalışmamızda bu teolojik konuya ilişkin veri, sosyal bilimlerin araştırma yöntemleri bağlamında analiz edilecektir.

Anahtar Kelimeler: Kelam, İyi-Kötü, Teklif, Fetret, Fetret Ehli.

The Theory of Servitude in Islam and The Special Position of Ahl al-Fatrah

Abstract

Are good and evil an essential quality of existence? Or is this attribute imposed on the entity from outside? ... etc. The problem area has been discussed in different ways among Islamic theologians. Another way of questioning the theological inquiry in question is what is the source of religious responsibility? Is the theological reason that makes man responsible (?) or is it the guidance of the prophet and the revelation (?) ...etc. questions lead us to the same answers? The concepts that are indirectly revealed by the theological discussions in question are the concepts of "fatrah" and "ahl al-fatrah". The new problem that entered our agenda with this couple of concepts, what is the position of "ahl al-fatrah" in terms of religion (?) What is the position of the Prophet's parents (?) etc. The discussions are secondary derivatives of the main discussion in question. Two attitudes have been displayed in these theological debates in the Islamic tradition. According to the first of these, he assumes that he can accept the existence and oneness of God, starting from the human universe, with pure reason without the need for revelation. According to the other view, while accepting that the mind has the potential to determine the existence and unity of Allah, it assumes that responsibility can only be possible with Allah's orders and prohibitions. The main reason why the parties have different approaches to the issue is; Are "al-husûn" and "al-kubûh" essential qualities of existence? Or is the "value/norm" as a quality imposed on the being by religious orders and prohibitions? shaped by the discussion. The approach that refers to the parents of prophet Muhammad in theology is mostly the evaluation of scholars who understand that goodness "al-husûn" and evil "al-kubûh" are not the essential quality of existence, but are communicated with orders and prohibitions. Conceptualized

as "ahl al-fatrah" and this group, which also included the parents of prophet Muhammed, could be included in the discussion from this point of view. According to this approach, man needs the leadership of revelation to be responsible. Those who do not receive revelation are not liable. "Ahl al-fatrah" (people of the interregnum) are also people who, due to a valid excuse, did not have the opportunity to receive revelation. The parents of the prophet are also from this group. In our study, the data on this theological subject will be analyzed in the context of research methods of social sciences.

Keywords: Kalam, Good-Evil, Human Responsibility, Al-Fatrah, Ahl al- Fatrah.

Giriş

Fetret kavramı sözlükte, "bir şeyin şiddetini kaybedip gevşemesi ve zayıflaması" anlamındaki *futur* mastarından isim olup; bir şeyin "zaaf, gevşeme, gücünü ve tesirini kaybetme" manasına geldiği söylenmiştir.¹ Kelamî bir kavram olarak fetret ise vahiy ile temas kurmanın mümkün olmadığı ve insanların ilahi rehberlik alamadığı bir zaman aralığını temsil eder. Bu yönüyle kavram aslında herhangi bir zaman dilimine atıf yapmaz. Fakat İslam geleneğinde kavram, daha ziyade Hz. İsa ile Hz. Muhammed arasında geçen, tebliğin olamadığı zaman dilimi için kullanılmıştır. Öte yandan kavramın etimolojik kökeni olan asıl manasından hareketle, Hz. Peygamberden vahyin kesildiği, peygamberin vahiy beklediği dönemler için de *fetretu'l-vahy* denilmiştir.² İlahi rehberlik ile bağlantı kuramayan dolayısıyla "gafil" olan³, peygamberin kendilerine ulaşamadığı kimselerin durumunu ifade etmek için İslam kültür geleneğinde *fetret ehli* ifadesi kullanılır. Dönemin kendisine ise fetret denilir.

Çalışmamızda peygamberin tebliğine muhatap olamamış, dolayısıyla ilahi rehberlik alamamış bu toplulukların İslam geleneğinde konumu nedir, bunlar tekliften muaf mıdır? Değilse bunların dinî statüleri nedir sorusuna cevap aranacaktır. Bu grubun statüsünün ilahi rehberlik almış bireylerden farklı olduğu varsayımının değişik gerekçeleri vardır. Bunlardan ilki; "bir topluluğa peygamber göndermedikçe onlara azap edici olunmayacağı" minvalindeki ayetlerin İslam geleneğinde anlaşılma şeklidir.⁴ Bu anlayışın bir gereği olarak; İslam öğretisinde peygamber göndermek mükellef olmanın ön şartı olarak görülmüş, kendilerine peygamber gönderilmemiş kişi ve toplulukların ise mesul olmadıkları varsayılmıştır. Bu temel problem ile bağlantılı bir biçimde Hz. Peygamberin anne ve babasının durumu da İslam geleneğinde dile gelmiş ve tartışılmıştır. Çalışmamızda Hz. Peygamberin ebeveyni fetret ehli oldukları varsayımıyla ve gelenekte tartışıldığı için tartışmaya dâhil edilecektir.

İnsanların sorumlu tutulmaları için onlara peygamber gönderilmesinin gerekli olduğu gelenekte ifade edilmiş, bu kanaat bazı ayetlerle desteklenmiştir.⁵ Söz konusu ayet gruplarının bu şekilde anlaşılmasını gerektiren zihinsel arka plan;

1. Peygamber gönderilmeden kişi mesul tutulamıyor ise peygamber göndermek teklifin kaçınılmaz ön şartıdır.
2. Kişinin mükellef olması için peygamber gönderilmesi şart ise akıl yalnız başına kişinin mesul olmasını sağlamaya yetmez.
3. Teklifin ancak emir ve yasakla mümkün olduğu varsayılmış, emretme yetkisi ise aklî değil şer'î görülmüştür. Buna göre ortada emir yoksa iman etmek vacip olmadığı gibi, inkâr da bu durumda haram değildir.
4. Bu varsayımın gereği olarak, İslam geleneğinde emir ve yasağın akli değil, şer'î olduğu anlayışındaki ekoller, fetret dönemi insanlarına her şeyin mübah olduğunu varsayımlardır. Eşyanın aslında husûn ve kubûhun olmadığını, bu niteliklerin şer'î bildirimlerden sonra var olduğunun kabulü, söz konusu ekolleri bu yönde bir tavır almaya sürüklemiştir.

Eşyanın özünde her hangi bir iyilik ve kötülüğün olmadığı, bu niteliklerin şer'î olduğu kanaatindeki âlimler vahye muhatap olmayı başaramamış ve dinî bir bildirimle de karşılaşmamış fetret ehlinin "kurtuluşu

¹ Ebu'l-Kâsım Ragıp el- İsfehani, *Müfredât*, çev. Abdulbaki Güneş vd. (İstanbul: Çıra Basım Yayın Dağıtım, 2012), 777.

² Metin Yurdağür, "Fetret", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Erişim Tarihi: 02.04.2022).

³ el-En'âm, 6/131.

⁴ el-İsrâ 17/15-16; eş-Şuarâ 26/208-209; el-Kasas 28/59.

⁵ Tâhâ 20/134; el-Kasas 28/47.

erenler” olduklarını, onlara hesap sorulmayacağını dolayısıyla onların ahiretteki hükümlerinin Müslümanlar gibi olduğunu söylemişlerdir.⁶ Öte yandan iyilik ve kötülüğün varlığa ilişkin nitelikler olup aklın bunu farkına varabileceğini varsayan âlimler ise iyi olanı yapmak, kötü olandan kaçınmamın, peygamberin bildiri olmasa bile mümkün olabileceğini düşünürler. Bunlara göre fetret ehli, Allah’ın varlığına ve birliğine inanmak, ayrıca akıl yürüterek iyi fiilleri yapmak ve kötü fiillerden kaçınmakla yükümlüdür. Bu varsayımın gereği olarak söz konusu yükümlülükleri yerine getirenler kurtuluşa erecek, yerine getirmeyenler ise kendilerine verilen fırsatları değerlendirmedikleri potansiyellerini doğru kullanamadıkları için cehenneme girecekleri varsayılmıştır. Zira bu düşüncedeki âlimler ergenlik çağına ulaşan insanların, akıl yürüterek kendilerini ve kâinatı yaratan bir yüce varlığın mevcut ve bir olduğu sonucuna varmalarını O’na inanmalarını engelleyecek bir mazeret ileri sürülemez şeklinde bir anlayış geliştirmişlerdir.⁷

Bu tartışmaların bir gereği olarak peygamberin dinen gerekliliği ile aklın husûn ve kubûhu kavrayabileceği şeklindeki tartışmalar, İslam geleneğinde gündemi işgal etmiş, Müslüman kelimacılar konuyu farklı ekoller ve değişik ağırlık merkezlerinde tartışmışlardır.

Fetret ehlinin, İslâmiyet’in doğuşundan önce veya Hz. Peygamberden sonraki zaman dilimlerinde yaşayıp da hak dinden hiçbir şekilde haberdar olamayan ve ya hak dinin mevcudiyetini duymuş olmakla birlikte mazur görülebilecek bazı engeller sebebiyle hidayetden nasibini alamamış olan gruplar şeklinde ikiye ayrılabilir. Zira her iki grup da sonuç itibarıyla vahiyle ilişki kuramamış olsa bile, bunlardan biri nübüvvet ve vahiyden tamamen bihaber (gafil), diğeri ise şöyle ya da böyle haberdardır. Bu fark taraflar arasında verilecek hükmü etkiler mi (?) şeklinde konu detaylandırılabilir.

Ehl-i sünnet in iki ana damarından birini oluşturan ekoller içinde sayılan Eş’arîler, teolojik gerekçelerle fetret ehlini hiçbir şeyden sorumlu tutmazken⁸, yine Ehl-i Sünnete nispet edilen ekollerden bir diğeri olan Mâtürîdî ekol ise farklı teolojik sebeplerle Eş’arîler’den farklı düşünmektedir. Çünkü onlara göre, normal zihni yeteneğe sahip her insan, vahiy ürünü bir tebliğe muhatap olmasa bile, evrene ilişkin gözlemlerine bağlı olarak, belirli akli muhakemeleri sonucunda bir yaratıcının varlığı, hatta birliği kanaatine ulaşabilir. Kelam müktesebatı içinde konuyu tartışan bir diğer ekol olarak Mu’tezile’nin meseleye ilişkin tavrı ise evrene ilişkin bazı akli muhakemelerin insanı Allah’ın varlığı ve birliğine ulaştıracağı yönündedir. Onlar bu yaklaşımları ile Mâtürîdî ekolün tutumu ile benzerlik gösterir.

Hz. Peygamberin ebeveyninin durumlarını konu alan tartışmalar, söz konusu temel tartışmaya bağlı ikincil fakat daha popüler tartışmalardır. Konunun teolojik tarafı, fetret ehli insanların teolojik konumuyken, Hz. Peygamberin anne-babasının konumu şekliyle meselenin tartışılması daha duygusal bir nedenle ilintilidir.⁹ Teorik çerçevede meseleye ilişkin tartışmadan çıkan sonuca razı olmayan ve romantik gerekçelerle konuya dair hükmü esnetme çabasının Hz. Peygamberin anne ve babasının durumunu özellikle tartışmaya dâhil ettikleri de varsayılabilir. Muhammed b. Bahaiddin, meselenin Ebu Hanife tarafından akâide dâhil edilmesi bu sebebe dayandırır.¹⁰ Zira gelenek Hz. Peygambere karşı takınılacak ahlaki tavrın sınırlarını da bu mesele üzerinde gündeme getirmiştir. Çünkü bu konuda olumsuz bir kanaat sahibi olmanın “peygambere eza etmek” olduğu düşünülmüştür.¹¹

Meselenin bir diğer tarafı da Şiâ’nın fetret ehlinin durumu ile bağlantılı olarak ele aldığı Hz. Peygamberin anne-babasının özel durumlarını masum imam teorisi ile ilişkilendirme girişimlerinin parçası

⁶ Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usûli’l-dîn* thk. Ahmed Şemsü’l-din (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2002), 263; Fetret ehli cennete veya cehenneme girmeyecek, dirilişin ardından hesaba çekilecek ve cezaları süresince mahşer yerinde azap gördükten sonra hayvanlarla birlikte yok edilecektir. Zira, cennete ancak gayba iman edenler girebilir; anlayışı da bu bağlamda Müslüman gelenek tarafından dile getirilmiştir. bk. Yurdağar, "Fetret", (Erişim tarihi 02.04.2022).

⁷ Mustafa Akçay, "Hz. Peygamber’in Anne-Babasının (Ebeveyn-i Resûl) Dinî Konumuna Dair Ebû Hanîfe’ye Atfedilen Görüş Etrafındaki Tartışmalar", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/19 (2009), 1-27.

⁸ el-Bağdâdî, *Usûli’l-dîn*, 263.

⁹ Bu durum Ali el-Kârî tarafından da tespit edildiği literatürde aktarılmıştır. bk. Mustafa Akçay, *Hz. Peygamber’in Anne-Babasının Dinî Konumu ve Ebeveyn-i Resûl Risaleleri* (İzmir: Yeni Akademi Yayınları, 2005), 162, 163.

¹⁰ Kâtip Çelebi, *Mizânü’l-hak fi ihtiyâri’l-ehakk*, nşr. Orhan Şaik Gökyay (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınevi, 1972),44-52.

¹¹ Bu ilişkinin İbn Cezerî tarafından dikkatlere sunulduğu söylenmiştir. Bk. Mustafa Akçay, *Hz. Peygamber’in Anne-Babasının Dinî Konumu ve Ebeveyn-i Resûl Risaleleri* (İzmir: Yeni Akademi Yayınları, 2005),118-127, 196, 197.

haline getirilmek istenmiştir. Buna göre Hz. Adem'den Hz. Peygamber'e uzanan çizgide bir soy hiçbir zaman küfre girmemiş ve sürekli tevhid ile bağıni korumuştur.¹² Kâtip Çelebi, Râzî'ye dayandırarak bu tartışmanın da Şiâ temelli olduğu savunmuştur.¹³

Bizim çalışmamız Fetret ehli sayılan grupların dinî statüsünün ne olduğuna yönelik olmakla birlikte, fetret ehlinin ahiretteki durumu fetret ehlinin kurtulacağını varsayan ekollerin teolojik gerekçeleri ile onların kurtulamayacağını varsayan mezheplerin teolojik gerekçelerini ele alacaktır.

