



Hanefî-Mâtürîdî Kelâm Okulunda Aklî Teklif

Yunus Eraslan |  0000-0003-2439-1950 | aslanyunus@hotmail.com

Doç. Dr. | Kilis 7Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelam Ana Bilim Dalı | Kilis, Türkiye

ROR  : 048b6qs33

Öz

İslam düşüncesinde teklif konusunun farklı mezhepler tarafından vahiy ve akıl ekseninde değerlendirilmesi, bağımsız insan varlığının ilahi sorumluluğunun kaynağıyla ilgili problemlere çözüm bulmaya yönelik bir faaliyettir. Acaba insan yaratılışı itibariyle ilahi yardım ve yönlendirme olmaksızın bu sorumluluğu tek başına bilme, idrak etme ve gereğini yerine getirebilme imkân ve kudretine sahip midir? Yoksa insanın sorumluluğu ilahi bildirimlerle mi yükümlülüğe dönüşüyor ve insan bu aşamadan sonra mı hesaba muhatap oluyor. Teklif kelimesi teklif eden (mükellif), teklif yapılan kişi (mükellef) ve teklifin konusu olmak üzere üç temel bileşenden oluşur. Terim olarak imtihan maksadıyla sonucunda ödül ve ceza gözetilerek öznesine zahmet ve külfet verecek olan bir şeyin yapılmasını emretmek demektir. Teklif kavramı kelâm ekollerinin değer teorileri çerçevesinde şekillenmiştir. Bu bağlamda ahlakta değerlerin ontolojik statüsü ile bu değere dair insan bilgisinin kaynakları hakkında eşzamanlı bir tartışma yaşanmış olup, bu iki tema nadiren net bir şekilde birbirinden ayırt edilmiştir. Bu iki konuyla ilgili üç farklı tutum gelişmiştir. Birincisine göre değerlerin nesnel bir varlığı olup, bağımsız insan aklıyla veya vahiyyle bazen de her ikisiyle bilinebilir. İkincisine göre değerler özünde Allah'ın emirleri doğrultusunda şekillenmekte olup, son tahlilde yalnızca vahiy tarafından bilinir ve akıl, vahye göre ikincil bir pozisyona sahiptir. Üçüncüsüne göre ise değerler nesnel olup, ilim sahiplerinin bağımsız aklıyla tamamen bilinebilir. Buna göre değerlerin ontolojik yapısı ve bununla ilgili insan bilgisinin kaynakları hususunda vahiy ve aklın yetkinlik alanı konusunda kelâm ekollerinde farklı tutumlar geliştirilmiştir. Eşya ve fiillerdeki iyilik ve kötülüğün bilinmesi hususunda bir tarafta akılcı tutumuyla ön plana çıkan Mutezile'ye karşın vahiy önceleyen tutumuyla da Eş'arlık konumlanmıştır. Bu ikisinin ortasında vahiy ile akıllı uzlaştırma çabası içerisine giren Hanefî-Mâtürîdî kelâm okuluna göre ise akıl ilahi yardım olmaksızın belli bir noktaya kadar kendi başına hareket edebilir. Hanefî-Mâtürîdî kelâm okulunda değer teolojisi akıl ile vahyin birlikte işlevsellik kazandığı ortak bir alanı oluşturmaktadır. Akıl eşya ve fiillerdeki iyilik ve kötülüğü genel hatlarıyla bilirken, vahiy bunu pekiştirip detaylandırmaktadır. Öte yandan akıl vahiyyle bildirilen değerlerin bilinmesi ve anlaşılması için bir zemin ve temel görevi görmektedir. Netice itibariyle iyilik ve kötülük vahiy veya akıl yollarıyla bilinmekle beraber bütün bu süreçler akıl zemininde ve temelinde gerçekleşmektedir. Allah'ı bilmek, O'na ortak koşmamak ve şükretmenin gerekliliği gibi hususları kapsayan alanda akıl bu bilgilere doğuştan sahip olabilirken, daha spesifik alanlarda vahye ihtiyaç duymaktadır. İyilik ve kötülüğün akıl tarafından bilinmesi hususunda Hanefî-Mâtürîdî kelâm okuluyla Mu'tezile arasında bir benzerlik olsa da bu bilgiye bağlı olarak insanlara bir sorumluluk yükleme noktasında iki mezhebin birbirinden ayrıştığı görülmektedir. Zira akıl eşya ve

fiillerin özünde var olan iyilik ve kötülüğü bilmekle birlikte, bu bilgi doğrultusunda hüküm koyma yetkisine sahip değildir. Ayrıca aklın sağlıklı bir şekilde düşünüp hakikati bulma noktasında birtakım engellerin bulunması da onun yarımsız ve tek başına doğru karar vermesini olumsuz etkilemektedir. Bunda etkili olan bir başka unsur da aklın yaratılış bakımından sınırlı bilme ve idrak etme gücüne sahip olmasıdır. Esas itibariyle iyilik ve kötülüğü kavrama noktasında bir âlet ve vasıta konumunda olduğundan aklın işlevi eşya ve fiillerin sahip olduğu ya da kazandığı değer durumuna göre değişmektedir. Bu bağlamda iyilik ve kötülük bakımından eşya ve fiiller iki kısma ayrılmaktadır. Birincisi ontolojik olarak iyi ve kötü olanlar, ikincisi ise zatının dışında başka sebeplerden dolayı iyi ve kötü olanlardır. İyilik ve kötülüğü kendi özünden kaynaklı olduğu için akıl doğuştan iyi gördüğü doğruluk ve adaleti emrederken kötü gördüğü yalan ve zulmü de yasaklar. İlahi emir ve karşılığında da sevabın olması ancak akla dayalı bu zorunluluk temelinde gerçekleşir. Bir başka açıdan ise hükümler vâcib, mümteni ve mümkün olmak üzere üçe ayrılmaktadır. Vâcib ve mümteni' özünden kaynaklı bir şekilde eşya ve fiillerde aklın doğuştan getirdiği ve zorunlu olarak bildiği durumlarla ilgili olup, vahiy burada akla tabi olmak durumundadır. Çünkü akıl ve vahiy Allah'ın delilleri olduğundan birbirlerine zıt olmaları düşünülemez. Kendi özünün dışındaki sebeplerden dolayı iyi ve kötü olan durumlarda ise mümkün hükmü geçerli olup, aklın tek başına kesin ve zorunlu karar vermesi doğru değildir. Burada şartlar ve duruma göre bir değişkenlik söz konusu olduğundan akıl ilahi bildirime ihtiyaç duyar. Genelde kelâm mezheplerinin özelde ise Hanefî-Mâtürîdî okulun teklifle ilgili fikirlerinin ele alındığı bu çalışmada, konu kelâm ve fıkıh usûlü disiplinleri bağlamında incelenecektir. Erken dönemde kelâm alimlerinin aynı zamanda fakih olmaları, teklifle ilgili fikirlerinin her iki disiplini de kapsadığını göstermektedir. Bu münasebetle aynı kimliğin iki farklı yüzünü temsil eden Hanefî fakihlerle Mâtürîdî kelâmcılarının bu konudaki görüş ve düşünceleri aydınlatıcı olacağından Hanefî fıkıh usûlü ile Mâtürîdî kelâm eserleri araştırmanın referans kaynağı olmuştur.

Anahtar Kelimeler


Kelâm, Hanefî-Mâtürîdî, Ahlak, Teklif, Vahiy, Akıl.