Literatür

Hz. Peygamber'in ebeveyninin âhiret hayatında kurtuluşa gireceklerini tartışmak üzere çeşitli İslâm âlimleri tarafından pek çok müstakil eser kaleme alınmıştır. Gazzâlî'ye nispet edilen; *Kitab fî Ahvâlîvâlideyi'r-Resûl* adını taşır. Ebu Bekir İbnü'l-Arabî'ye ait olduğu söylenen *Lubbu'l-ukûl fî Ebeveyi'r-Resûl* adlı eserler konuya ilişkin ilk çalışmalar olarak kabul edilir.

İbnu'l-Cezerîer-*Risâletü'l-beyâniyye fî Hakki Ebeveyi'n-Nebî'* adlı bir risale telif etmiştir.¹⁴Suyûtî, bu risalenin etkisinde konuya ilişkin birden fazla eser yazmış; yazdığı *Mesâlikü'l-ḥunefâ' fî vâlideyi'l-Mustafâ, ed-Derecu'l-munîfeyi'l-âbâ'i's-şerîfe, el-Makâmetu's-sundusiyeyi'n-nisbeti'l-Mustafaviyye, et-Ta'zîmve'l-minne fî enne ebevey Resûlillâh sallallâhü'aleyhi ve âlihi ve sellemfi'l-cenne, Neşru'l-'alemeyni'l-münîfeyn fî ihyâ'i'l-ebeveyni's-şerîfeyn, es-Sübülü'l-celiyyeyi'l-âbâ'i'l-'aliyye* adlarını taşıyan en az altı risâlesi ile konuya ilişkin literatüre öncülük ederken; konunun halk katmanları arasında yaygın bilinirlik seviyesine ulaşmasında da belirleyicidir. Nitekim onun çalışmaları daha sonra bu konuda yazılmış pek çok esere de kaynaklık etmiştir.¹⁵

Kronolojik tarihlerin sağladığı imkânlarla farkına vardığımız şey Suyûtî'den sonra Osmanlı âlimleri konuya yoğun ilgi duymuş oldukları ve meseleyi farklı açılardan tartışan eserler kaleme almış olduklarıdır. Bunlardan bazıları; el-Fenârî'nin; *Risâle fî ebeveyi'n-nebî'* adlı çalışması; Kemalpaşazâde'nin; *Risâle fî hakki ebeveyi'n-nebî'aleyhi's-salâtuve's-selâm*; Abdullah Bosnevî'nin; *Metâli'u'n-nûri's-senî el-münbi'ü'an tahâretinesebi'n-nebiyyi'l-'Arabî*; Berzencî'nin; *Sedâdü'l-'ilm ve sidâdü'd-dîn fî issbâti'n-necâteve'd-derecâtli-vâlidîn*; Saçaklızâde'nin; *Risâletü's-sürûrve'l-ferâḥ (Risâle fî hakki vâlideyi'n-nebî)*;Deyrebî'nin; *Tuḥfetü's-safâ'fîmâyete'allaḳbi-ebeveyi'l-Muṣtafâ(el-Kavlü'l-muḥtârfîmâyete'allaḳbi-ebeveyi'n-nebiyyi'l-muḥtâr)*; Menînî'nin; *Matla'u'n-neyyireyn fî issbâti'n-necâteve'd-derecât li-vâlideyseyyidi'l-kevneyn*; Müstakimzâde'nin; *isâle fî hakki imâni ebeveyni'r-Resûl*; el-İsbîrî'nin; *Zührü'l-'âbidîn ve ırgamu'l-mu'ânidîn fî necâtivâlideyi'l-mükerremîn li-seyyidi'l-mürselîn*; ez-Zebîdî'nin; *el-İntişâr li-vâlideyi'n-nebiyyi'l-muḥtâr*; el-Bâlî'nin; *Subulu's-selâm fî ḥükmi âbâ'iseyyidi'l-enâm* adını taşır.

Günümüzde yapılan bazı çalışmalara araştırmamız içerisinde değinilmiştir. Çalışmamızın bibliyografyasında yer verilmeyen, fakat alanda yapılmış bazı başka araştırmalar da vardır. Bunlardan Recep Önal'ın, "Hz. Peygamber'in Anne-Babasının Dinî Konumu ve Ebeveyn-i Resûl Risaleleri" konulu çalışması, Esra Şenkal'ın, "Hz. Peygamber'in Anne ve Babasının Dini Konumu" adlı çalışması konumuzla bağlantılı araştırmalardandır.

1. Fetret Ehlinin Durumu Hakkında İslam Geleneğine Yansıyanlar

İslam geleneğinin fetret ehline ilişkin fikir birliği içerisinde olduğu söylenemez. Konuya ilişkin temelde iki yaklaşım olduğu söylenebilir. Bunlardan ilki insan aklının evrenden hareketle Allah'ın varlığı ve birliği hakkında bir sonuca ulaşacağını varsayan bir anlayışla konuyu ele alır. Onlar insan aklının Allah'ın varlığı başta olmak üzere bazı dini edimleri akıllarıyla farkına varacaklarını düşünür. Bu anlayışı savunanlar İslam geleneği içinde doğal teolojiye de kısmen imkân veren ekol ve âlimlerdir. Bu yaklaşımın temsilcileri Mu'tezile ve Mâturîdî'yi de içine alan Hanefî gelenektir.

¹² Muhammed b. en-Nu'mân Şeyh Mufid, *Tashîhu'l-i 'tikâd*, nşr. Hüseyin Dergâhî (Dâru'l-müfid: Beyrut, 1993),139.

¹³ Çelebi, *Mizânü'l-hak fî ihtiyâri'l-ehakk*,49.

¹⁴ Mustafa Akçay, "Hz. Peygamber'in Anne-Babasının (Ebeveyn-i Resûl) Dinî Konumuna Dair Ebû Hanîfe'ye Atfedilen Görüş Etrafındaki Tartışmalar", 1-27.

¹⁵ Celâlu'd-din Suyûtî, *Resâilu'l-imâmi'l-hâfız Celâlidîn es-Süyûtî fî necâti vâlideyi'n-nebî*, nşr. Hüseyin Muhammed Ali Şükrî (Beyrut: Daru'l-Kutubu'l-İlmiye, 2011).

Ebu Hanife, evrendeki düzenden hareketle İnsanın Allah'ın varlığı ve birliği hakkında bir mazereti olamayacağını, bu yüzden Allah'ın varlığı ve birliğine inanmış olarak ölmenin, ancak kişi için kurtuluşu garanti edeceğini varsayar. Bu temel tartışmaya nispetle daha fer'î bir tartışma alanı ise Hz. Peygamberin anne ve babasının durumudur. Ebu Hanife konuya ilişkin bu temel yaklaşımın bir gereği olarak, konunun alt başlıklarına ilişkin de görüş beyan etmiş görünüyor.¹⁶ Onun Fıkhü'l- Ekber'de yer alan, halen bazı el yazma nüshalarında karşılaşılan, fakat matbu nüshalarında yer almadığı tespit edilen "Hz. Peygamberin Anne ve babasının iman üzere ölmediği, dolayısıyla...."¹⁷ şeklindeki algısının eserine yansıdığı söylenmiştir.¹⁸ Bu ifadenin gerekçelerini izah sadedinde Ali el-Kârî, Ebu Hanîfe'nin bu konuya ilişkin temel görüşlerinden hareketle; *Edilletü mu'teqadi Ebî Hanîfe el-a'zam fi hakkı ebeveyi'r-Resûl* adıyla bir eser kaleme aldığı ve konuyu spekülâtif olarak değerlendirdiği söylenmiştir.¹⁹ Söz konusu eserin (Süleymaniye Ktp., Damad İbrâhim Paşa, nr. 298/4) kayıtlı olduğu dile getirilmiştir.²⁰

Ebu Hanîfe'nin bu aktarımına dayalı olarak Ali el-Kârî, Hz. Peygamber'in anne ve babasının ehl-i necât olmadığını ileri sürmüş, bu yüzden de bazı tenkitlere uğramıştır.²¹ Aksi görüşü savunan bazı Eş'arî âlimler ise Resûl-i Ekrem'in ebeveyninin, o dönemde az da olsa taraftarı bulunan Hanîf inancına mensup olmasını ihtimal dâhilinde görürler. Konuya ilişkin bir başka değerlendirmeye göre ki bu yaklaşım da literatüre yansımıştır. Hz. Peygamber Allah'tan ebeveyninin diriltilmesini niyaz etmiş, bunun üzerine ebeveyni diriltilmiş ve kendisine iman ettikten sonra tekrar âhirete intikal ettirilmiştir.²²

İslam düşüncesinde Ebeveyn-i resulün durumunu tartışırken her zaman konunun teorik temeli ile bağlantı kurulmamış bazen teorik temelden bağımsız bir biçimde; "Nûru Muhammedî" gibi fikirler üzerinden de konu savunulmuştur.²³ Buna göre peygamberin anne ve babasının ehl-i necat olduğu, vahye muhatap olup olmamak, aklın kişiyi mesul tutmakta yalnız başına yeterli olup olmadığından bağımsız ve onunla bağlantısız faktörler üzerinden ele alınarak tartışılmıştır. Bu yaklaşıma göre; "Hz. Peygamber'in Hz. Âdem'e kadar olan soyunun küfürden uzak olduğu, dolayısıyla da ebeveyn-i Resûlün de mümin ve ehl-i necât olduğu görüşü savunulmuştur."²⁴ Bu aşırı uçların tartışmayı belirlediği zeminde Kâtip Çelebi'nin önerisi; bu konuda hüsn-i zan taşıyarak 'Hz. Peygamber'in anne babasının mümin olmaları umulur' demekle yetinmeleri ve terk-i edep edip de 'onlar kâfirdir' demekten kaçınmalarıdır, telkin ve tavsiyesinde bulunur.²⁵

Marifetullahın bile insana ancak şer'î olarak emredilmesi ile vacip olacağını; bu durumda ancak insanların mesul tutulabileceklerini varsayan görüş, Resulullahın anne ve babasının konumuna ilişkin pozitif görüşü temsil eder. Bu yaklaşım, Eş'arî ekolün konuya ilişkin yaklaşımını ifade eder. Hz. Peygamberin anne babasının durumunu tartışmaya imkân veren de onların bu teolojik yaklaşımı olmasına karşın, bu ekolün ebeveyni resulü özellikle çalıştıklarına ilişkin bir veriye de sahip değiliz. Bu durumda Eş'arî gelenek, teklifin şer'î bildirimle insana vacip olacağı ilkesel temeli ile konuyu tartışmıştır. Bu temel ilkenin ortaya çıkardığı ikincil sorun alanları ile ise özellikle ilgilenmiş değillerdir.²⁶

¹⁶ Hasan Fidan, *Ebû Hanîfe ve el-Fıkhul-Ekber Risâlesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 88-92; Akçay, "Hz. Peygamber'in Anne-Babasının (Ebeveyn-i Resûl) Dinî Konumuna Dair Ebû Hanîfe'ye Atfedilen Görüş Etrafındaki Tartışmalar", 1-27.

¹⁷ Akçay, *Hz. Peygamber'in Anne-Babasının Dinî Konumu ve Ebeveyn-i Resûl Risaleleri*, 152-159.

¹⁸ Kadir Gömbeyaz, "Ebeveyn-i Resûl Meselesine Özgün Yaklaşımlar: İbrahim el-Halebî'ye (ö. 956/1549) Nispet Edilen Bir Risalenin Neşri ve Analizi", *Bilimname* 38 (2019), 57-81.

¹⁹ Akçay, *Hz. Peygamber'in Anne-Babasının Dinî Konumu ve Ebeveyn-i Resûl Risaleleri*, 159-161.

²⁰ Yurdagür, "Fetret", (02.04.2022); Akçay, *Hz. Peygamber'in Anne-Babasının Dinî Konumu ve Ebeveyn-i Resûl Risaleleri*, 93- 101.

²¹ Akçay, "Hz. Peygamber'in Anne-Babasının (Ebeveyn-i Resûl) Dinî Konumuna Dair Ebû Hanîfe'ye Atfedilen Görüş Etrafındaki Tartışmalar", 1-27.

²² Celâlu'd-din Suyûtî, "ed-Derecu'l-munife fi'l-âbâ'i's-Şerife", *Resâilu li İmâmi'l-hâfiz Celâlu'd-Din Suyûtî*, nşr. Râşid el- Hâilîlî (Beyrut: el- Mektebetu'l-Asriyye, 2009), 19-31; Celâlu'd-din Suyûtî, "es-Subulu'l-celiyye fi'l-âbâ'i'-aliyye", *Resâilu li İmâmi'l-hâfiz Celâlu'd-Din Suyûtî*, nşr. Râşid el- Hâilîlî (Beyrut: el- Mektebetu'l-Asriyye, 2009), 120-130.

²³ Celâlu'd-din Suyûtî, "el-Makâmâtü's-Sündüsiyye fi'n-nisbeti'l-Mustafaviyye", *Resâilu li İmâmi'l-hâfiz Celâlu'd-Din Suyûtî*, nşr. Râşid el- Hâilîlî (Beyrut: el- Mektebetu'l-Asriyye, 2009), 5-18.

²⁴ Gömbeyaz, "Ebeveyn-i Resûl Meselesine Özgün Yaklaşımlar: İbrahim el-Halebî'ye (ö. 956/1549) Nispet Edilen Bir Risalenin Neşri ve Analizi", 57-81.

²⁵ Katip Çelebi, *Mizânü'l-hak fi ihtiyâri'l-ehakk: İslâm'da Tenkid ve Tartışma Usûlü*, açıklamalarla sadeleştiren: Süleyman Uludağ- Mustafa Kara. İstanbul: Marifet Yayınları, 1990, 90, 91.

²⁶ Celâlu'd-din Suyûtî, "Mesâlikü'l-Hünefâ fi Vâlideyi'l-Mustafa" nşr. Râşid el -Hâilîlî, *Resâilu li İmâmi'l-hâfiz Celâlu'd-Din Suyûtî* (Beyrut: el- Mektebetu'l-Asriyye, 2009), 32-72.