Atıf Bilgisi


Eraslan, Yunus. "Hanefî-Mâtürîdî Kelâm Okulunda Aklî Teklif". *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (Haziran 2024), 108-135. <https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2024.10.1.05>

Geliş Tarihi	28.02.2024
Kabul Tarihi	29.04.2024
Yayın Tarihi	30.06.2024
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Rational Obligation in The Hanafi-Māturīdī School of Kalām

Yunus Eraslan |  0000-0003-2439-1950 | aslanyunus@hotmail.com

Associate Professor | Kilis 7Aralık University, Faculty of Theology, Department of Kalam | Kilis,
Türkiye

ROR  : 048b6qs33

Abstract

In Islamic thought, the evaluation of the subject of proposal by different sects on the axis of revelation and reason is an activity aimed at finding solutions to the problems related to the source of the divine responsibility of independent human existence. Does human being, due to his creation, have the opportunity and power to know, comprehend and fulfill this responsibility on his own, without divine help and guidance? Or does human responsibility turn into obligation through divine notifications, and is the human being held accountable after this stage? The concept of taklif was shaped within the framework of the value theories of the theological schools. In this context, there has been a simultaneous discussion of the ontological status of value in ethics and the sources of human knowledge of this value, and these two themes have rarely been clearly distinguished. Three different attitudes have developed in relation to these two issues. According to the first, values have an objective existence and can be known by independent human reason or revelation, or both. According to the latter, values are essentially shaped by God's commands and are ultimately known only by revelation, and reason has a secondary position to revelation. According to the third, values are objective and can be fully known by the independent intellect of those who have knowledge. In contrast to the Mu'tazilites, who stand out with their rationalist attitude towards the knowledge of good and evil in things and actions, Ash'arites are positioned with an attitude that prioritises revelation. According to the Hanafi-Māturīdī school of theology, which endeavours to reconcile revelation and reason in the middle of these two, reason can act on its own up to a certain point without divine help. In the Hanafi-Māturīdī school of theology, the theology of value constitutes a common area where reason and revelation act together. While reason knows the good and evil in things and actions in general terms, revelation reinforces and elaborates it. On the other hand, reason serves as a ground and foundation for the knowledge and understanding of the values revealed by revelation. As a result, although good and evil are known through revelation or reason, all these processes take place on the ground and basis of reason. Although there is a similarity between the Hanafi-Māturīdī school of theology and the Mu'tazilites with regard to the knowledge of good and evil by the intellect, the two sects differ from each other at the point of imposing a responsibility on human beings based on this knowledge. For, although the intellect knows the good and evil inherent in things and actions, it does not have the authority to make judgements in line with this knowledge. In addition, the presence of certain obstacles in the

mind at the point of thinking in a healthy way and finding the truth negatively affects its ability to make the right decision alone and unaided. Another effective factor in this is that the intellect has a limited power of knowing and perceiving in terms of creation. Since the intellect is essentially a tool and a means of grasping good and evil, the function of the intellect varies according to the state of value that objects and actions have or acquire. In this context, objects and actions are divided into two parts in terms of goodness and evil. The first are those who are ontologically good and bad, and the second are those who are good and bad for reasons other than their essence. Since goodness and evil originate from its own essence, reason commands truthfulness and justice, which it sees as innately good, and forbids lies and cruelty, which it sees as bad. The divine command and the reward in return can only be realised on the basis of this rational necessity. From another point of view, judgements are divided into three as wajib (necessity), impermissible and possible. In this study, which deals with the ideas of the kalām sects in general and the Hanafi-Māturīdī school in particular, regarding the proposal, the subject will be examined in the context of the disciplines of kalām and fiqh.

Keywords

Kalām, Hanafi-Māturīdī, Ethic, Obligation, Revelation, Reason.

Citation

Eraslan, Yunus. "Rational Obligation in The Hanafi-Māturīdī School of Kalām". *The Journal of Near East University Faculty of Theology* 10/1 (June 2024), 108-135. <https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2024.10.1.05>

Date of Submission	28.02.2024
Date of Acceptance	29.04.2024
Date of Publication	30.06.2024
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Giriş

Teklif; bir şeye düşkünlük veya teşvik anlamındaki “kelefe” kökünden türemiş olup,¹ zor gelen bir şeyi emretmek,² meşakkatli ve külfetli bir şeyi ilzâm etmek,³ yükümlü kılmak⁴ anlamlarına gelmektedir. Terim olarak ise imtihan maksadıyla sonucunda ödül ve ceza gözetilerek, failine zahmet ve külfet verecek olan bir şeyin yapılmasını emretmek demektir.⁵ Teklif kavramı, üç temel bileşenden oluşur: Teklif eden (mükellif), teklif yapılan kişi (mükellef) ve teklifin konusu. Bir teklifin gerçekleşmesi, bu üç öğenin varlığıyla birlikte belirli şartlara bağlıdır. Şer’î anlamda Allah teklifin niteliğini ve koşullarını belirleyen bir konumdur. İnsan ise teklif hakkında bilgi sahibi olan ve bunu uygulayan bir konumda yer alır. Akli teklifte ise şartlar ve teklifin konusu insan tarafından belirlenir. Öte yandan teklif kavramını meselenin şer’î yönüne, sorumluluk kavramını ise akli yönüne hasretmek mümkündür. Şer’î emir ve yasaklar için teklif kavramı, şer’î ve akli bütün emir ve yasaklar için ise sorumluluk kavramı kullanılabilir. Birincisinde kesinlikle cezai yaptırımlar mevcutken, ikincisinde yaptırımların olmaması mümkündür. Her iki kavram karşılaştırıldığında tarihsel süreçte kelâm ilminin ulûhiyet merkezli bir sistematığe sahip olmasından dolayı teklif kavramı önemsenip sınırları belirlenirken, sorumlulukla ilgili benzer bir bilişsel sistematığın gelişmediği görülmektedir.⁶

Tarihsel süreçte teklif kavramının kelâm ekollerinin değer teorileri çerçevesinde şekillendiği görülmektedir. Bu bağlamda ahlâkta değer in ontolojik statüsü ile bu değere dair insan bilgisinin kaynakları hakkında eşzamanlı bir tartışma yaşanmış olup, bu iki tema nadiren net bir şekilde birbirinden ayırt edilmiştir. Birbiriyle ilintili bu iki konuyla ilgili üç farklı tutumun geliştiğini söyleyebiliriz. Müctehid kelimacıların görüşü olan birincisine göre değerlerin nesnel bir varlığı olup, bağımsız insan aklıyla veya vahiyyle bazen de her ikisiyle bilinebilir. İkincisi Eş’arî kelimacıları ile çoğunluk hukukçuların görüşüne göre, değerler özünde Allah’ın emirleri doğrultusunda şekillenmekte olup, nihai olarak yalnızca vahiy tarafından bilinir ve akıl, vahye göre ikincil konumdur. Filozofların savunduğu üçüncü görüşte ise değerler nesnel olup, ilim sahiplerinin bağımsız aklıyla tamamen bilinebilir. Bununla beraber vahyin ikna edici diliyle sıradan insanlara bildirilir.⁷ Bu tasnife

1 Ebü’l-Kâsım Muhammed er-Râgıb el-İsfahânî, *Müfredâtü elfâzi’l-Şur’ân*, thk. Safvân Adnân Dâvûdî (Beyrut: Dâru’l-Kalem, 2009), “Kelefe”, 721.

2 Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, *Tâcü’l-luğâ*, nşr. Muhammed Tâmir (Kahire: Dâru’l-Hadîs, 2009), 1009.

3 Muhammed Ali b. Ali Tehânevî, *Keşşâfu istilâhâti’l-fünûn*, nşr. Ali Dahrûc-Abdullah Hâlidî (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996), “Teklif”, 1/504.

4 Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab* (Beyrut: Dâru Sâder, ts.), “Kelefe”, 9/307.

5 Nureddin es-Sâbûnî, *el-Bidâye fî usûli’l-dîn/Mâtürîdiyye Akaidi*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: DİB Yayınları, 1995), 141.