İnsanın evrenden hareketle Allah'ı bileceğini varsayan diğer görüşün, ebeveyn-i resul ya da bir başka fetret ehli insanın durumunu tartışmaya teorik olarak imkânı yoktur. Çünkü onlara göre akli eren her birey, aklının gereği olarak ve potansiyelinin el verdiği oranda bazı teolojik sonuçlara ulaşması beklenir. Gerek Mu'tezilî gelenek gerekse Hanefî gelenek konuyu insan sorumluluğu bağlamında tartışmış, teorik sonuçlarında da tikel istisnalara yer vermemişlerdir. Ulaştıkları kuramsal sonuç, peygamberin ebeveyni kapsayacak şekilde ilan edilmiştir. Doğal olarak, tartışmanın duygusal yanları sebebiyle bu ekollerin ulaştıkları sonuç kıyıcı bulunmuş ve eleştirilmiştir.²⁷ Sözü edilen romantik nedenler, Müslüman geleneğin konuya ilişkin daha rasyonel bir değerlendirme yapmasına ise imkân vermemiştir. Bu duygusal sebepler konuya ilişkin verilerin metodolojik değerlendirilmesini bloke ettiği, ulemanın da gerekçeler bularak veya inşa ederek daha pozitif bir hüküm verme çabasında oldukları görülmüştür.²⁸

Mesela Şiî gelenek konuyu teklifin imkânı ve kökeni bağlamında değil, direkt peygamberin ve soyunun ismeti bağlamında imamet teorisinin bir ögesi olarak ele almıştır.²⁹ Osmanlı döneminde bu tartışma, Kadızâdeliler-Sivasîler adı verilen krizin teorik, teolojik zemini olmuştur.³⁰ Söz konusu krizin fitilini ateşleyen, ebeveyn-i Resûl'ün küfür üzere öldüğü görüşü olmuştur. Bu görüşü benimseyen Kadızâdelilerin savunduğu fikirlerin temel referanslarını Eş'arî dışı kabullerden aldığı dile getirilmiştir.³¹ Sivasîler hareketinin ise teorik olarak Eş'arî görüşlerden beslendikleri söylenmiştir.³² Sürecin daha sonraki bölümünde Abdülmecid es-Sivasî'nin direktifleri ile *Te'dîbü'l- mütemerridîn* adıyla müstakil bir çalışma da dönemin aktif simalarından Abdulahâd Nurî tarafından yapılmıştır.³³ Sosyal hadiselere kaynaklık eden bu kök fikirler toplumsal krizlerde toplumsal ayrışmalara neden olmuşlardır.

Peygamberin anne ve babasının necât ehli olduğunu söyleyenler bu iddialarını farklı teorik gerekçelere dayandırmışlardır. Bunlardan bazıları;

1. Fetret ehli teorisi bağlamında, insani teklifin vahiyden haberdar olmakla başladığı, ortada takip edilecek bir peygamber ve öğreti yok ise insanın sorumluluğundan söz edilemeyeceği bağlamında konu tartışılmıştır.
2. Nur-u Muhammedî bağlamında konuyu tartışmışlardır.
3. Onların dönemlerindeki az sayıdaki haniflerden oldukları varsayımı ile konuyu tartışmışlardır.
4. Hz. Peygamberin nübüvveti sırasında onların diriltildikleri, şahadetleri alındıktan sonra tekrar öldükleri rivayeti bağlamında konuyu tartışmışlardır.
5. Onların ahirette özel bir imtihana tabi tutulacakları şeklindeki bir rivayet ile bağlantılı olarak konuyu tartışmışlardır.

Onların iman üzere ölmedikleri kanaatinin sahiplerinin dayanağı ise insanın sahip olduğu akli melekelerin, onu iman etmeye motive edeceği; emir ve yasakların ise vahiy ve peygamberin bildirimini iledir şeklinde ifade edilebilecek teorik bir temele dayanır. Öte yandan resulullahtan aktarılan bazı rivayetler de onların kurtuluş ehli olmadıklarını ifade eder. Bu rivayetler konuya ilişkin literatürde toplanmıştır. Hz. Peygamberin ebeveynine ilişkin söylenebilecek ilk şey; öncelikle onların sahip oldukları potansiyeli kullanıp yaratıcı bir Allah fikrine ulaşıp ulaşmadıklarını bilmiyoruz. Resulullahtan gelen lehde ve aleyhte haberler ise ahâd haber olmaları yönüyle kelim açısından bilgi değil zan ifade ederler.

²⁷ Gömbeyaz, "Ebeveyn-i Resûl Meselesine Özgün Yaklaşımlar: İbrahim el-Halebî'ye (ö. 956/1549) Nispet Edilen Bir Risalenin Neşri ve Analizi" 57-81 ; Akçay, *Hz. Peygamber'in Anne-Babasının Dinî Konumu ve Ebeveyn-i Resûl Risaleleri*, 15-28.

²⁸ Akçay, *Hz. Peygamber'in Anne-Babasının Dinî Konumu ve Ebeveyn-i Resûl Risaleleri*, 162-184.

²⁹ Şeyh Muîd, *Tashîhu'l-i 'tikâd*, 139 .

³⁰ Akçay, *Hz. Peygamber'in Anne-Babasının Dinî Konumu ve Ebeveyn-i Resûl Risaleleri*, 24-26. ; Gömbeyaz, "Ebeveyn-i Resûl Meselesine Özgün Yaklaşımlar: İbrahim el-Halebî'ye (ö. 956/1549) Nispet Edilen Bir Risalenin Neşri ve Analizi", 57-81.

³¹ Buna göre Ebu Hanife'nin görüşlerini savunan İbrahim Halebî'nin; Kâdîzâdeliler hareketine kaynaklık ettiği varsayılmıştır. Bk. Gömbeyaz, "Ebeveyn-i Resûl Meselesine Özgün Yaklaşımlar: İbrahim el-Halebî'ye (ö. 956/1549) Nispet Edilen Bir Risalenin Neşri ve Analizi", 57-81.

³² Mehmet Kalaycı, "Kadızâdeliler-Halvetîler Geriliminin Odağında Bir İsim: Sünbül Sinân el-Amâsî ve er-Risâletü't-Tahkikiyye Adlı Eseri" (Uluslararası Amasya Âlimleri Sempozyumu, Amasya: Uluslararası Amasya Âlimleri Sempozyumu Bildiriler Kitabı, 2017), 601-611.

³³ Akçay, *Hz. Peygamber'in Anne-Babasının Dinî Konumu ve Ebeveyn-i Resûl Risaleleri*, 194.

Onların kurtulduklarını varsayanlara gelince fetret ehlinin mesuliyetinin olamadığı varsayımı, dönemi idrak edenlerin sahip oldukları şartlar sebebiyle onların “la yüsel” olduklarını varsayar. Dini sorumluluğun emir ve nehiye anlamlı olduğunu düşünen Eş’arî yaklaşım, bu teolojik şemsiyeyi resulullahın ebeveyninin de hizmetine sunmak istemiştir. Oysa elimizdeki veriler bu insanların fetret ehli olup olmadıklarını tespit etmekte yetersizdir. Zira onlara temas eden kaynakları bildiğimiz söylenemez. Bu yüzden ebeveyni resul gibi asıl konunun alt başlığı olan bu konunun gelenekte yer işgal etmesi meselenin teolojik yönüyle değil ideolojik ve etik yönü ile ilgilidir. Ali el-Kârî’nin muhalif söylemine karşı gösterilen reaksiyonlarda bu konuda eser veren ulemanın bu hassasiyetleri dışa vurmuştur.³⁴

2. Fetret Ehline İlişkin Değerlendirmeler ve Farklı Alguların Teorik Sebepleri

Akıl-nakil tartışması kelamın önemli sorunlarından. Bu temel çatışma noktası konu ile kesişen meseleler hakkında ayrı düşünen tarafları farklı sorunlar bağlamında karşı karşıya getirmiştir. Sözü edilen bu çatışma alanlarından biri de kendilerine vahiy ulaşmamış, peygamber gönderilmemiş insanların durumudur.

Dinde peygamberin gerekliliği konusunda uzlaşma içinde olan Müslüman kelimciler, dini mesajı duru kaynaktan almak ile kaynağı belli olmayan bir membedan almak arasında fark olduğunu düşünmüş ve fetret insanların konumu bağlamında konuya ilgi duymuşlardır.

Bizim bu çalışmada üzerinde duracağımız konu Allah’ın her topluluğa peygamber gönderip göndermediği değildir. Zira bizim kadrajımıza aldığımız konu, kendilerine peygamber gönderilmemiş bir topluluk var mıdır sorusunda farklıdır. Fakat yine de bizim bu makalede ele alacağımız grup, bir biçimde davetle muhatap olma imkânı yakalayamamış birey ve gruplardır. Çünkü teorik olarak “bütün toplumlara peygamber gönderildiği kabul edilse bile; pratikte vahyin ulaşmadığı kulaklar olduğu varsayılabilir. Yağmur ormanlarında yaşayıp insanlığın sebâvet dönemini müdrük yapıların günümüzde var olduğu bilinmektedir. Bu dezavantajlı grupların durumuna ilişkin tikel örnekleri de hesaba katan, bir çalışma yapmayı umuyoruz. İslam geleneği bu tekil örneklerden Hz. Peygamberin anne ve babasının durumunu yoğun biçimde tartışmışlardır.³⁵

Bu bağlamda ilahî vahiyden habersiz kimselerin Allah’a imandan sorumlu olup olmadığı da, kelimciler arasında bir tartışma konusudur. Mu’tezile, “insan kendisine hiçbir vahiy gelmemiş olsa bile, Allah’ı aklı ile bilmek zorundadır” diyerek Allah’ı bilmeyi doğal teolojinin konusu yapar.³⁶ Onlara göre bu konuda vahye ihtiyaç da yoktur. Zira akıl evrenden hareketle evrende yaratıcı ve tedbir sahibi bir ilahın olduğunu idrak edebilecek donanıma sahiptir. Mu’tezile’nin yaklaşımına göre akıl bunu algılayacak bir donanıma sahipse, bu yetisini kullanmalıdır şeklinde anlaşılabilir. Zira Mu’tezile açısından da nübüvvet gerekli bir kurumdur.³⁷ Aksi olsa onların nübüvveti zaruri görmemeleri gerekirdi. Bu anlamda insanın nübüvvet ihtiyacı içinde olduğunu Mu’tezile de inkâr etmez. Öte yandan onlar aklın vahiyden bağımsız olarak bu konuda ekstra sorumluluğu olduğuna da dikkat çekerler. Onların bu konudaki tavrı; aklın da insan sorumluluğunda belirli oranda sorumluluk sahibi olduğu ve bunun insanı belirli oranda mükellef kıldığı şeklinde anlaşılabilir. Bu algıya göre vahiy ise akla yardımcı bir enstrüman olarak akıldan arta kalan detayları doldurmak içindir.³⁸ Yoksa peygambere ihtiyaç olmadığı şeklindeki bir çıkarım bu ekolün algısını ifade etmediği gibi, böyle bir yargıya sahip olmak yanlış bir değerlendirme olacaktır.

Eş’arîlere göre, Allah’a iman da içine alan dini yükümlülüklerin yalnızca vahyin bildirimine bağlı olduğu, aklın vahyin bildirimini dışında her hangi bir sorumluluğu insana yükleyemeyeceğini söyler. Onlara göre mesuliyetleri akıl bilebilir, fakat akla dayalı bu farkındalık ve bilgi, insana bir sorumluluk yüklemes. Zira onlara göre insana sorumluluğu dini bildirim ile ihbar edilir. Bu da ancak vahiy ve peygamberin mesajı

³⁴ Akçay, “Hz. Peygamber’in Anne-Babasının (Ebeveyn-i Resûl) Dinî Konumuna Dair Ebû Hanîfe’ye Atfedilen Görüş Etrafındaki Tartışmalar”, 1-27.

³⁵ Akçay, “Hz. Peygamber’in Anne-Babasının (Ebeveyn-i Resûl) Dinî Konumuna Dair Ebû Hanîfe’ye Atfedilen Görüş Etrafındaki Tartışmalar”, 1-27.

³⁶ Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâiler’in Kelâm Sistemi* (İstanbul: İsam Yayınları, 2011), 222-224.

³⁷ Koloğlu, *Cübbâiler’in Kelâm Sistemi*, 455-458.

³⁸ Koloğlu, *Cübbâiler’in Kelâm Sistemi*, 455-458.

ile (şer'an) mümkün olur. Çünkü "akıl hiçbir şeyi vacip kılamayacağı için, akılla Allah'ı bilmiş/bulmuş olanlar bile, dinî olarak Allah'ı tanımakla yükümlü değildir" anlayışını savunurlar. Zira bu ekole göre teklif şer'idir.³⁹ Bu ekolün önemli temsilcilerinden Abdulkâhîr el-Bağdâdî Eş'arî ekolün teklifin kaynağına ilişkin yaklaşımını, "bizim mezhebimize göre kişiye bir şeyi vacip kılan ve bir şeyi kişiye yasak kılan sadece Allah'ın emridir" şekliyle ortaya koyar.⁴⁰ Ona göre "bunun dışında hiç bir şey, kişiye ne bir şeyi vacip kılabilir ne de her hangi bir şeye ilişkin yasak getirme hakkına sahiptir. Peygambere itaat gibi ebeveyne itaat de dini açıdan meşruiyetini, Allah'ın "onlara itaat edin" buyruğundan alır" şeklinde dile getirir.⁴¹ O bu ifadeleri ile Allah dışında kendisine itaat edilenlerin meşruiyetini vahyin sağladığını varsayar.

Mâturîdî ekol, konuya ilişkin katı bir tavır sergilememiş, ekolün bazı temsilcileri Eş'arî tavrı sergilerken, diğer bazıları ise Mu'tezilî bir yaklaşıma daha yakın bir tavır takınmışlardır. Bu esnek tavırları sebebiyle Mâturîdî âlimlerin bazıları Mu'tezilî kanaati benimserken, diğer bazıları ise Eş'arî ekolün yaklaşımını daha sağlıklı bulmuşlardır. Hanefi geleneğin bir takipçisi olan Mâturîdî ekolün bu ikircikli yapısı Ebu Hanife'den konuyla bağlantılı gelen metnin; aktarım farklarına dayalı yazım ihtilafları olduğu söylenebilir. İmam Mâturîdî'nin de konuya akıl- vahiy ilişkisinden ibaret teorik çerçeve dışında ilgi duymamış olması, bu ekol mensuplarının göreceli olarak bir tutum birliği oluşturmalarına engel teşkil etmiştir.

Mâturîdî ekolde tartışmanın ham teolojik zemini, nimeti verene teşekkür etmek gerektiğini aklın iyi görerek tahsin ettiği, aklın, nimeti verene karşı nankörlüğü ise vahye ihtiyaç duymaksızın takbih ettiği ilkesinden hareketle, vahiyden bağımsız olarak Allah'ı bilmenin gerektiği kanaatine ulaşılır.⁴² Mâturîdî evrendeki düzenin, bir düzenleyici olduğu kanaatine kaynaklık edeceği varsayımı ile Allah'ı bilmek şer'î değil, akli bir sorumluluk olduğu kanaatine sahiptir. Bu yaklaşım onun fetret teorisine temkinli yaklaşmasını sonuç vermiştir denilebilir. Kemâlu'd-din İbn Hümâm bu temel algı sebebiyle, vahiyden bağımsız olarak aklın iyi-kötü, hûsun ve kubûha ilişkin bazı tespitlerde bulanabileceğini varsayarak, Allah'ın varlığına ilişkin delillere de evrenden ulaşabileceğini varsayar.⁴³ Dolayısıyla, ona göre Allah'ın varlığını kavramak, sadece bir imkândan ibaret değil, aklın zorunlu olarak kabul ettiği fiili bir durumdur.⁴⁴

İbn Hümâm, konuya ilişkin tartışmanın "aklın hûsun ve kubûhu kavrayıp kavramaması konusunda olmayıp, aklın Allah'ın husûn ve kubûh olarak belirlediği şeyler konusunda müstakil olup olmadığı hakkında" olduğu tespitinden bulunur.⁴⁵ O, Mu'tezile'nin; Allah'ın belirlediği hûsun ve kubûhu aklın, idrakte müstakil olduğu kanaatinde olduğunu söyler. Öyle ki, ona göre "akıl bir şeyin çirkinliğini idrak ettiğinde, cezaya hükmedecek kesin bir karar bile verebilir."⁴⁶

Mu'tezile, hûsun ve kubûhu eşyanın zatında aramış, buna göre aklın söz konusu nitelikleri (hûsun-kubûh) eşyada tespit edebileceğini varsaymıştır. Buna karşı Eş'arî gelenek, eşyanın zatında hasen ve kabîhin bulunmadığını, bu niteliklerin ona bir değer olarak şer' tarafından verildiğini iddia eder.⁴⁷ Bu durum Şehristânî tarafından "hasen; failini övmeyi şeriatın gerektirdiği fiil, kabîh de şeriatın failini yermeyi gerektirdiği fiildir" şeklinde tanımlanmıştır.⁴⁸ Tarafların anlayış farkları, teolojik olarak alfabe düzeyindeki bu nüanslardan beslenir. Görüldüğü üzere Eş'arî, husûn ve kubûhu şer'î norm üzerinden değerlendirme yoluna gider. Bu anlayışa göre varlığın kendine ait içkin bir değeri yoktur, ona değeri dışarıdan verilir ve ona değer takdir eden yapı ise dindir. Oysa Mu'tezile hûsun ve kubûhu eşyanın asli iki niteliği olduğunu, emir ve yasağın da bu niteliklere dayandırıldığı kanaatindedir.⁴⁹ Yani Mu'tezile'ye göre iyi olduğu için Allah

³⁹ Muhammed b Abdülkerim Şehristânî, *Nihayetü'l-İkdam fi İlmi'l- Kelam*, nşr. Alfred Guillaume (Kahire: Mektebetu's- Sekâfetu'd-diniye, 2009), 362.

⁴⁰ el-Bağdâdî, *Usûli'd-din*, 231.

⁴¹ el-Bağdâdî, *Usûli'd-din*, 231.

⁴² Kemâlu'd-din İbnü'l-Hümâm, *Kitabu'l-Musâyere*, çev. Harun Işık (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2020),74.

⁴³ İbnü'l-Hümâm, *Kitabu'l-Musâyere*,72, 73.

⁴⁴ Ebu Mansur el-Mâturîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu (İstanbul: İsam Yayınları, 2014), 86-95.

⁴⁵ İbnü'l-Hümâm, *Kitabu'l-Musâyere*,73.

⁴⁶ İbnü'l-Hümâm, *Kitabu'l-Musâyere*,73

⁴⁷ Şehristânî, *Nihayetü'l-İkdam fi İlmi'l- Kelam*,362.

⁴⁸ Şehristânî, *Nihayetü'l-İkdam fi İlmi'l- Kelam*, 362.

⁴⁹ İbnü'l-Hümâm, *Kitabu'l-Musâyere*,73.

emr ediyor. Allah emrettiği için o şey iyi değildir. Buna karşı Eş'arî, iyi olduğu için Allah emrediyor değildir, aksine Allah emrettiği için iyidir. Bu ifade nüansı iki ekolün konuya ilişkin tüm ihtilaflarını ortaya koyar. Buna göre Mu'tezile hûsun ve kubûhu emir ve yasağa öncelerlerken, Eş'arî, emir ve yasağı iyi ve kötü nisbesine önceler. Bu anlayışa göre Mu'tezilî söylemde Allah bir şeyi emrettiği için o şey iyi ve güzel değildir. Aksine o şey iyi ve güzel olduğu için Allah onu emreder.⁵⁰ Bu varsayıma göre varlığın kendi doğasına iyi ve kötü niteliği vardır. İnsan akli da bu nitelikleri tespit etme yetisi ile donatılmıştır. O halde ister vahiy olsun isterse olmasın insanın davranışlarında ölçü alabileceği kriterler kısmen olsa bile bellidir ve insanın bu asgari kriterlere uymaları beklenir. Bu yüzden de onlar fetret teorisine karşı temkinli davranırlar. Daha doğru bir ifade ile onların kendi teolojilerinde fetret kuramına yer verilmez. Oysa Eş'arî gelenek, durumun bunun tersi olduğunu; Allah'ın emrettiği şeyin iyi, yasakladığı şeyin ise kötü olduğunu düşünür. Bu yaklaşımlarıyla dinî emrin eşyanın doğasına ilişkin algılarımızı belirlediğini varsayar. Bu durum da ise ortada emir yok ise norm ihdası/değer takdiri de yoktur. Bu yüzden de emir ve yasağa muhatap olmamış birinin arayışı, ortada bir doğru – yanlış skalası olmadığı için beyhudedir.

Mâtürîdî kuramda akıl bu nitelikleri bazen müstakilen bilir, bazen de bunu bilemez, aklın iyi-kötü tespiti yapamadığı durumda şer'in bunu ortaya çıkarması, icap eder. Aklın alanı ile şer'in akıl karşısındaki konumunu tespit etmeye girişir. Bu durum birinin ötekine göre konumunu belirleme çabasıdır. İbn Hümâm, ramazan ayında oruç tutmanın güzelliğini, Şevval'ın ilk gününde oruç tutmanın çirkinliğini aklın takdir edemeyeceğini, bu iki durumu aklın ayırt edemeyeceğini söyler. Bu ifade aklın yeterli olmadığı, bazı durumların dinî bildirimleri peygamberi ve vahiy gerektirdiğidir şeklinde anlaşılabilir.⁵¹ Mâtürîdî kanaat, bazı noktalarda aklın yeterli olduğunu, bazı noktalarda ise yeterli olmayıp şer'î bildirimle aklın muhtaç olduğu vurgusu yaparak, Eş'arî'den ayrıştıklarına dikkat çekmek ister.⁵² Bu anlayışlarıyla onlar; insanın mesuliyetinin ancak şer'î bildirimle mümkün olduğunu söyleyen Eş'arî ile farklılaşırlar.

İbn Hümâm Hanefilerin⁵³ tümünün Mu'tezile gibi hûsun ve kubûhun eşyanın aslından olduğu konusunda uzlaşma halinde olduğunu fakat dayandıkları deliller konusunda onlarla ihtilaf ettiklerini söyler.⁵⁴

Ebu Hanife'nin ise "göklerin ve yerin yaratılışından gördükleri sebebiyle her hangi bir mükellefin, yaratıcısını bilmemek konusunda bir mazereti yoktur", dediği aktarılmıştır.⁵⁵ O, bu ifadesiyle Allah'ı bilmek konusunda âlemde açık delillerin varlığını gerekçe göstererek, mükellefe Allah'ı bilmenin vacip olduğunu ifade eder. Fakat onun söyleminde ibadetler ve sair şer'î hükümler bu sorumluluğa dâhil değildir. Ebu Hanife tarafından, akılla vacip olduğu söylenen şey, Allah'ı bilmekle sınırlıdır. İmam'ın "Allah peygamber göndermeseydi insanlara akıllarıyla Allah'ı bilmek vacip olurdu" şeklinde yoruma ihtiyaç bırakmayacak net bir aktarım da yapılmıştır.⁵⁶

Görüldüğü kadarıyla kelimcilerin konuya ilişkin tartıştıkları mesele bu durumda bir değil, ikidir. Bunlardan ilki, Allah'ın akıl ile bilinip bilinemeyeceğine ilişkin kadim sorudur. Diğeri ise Allah'ı aklın bilmek mümkün olsa bile bu farkındalığın insanı dinî olarak sorumlu tutup tutmayacağıdır. Eş'arî âlim Abdulkâhir el-Bağdâdî buna paralel bir biçimde kelimciler nezdinde sorunun kaynağının, "akli bilginin bir şeyi vacip

⁵⁰ Sözüünü ettiğimiz yargı Mu'tezilî ekolündeki yegâne görüş değildir. Ekolde Farklı yaklaşımlar için bk. Murat Akın, "Mu'tezile'ye Göre Ahlâkın Temellendirilmesinde Vahiy ve Aklın Alanları", *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]* 18/1 (2018), 55-76.

⁵¹ İbnü'l-Hümâm, *Kitabu'l-Musâyere*, 73.

⁵² Ebu Hanife'den nakledilen bu ifadeleri, Sâbunî'nin *Müntekâda* aktardığı söylenmiştir. Bk. İbnü'l-Hümâm, *Kitabu'l-Musâyere*, 73, 74.

⁵³ İbn Hümâm, Hanefilerin tümü vurgusu ile çatı bir kavram olarak Hanefî geleneği ifade ettikten sonra sonraki paragrafta bu geleneğin Semerkant kolu olarak Mâtürîdî'yi zikrederek sanki Mâtürîdî geleneği Hangi geleneğin yegâne varisi gören anlayışın dışında bir kanaat ortaya koyar. Bu durumda, Mâtürîdî gelenek dışında kalan Hanefî geleneğini temsilcilerini tespit etmek gerekir. Öyle anlaşılıyor ki İbn Hümâm kendisini Mâtürîdî değil, fakat Hanefî geleneğin bir temsilcisi saymaktadır. bk. İbnü'l-Hümâm, *Kitabu'l-Musâyere*, 74, 75. Onun tespitine göre Buhara Hanefileri de aklın teklifi mucip olup olmaması konusunda Mâtürîdî'den ziyade Eş'arî görüşe daha yakın durmuş ve Peygamberlikten önce ne iman vacip ne de küfür haramdır demişlerdir. Bk. İbnü'l-Hümâm, *Kitabu'l-Musâyere*, 76. İbnü'l-Hümâm'ın sunduğu şekliye Hanefî gelenek hiç değilse bu konuda varsayıldığı gibi homojen bir yapı değil, parçalı hetorejen bir yapı olarak tasvir edilmeye daha uygun görünür. Ekol içerisindeki bu parçalı yapıların mercek altına alınarak bu konunun daha iyi ele alınması icap eder.

⁵⁴ İbnü'l-Hümâm, *Kitabu'l-Musâyere*, 73.

⁵⁵ İbnü'l-Hümâm, *Kitabu'l-Musâyere*, 74.

⁵⁶ İbnü'l-Hümâm, *Kitabu'l-Musâyere*, 74.

kılıp kılamayacağına ilişkin olduğu” tespitinde bulunur.⁵⁷Şehristânî, “Eş’arî, her türlü bilginin akılla olduğunu kabul eder. Fakat o, Allah’a ilişkin bilginin akılda hâsıl olması ile O’nu bilmenin bu bilgiyle vacip olduğu varsayımını birbirinden ayırmıştır. Zira ona göre bilgi (marifet) bir bütün olarak akılda hâsıl olmasına karşın, vacip kılmaya gelince, bunun ancak sem’ ile olacağını” söylediği aktarılmıştır der.⁵⁸

Kelamcılardan bu konuda daha temkinli davranan Eş’arîler, insanı sorumlu tutan dini emir ve yasağın teorik olarak ancak şer’i bildirimle mümkün olduğunu savunurlar. Buna göre Allah’ı bilmek zaruri bir bilginin gereği ise bu bilginin insanı sorumlu tuttuğunu; fakat kişinin Allah’a ilişkin bu bilgisi kesbi bir bilgi ise kişi Allah’ı biliyor olsa bile vahiy olmaksızın, bu bilginin onu sorumlu tutmaya yetmeyeceğini varsayarlar. Çünkü onların kabulüne göre akıl emretme ve yasaklama yetkisine sahip değildir.⁵⁹İbn Humâm, söz konusu Eş’arî algıyı, bir fiilin hûsun olması şer’in söz konusu fiili emretmesi, kubûh da bir fiilin şeriat tarafından yasak edilmesiyle bilinir. Bir konuya ilişkin şeri hüküm varid olduğunda ancak o fiilin hasen mi kabih mi olduğu bilinebilir şeklinde sunar.⁶⁰ Buna göre Eş’arî ekol fiilin ne zâtı ne de sıfatı gereği güzellik ve çirkinliği yoktur.⁶¹ Güzellik ve çirkinlik fiile dışardan şeriat tarafından giydirilen “bir üniformadır” algısında olmuşlardır. İbn Hümâm’ın sahip olduğu yaklaşım sebebiyle Eş’arî ekole ilişkin kritik tespit; “Onlar indinde bisetten önce ne iman ne de bir başka şey vaciptir, öte yandan yine onlara göre ne de küfür haramdır” şeklindedir.⁶² Hûsun ve kubûhun eşyanın zâtı ve sıfatından olmayıp ona dışardan yüklenen bir değer olduğu varsayıldığında, şer’î hükmün olmadığı bir dönemde, söz konusu şeye ilişkin hüküm de yoktur. Bu durumda, gerek Buhara Hanefilerine göre gerekse Eş’arîlere göre teklif zaruri değil, muhtemeldir. Zira ortada hüküm yoksa hûsun ve kubûh da yoktur. Yani hûsun olsa bile Allah’ın imanı emretmemesi ve mükâfatlandırmaması mümkün olduğu gibi, küfrü de kötü olsa bile yasaklamaması ve cezalandırmaması olasıdır. Bu durumda ise mükellefiyetlerin bulunmaması, Eş’arî ekole göre aklen muhal değil, mümkündür. Zira Allah itaate muhtaç değil, itaat sebebiyle Allah’ın mülkünde artma olmadığı gibi, O şükürle de rahatlamaz, masiyet ise O’na zarar vermez. Kin tutmaz ki ceza vermekle rahata ersin...⁶³ şeklinde bir yorum yapar.