6 Erkan Yar, *Müslüman Kelamında Teklif ve Sorumluluk* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 26-27, 32.

7 George F. Hourani, *Reason and Tradition in Islamic Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press,

göre değerlerin belirlenmesi ve bilinmesi süreci akıl ve vahiy ekseninde gerçekleşmekte olup, kelim ekollerinde ibrenin bu ikisi arasında gelip gittiği anlaşılmaktadır. Burada değerler açısından öznelcilik, ahlaki iradecilik ve teistik sübjektivizm⁸ olarak da adlandırılan Eş'arî okulun başını çektiği tarafta vahiy akla göre baskın bir konumda yapılandırılırken, ilâhî nesnelcilik ve objektivizm olarak adlandırılan Mu'tezile'nin başını çektiği diğer tarafta ise aklın pozisyonu vahiyden geri kalmadığı gibi bazen aklın ön planda olduğu da görülmektedir.

Burada çoğunlukla iç içe geçmiş “doğru ve yanlış nasıl bilebiliriz?” sorusu ile “doğru ve yanlış ne tanımlar?” sorusunu birbirinden ayırmak gerekmektedir. Değerler yalnızca Allah tarafından belirleniyorsa, o zaman yalnızca vahiyyle bilinir ki, akıl bu durumda çaresiz veya vahye bağımlıdır.⁹ Değerlerin yalnızca akıl tarafında bilindiği durumlarda bile akıl değerlerin yegâne belirleyicisi değildir. Kelâm ilminde her iki halde de değerleri belirleyici Allah olup, değerlerin bilinmesi ve bu doğrultuda pratiğe dökülmesi hususunda vahiy ve akla ayrı roller biçilmektedir. Değerler konusunda aklın öncelendiği Mu'tezile kelâm okulunda teklif akıl ve vahiy açısından iki kısımda ele alınmıştır.¹⁰ Mu'tezile'nin bu tavrı Ehl-i sünnet nezdinde aklın değerlerin bilicisi ve belirleyicisi olduğu şeklinde yorumlanmıştır. Örneğin Pezdevî'nin kaydettiğine göre, Mu'tezile düşüncesinde akıl; şer'î illetlerin üstünde kesin ve kati bir şekilde güzel gördüklerini vâcib, çirkin gördüklerini de haram kılıcı bir illettir. Aklın idrak etmediği ya da çirkin görmediği bir şeyde şer'î delili dayanak yapmak doğru bulunmaz ve vahiy aklın kendisine yönelik kabul edilir.¹¹ Çünkü şer'î illetler kendi başına vâcib kılıcı olmadığı gibi gerçekte bir emareden ibaret olup onlarda nesh ve tebdil hükümleri gerçekleşir. Akıl ise kendisinde tebdil hükümleri olmaksızın bu şeyleri tek başına vâcib ve haram kılıcı olduğundan, vâcib ve haram kılmada şer'î illetlerin üstünde bir konuma sahiptir. Şeriat bu şeylerin vâcib ya da haram kılınması hususunda bir açıklama yapmasa bile vahyin bildirimini beklemezsizin akıl bu konuda hüküm koyma özelliğine sahiptir.¹² Şu halde değerler ekseninde gerçekleşen tartışmanın bir ucunda ilâhî öznelcilik anlayışıyla vahiy tek yetkin kılan Eş'arîlik varken, diğer ucunda ise ilâhî nesnelcilik tavrıyla ibadet ve ahiret gibi konularda ilahi bildirimleri dikkate almakla birlikte geriye kalan hususlarda akli önceleyen ve yetkin kılan Mu'tezile bulunmaktadır. Gelinek noktada Hanefî-Mâtürîdî kelâm okulunun değerlerin ontolojik yapısı, bilinmesi ve bundan hüküm çıkarılması hususundaki tavrı merak konusudur. Değer ve teklif tarihsel süreçte kelâm ve fıkıh usûlünün ortak konuları olmaları hasebiyle burada

1985), 2.

⁸ Hourani, *Islamic Ethics*, 57-58, 112.

⁹ Daniel Brown, “Islamic Ethics in Comparative Perspective”, *The Muslim World* 89/2 (1999), 184-185.

¹⁰ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*, nşr. Taha Hüseyin (Kahire: Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, ts.), 17/101.

¹¹ Ebü'l-Usr el-Pezdevî, *Uşûlü'l-Pezdevî*, thk. Sâid Bekdâş (Beyrut: Dâru's-Sirâc, 2016), 706.

¹² Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr 'an usûli Fağri'l-İslâm Pezdevî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 4/324.

yalnızca mütekellimlerin görüşlerine başvurmak konuyu sınırlandırmak anlamına gelecektir. Kaldı ki erken dönemde özellikle Hanefî kimlikle Mâtürîdî kimliğinin fıkıh ve kelâm alanlarında birbirinden tamamen ayrıştığı söylenemez. Bu bağlamda Mâtürîdî'nin de içinde bulunduğu Semerkant fakihleri teklifle ilgili görüş ve düşüncelerini Hanefî üst kimliğine sahip fakih ve mütekellimler olarak ortaya koymuşlardır. Dolayısıyla erken dönem Mâtürîdî kimliğinin henüz teşekkül aşamasında olup, Hanefî çatı altında varlık göstermesi sebebiyle burada Hanefî-Mâtürîdî isimlendirmesinin daha uygun olacağı kanaatindeyiz. Bu özelliğiyle çalışmada erken dönem Mâtürîdî mütekellimlerin yanında Hanefî usûlcülerin görüşlerine de yer verilmiştir.

1. Hanefî-Mâtürîdî Kelâm Okulunda Değer Teolojisi ve Teklif

Kelâm ilminde hüsün-kubuh meselesi olarak tanımlanan değer teolojisiyle ilgili iki ana görüşün birbirinden ayrıştığı görülmektedir. Bir tarafta eşya ve fiillere yönelik değer atfını bizatihi onların ontolojik yapısıyla ilişkilendiren ve bunu bilme hususunda akla tam yetkinlik veren Mu'tezile, diğer tarafta ise değer kavramını ilâhî bildirimle dayandıran ve bunu bilme hususunda akla ikincil rol biçen Eş'arîlik bulunmaktadır. Her iki ekolün teklifle ilgili düşüncesi söz konusu değer anlayışlarıyla ilintili bir şekilde gelişmiştir. Hanefî-Mâtürîdî ekolün değer anlayışına bakıldığında ise her iki ekolün izlerini görmek mümkün olmakla birlikte, netice itibarıyla kendine has bir tutum sergilediği söylenebilir. Bu münasebetle Hanefî-Mâtürîdî kelâm okulunda değer teolojisi akıl ile vahyin birlikte işlevsellik kazandığı ortak bir alanı oluşturmaktadır. Akıl eşya ve fiillerdeki hüsün ve kubuhu genel hatlarıyla bilirken, vahiy bunu tafsil ve teyit etmektedir. Öte yandan akıl vahiyle bildirilen değerlerin bilinmesi ve anlaşılması için bir zemin ve temel görevi görmektedir. Buna göre güzellik ve çirkinlik vahiy veya akıl yollarıyla bilinmekle beraber bütün bu süreçler akıl zemininde ve temelinde gerçekleşmektedir. Buna göre değer teolojisi bakımından akıl ile vahiy arasında bir uyum söz konusu olup,¹³ hüsün ve kubuh akla dayanmaktadır. Burada söz konusu edilen akıl hem insanın doğasındaki bedîhî akıl hem de çevresel şartların etkisiyle gelişme gösterip nazar ve istidlalde bulunan müktesep akıldır.¹⁴

Kelâm ilminde değer teolojisiyle ilgili muhtelif konularda fikir ayrılıkları olmakla birlikte eşya ve fiillerin sahip oldukları iyilik ve kötülük vasıflarının Allah tarafından yaratıldığı hususunda bir konsensüs vardır. Buna bağlı olarak iyilik ve kötülük eşya ve fiillerde zorunlu olarak ortaya çıkmadığı gibi düşünen insan da eşya ve fiillerdeki iyilik ve kötülüğü var etmemiştir.¹⁵ Akla düşen görev onlardaki iyilik ve kötülük ile fayda ve zararı

¹³ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Çur'ân*, thk. Bekir Topaloğlu vd. (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005-2007), 2/375.