Kelamî bağlamda sorunun tartışılma biçimi aklî bilgi, vahiyden bağımsız olarak kişide yap-yapma hiyerarşisi oluşturabilir mi (?) sorusu etrafında doğal teolojinin imkânını tartışılmıştır. Doğal teolojiye imkân tanımayan teolojik ekollerin din sadece peygamberin bildirim ve vahye dayalı olabilir ilkesi temelindeki kabulün gereği olarak bu durumda kendilerine peygamber ulaşmamış “hak din” mefhumuyla tanışmamış insanların durumuna ilişkin olmuştur.

İslam teolojisinde bu sorunu tartışmaya zemin teşkil eden temel argüman ise insanı dine inanmak zorunda bırakan, onu bir arayışa sürükleyen şeyin insanın fitratı olduğu bir diğer temel ilke olarak kabul edilmiştir.⁶⁴ Evrenin bir nizam teşkil ettiği, içerisinde gaî illetler bulundurduğu varsayımı, kelamcılar nezdinde âlemi Allah’ı ispat aracı haline getirir. Akli merifetullahı bilmekle sorumlu tutan ekoller haber olarak vahiyden bağımsız olarak insanın nazar ve istidlalde bulunabileceğine kanidirler. Bu teolojik tartışmanın imkânı evrenin Allah’a delil olması varsayımına dayanır. Bu algı farkı da konuya ilişkin farklı tutum geliştiren ekoller arasında önemli bir ayrıntıdır.

Buna göre:

- Evrendeki varlıklar oluş halindedirler ve arazları içerirler
- Değişim gösteren ve arazlar içeren şeyler ezeli olamazlar.
- Bu durumda arazlardan ayrı olamayan cevherler de ezeli değildir.
- Bu durumda evrenin bir parçası olarak ben de ezeli değil ve sonradan var edilmiş olmalıyım.

⁵⁷ el-Bağdâdî, *Usûlî’l-dîn*, 287.

⁵⁸ Şehristânî, *Nihayetü’l-İkdam fi İlmi’l- Kelam*,363.

⁵⁹ Şehristânî, *Nihayetü’l-İkdam fi İlmi’l- Kelam*, 362.

⁶⁰ İbnu’l-Hümâm, *Kitabu’l-Musâyere*,73

⁶¹ İbnu’l-Hümâm, *Kitabu’l-Musâyere*,73

⁶² İbnu’l-Hümâm, *Kitabu’l-Musâyere*,73

⁶³ İbnu’l-Hümâm, *Kitabu’l-Musâyere*,76

⁶⁴ Bekir Topaloğlu, *Allah’ın Varlığı (İsbât-ı Vâcib)* (Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1983);Mustafa Akçay, “İnsanlığın Ortak Dinî Temeli: Fitrat”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/23 (2011), 143-170.

İlk grup önermeler evrenin yaratıldığı temeline dayanır.

- Evren ezeli değilse ve bir düzen içindeyse bu düzeni sağlayanlar olmalıdır.
- Söz konusu düzeni sağlayan birden fazla olamaz, çünkü birden fazla olması yaratmada farklılıklar ve çelişkiler oluşturur. Oysa evrendeki nizamda çelişki yoktur.
- Şayet yaratıcı birden fazla olsaydı yaratmada kargaşa olurdu. Oysa evrende kaos değil kozmos hakimdir.
- O halde evrende bir tek yaratıcı vardır.

İkinci grup önermeler sonradan var olmuş evrenin kendi kendine var olamayacağı ve bunun var edicisinin birden fazla olamayacağını varsayar.

- O halde bu düzenin kurucusu ve bunu devam ettirene var olmağın sebebiyle müteşekkirim.

Üçüncü grup önerme, muhtemel farklı senaryolar içinden kendisine var olma imkânı sağlayan senaryoyu tercih ettiği için, yaratıcıya teşekkür etme ihtiyacı ortaya çıkar ki bu dini sorumluluğun ilk basamağıdır.

- Onun bu düzeni kurmasında bir amaç olmalıdır ve bu düzenin bir parçası olarak yapmam gerekenler ve yapmamam gerekenler var olmalıdır. Zira amaçlı bir evrende amaçsız hiçbir şey olamaz. Buna göre bu amaçlı evrende benim yapmam ve kaçınmalarında bu büyük amaçla bağlantılıdır.

Dördüncü grup önerme ise düzenli evrenin bir gaye ve amaca dönük olduğu varsayımından hareketle gaye ve amacın bireyi bazı fiilleri yapmak bazılarında da kaçınmak yönünde motive edeceğini varsayar. Gayeye muhalif tutum ve davranışları yapmaması gerekecek, gayenin gerçekleştirilmesine dönük adımlarında atılması zorunlu olacaktır. Bu durumda bu gayeden insanın haberdar edilmesi gerekecektir. Zira ancak bu durumda neyi yapıp neden kaçınması gerektiğini bilecektir. Din de bütün kurumsal haliyle bu bildirimleri içerir.

Bu noktaya kadar kişi bir dini bildirim ihtiyacı duymaksızın sadece akli yetileri ile süreci taşıyabilir. Fakat bu noktadan sonra Düzenin kurucusu olan Zât'ın benden ne istediğini (?) Bana hangi bildirimlerde bulunduğunu öğrenmek için benimle yaptığı mukaveleye karşılık gelen teklife, bu teklifin neleri içerdiğine bakmak gerekecektir. Bundan sonra ise bireyden istenilen şeyleri nasıl yerine getirebileceğine ilişkin rehberliği üstlenen vahye ve vahyin pratiğini temsil eden peygambere birey ihtiyaç duyar. Bu noktada doğal teoloji bitmiş, birey din olgusuyla karşı karşıya kalmıştır. Bu durumda hakkında konuşulan konu ilahi rehberlik almayan birey eylem ve tutumları sebebiyle mesul müdür (?) Neden(?) Değil midir(?) Neden?

Bağdâdî temsilcisi olduğu ekolün konuya yaklaşımını kendisine peygamberin daveti ulaşmamış kişiye ilişkin değerlendirmesi ile ortaya koyar. Buna göre: “Şayet kişinin Allah'ın tevhidinde sıfatına, adaletine, hikmetine ilişkin bilgisi zaruri ise yani kesinlik arz ediyorsa, kişinin hükmü Müslümanların hükmü gibidir. Bu kişi nübüvvet ve şer'î ahkâm konusundaki cehaletinden dolayı ise mazurdur. Kişi şayet Allah'ın tevhidi, adaleti ve hükmüne ilişkin zaruri bir bilgiye sahip değilse, bu kişinin tekliften sorumluluğu yoktur. Ahirette onun sevabı olmayacağı gibi onun cezası da yoktur”⁶⁵ şeklinde bir soruca ulaşır.

Kesbi olan akli bilginin de vacip kıldığı anlayışında olanlar ise, kendilerine davet ulaşmayanlar hakkında ihtilaf ettiler tespitini de ortaya koyan Bağdâdî, sözü edilen bu kitlenin Mu'tezile olduğunu ve onların bu konuda kendileri (Eş'arî ekol) ile çeliştiklerini söyler. Çünkü kendilerinin yalnızca şer'in emir ve yasak koyduğunu söylediklerini; buna karşın Mu'tezile'nin, kesbi bilginin de vacip kıldığı görüşünde olduğunu kaydeder.⁶⁶

Allah'ın fâil-i muhtar olduğu yargısını her durumda koruyan Eş'arî, kendilerine tebliğin ulaşmadığı kişilere dönük olarak da bu ilkeyi işler. Bağdâdî, “Allah şayet bunlara yaptıklarından dolayı ceza verirse bu adaletinin gereğidir. Fakat onlara azab etmez ise bu da O'nun fadlı sebebiyledir” der.⁶⁷ Bu algıyı İbn

⁶⁵ el-Bağdâdî, *Usûli'd-dîn*, 287.

⁶⁶ el-Bağdâdî, *Usûli'd-dîn*, 287, 288.

⁶⁷ el-Bağdâdî, *Usûli'd-dîn*, 288.

Furek, Eş'arî'den şu formülasyonla nakleder: *"i'kabu'l-kâfirin min Allah'i tealâ adlun ve sevabu'l-müminin min Allah fadlun"* ⁶⁸

Dinin nakil olduğu anlayışındaki rivayetçi kanat, dinî sorumluluğun peygamberin tebliğ etmeye başlaması ile start aldığını düşünür. Buna göre kişi vahiy ile muhatap olduğu zaman sorumluluğu başlar. Buna göre muhataplarının sorumlulukları da peygamberin daveti ile bağlantılı başlamış kabul edilir. Bu durumda mantiki olarak dinî sorumluluğun peygamberin tebliği ile ilişkili olması icap eder. Bu yönüyle rivayetçi kanadın varsayımını görmezden gelmeye imkân yoktur. Onların tutumunu da bu teorik çerçeve sebebiyle Eş'arî ekol gibi değerlendirmek olası görünüyor. Fakat bu teorik çerçeveye rağmen onlar bazı rivayetlerde Hz. Peygamberin valide ve pederlerine ilişkin yargılarında rivayet edilen bazı haberler sebebiyle teorik çerçeveye muhalif bir yargının savunuculuğunu da yapabilmişlerdir.⁶⁹ Suyûtî'nin de bu haberler sebebiyle onların kurtuluş ehli olmadığını varsayan rivayet ehlini eleştirdiği görülür.⁷⁰ Suyûtî'nin sözünü ettiği kişi muhtemelen Hz. Peygamber'in anne ve babasının konumunu bir çalışmaya konu eden ibnu'l-Cezerî'dir.⁷¹

Hakkında vahyin olmadığı emir ve yasağa konu olmayan bir konuda sorumlulukta yoktur. Gelecekte alanla ilgili emir ve yasak ikame edilebilecek olsa bile, hakkında henüz bildirim olmadığı bir konuda ibâha esastır. Bu ilke de din rivayettir anlayışındaki ulemayı destekleyen bir görünüm arz ettiği gibi Eş'arî teori açısından da önemli bir istinat zemini sağlar. Fakat bir kişiye ilâhî çağrı ulaşmışsa, söz konusu kişiye marifetullâhî bilmenin vacip olduğu konusunda kelamcılar indinde bir ihtilaf yoktur.

Üçüncü olarak, takip edecek sahih bir kriter doğru bir rehber olmadığı anlayışlarının bir gereği olarak fetret dönemi insanların sorumlu tutulamayacakları da varsayılmıştır. Bu bağlamda Hz. Peygamberin ebeveynine ilişkin tartışma, literatürde tartışmalara konu olmuştur. Bu tartışmalara kaynaklık eden ayetlerin başında; "Kim hidayete ulaştıran yolu takip ederse bunun kendi faydasına yapmış olur, kim dalâlete saparsa bundan kendisi zara görür. Hiç kimsenin taşıdığı, başkasının yükü değildir. Kendilerine peygamber göndermediğimiz hiç bir kavme azâb etmedik."⁷²

Bir bütün olarak bu gerekçeler vahye muhatap olmak ile insani sorumluluk arasında bir ilişki olduğunu düşündürmüştür. Söz konusu ayet ise Peygamber göndermekle sorumlu tutulmak arasında bir ilişki kurmaz. Fakat peygamber göndermekle azaba muhatap olmak arasında bağ kurar. Bu ayrım önemli görünüyor. Zira söz konusu ayetlerden dünyada helak olmak anlamı yüklenmiş, ahirette sorumlu tutulmak anlamını ayetten çıkarmayan âlim grupları da var olmuştur. "Andolsun ki biz, "Allah'a kulluk edin ve tâğuttan sakının" diye bildirmeleri için her ümmete bir peygamber gönderdik..."⁷³ Bu ayette de dinin varlığı ve peygamberin gönderilme esprisine uygun bir şekilde insanların neyi yapmaları ve neden kaçınmaları gerektiği, peygamber üzerinden insana ulaştırıldığı söylenmiştir. Buna göre, söz konusu ayette insana bildirimde vahyin başat rolüne vurgu yapar.

Akıl, insan olarak evrende oluşumuzun abes olamayacağı yönündeki kabulünü evrendeki düzen fikrinden alır. Her düzenin bir düzenleyiciye ihtiyaç duyması dışında, düzen fikrinin bir amaca dönük olarak ancak var olabileceği bu kuramda varsayılır. Evren abes değilse, âlemin bir parçası olan insanın da bu düzene ilişkin bir sorumluluğu vardır... İnsan kendi başına var olamayacağı için, birey kendisini yokluktan varlığa çıkarmak için tercih eden bir var ediciye duyulan minnet ise teşekkürü gerektirir. Nimetin devamı için de dua gerektir... Fakat doğal olarak insan minnet duyguları içinde olmasına karşın onu nasıl ifade edeceğini bilemez. Öte yandan sahip oldukların kaybetme endişesi yaşamaktadır, ya da sahip olduklarından daha fazlasına sahip olmayı istemektedir. Fakat bunu nasıl talep edeceğini de bilememektedir. Yaratıcısını razı etmek için onun istediği eylemlerde bulunmak, istemediklerinden de kaçınmak gerekmektedir. Fakat

⁶⁸ Ebu Bekr İbn Fûrek, *Mücerradu Makâlâti's-Şeyh Ebî'l-Hasan el-Eş'arî* thk. Daniel Gimaret (Dâru'l-Maşrık, 1987), 99.

⁶⁹ Akçay, "Hz. Peygamber'in Anne-Babasının (Ebeveyn-i Resûl) Dinî Konumuna Dair Ebû Hanîfe'ye Atfedilen Görüş Etrafındaki Tartışmalar", 1-27.

⁷⁰ Suyûtî, "el-Makâmâtü's-Sündüsiyye fi'n-nisbeti'l-Mustafaviyye", 5-18.

⁷¹ Akçay, *Hz. Peygamber'in Anne-Babasının Dinî Konumu ve Ebeveyn-i Resûl Risaleleri*, 190.