¹⁴ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 17/222.

¹⁵ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi (Beyrut: Daru Sader, 2001), 311-312.

düşünmek suretiyle açığa çıkarmaktan ibarettir.¹⁶ Bu bağlamda Hanefî-Mâtürîdî kelâm okulunda eşya ve fiiller ontolojik yapısı itibariyle ikiye ayrılır. Birincisi özü itibariyle (lizâtihi) güzel olup karşıtı çirkin olanlar, ikincisi ise doğuracağı sonuçlarına bağlı olarak (ligayrihi) kendisi ve karşıtı güzel olanlardır.¹⁷ Başka bir deyişle fiiller hüsn ve kubuh bakımından kendi özündeki bir manadan dolayı hasen olanlar ve başkasındaki manadan dolayı hasen olanlar diye ayrılır. İlki özündeki değer hiç değişmeyenler ve bazı hallerde değişenler olmak üzere ikiye ayrılır.¹⁸ Buna göre iyilik ve kötülük eşya ve fiillerin özünden kaynaklanmakta olup, akıl tarafından bilinmektedir. Akıl birincisini bedîhî olarak bilirken, ikincisini de nazar ve tefekkür yoluyla bilme kabiliyetine sahiptir.¹⁹ Ancak burada Mu'tezile içinde Kâdî Abdülcebâr tarafından ileri sürülen "vücûh" nazariyesinin benzerini ondan önce Mâtürîdî'de görmek mümkündür. Nitekim ona göre adalet ve hikmet iyi, zulüm ve sefihlik kötü olmakla birlikte şeylerdeki değer nitelemeleri hallerine bağlı olarak değişken bir özelliğe sahiptir. Bu münasebetle bir şey adalet olabileceği gibi başka bir bağlamda zulüm de olabilir.²⁰ Dolayısıyla eşya ve fiillerdeki değer atfı tümel olarak değişmemekle birlikte, tikel anlamda onların hal ve sebeplerine bağlı olarak değişken bir yapıya da sahiptir.²¹ Örneğin zulüm ve sefihlik tümel anlamda aklın çirkin olmakla birlikte, tikel olarak değerlendirildiğinde birbirinden farklılaşır, hal ve şartlara bağlı olarak zulüm veya adalet vasfını kazanır.²²

Eşya ve fiillerin değersel yapısının bilinmesine gelecek olursak Mâtürîdî'ye göre bir şeyin insana iyi veya güzel gösterilmesi ya delile dayalı olarak akılla ya nefsin isteklerine uygunluğundan dolayı insan tabiatıyla ya da akıbetiyle ilgili mükâfat yoluyla gerçekleşir.²³ Başka bir deyişle eşya ve fiillerdeki güzellik ve çirkinliğin akıl ve tabiat tarafından insandaki iki ayrı algı mekanizmasıyla değerlendirildiği anlaşılmaktadır. Aklın değer tespiti ise ya eşya ve fiillerde içkin olması ya söz konusu değer in vahiyle emredilmiş olması yahut da

¹⁶ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 73-74.

¹⁷ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 274-275.

¹⁸ Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, thk. Uceyl Câsim en-Neşemî (Küveyt: Vezaratü'l-Evkâf ve's-Suûni'l-İslâmiyye, 1994), 2/204-205; Ebû Zeyd Abdullâh (Ubeydullâh) b. Muhammed b. Ömer b. İsa ed-Debûsî, *Takvîmü'l-edille fi'l-uşûl*, thk. Halil Muhyiddîn el-Meys (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001), 44-46; Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *Uşûlü's-Serahsî*, thk. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî (Haydarâbâd: Lecnetü İhyâi'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1993), 60; Nizâmeddin eş-Şâşî, *Uşûlü's-Şâşî* (Karchi: Mektebetü'l-Büşrâ, 2008), 96-98.

¹⁹ Ali Bardakoğlu, "Hüsn ve Kubh Konusunda Aklın Rolü ve İmam Mâtürîdî", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (1987), 71-72.

²⁰ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 297-298; Bardakoğlu, "Hüsn ve Kubh Konusunda Aklın Rolü ve İmam Mâtürîdî", 70.

²¹ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 298

²² Ebû Seleme es-Semerkandî, *Cümelü usûli'd-dîn*, çev. A. Saim Kılavuz (Bursa: Emek Matbaacılık, 1989), 62.

²³ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 2/9.

sonucunun sabit olmasıyla gerçekleşir.²⁴ Bu bağlamda insanın yaratılışı akıl ve tabiat temelinde gerçekleştiğinden, Hanefî-Mâtürîdî düşüncede hüsün ve kubuhun tanımlandığı bir başka alan da aklın yanında insan tabiatıdır. Bu ikisinin eşya ve fiillere yükledikleri değerler duruma göre birbiriyle uyumlu, farklı ya da zıt olabilir.²⁵ İnsan tabiatı dünya hayatına yönelik lezzetleri idrak ederken, akıl ise eşya ve fiillerin mahiyeti ile varabileceği sonuçlar hakkında düşünmektedir. İlgi ve kabiliyetleri birbirinden farklı olsa da eşya ve fiillere yüklenen değerler konusunda akıl ve tabiat etkileşim halindedir.²⁶ Bununla beraber aklî değerlerde bir değişkenlik olmazken, tabiata bağlı değer yüklenimlerinde çeşitli yöntemler neticesinde değişim olabilir. Örneğin özünde kötü olan bir şeyin kötülüğü akıl tarafından hem bedîhî olarak hem de nazarla bilinir ve akıl bunun üzerinde yoğunlaştıkça bu bilgisi daha da pekişirken, insan tabiatı zamanla alışkanlık gibi durumlara bağlı olarak daha önce kötü gördüğü bir şeyi iyi olarak algılayabilir.²⁷ Bu münasebetle akıl ve tabiat herhangi bir şeyle ilgili farklı değer yönelimlerine sahip olduklarında akıl o şeyin hakikati, mahiyeti ve akıbetini bildiğinden hüccet olarak kabul edilmiş ve teklif de bu minvalde gerçekleşmiştir.²⁸ Zira insan tabiatının eşya ve fiillerdeki güzellik veya çirkinlik algısı onların gerçek mahiyetiyle ilişkili olmayıp fayda-zarar ilişkisine bağlıdır. Bundan dolayı da insan tabiatı kendi nazarındaki değer algısıyla gerçek hüküm arasında bir bağlantı kurmaz. Aklın değer algısı ise bunun tam tersi olup, eşya ve fiillerin özü ve akıbetiyle uyumlu bir şekilde seyrettiğinden dünyevî sonuç ve uhrevî karşılık birbirinden bağımsız değildir.²⁹ Buna göre Mâtürîdî'nin düşüncesinde ahlaki açıdan iyi ve kötünün bilinmesinde duruma bağlı olarak ya tek başına akıl ya akılla uyumlu olan insan tabiatı ya da din ve akıl birlikte temel teşkil etmektedir. Bu doğrultuda iyi ve kötü insan tabiatı ve fıtratı ile onun varlıklar arasındaki durumuna bağlı olarak akıl tarafından iyi veya kötü kabul ettiği şeylerdir. Bununla beraber insan tabiatının yanılma ihtimali karşısında iyi ve kötü yalnızca aklın kabulü doğrultusunda tespit edilir. Aklın bu görevini yerine getiremediği durumlarda ise dinin belirlemeleri temel alınır. Buna göre iyilik ve kötülük Mâtürîdî tarafından tarifi gerçekleştirilen hasene-seyyie, marûf-münker, takva-fücûr kavramları ekseninde açıklanmalıdır.³⁰

Şu halde Hanefî-Mâtürîdî düşüncede değer konusunda öncelikle eşyanın mahiyeti yani sahip olduğu ontolojik değer göz önünde bulundurulmakta, daha sonra bunun bilgisine aklın ulaşabileceği ifade edilmektedir. Eşya ve fiillerin özünde bulunan değer bilgisinin

²⁴ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 2/255-257.