⁷² İsrâ, 17/15.

⁷³ Nahl, 16/ 36.

insan bunların neler olduğunu, bunları kimden nasıl isteyeceğini bilemez. İşte doğal teolojinin karaya oturduğu yerde din-vahiy ve peygamber olgusu bu noktada ve bu bağlamda devreye girer.

İnsan vahiy yoluyla ve peygamber aracılığıyla aklın genel anlamıyla ve kaba hatlarıyla varsaydığı şeylerin hakikatinin ne olduğunu tekil emir ve yasaklar üzerinden görür. Akıl insana kendisine nimet verene teşekkür etmesi gerektiğini söyler, vahiy bu teşekkürün kime, nasıl ne zaman ne kadar miktarda olması gerektiğini net biçimde ihbar eder.

Aklın belirli bir düzen içinden kurulmuş evrenin yaratıcısız olamayacağını varsayar, vahiy bu yaratıcının Allah olduğu söyler. Akıl bu düzenin bir amaca dönük olması gerektiğini söylerken bu amacın ne olduğunu söylemekten yoksundur. Vahiy bu amacın ahiret hayatı olduğunu insana fısıldar.

Her şeye rağmen akıl Allah'ı bütün kemal sıfatlarıyla tespit etmekten aciz olduğu için, bu konuda da vahye muhtaçtır. Bu anlayışın bir izdüşümü olarak Mu'tezile vahyi insan için zâid değil zaruri ve gerekli görür.⁷⁴

3. Ahir Zaman İnsanın Durumu

Bu ifade ile kastımız son peygamberden sonra gelen insanların durumudur. Zira ortada bir doğru öğretinin olduğu varsayılsa bile önemli oranda doğru mesajın kalabalıklar tarafından esir alındığı ve temsilinin marjinal görüldüğü bir ortamda, doğru din müşterisi kalmamış tezgâh, yolcusu kalmamış patika kadar ıssızdır. Bu durum ise doğal olarak ilgililer nezdinde doğruyu arama isteğini yok eden bir görev üstlenir. Yeni bir arayış ve ihya ihtimali uyandırmayan, doğru dini mesajın müntesiplerinin her geçen gün azaldığı bu zaman dilimi, kıyamet teolojisinin de öncü adımlarını içinde taşır. Yeni bir vahiy ve peygamber ihtimali de kalmadığı için kıyamete yürüyen insanı temsil etmesi için ahir zaman ifadesi kullanılmıştır.

Sorumluluğun emir ve yasaklar boyutuyla peygambere-vahiye muhatap olmak ile başlayacağı önemli oranda ortaya çıkmış olsa bile, peygamberin öğretisinin ulaşmadığı toplulukların varlığı da fetret dönemi insanların durumunun tartışılması ile Müslüman gelenek tarafından kabul edildiği görülür.

Hatmu'n-Nubuvve anlayışının bir gereği olarak; son peygamberden sonraki insanlar fetret ehli niteliği taşır mı? Neden?

"Fetret ehli" kavramına, İslam geleneğinde herhangi bir dini öğretilen habersiz olan kişiler dâhil edilmiştir.⁷⁵ Bir öğretilen negatif örnekler üzerinden haberdar olmuş biri de bu gruba dâhil edilebilir mi? Cat Stevens (Yusuf İslam), "iyi ki Müslümanları tanımadan önce İslam'ı tanımışım. Şayet Müslüman olmadan önce Müslümanları tanısam, asla Müslüman olmazdım" şeklindeki ifadeleri ile hak din olarak sunduğumuz İslam öğretisini kötü temsil ettiğimizi bize hatırlatan bir örnektir. Bizim; Müslümanlar olarak İslam öğretisini iyi temsil edemediğimiz dolayısıyla bu öğretilere bizim ve bizim gibi kötü temsil eden örnekler üzerimizden temas etmiş biri de fetret ehli sayılabilir mi?

Şüphe yok ki Hristiyanlığa havariler üzerinden ulaşma imkânımız olsaydı, onlardan tevhidi ve doğru inancı duyacaktık. Fakat bu dinin mümessillerinden bugün temas ettiklerimiz böyle bir sunumdan oldukça uzak. Aynı örneği İslam'ın aktüel temsilcileri için de vermemizin önünde bir engel yok gibi görünüyor. Hasan el-Basrî'nin sahâbeyi kast ederek "onlar sizi görse bunlar Müslüman değil, siz onları görürseniz deli derdiniz" şeklindeki ifadeleri, dönemler ve taraflar arasındaki algı ve değer farkını ortaya koyar. Şüphe yok ki İslam diniyle sahâbîler üzerinden temas etmiş biri barış güven adalet ve vefa...ile muhatap olacaktı. Fakat bu dinin aktüel temsilcileri ile temas edenler bu pozitif niteliklerden arınmış, üstüne üstlük birçok negatif niteliklerle donanmış olarak muhataplarında "bu din sahih olsa kendi müntesiplerinin sıhhatini korurdu" şeklinde bir algıya kaynaklık etmektedir. Evet, kitabi olarak ve bir öğretiler olarak İslam her kulaktan girmiş, Müslüman da her göze çarpmıştır. Dolayısıyla literal anlamıyla İslam'a ilişkin bir habersizlikten söz etmeye imkân yoktur. Dolayısıyla İslam'ın muhataplarına fetret ehli muamelesi edilemez denilebilir. Fakat öğretiyi taşıyan temsilcilerin negatif mesajlar yüklenmeleri, İslam'ın bir kurtuluş doktrini olarak muhataplarına salık verilmesini zorlaştırır. Müslümanların sunduğu pratik örneklemeler sebebiyle teorik olarak İslam'ın

⁷⁴ Orhan Şener Koloğlu, *Cubbâilerin Kelam Sistemi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017), 454-457.

⁷⁵ Metin Yurdagür, *İslam Düşüncesinde Fetret Kavramı* (İstanbul: Marifet Yayınları, 1996), 38,39.

muhataplarına salık verilmesinin sanıldığı üzere çok da kolay olmadığını gösterir. Son yüzyıllarda sürekli savaş, açlık yoksulluk içindeki Müslümanların dünyaya verdiği mesaj geri kalmışlığın dini bir anlayışla beslendiği yönündedir. Ernest Renan'ın⁷⁶ İslam'ın bilimle çeliştiği yönündeki iddiasını Müslümanların doğrulama yarışına girmeleri hayret verici bir vakiadır.⁷⁷ Üçüncü dünyaya mensup, ülkelerinde istikrarın olmadığı, işsizlik, adaletsizlik, rüşvet, adam kayırma... vb. birçok ahlaksızlığın kol gezdiği, insanların sürekli kendi öğretisinin ötekisi konumunda olan batıya göç için fırsat aradığı, İŞİD gibi mümessilleri üzerinden dünyanın bir bütün olarak tehdit edildiği bir dünyada, Müslüman bir cemiyetin dışında dünyaya gelen bir bireye İslam'ı potansiyel bir doğru olarak düşündürmeye imkân yoktur.

İslam kültür geleneğinde fetret dönemi teolojisi, sözünü ettiğimiz bu olumsuz örnekler üzerinden İslam'la tanışan bireyler açısından da savunulabilir mi? Zira zaman, mekâna ilişkin sorunlar ve haberleşmenin zorlukları sebebiyle İslâm vahyinden tamamen ya da kısmen haberi olmayan kişi ya da kesimlerin dinî sorumluluktan muaf olup olmadıkları İslam geleneğinde tartışılmıştır. Fakat mesajdan haberdar olmasına karşın, mesajın temsiline ilişkin psikolojik engellerin oluşturduğu olumsuzlukların durumu gündeme gelmemiştir. Gazzâlî, İslam'ın ismini ve karakterini duymamış olanlar ile ismini duymuş fakat karakterinden şu ya da bu sebepten dolayı haberdar olmamış kişi şerhi koyarak - ki burada İslam'ın karakterinden muhatapların haberdar olmalarının önündeki engel bizatihi Müslümanlardır - mazur olduklarını söyler.⁷⁸ İslam geleneği açısından fetretin imkânı ve dünyanın herhangi bir yerinde hak dinin mevcut olup olmaması değil, hak dinin temel hakikatlerinin insanlara ulaştırılması ya da insanların ona sağlıklı olarak ulaşıp ulaşmamasıdır.

Kelamcılar, uyarı (inzar) ve beşâretten haberdar olmayan toplulukların sorumlu tutulamayacaklarını düşünmüş, fakat fetret ehlinin durumuna, akla yükledikleri misyon ve sorumluluğa Allah'ı bilmekle sınırlı şerh koymuşlardır. İslâm âlimleri “fetret” kavramını Mâide suresi 19. Ayetteki “Ey ehl-i kitap! 'Bize bir müjdeleyici ve uyarıcı gelmedi' demeyiniz diye, size peygamberlerin arasının kesildiği bir sırada hakkı açıklayan resûlümüz geldi.” ayetinden hareketle teolojik olarak varsaymışlardır. Söz konusu ayette “alâ fetretin mine'r-rusûl...” ifadesi, onlara fetretin teolojik zeminini çağrıştırmış görünüyor. Buna göre *fetret* İslam geleneğinde “peygamberin gönderilmesine ara verildiği, vahyin kesildiği ara dönem” e karşılık kullanılmıştır. Tartışmanın bu noktasında; insanın peygamberin daveti ve vahyine muhatap olma ihtimalinin kalmadığı, İslam dışı, davet ehlinin konumlarını da teolojik olarak ortaya koymak gerekecektir. Zira Hz. Peygamberden sonraki süreçte İslam dininin sahil dini söylemi temsil ettiğine muhatapları inandırmak hem yoğun dezenformasyonlar sebebiyle hem de Müslüman unsurların temsil yeteneklerini önemli oranda yitirmeleri sebebiyle oldukça zor olduğu için, Hz. Peygamberin ebeveynine ek olarak peygamber sonrası insanların durumlarını da fetret ehli içinde tartışmak gerekir. Çünkü günümüzde kişilerde dine ihtiyaç hissi uyandırmak bir sorun olduğu gibi, davet edilen dinin sıhhatini ispat etmek de çeşitli zorluklar içerir.

Ortada doğru mesaj olmasına karşın, psikolojik nedenlerden dolayı bu mesaja ulaşamadığı bir dönemin teolojisine, içerdiği bu zorluklar sebebiyle ahir zaman teolojisi demek makul görünüyor.

İslam geleneğinde fetret dönemi insanları ve kendilerine davet ulaşmayan insanlardan ayrı ele alan yaklaşımlara da rastlanmıştır.⁷⁹ Bu durum onların davetin olmaması durumunu, davet ile karşılaşma imkânı

⁷⁶ Renan, “L'Islamisme et la Science” başlığı altında verdiği bu konferansta, İslâm'ın bilime ve bilimsel faaliyetlere bakışını eleştiriyor, İslâm Dini'nin terakkî ve takâmüle mâni olduğunu, bilimsel gelişmelerin önünü kestiğini, mensuplarını da en nihayet kendilerine acınacak bir hâle düşürdüğünü ‘dünyaya’ ilân ediyordu.” bk. Düccane Cündioğlu, “Sahtekârlığın Tarihi: Bilim+Siyaset= Oryantalizm— Musul Kadısı İmam Alizâde'nin Mektubu—”, *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]* 6/3 (2006), 7-42.

⁷⁷ Düccane Cündioğlu, “Ernest Renan ve Reddiyeler” Bağlamında İslâm-Bilim Tartışmalarına Bibliyografik Bir Katkı”, *Divân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 2 (1996), 1-94.

⁷⁸ Ebu Hamid Gazzâlî, *Faysalu't Tefrikâ beyne'l-İslam ve'z -Zenâdikâ*, çev. Mevlüt Uyanık- Aygün Akyol (Ankara: Elis Yayınları, 2021), 139, 140.

⁷⁹ Suyûtî, “es-Subulu'l-celiyye fi'l-âbâ'i'l-aliyye”, 120-130; Akçay, *Hz. Peygamber'in Anne-Babasının Dinî Konumu ve Ebeveyn-i Resûl Risaleleri*, 29.

yakalayamamış birinin durumundan ayrı ele aldıklarını gösterir. Fakat bu iki durumu eşit gören yaklaşımlarda gelenekte ortaya çıkmıştır.⁸⁰

Kişiye din gelmeden ve davet ulaşmadan önce insanların her hangi bir fiillerine Allah'ın şer'i herhangi bir hükmü taalluk etmez. Bu durumda hiçbir şekilde akla itibar edilerek dinî bir yükümlülüğün bahsedilemez. Zira dini açıdan sorumlulukta akla değil, dine itibar edilir.⁸¹ Eş'arî yaklaşımı formüle ettiğimiz bu algıya göre, ahir zaman insanının din ile temas etmesinin önünde engeller vardır. Şeriat gelmeden önce nasıl ki akıl tek başına iyi-kötü hakkında doğru hüküm vermekten acizdir. Dolayısıyla akıl, din adına insana bir kısım sorumluluklar yüklemeye yetkisine sahip değildir. İçinde bulunulan şartlar sebebiyle de akıl kendisine rehberlik edecek olan vahiyden uzaktır. Bu itibarla vahiyden beslenememektedir. İnsanın mutlak gafil olduğu fetret döneminde küfrün haram olmayıp, imanın da vacip olmadığı dönemle şartların aynı olması sebebiyle, hükümlerin de aynı olması düşünülebilir mi? Bize göre durumu aynı olanın analogik olarak hükmünün de aynı olması gerekmektedir.