²⁵ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 76.

²⁶ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 17/308.

²⁷ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 299.

²⁸ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 2/255-257.

²⁹ Osman Nuri Demir, *Mâtürîdî'de İnsan Tasavvuru* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 122.

³⁰ Nimet Ateş, *İmam Mâtürîdî'nin Düşünce Sisteminde Ahlak* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 68.

tespiti hususunda aklın doğru ve güvenilir bilgi ortaya koyması, duyu bilgisiyle eşdeğer konumdadır.³¹ Aklın eşya ve fiillerin özünde bulunan iyilik ve kötülüğün bilgisine ulaşabileceği hususunda Hanefî-Mâtürîdî okulla Mu'tezile aynı düşünceye sahiptirler.³² Bununla beraber Hanefî-Mâtürîdî düşüncede aklın sağlıklı düşünmesinin önünde bir takım engeller de söz konusudur.

2. Aklın Sağlıklı Düşünmesinin Önündeki Engeller

Genel itibariyle hüsn ve kubuh meselesinde aklın konumu hususunda Hanefî-Mâtürîdî okul Mu'tezile ile aynı düşünceye sahip olsa da Mu'tezile'den ayrıldığı hususlar da vardır. Bu farklılığın en önemli sebeplerinden birisi aklın sağlıklı bir şekilde düşünüp karar vermesinin önünde bazı engellerin bulunmasıdır. Zira akıl yaratılmış ve kendisi için belirlenmiş çerçeveyi aşamayan sınırlı bir varlıktır. O, iyi görünen bazı şeyleri çirkin; kötü görünen bazı şeyleri de güzel olarak görmektedir. Bu münasebetle akıl kendisinin idrak alanına giren bazı meselelerin gerçek mahiyetini kavrama hususunda engellerle karşılaşmaktadır.³³ Aklın karşısında nefsin arzu ve temayülleri, iyi ve doğrunun bilgisine ulaşmanın meşakkatli olması ve inatçı cehaletin insanda tabîî bir eğilim haline gelmesi gibi durumlar; bilindiği halde iyinin uygulanmama sebebi olarak gösterilebilir. Öte yandan yöntem olarak bilgiyi elde etmede yegâne kaynak olarak duyuların kabul edilmesi, nazar ve tefekkür hususunda tembellik göstermek, şiddetli tutku ve hırsın tabîî bir eğilim haline gelmesi suretiyle iyinin bilgisinin önüne geçmesi, kötü davranışların insanda kalıcı bir huy haline gelmesi, bilgiyi öğrenme imkânına sahip olmamak ve yanlış bilgide ısrarcı olup meşguliyetler sebebiyle doğruyu araştırmamak gibi nedenler dolayısıyla temyiz imkânı gerçekleşmez.³⁴ Bu itibarla Mâtürîdî'ye göre akıl vahiyden bağımsız bir şekilde tek başına bir hüccet olmaktan ziyade, vahyin de parçası olduğu Yaraticının var ettiği hakikati anlamak için bir araçtır.³⁵ Zira akıl tek başına değerlendirildiğinde sağlıklı hüküm verebilmesinin önünde bazı engeller söz konusudur. Bu bağlamda dünyevî meşguliyetler, endişe ve kaygılar, kişisel özellikler, acı ve üzüntüler gibi birçok psikolojik ya da sosyal etkenlere bağlı olarak aklın doğru bir şekilde çalışması aksayabilir.³⁶

Aklın sağlıklı bir şekilde çalışmasının önünde duran söz konusu engeller içerisinde en dikkat çeken şüphesiz insanın tabiatı gereği nefsin arzu ve istekleridir. İnsanın içinde gizli olan şey ve kişinin kendi öz benliği olarak tanımlanan nefsin³⁷ yapısı itibariyle kurtuluş

³¹ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 297-298.

³² Alauddîn es-Semerkandî, *Mizânu'l-usûl fi netâici'l-ukûl*, thk. Abdulmelik Abdurrahman Esedî's-Suudî (Mekke: Câmîatiü Ümmü'l-Kura, 1984), 1/235.

³³ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 183.

³⁴ Ateş, *İmam Mâtürîdî'nin Düşünce Sisteminde Ahlak*, 181-183.

³⁵ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 69, 253-254.

³⁶ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 253-254.

³⁷ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 4/377.

umduğu yerde kişiyi helâke götürecek ve fayda beklediği yerde ona zarar getirecek bir bilgisizlik ve hoyratlık içinde olduğu görülmektedir.³⁸ İyi ve kötünün bilgisinde akıl ve nefsin yönelimleri farklı olunca, nefis aynı zamanda aklın tercihinine bir set oluşturarak onu aşağıya çekmektedir. Nefsin dünyanın lezzetlerine yönelik istekli hali yaratılıştan gelen bir özellik olmakla birlikte, insanı nefsin bu arzulu halinden kurtaracak ve ona hakikatin bilgisini sağlayacak da yine akıldır.³⁹ Bu bağlamda insanın aklın kılavuzluğunda nefsiyle bir mücadele ve mücahede içerisine girmesi gerekmektedir.⁴⁰ Kişinin ukbâsını inşa etmek amacıyla yaptığı mücadelede nefis tek hedef olmayıp, aynı tavrı yaratılmışlar ve dünyaya ait lezzet ve şehvetlere karşı da göstermesi beklenmektedir.⁴¹ Sahip olduğu özelliklerden dolayı akıl ve vahyin kontrolüne tabi tutulan nefis ya arzu ve isteklerinin zıttı yapılarak ya da ahirette karşılaşılacak akıbet düşünülerek değişik şekillerde terbiye edilebilir.⁴² Nefsin ıslah ve terbiyesinde vahiy⁴³ ve aklın rolü büyük olsa da akla yüklenen görev daha çok önem arz etmektedir.⁴⁴ Zira Allah nefsi lezzet ve şehvetleri idrak eden, akli ise işlerin âkıbeti ve sonlarını düşünen bir özellikte yaratmıştır. Bu özelliğiyle insan uyanık halde ve derin düşünce sahibi olmaktadır. Bazen nefis, akli dünyada haz aldığı şeylere çağırırken, akıl da nefsi arzu ettiği şeylerin âkıbeti hususunda uyarmaktadır. Bu durumda Allah'ın merhameti neticesinde akıl vasıtasıyla nefsin meylettiği şeylerin karşılığı gösterilmek suretiyle insanlar günahlardan korunurlar.⁴⁵ Kişi nefsin çağırdığı şeylerden kaçım da aklının ve zihninin davet ettiği şeye onu yönlendirirse kurtulur ve başarıya ulaşır.⁴⁶

Nesefî'nin kaydettiğine göre akıl iyi ile kötüyü ayırt etmek ve hikmet ve ilmi anlama hususunda tam yetkin değildir. O yaratılmış ve mahdud olduğu gibi tedirginlik ve yorgunluk onu idrakte acze düşürmekte ve engellemektedir. Bunun yanında nefsin arzu ve şehvetleri ile kaygı ve daha birçok sebepten ötürü akıl her zaman sağlıklı bir şekilde düşünüp karar verme yetisine sahip olamamaktadır. Bu noktada akla vahiy gibi bir dış desteğin yardım etmesi gerekmektedir. Potansiyel olarak aklın dünya ve ahiret hakkında düşünüp bir sonuca varma imkân ve kabiliyeti olsa da yardım almadan bu şekilde çalışması onu yorar. Bu bağlamda akli üst düzeyde çalıştıran felsefecilerin akıyla dış yardım alan akıl arasında hakikate ulaşma bakımından farklılık doğar. Her halükârda nübüvete dayalı bir dış yardım alan akıl, hakikate erişme bakımından daha avantajlı durumdadır.⁴⁷ Şu halde Hanefî-

³⁸ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 275.