Fetret ehline ilişkin İslam geleneğinde dile getirilen ehl-i necat ifadesi de onların sorgulanmayacakları açısından mı ehl-i necât olduğu yoksa cennete girecekleri için mi kurtuluş teorisi bağlamında ele alındığı açık değildir. Zira sorumluluk şartları tahakkuk etmediği için mesul olmamak, şeklinde durum anlaşılabilir. Bu durum tıpkı akli melekeleri elvermediği için mesul tutulmayanların kısmen ya da tamamen sorumluluklarının askıya alınması gibi düşünülebilir. Fakir olduğu için zekât vermeyenin durumu gibi düşünülebilir. Bu yönüyle sorumluluktan düşürülmüş, birey o sorumluluğu eda eden bireyin haklarına sahiptir. Bu durumda kişi hakkında; kendisinden sorumluluğun kaldırıldığını söylemek, söz konusu bireyin bu sorumluluktan mesul tutulmayacağı, yani icra edemediği fiillerden dolayı bir ikaba uğramayacağı anlamına gelir.⁸² Dolayısıyla iki değerli bir yapıda birinde değilse ötekindedir. Yani cehennemde değilse cennettedir şeklindeki üçüncü şıkkın imkânsızlığı ilkesine göre böyle bir yordamada bulunmamız, olası görünüyor. Fakat İslam geleneğinde bazı âlim grupları tarafından fetret ehlinin ahirette yeniden imtihana tabi tutulacakları da söylenmiştir.⁸³ Bireye sorumluluk için gereken şart ve imkânları temin etme sorumluluğu dinin sahibinin uhdesindedir. İmkânın yokluğu, sorumluluktan azad edilmeyi gerektirir. Onların yeniden sorgulanmasını varsaymak, sağlığı elvermediği için oruç tutamayanı yeniden imtihana tabi tutmak, fakirlik sebebiyle zekât veremeyeni ahirette yeniden hesap vermesini onaylamak olacaktır. Bu ise dinin doğası ile barıştırılması gereken sorunlu bir algı görüntüsü verir. Şa'ranî'ye göre, fetret ehli kitaba inanmaksızın ve sünnete sarılmaksızın ehli necattır.⁸⁴ Çünkü sözü edilen dönemde vahiy kişiyi muhatap almadığı gibi sünnetine tabi olunacak bir peygamber de yoktur. Bu yönüyle fetret ehlinin dinin asıllarını yerine getirmesi yeterli görülmüş, fer'inden onların sorumlu tutulmadıkları varsayılmıştır.

İbn Cezerî Araplar'ın İsmail peygamberden beri fetret ehli olduklarını varsayar.⁸⁵ Bu varsayım coğrafi imkânlar ile bağlantılı düşünülmüş olmalıdır. Fakat bu algının sorunlu olduğunu düşünmekteyiz. Zira Mısır Filistin bölgesinde birçok peygamberin geldiği bilinmektedir. Öte yandan Süleyman peygamberin Yemen San'a melikesi ile kontağa geçtiği Kur'an tarafından aktarılmıştır. Hz. Peygamberin nübüvveti öncesinde Hristiyan rahiplerinin bölgeye geldikleri, ticaret sebebiyle Arapların da Suriye ve Yemen'e gittikleri bilinmektedir. Bu durumda daha temkinli davranmakta yarar var görünüyor.

4. İslam Geleneğinde Fetreti Mümkün Görmeyi Düşündüren Nedenler

İslam geleneğinde nübüvveti gereksiz ve hatta imkânsız gören akımların yaklaşımları literatüre yansımıştır.⁸⁶ Bunlardan Berâhime'nin; insanın kendi kendine yettiği, dolayısıyla peygambere ihtiyaç duymayacağına ilişkin iddialar, konumuz açısından dikkat çekici bulunmuştur. Mu'tezile ve Mâturîdî geleneğinin aklın teklife ilişkin sorumluluk üstlenebileceği yönündeki kabulleri, onların bu görüşlerinden

⁸⁰ Suyûtî, "el-Makâmâtü's-Sündüsiyye fi'n-nisbeti'l-Mustafaviyye" 5-18 ; Suyûtî, "ed-Derecu'l-munîfe fi'l-âbâ'i's-Şerîfe", 32-72.

⁸¹ Fûrek, *Mücerradu Makâlâti's-Şeyh Ebî'l-Hasan el-Eş'arî*, 145.

⁸² Akçay, *Hz. Peygamber'in Anne-Babasının Dinî Konumu ve Ebeveyn-i Resûl Risaleleri*, 35, 36.

⁸³ Akçay, *Hz. Peygamber'in Anne-Babasının Dinî Konumu ve Ebeveyn-i Resûl Risaleleri*, 33.

⁸⁴ Abdülvehhab eş-Şa'rani, *el-Yevâkit ve'l-cevahir fi beyani akâidi'l-ekâbir* (Beyrut: Dâru'l-İhyai't-Turasi'l-'Arabî, 2003), 405-411.

⁸⁵ Akçay, *Hz. Peygamber'in Anne-Babasının Dinî Konumu ve Ebeveyn-i Resûl Risaleleri*, 34.

⁸⁶ Muzaffer Barlak, *Kelamda Nübüvvet Tartışmaları* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), 70- 75.

farklıdır. Bu yüzden Mu'tezile ve Mâturîdî iddialar İslam âlimleri arasında temkinle karşılanmıştır. Müslüman ekollerin ayırt edici görüşü aklın bu potansiyeline karşın bile, nübüvvetin her durumda gerekli olduğuna ilişkin kanaatleridir.⁸⁷ Onların bu kanaati de onları Berâhime'den ayırır. Bu ekollerden Mâturîdî ekolün temsilcisi olan Pezdevî akla yetki verdiklerini, fakat nübüvveti gereksiz görmediklerini net ifadelerle şöyle dile getirir: "Peygamber göndermek aklen caizdir, Allah peygamberler göndermiştir, onları kabul etmek ise şer'an vaciptir" şeklinde ortaya koyar.⁸⁸

Bâkîllânî, nübüvvet savunusunu eşyanın husûn ve kubûhu kendinde bulundurmadığını, bu niteliklerin ancak vahyin bildirimiyile mümkün olabileceği temelinde yapar. O, mübahın mübahlığı, haramın da haramlığı akla değil, ancak peygamberin bildirmesi ile bilinebilir yargısındadır.⁸⁹ Nübüvveti birçok gerekçe ile kabul etmeyenlere ilişkin sistematik savunusunda, konumuz açısından ele almak durumunda olduğumuz yön aklın yetkinliğini gerekli görerek reddedenlerdir. Ona göre akıl varlığın hükmüne ilişkin yargıçlık vasfını haiz değildir.⁹⁰ Buna göre akıl, bir hayvanın kesilmesi akıl açısından mahzurlu ve kötü görülebilirken, vahiy onu Allah'a yaklaşmanın bir aracı olarak sunar. Bu durum aklın, dini sorumluluğuna kaynak olamayacağını net bir biçimde ortaya koyar.

Şayet akıl yeterli değilse, insanın sorumlu olmak için başka gerekçe ve enstrümanlara ihtiyaç içerisinde olduğu düşünülmüştür. İnsanın ihtiyacını duyduğu ilahi rehberliğin ise peygamber üzerinden aldığı düşünülmüştür. Fakat içinde bulunulan şartlar ilahi rehberliğin yerine getirilmesini imkânsız kılmaktadır. Oluşan kaotik durumda, Allah'ın adil olduğu ve va'dinden dönmeyeceği düşünüldüğünde insanı sorumlu tutmak için gereken altyapı eksiktir. Bu eksiklik insandan kaynaklanan sebeplere de dayanmaz. O halde bu mağduriyetin giderilmesi beklenir.⁹¹ Aklın kişiyi sorumlu tutmada yetersiz kaldığı tezinin İslam teolojisinde oluşturduğu emniyet şeridi veya sığınak fetret kurumudur.⁹² Kendine has özel koşulları ve özel teolojisi olan fetret döneminin insanları kulluk teorisini daha esnek icra eder görünüyorlar. Esneklik algısı oluşturan bu durumun temel nedeni, imkân ve sorumluluk arasındaki korelasyonun İslam dindarlığında pozitif olarak kurgulanmış olmasından dolayıdır.

İslam geleneğinde aklın teklifte sınırlı olsa bile bir fonksiyonu olduğunu varsayan ekollerle, sorumlu tutma yetkisini bir bütün olarak emir ve yasak şeklindeki bildirimde tevdi eden ekoller arasındaki algı farkı, şu şekilde ifade edilebilir; Vahiyden bağımsız olarak aklın sorumluluğu yoktur diyen Eş'arî gelenek fetret dönemi insanlarını hiçbir şekilde sorumlu tutmaz. Onlara kalemin kendilerinden kaldırıldığı kişiler muamelesi yapar. Fakat akla sorumluluk tevdi eden ekoller ise insan kendisine sağlanan potansiyel imkânları, bil kuvveden bil fiile geçirmekle sorumlu tutulmuşlardır.

Kulluk teorisi açısından kaçınılmaz öneme sahip olan peygamberin Eş'arî gelenekte zorunlu değil mümkün ve muhtemel görülmesi⁹³, Nübüvvetin Allah ile olan ilişkisine dair bir değerlendirmedir. Onlar Allah'ın iradesini sınırlamayı teolojik olarak sorumlu görmüşlerdir. Çünkü bu ekolün varsayımında Allah'ın fâil-i Muhtar olması, iradesinin hiçbir biçimde kayıt altına alınmaması anlamı ifade eder. Bâkîllânî, bu durumu "mülk sahibi mülkünde dilediğini yapmaya hak sahibidir."⁹⁴ Onun bu yaklaşımı Eş'arî geleneğin genel tavrını temsil eder. Öte yandan peygamberin kendisine insanın duyduğu ihtiyaç açısından durumu zorunluluk ifade eder. Eş'arî geleneğin bu söylem dikatomisinin ifade ettiği anlam, Allah dilerse peygamber gönderir, dilerse göndermez. Onun bu tercihinden etkilenecek kurumlar da iradi fiiller kategorisindedirler. Zira onlara göre Allah'a nispet edilen her fiil, zorunlu olarak iradidir. Böylece dilerse peygamber gönderen, dilemezse göndermeyen Allah anlayışları, peygambersiz dönemi anlamlı ve öngörülebilir kılmış olduğu halde; buradan doğan eksiklikle kulluk ile insanı sorumlu tutması da iradi bir hal alır. Buna göre Allah

⁸⁷ Faruk Sancar, *Nübüvvet ve Velayet Merkezli Kalam Tasavvuf Tartışmaları* (Ankara: Sarkaç Yayınları, 2011), 66, 67.

⁸⁸ Ebu'l-Yusr Pezdevî, *Usûlu'd-dîn*, thk. Hans Peter Lines (Kahire: Mektebetu Külliyyâtî'l-Ezheriyye lil Turas, 2005), 101-103.

⁸⁹ Ebu Bekr Muhammed Bâkîllânî, *Kitâbu't-Temhîdî'l-Evâil ve Telhîsu'd-Delâil* thk. Imâdüddîn Ahmed Haydar (Beyrut: Muessesse'l-Kutubu's-Sekafiye, 1987), 137, 138.

⁹⁰ Bâkîllânî, *Kitâbu't-Temhîdî'l-Evâil ve Telhîsu'd-Delâil*, 138.

⁹¹ Bâkîllânî, *Kitâbu't-Temhîdî'l-Evâil ve Telhîsu'd-Delâil*, 139.

⁹² Barlak, *Kelamda Nübüvvet Tartışmaları*, 69, 70.

⁹³ Ebu Bekr Muhammed Bâkîllânî, *el-İnsaf*, thk. Zahid Kevserî (Kahire: Mektebetu'l-Ezheriye li't-Turas, 2000), 58.

⁹⁴ Bâkîllânî, *el-İnsaf*, 58.

dilediği için kullar sorumludur. Dilemezse sorumlu tutmaz ki fetret ehlini sorumlu tutmayı dilememiş bu yüzden de onlara peygamberle temas etme fırsatı vermemiştir.

Öte yanda aklın norm koyma, yargıda bulunma yetkisinin olmadığını, olsa bile iyi ve kötünün eşyanın zati bir özelliği olmadığı, bu niteliklerin varlığa dışardan yüklendiğini varsayan Eş'arî ekol, Allah tasavvurları sebebiyle onun her durumda dilediğini yapan, "lâ yüs'el amâyaf'al" olduğunu varsayarlar. Onların bu teolojik varsayımının neticesi Allah fetret ehlini dilerse sorumlu tutar dilerse tutmaz şekliyle yansımıştır.⁹⁵ Çünkü hiç değilse teorik açıdan teklif-i mâ lâ yutâk bu ekolde, caiz görülmüştür.⁹⁶

Teklif açısından hayati önemi haiz peygamberin iddiasının ancak kati ve kesin delillerle ispatından sonra onu onaylamak şeklinde tebellür etmiştir. Mucize göstermeden iddia sahibinin peygamberlik iddiasını onaylamak gerekmez şeklindeki algı, nübüvvetin üstlendiği anahtar rol sebebiyledir.⁹⁷

Ahir zaman teolojisini nübüvvet dönemi gibi algılamamızı gerektiren durum, peygamberin tasarruflarının ölümünden sonra da devam ettiği tezine ilişkin ihtilafa dayanır. Zira peygamberlerin ölümleri ile sorumlulukları son bulmaz. Bu teolojik algı İslam geleneğinde onların tasarruflarının devam ettiği anlamında kullanılmıştır.⁹⁸ Fakat İbn Furek'in peygamberin ölümü ile birlikte tasarrufunun sona erdiği yönündeki görüşü sebebiyle cezaya çarptırıldığı iddiası da literatüre yansımıştır.⁹⁹ Onların peygamberin ölümü ile tasarrufunun son bulmadığı tartışmasına girmeleri muhtemelen, İslam peygamberinin ölümünden sonra İslam ümmetinin durumuna ilişkin teolojik sorgulamalardır. Onlar ölümüyle tasarrufunun kesilmesi ile şeriâtının de nesh olması ile tasarrufunun kesilmesi arasındaki tercihte ikincisini tercih etmişlerdir.¹⁰⁰ İslam son din olduğundan neshi de mümkün olmayacaktır. Bu açılım kıyamete kadar geçerliliğine imkân tanıyan yorumu da olası kılar.

Sonuç

İslam kültür geleneğinde yoğun ilgi gösterilen teolojik bir konu da Hz. Peygamber'in anne ve babasının ahiretteki durumlarına ilişkin değerlendirmelerdir. Oldukça zengin bir literatüre sahip bu konu aslında başlı başına teolojik bir konu değil, teolojik bir konunun izdüşümüdür. Söz konusu teolojik yapı aslında üç katmanlı bir nitelik arz eder. Söze konu edilen teolojik bu yapılar:

1. İnsanın sorumluluğunun kaynağı nedir?
2. Peygamberin bu sorumluluktaki rolü nedir?
3. Peygamberin olmadığı bir dönemin insanların dini olarak konumu nedir?

Hz. Peygamberin anne ve babasının durumu, peygambersiz bir döneme ait figürler olmaları itibarıyla tartışmaya dâhil edilmiş olmaktan ibaret değildir. Böyle bir araştırmaya örneklem olarak onların seçilmesi, Hz. Peygamber ile olan bağlarının bulunmasından kaynaklı duygusal zeminden de beslenir.

Bu teolojik sorgulamada temel zemin, husûn ve kubûh varlığın özsel niteliklerinden midir (?) yoksa varlığa bu niteliği bildirimle dışardan mı yüklenirler (?) sorunudur. Bu konuya ilişkin İslam geleneğinde iki yaklaşım ortaya çıkmıştır. Bunlar, "iyilik ve kötülük eşyanın zâtî özelliğidir" diyen gruplar ve "bu niteliklerin dışarıdan bir bildirimle varlığa yüklendiğini" iddia eden gruplardır. Hz. Peygamberin anne ve babasının teolojik durumunu tartışan gruplar, husûn ve kubûhu varlığın dışardan bir bildirimle aldıkları, bu nitelikleri kendi doğalarında taşımadıkları kanaatinde olan ekollerdir. Onlara göre bildirim almayan insanların sorumluluğundan söz edilemez. Fetret ehli insanların da dini bir bildirim almamış oldukları varsayılarak, Müslüman gelenekte bu konu tartışılmıştır. Konunun duygusal yanı tartışmanın tansiyonunun hep yüksek seyretmesinde belirleyici nedendir.

⁹⁵ Barlak konuya ilişkin bu yargısını Eş'arî'nin Lüma ve İbane'sine atıfla dile getirir. Bk. Barlak, *Kelamda Nübüvvet Tartışmaları*, 70.

⁹⁶ Bayram Çınar, "Eş'arî Ekolünde Allah Tasavvuru", *Erciyes Akademi* 35/1 (2021), 79-110.

⁹⁷ Bâkîllânî, *el-İnsaf*, 58, 59.

⁹⁸ Bâkîllânî, *el-İnsaf*, 60, 61.

⁹⁹ Ebu Muhammed Alî b Ahmed İbn İbn Hazm, *el-Fasl Dinler ve Mezhepler Tarihi*, çev. Halil İbrahim Bulut (Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017), 1/392- 400.

¹⁰⁰ Burada İbn Hazm böyle bir kabulün teolojik olarak doğuracağı birçok soruna değinerek böyle bir düşüncüyü sapkınlık olarak niteler. Bk. İbn Hazm, *el-Fasl Dinler ve Mezhepler Tarihi*, 1/392-400.

İkinci grubun temsilcileri aklın sağladığı imkânla insanın peygambersiz bir ortamda da mutlaka sorumlu olduğunu varsayar. İnsan'ın kendisine peygamber gelmesi de Allah'ın varlığı ve birliğini bilmesi mümkün müdür? İnsan sorumluluğunu şer'î bildirimle mümkün gören muhalif kesim, bu teolojik çıkışın sanki peygambere ihtiyaç yoktur, dediklerini varsayarak konuyu değerlendirmiştir. Onlar, muhaliflerinin sanki akıl kendi başına dini inşa edebilecek güçtedir dediği izlenimi vermiş olsa bile, her durumda insanın sorumlu olduğu yaklaşımına sahip mezhepler, *Allah'ın varlığını ve birliğini bilmekle sınırlı bir değerlendirmeyi aklın yapabileceğini* varsaymışlardır. Diğer dini edimlerin ise ancak vahiy ile bildirilmesi durumunda insanı mesul tutabileceğini kabul eder.

Tarafların bu diyalekt farkının doğurduğu alanda cevap verilmek istenen soru, peygamberin gönderilmesi teolojik olarak ne anlam ifade eder(?) Peygamber göndermek dini bir gereklilik midir yoksa değil midir(?)....Tüm retorik farklarına karşın İslam geleneğinde peygamberin dini olarak gerekliliğini varsaymayan ekole rastlandığı söylenemez. Fakat taraflar arasında nüanslar olduğu da gözlerden uzak tutulamaz. Peygamber göndermenin dini bir gereklilik olduğunu varsayan grupların bazıları, kendilerine peygamber gelmemiş ya da peygamberin mesajını alamamış insanların dini olarak sorumlu tutulmalarının adalet ilkesi ile çeliştiğini varsayarak, Fetret ehlinin sorumlu tutulamayacağı anlayışına sahip olmuşlardır. Diğer bazıları ise peygamber gelmemiş olsa ya da mesaja muhatap olmasa bile bireyin zihinsel donanımlarının evrende yaratıcı ve tedbir sahibi bir yaratıcının varlığını gerektirdiği iddiasında bulunmuşlardır. Bu yüzden Allah'ın varlığını ve birliğini kabul etmekten mükellef olmak şartlarını kendinde bulunduran hiç kimse mazur görülemez sonucuna ulaşmışlardır. Fetret ehlinin mesul tutulamayacağı görüşünde olanların teolojik kabullerinin gereği olarak, fetret ehli kabul edilen peygamberin anne ve babasının durumu da bu bağlama ilişkin tartışılmıştır. Fakat asıl konu olan peygambersiz dönemde yaşayan insana ilişkin teolojik durum nedir(?) sorusuna ancak bir alt başlık olabilecek bu konu, tartışmaya konu edilen şahısların Hz. Peygambere olan yakınlıkları sebebiyle yoğun ilgi görmüş ve teolojik ana temaya öncelenecek derecede yoğun biçimde tartışılmıştır. Bu tartışmanın temel sorunu gölgelediği de bu anlamda varsayılabilir.

Bu durumda Müslüman gelenekte konuya duyulan ilgiyi, teolojik konunun öneminden ziyade psikolojik gerekçelerin bu konuda tartışmaları hararetlendirdiği söylenebilir. Konunun duygusal yönünün olması kelamcıların söylemlerinde esnemelere sebep olmuş, tansiyonu arttırmış olsa bile gerçek olan durum, teolojik hakikatlerin herkese eşit şekilde ve ayrıma gidilmeksizin uygulandığıdır. Kelamcıların peygambersiz bir döneme ilişkin verdiği hükümler, geneli itibarıyla ekollerinin teolojik algıları tarafından belirlenmiştir.

Beyanname

- 1. Finans/Teşvik:** Yazar, çalışmada herhangi bir finans/teşvik kullanılmadığını beyan etmektedir.
- 2. Çıkar Çatışması:** Yazar, çalışmada herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedir.
- 3. Etik Beyan:** Yazar, bu makalede araştırma ve yayın etiğine uyulduğunu beyan etmektedir. Bu araştırma için Etik Kurul İzni gerekmemektedir.

Kaynakça

- Akçay, Mustafa. *Hız. Peygamber'in Anne-Babasının Dinî Konumu ve Ebeveyn-i Resûl Risaleleri*. İzmir: Yeni Akademi Yayınları, 2005.
- Akçay, Mustafa. "Hz. Peygamber'in Anne-Babasının (Ebeveyn-i Resûl) Dinî Konumuna Dair Ebû Hanîfe'ye Atfedilen Görüş Etrafındaki Tartışmalar". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/19 (2009), 1-27.
- Akçay, Mustafa. "İnsanlığın Ortak Dinî Temeli: Fitrat". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/23 (2011), 143-170.
- Akın, Murat. "Mu'tezile'ye Göre Ahlâkın Temellendirilmesinde Vahyin ve Aklın Alanları". *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]* 18/1 (2018), 55-76.
- Bağdâdî, Abdülkâhir el-. *Usûlî'd-dîn thk. Ahmed Şemsu'd-din*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2002.

- Bakillânî, Ebu Bekr Muhammed. *el-İnsaf*. thk. Zahid Kevserî. Kahire: Mektebetu'l-Ezheriye li't-Turas, 2000.
- Bâkîllânî, Ebu Bekr Muhammed. *Kitâbu't-Temhîdî'l-Evâil ve Telhîsu'd-Delâil thk. Imâdüddîn Ahmed Haydar*. Beyrut: Muessestu'l-Kutubu's-Sekafiye, 1987.
- Barlak, Muzaffer. *Kelamda Nübüvvet Tartışmaları*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018.
- Cündioğlu, Dücan. "Ernest Renan ve Reddîyeler" Bağlamında İslâm-Bilim Tartışmalarına Bibliyografik Bir Katkı." *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 2 (1996), 1-94.
- Cündioğlu, Dücan. "Sahtekârlığın Tarihi: Bilim+ Siyaset= Oryantalizm—Musul Kadısı İmam Alizâde'nin Mektubu—". *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]* 6/3 (2006), 7-42.
- Çınar, Bayram. "Eş'arî Ekolünde Allah Tasavvuru". *Erciyes Akademi* 35/1 (2021), 79-110.
- Fidan, Hasan. *Ebû Hanîfe ve el-Fıkhul-Ekber risâlesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Fûrek, Ebu Bekr İbn. *Mücerradu Makâlâtî's-Şeyh Ebî'l-Hasan el-Eş'arî thk. Daniel Gimaret*. Dâru'l-Maşrık, 1987.
- Gazzâlî, Ebu Hamid. *Faysalu't Tefrikâ beyne'l-İslam ve'z -Zenâdikâ*. çev. Mevlüt Uyanık - Aygün Akyol. Ankara: Elis Yayınları, 2021.
- Gömbeyaz, Kadir. "Ebeveyn-i Resûl Meselesine Özgün Yaklaşımlar: İbrahim el-Halebî'ye (ö. 956/1549) Nispet Edilen Bir Risalenin Neşri ve Analizi". *Bilimname* 38 (2019), 57-81.
- İbn Hazm, Ebu Muhammed Alî b Ahmed İbn. *el-Fasl Dinler ve Mezhepler Tarihi*. çev. Halil İbrahim Bulut 3 Cilt. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017.
- İbnu'l-Humâm, Kemâlû'd-din. *Kitabu'l-Musâyere*. çev. Harun Işık. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2020.
- Kalaycı, Mehmet. "Kadızedeliler-Halvetîler Geriliminin Odağında Bir İsim: Sünbül Sinân el-Amâsî ve er-Risâletü't-Tahkîkiyye Adlı Eseri". 1/601-611. Amasya: Uluslararası Amasya Âlimleri Sempozyumu Bildiriler Kitab, 2017.
- Katip Çelebi. *Mizânü'l-hak fi ihtiyârî'l-ehakk: İslâm'da Tenkid ve Tartışma Usûlü. açıklamalarla sadeleştiren: Süleyman Uludağ & Mustafa Kara*. İstanbul: Marifet Yayınları, 1990.
- Katip Çelebi. *Mizânü'l-hak fi ihtiyârî'l-ehakk*. nşr. Orhan Şaik Gökyay. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınevi, 1972.
- Koloğlu, Orhan Şener. *Cubbâilerin Kelam Sistemi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017.
- Koloğlu, Orhan Şener. *Cubbâilerin Kelâm Sistemi*. İstanbul: İsam Yayınları, 2011.
- Mâturîdî, Ebu Mansur el-. *Kitâbu't-tevhîd*. çev. Bekir Topaloğlu. İstanbul: İsam Yayınları, 2014.
- Pezdevî, Ebu'l-Yusr. *Usûlu'd-dîn*. thk. Hans Peter Lines. Kahire: Mektebetu Külliyyâtî'l-Ezheriyye lil Turas, 2005.
- Pezdevî, Ebu'l-Yusr. *Usûlu'd-dîn*. thk. Ömer Vefik ed-Dâvûk. Dâru'l Beşâiru'l- İslamiye, 1998.
- Ragıp el- İsfehanî, Ebu'l-Kâsım. *Müfredât*. çev. Abdülbaki Güneş vd. İstanbul: Çıra Basım Yayın Dağıtım, 3. Basım, 2012.
- Sarani, Abdülvehhab'. *el-Yevâkit ve'l-cevahir fi beyani akâidî'l-ekâbir*. Beyrut: Dâru'l-İhyai't-Turasi'l-'Arabî, 2003.
- Sancar, Faruk. *Nübüvvet ve Velayet Merkezli Kelam Tasavvuf Tartışmaları*. Ankara: Sarkaç Yayınları, 2011.
- Suyûtî, Celâlû'd-din. "ed-Derecu'l-munife fi'l-âbâi's-Şerife". *Resâilu li İmâmi'l-hâfiz Celâlû'd-Din Suyûtî*. nşr. Râşid el-Hâlîlî. 19-31. Beyrut: el- Mektebetu'l-Asriyye, 2009.
- Suyûtî, Celâlû'd-din. "el-Makâmâtü's-Sündüsiyye fi'n-nisbeti'l-Mustafaviyye". *Resâilu li İmâmi'l-hâfiz Celâlû'd-Din Suyûtî*. nşr. Râşid el-Hâlîlî. 5-18. Beyrut: el- Mektebetu'l-Asriyye, 2009.
- Suyûtî, Celâlû'd-din. "es-Subulu'l-celiyye fi'l-âbâi'l-aliyye". *Resâilu li İmâmi'l-hâfiz Celâlû'd-Din Suyûtî*. nşr. Râşid el-Hâlîlî. 120-130. Beyrut: el- Mektebetu'l-Asriyye, 2009.
- Suyûtî, Celâlû'd-din. "Mesâlikü'l-Hünefâ fi Vâlideyi'l-Mustafa". *Resâilu li İmâmi'l-hâfiz Celâlû'd-Din Suyûtî*. nşr. Râşid el-Hâlîlî. 32-72. Beyrut: el- Mektebetu'l-Asriyye, 2009.
- Suyûtî, Celâlû'd-din. *Resâilu'l-imâmi'l-hâfiz Celâlidîn es-Süyûtî fi necâti vâlideyi'n-nebî*. nşr. Hüseyin Muhammed Ali Şükrî. Beyrut: Daru'l-Kutubu'l-İlmiye, 2011.
- Şehristânî, Muhammed b Abdülkerim. *Nihayetü'l-İkdam fi İlmi'l- Kelam*. nşr. Alfred Guillaume. Kahire: Mektebetu's-Sekâfetu'd-dinîye, 2009.
- Şeyh Mufid, Muhammed b. en-Nu'mân. *Tashîhu'l-i 'tikâd*. nşr. Hüseyin Dergâhî. Dâru'l-müfid: Beyrut, 1993.
- Topaloğlu, Bekir. *Allah'ın Varlığı (İsbât-ı Vâcib)*. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1983.
- Yurdağür, Metin. *İslam Düşüncesinde Fetret Kavramı*. İstanbul: Marifet Yayınları, 1996.
- Yurdağür, Metin. "Fetret". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim Tarihi: 02.04.2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/fetret>