³⁹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 12/240-241.

⁴⁰ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 2/20, 11/97.

⁴¹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 15/141.

⁴² Mâtürîdî, *Te'vilât*, 3/286, 17/42.

⁴³ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 15/151; *Kitâbu't-Tevhîd*, 275.

⁴⁴ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 283; *Te'vilât*, 12/240-241.

⁴⁵ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 17/307-308.

⁴⁶ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 16/97-98.

⁴⁷ Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratü'l-edille fi usûli'd-dîn*, thk. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003), 2/23-24.

Mâtürîdî kelâm okulunda iyilik ve kötülüğün tespiti ve bilinmesi bakımından aklın konumlandırılması genel olarak Mu'tezile ile benzerlik gösterse de, sağlıklı düşünmesinin önünde bazı engellerin olması onu ayrı bir yöne sevk etmektedir. Bu bağlamda aklın yetkinlik alanının sınırlandırılarak belli yönlere hasredildiği söylenebilir. Bu durum aynı zamanda değer ve teklif konusunda aklın yetkinliğine rağmen nübüvvet ve vahye olan ihtiyacın gerekliliğini de ortaya koymaktadır.

3. Aklın Yetkinlik Alanı

Mâtürîdî'ye göre akıl, insanoğlunda bulunan en yüce ve şerefli şeydir.⁴⁸ Aklın varlık nezdinde kazandığı izzet ve şerefin sebebi belli bir amaca yönelik olarak lütufla zilleti, hasenle kabihî, hikmetle abesi ve iyile kötüyü birbirinden ayırarak analiz ve sentez özelliğine sahip olmasıdır.⁴⁹ Akıl Allah'ın yarattığı âlemin bir parçası olması hasebiyle iyilikle kötülüğü tanımak için bir delil, hikmetle abes olanı ayırmak için de bir alamet kılınmıştır. Akıl bu özelliğiyle övülmesi ve yerilmesi gereken ile özenilmesi ve sakınılması gerekeni anlama aracıdır.⁵⁰ Buna göre aklın tefekkür ve istidlal yapmak ile eşya ve fiillerde değere bağlı bir temyiz kabiliyetine sahip olmak gibi iki temel fonksiyon icra ettiği anlaşılmaktadır.⁵¹ Temyizin de tefekkür ve istidlale bağlı olarak yapıldığı düşünülecek olursa bu iki özelliği teke indirgeyerek aklın en temel fonksiyonunun eşya ve fiillerle ilgili analiz ve sentez yapmak olduğu söylenebilir.

İlahi hitaba ve teklife muhatap olmanın temel şartı akıl olup, iman edilecek şeyin hakikati da tefekkür ve nazarla bilinir.⁵² Bu itibarla Allah teklife muhatap olması hasebiyle insana akıl bahşetmiş olsa da aklın işlevsel hale getirilmesinin en önemli şartı onun tedebbür, tefekkür, nazar ve istidlal yapılmak suretiyle yaratılış amacı doğrultusunda kullanılmasıdır. Aksi halde duyu organlarında olduğu gibi akıl insanda yok hükmünde olup, teklifin muhatabı olma imkân ve kabiliyeti de ortadan kalkmaktadır.⁵³ Aklın yaratılış amacı doğrultusunda işlevsel bir konuma getirilmesi, insanı nefsin arzularından ve şeytanın zararlı telkinlerinden koruduğu için akletmek ve düşünmek ihmal edilmemelidir.⁵⁴ Bu münasebetle insan için akla sahip olmak yeterli olmayıp, teklifin muhatabı olarak akleden konumuna gelmek için aklın bilkuvve olmaktan çıkarılıp bilfiil pozisyonuna getirilmesi gerekir. Böylece aklın potansiyellerinin işlevsel bir hale getirilerek yaratılış gayesine hizmet etmesi mümkün olur. Dolayısıyla insanda doğuştan var olan akıl, bir takım temel ve bedîhî bilgilerin dışında eşya ve fiillerin bilgisini kendiliğinden açığa çıkarmaz. Bu

⁴⁸ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 2/23.

⁴⁹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 8/325.

⁵⁰ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 5/368-369.

⁵¹ Demir, *Mâtürîdî'de İnsan Tasavvuru*, 103-104.

⁵² Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhid*, 476.

⁵³ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 7/61.

⁵⁴ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhid*, 204.

bağlamda zaruri bilgilerin dışında aklın iktisabi ve ihtiyari bilgileri elde etmesinin yolu tafekkür, tedebbür ve istidlal yapmak suretiyle onu kullanıp işlevsel ve fonksiyonel hale getirmektir.⁵⁵

Aklın sahip olduğu bu özellik eşya ve fiillerin mahiyetlerini kavrama noktasında ona sınırsız ve kesin bir idrak kabiliyeti vermez.⁵⁶ Sahip olduğu özellikler bağlamında aklın yetkinlik alanını sınırlandırmak gerekmektedir. Aklın yetkinlik alanını sınırlandıran birinci etken bizatihi kendisinin yapısıdır. Akıl yaratılmış ve sonlu evrenin bir parçası olması hasebiyle varlıkları külli olarak ihata ve sınırsız idrakten yoksun bir varlıktır. Akıllar Allah'ın fiillerinin bir hikmet çerçevesinde meydana geleceğini, âlemin yoktan var olabileceğini, var oluş sebeplerini ve delillerini bilmekle birlikte, eşyanın hakikatini ve varlığın iç yüzünü bilemez.⁵⁷ Öte yandan akıl, eşya ve fiillerin gizli özelliklerini kavrayamadığı gibi açık olanlarını da tam olarak ihata edememektedir. Bu noktada âlemi ihata etmek ve ulûhiyetin hikmetini kavramak için ilâhî bir işarete ihtiyaç duyar.⁵⁸ Akıl Allah'ın ve kendisinin mahiyet ve keyfiyetini bilemese de eşya ve fiillerdeki hüsün-kubuh bilgisiyyle birlikte Allah'ın uluhiyeti ve O'na kulluk yapılması gerektiğini idrak edebilir.⁵⁹ Ancak aklın eşya ve fiiller hakkındaki değer bilgisi tümel ve genel olup, tikel olarak iyi ve kötünün bilgisine sahip değildir.⁶⁰

Aklın yetkinlik alanını sınırlayan bir başka husus da idrak ve anlayış bakımından insanlar arasındaki derece farkıdır. Bu bağlamda insanlar anlama bakımından akılla, sem' ile ve musibetlerle anlayanlar olmak üzere üç kısma ayrılır. Bunlar içerisinde yalnız âlim ve bilge insanlar diğerlerine gerek kalmaksızın akıllarıyla anlar ve idrak ederler.⁶¹ Burada her ne kadar peygamberler, âlimler ve normal insanlar arasında akıl bakımından derece farkı olsa da akıl sağlığı yerinde ve ergin olan her insanın İbrahim peygamber ve Ashab-ı Kehf örneklerinde olduğu gibi yaratıcının bilgisine ulaşma gerekliliği vardır.⁶² Görüldüğü gibi Hanefî-Mâtürîdî kelâm okulunda akıl insanı diğer varlıklardan ayıran ve diğerleri karşısında şerefli kılan yegâne özellik olsa da varlık bütününden tamamen ayrı bir konumda da değildir. Netice itibarıyla o da yaratılmış ve âlemin bir parçası olması hasebiyle sınırlı özelliklere sahiptir. Bu durumda kendi sınırlılıkları içinde aklın insanı diğer varlıklardan farklı kılmasına sebep olan özelliğine ve neler yapabileceğine bakmak gerekmektedir.

⁵⁵ Demir, *Mâtürîdî'de İnsan Tasavvuru*, 98.

⁵⁶ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 297.

⁵⁷ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 11/125-126.

⁵⁸ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 5/381.

⁵⁹ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 8/251.

⁶⁰ Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *et-Temhîd fî usûli'd-dîn*, thk. Muhammed Abdurrahman Şağul (Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye, 2006), 71; *Tabsiratü'l-edille*, 2/16-17.

⁶¹ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 5/431-432.

⁶² Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Bahrü'l-keîm*, thk. Muhammed Salih el Ferfur (Şam: Mektebetü Dâri'l-Ferfur, 2000), 64-65.

Teklif bağlamında Hanefî-Mâtürîdî kelâm okulunda aklın birinci ve en önemli vazifesi Allah'ın varlığını ve birliğini bilmektir. Zira akıl, insanı tevhide ve imana çağırır. Bu bağlamda Allah'ın varlığı ve birliğine istidlal etmek için özel bir surette yaratılan akıl sahipleri⁶³ deliller üzerinde düşünmek suretiyle yaratıcının bilgisine ulaşmak durumundadırlar.⁶⁴ Eşyanın yoktan var edilmesi akıl dışı,⁶⁵ şirk ve isyan akıl açısından kabihken; tevhd ve iman da aklen hasen kabul edilir.⁶⁶ İmanla sorumlu tutulmak yalnızca aklın varlığıyla vücûbiyet kazandığı gibi imanı meydana getiren unsurların bilinmesi de aynı şekilde aklın istidlal ve tefekkürüyle mümkün olur.⁶⁷ Ebû Hanîfe'ye göre akıl hiçbir yardım almaksızın tek başına yaratıcının varlığını ve birliğini bilmekle mükelleftir ve bu konuda akıl sahipleri mazur görülemezler. Fizik âlem aklın bu konuda doğru bir sonuca ulaşması için delillerle donatılmış olduğundan insanın Allah'ı bilmemesi mümkün değildir.⁶⁸ Akıl marifetullahın aracı ve kaynağı olup, bu konuda akılla nazar ve istidlalde bulunmak vâcibtir. Nitekim akla bu konuda en büyük yardımcı sağlayan peygamber de öncelikle akılla bilinir ve tasdik edilir.⁶⁹ Şu halde gerek Ebû Hanîfe gerekse Mâtürîdî'nin ifadelerinden anlaşıldığına göre marifetullah, aklın tek başına gerçekleştirebileceği ve herhangi bir dış yardıma ihtiyaç duymadığı bir sorumluluğu kapsamındadır. Pezdevî'nin kaydettiğine göre ilâhî hitap gelmeden önce Allah'a iman ve O'na şükürün gerekliliği hususunda Mu'tezile ile Hanefî-Mâtürîdî okul aynı düşünceye sahiptirler.⁷⁰ Bu münasebetle Hanefî-Mâtürîdî kelâm okulunda akıllı kimse fetret ehlinde olduğu gibi kendisine vahiy ulaşmamış olsa bile Allah'ın varlığını ve birliğini bilme hususunda sorumludur. Bu aynı zamanda uhrevî bir sorumluluğu da beraberinde getirmektedir.⁷¹ Nesefî buna Hz. İbrahim örneğini vererek, bu durumdaki bir kişinin akıl yürütmesi gerektiğini ifade etmiştir.⁷² Hanefî-Mâtürîdî düşüncede küfür ehlinin yalnızca Allah'a imanla sorumlu tutulup, bunun dışındaki ibadetleri ve fûrûâtı ifa etmekten sorumlu tutulmamaları da bu kanaati destekler niteliktedir.⁷³ Durum yalın haliyle bu şekilde anlaşılmış olsa da sonraki mütekellim ve usûlcülerin buna bir kayıt düştükleri de görülmektedir. Nitekim Ebu Hanife'den rivayet

⁶³ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 15/190.

⁶⁴ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 2/509-510, 515, 5/168-169; Ebu'l-Yüsr Muhammed el-Pezdevî, *Usûlu'd-dîn*, thk. Hans Peter Linss (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyyetü li't-Türâs, 2003), 215.

⁶⁵ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 97.

⁶⁶ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 6/404, 410.

⁶⁷ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 476.

⁶⁸ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 473-474.

⁶⁹ Sâbûnî, *el-Bidâye fi usûli'd-dîn/Mâtürîdiyye Akaidi*, 175-176; Beyâzîzâde Ahmed Efendi, *İşârâtü'l-merâm min ibâreti imâm Ebî Hanîfeti'n-Nu'mân*, thk. Ahmed Ferîd Mezîdî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2007), 59-60; a.mlf., *el-Usûlu'l-munîfeli'l-İmam Ebî Hanîfe*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2017), 39-40.

⁷⁰ Pezdevî, *Usûlu'd-dîn*, 214.

⁷¹ Debûsî, *Taḳvîmü'l-edille*, 443.

⁷² Mâtürîdî, *Te'vilât*, 5/108; Nesefî, *Bahrü'l-kelâm*, 82-83.

⁷³ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 16/269-271; Debûsî, *Taḳvîmü'l-edille*, 438, 439, 464.

edilen bu söz sonraki bazı Hanefî usûlcüler tarafından sem' geldikten sonra nazar ve istidlalde bulunmamakla sınırlandırılmıştır. Buna göre kendisine sem' gelmeyen ve âlemdeki delillerden yola çıkarak yaratıcıyı bulamayan kişiler bu bağlamda mazur görülmüştür.⁷⁴

Hanefî usûlcülerden Ebû Zeyd ed-Debûsî (ö. 430/1039) ilâhî bir yardım olmadan aklın tek başına Allah'ı bilip bilemeyeceğiyle ilgili dört farklı görüşün olduğunu ileri sürer. Bunlardan birincisine göre vahiy olmadan yalnızca akılla marifetullah mümkün değildir. İkincisi akıl tek başına marifetullahı bilme kabiliyetine sahip olmakla birlikte bu konuda nazar ve tefekkür yükümlülüğü vahiyden kaynaklanır. Üçüncüsü marifetullah vahiyden önce de aklen gereklidir. Dördüncüsü ise akıl hep vahyin kılavuzluğunda olup hiçbir zaman tek başına bırakılmadığından bu konuyu tartışmak gereksizdir.⁷⁵ Debûsî kendi görüşünü açık bir şekilde beyan etmese de Mu'tezile'nin görüşü olan üçüncüyü eleştirmek suretiyle Hanefî-Mâtürîdî görüşü yansıtan ikinciye daha sıcak baktığı anlaşılmaktadır.⁷⁶ Nitekim ona göre bu görüş, aşırı değer biçme ile eksik değer biçme gibi iki aşırılık arasında yer alır. Allah'ın sadece aklın delaletiyle bilinebileceğini inkâr etmek doğru olmamakla birlikte ilâhî yardım olmaksızın akletmeyi zorunlu kılp, fitrata bağlı sebeplerden dolayı insanı mazur görmemek de aşırılıktır. Bu durumda akıl tek başına Allah'ı bilme kabiliyetine sahip olsa da marifetullahı vahiyden sonra zorunlu kılmak daha akılcıdır.⁷⁷ Bir diğer Hanefî usûlcü olan Cessâs (ö. 370/981) da ayetlerde üzerlerinde düşünülmesi emredilen kevnî delillerin vahiyden önce de var olmasından dolayı söz konusu tefekkürün vahiy öncesine dayandığını ileri sürmektedir. Marifetullah ve peygamberin tasdiki gibi konular akli delillerle mümkün olmasından dolayı vahiyden önce de bu hususlarda nazar ve tefekkürde bulunmak gereklidir.⁷⁸

4. Akli Teklif

Buraya kadar gelinen noktada Hanefî-Mâtürîdî kelâm okulunda aklın genel anlamda bir yetkinliğinden bahsetmek mümkündür. Aklın bu yetkinliği eşya ve fiillerdeki iyilik ve kötülüğü bilmekle marifetullah alanında teorik bir işleve sahiptir. Ancak burada asıl mesele aklın söz konusu alanlardaki sınırlı yetkinliğine bağlı olarak bir yükümlülük getirip getiremeyeceğidir. Eğer böyle bir yükümlülük söz konusuysa bunun kaynağı akıl mıdır yoksa vahiy midir?

Hanefî-Mâtürîdîliğin akla tanıdığı yetkinlik alanı esas itibarıyla marifetullahın ötesine geçmeyip emir ve nehiyeler hususunda vahiy gerekli görmektedir. İman ve tevhidin aklen

⁷⁴ Debûsî, *Taḳvîmü'l-edille*, 443.

⁷⁵ Debûsî, *Taḳvîmü'l-edille*, 442-443.

⁷⁶ Mürteza Bedir, "Reason and Revelation: Abū Zayd al-Dabbūsī on Rational Proofs", *Islamic Studies* 43/2 (Summer 2004), 233.

⁷⁷ Debûsî, *Taḳvîmü'l-edille*, 446.

⁷⁸ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 3/379-381.

gerekliliği ise sahibine mükâfat veya cezayı hak ettirecek anlamında olmayıp, hasen olanla kabih olan arasında düşünüp bir tercihte bulunmak ve itiraf etmek manasındadır. Zira mükâfat ve ceza bilgisi yalnızca vahiyle bilinebilir.⁷⁹ Burada öncelikle aklın bilici fonksiyonuyla hüküm koyucu fonksiyonunu birbirinden ayırmak gerekmektedir. Hanefî-Mâtürîdî kelâm okulunda akıl, eşya ve fiillerdeki hüsn ve kubuhun bilgisine ulaşmak bakımından alet, vasıta ve aracı konumunda olup,⁸⁰ tek başına mükelleflere sorumluluk yükleme yetkinliğine sahip değildir.⁸¹ Bu durumda akıl, hüküm koyucu olmayıp eşya ve fiillerdeki hükme işaret eden araç konumundadır. İkame ettiği delillerle imanı vâcib kılan (mûcib), küfrü yasak kılan (hâzır)ve başka şeyleri mübah kılan, onları faydalanmak için yaratan sonra da onların yasak olduğuna dair bir delil ikame etmeyen gerçek hüküm koyucu (Hâkim) ise Allah'tır.⁸² Buna göre Hanefî-Mâtürîdî kelâm düşüncesinde genel görüşe göre ilâhî bildirim gelmeden önce akıl Allah'a iman ve şükrün gerekliliğini bilir. Bununla beraber kullara sorumluluk yüklemek bağlamında asıl mûcib Allah olsa da akıl da mecazi anlamda mûcib kabul edilmiştir. Zira insanın akli sayesinde eşya ve fiillerdeki iyilik ve kötülüğü bilmesinden dolayı⁸³ Allah'ın mûcib oluşu akıl sebebiyledir ve akıl vücûb için sebep teşkil etmektedir.⁸⁴ Bu noktada akli mûcib olarak gören Mu'tezile'den⁸⁵ ayrışarak, aklın icâb yetkisine sahip olmadığı bilakis Allah'ın icâbına tabi olduğu kabul edilir.⁸⁶ Ancak şunu da belirtmek gerekir ki, her ne kadar akıl mûcib olarak nitelense de bunu gerçek anlamından ziyade mecazi olarak anlamak gerekir. Bu itibarla Hanefî-Mâtürîdîlik ve Mu'tezile açısından gerçek mûcib Allah olup, vücûb akıl sebebiyle gerçekleşmektedir.⁸⁷ Çünkü akıl eşya ve fiilleri iyi veya kötü yapan değil bunları bilen ve tanıyandır. Peygamberin bildirimleriyle onları iyi veya kötü kılan ise Allah'tır.⁸⁸

Ebû Şekûr es-Sâlimî'ye (ö. 460/1068'den sonra) göre akıl iyi ile kötüyü birbirinden ayırt etmek ve istidlalde bulunmak suretiyle Allah'ın varlığı ve sıfatlarını bilme kabiliyetine sahip olmasından dolayı teklife muhatap olur.⁸⁹ Bu bağlamda aklın mûcib oluşunu tartışan Sâlimî, mûcibin Allah olduğu hususunda ümmetin ittifak etmekle birlikte bu icabın delili

⁷⁹ Sâbûnî, *el-Bidâye*, 177; Ebû'l-Berekât en-Nesefî, *el-İ'timâd fi'l-İ'tikâd*, thk. Abdullah Muhammed İsmail (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye, 2012), 367.

⁸⁰ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 14/257; Pezdevî, *Usûlu'd-dîn*, 212.

⁸¹ Sâbûnî, *el-Bidâye*, 175-176.

⁸² Cessâs, *el-Fusûl*, 3/247, 252.

⁸³ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 204.

⁸⁴ Pezdevî, *Usûlu'd-dîn*, 214-215.

⁸⁵ Ebû İshâk İbrâhîm b. İsmâîl es-Saffâr el-Buhârî, *Telhîşü'l-edille li-kavâ'id-i't-tevhîd*, thk. Angelika Brodersen (Beyrut: Müessesetür'r-Reyyân, 2011), 1/144.

⁸⁶ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1/134-135.

⁸⁷ Pezdevî, *Usûlu'd-dîn*, 214-215.

⁸⁸ Pezdevî, *Usûlu'd-dîn*, 96-97; Ebû'l-Berekât Ahmet b. Muhmûd en-Nesefî, *İslam İnancının Ana Umdeleri-el-Umde Tercümesi*, çev. Temel Yeşilyurt (Malatya: Kubbealtı Yayıncılık, 2009), 60.

⁸⁹ Ebû Şekûr es-Sâlimî, *et-Tevhîd fi beyanı't-tevhîd* (Dehli: el-Matbau'l-Farukî, 1309), 6.

hususunda ihtilaf edildiğini kaydetmektedir. Mu'tezile'ye göre iman, ahkâm ve aklın muvafakat ettiği şer'î ve hukuki hükümler hususunda vücûbiyetin delili akıldır. Şer'î vâciblerin akla muvafık ve ona tabi olması gerekir. Hanefî-Mâtürîdî gelenekte ise mûcib Allah olup, şer'î ve hukuki hükümlerde vücûbun delili sem' ile işaret ve kitabet bakımından onun yerine geçenlerdir. Buna bağlı olarak fetret ehlinde Allah'a iman edip, delil olmamasına bağlı olarak hiçbir şey bilmediğinden şer'î ve hukuki hükümlerle ilgili hiçbir amel işlemeyen kişiler mazur görülürler. Bu süre zarfında bilmediği için namaz, oruç ve hükümleri uygulamayan kişiler için bunların kazası gerekmez. Zira hükümlerin vücûbiyeti bildirmeye (i'lâm) gerçekleşmekte olup, akıl tek başına şer'î ve hukuki hükümlerin vücûbiyeti için delil olmaz. Akıl yalnızca Allah'ın varlığı ve birliği hususunda istidlale bağlı olarak delil teşkil eder.⁹⁰

Mu'tezile'ye göre akıl, eşya ve fiillerdeki değer yapısını ve bunlara terettüp eden hükümleri vahiyden bağımsız olarak bilirken, Hanefî-Mâtürîdîlik'te bu değerleri idrak etmekle birlikte vahiy olmadan tek başına bir hüküm koyamaz. Buna göre Mu'tezile açısından akıl hâkim iken, Hanefî-Mâtürîdîlik'te beyan ve hükmün kaynağına ulaşmanın bir aracıdır. Aslah görüşüne bağlı olarak Mu'tezile'ye göre akıl eşya ve fiillerdeki değer yapısını idrak edebiliyorsa bunun gereğinin yapılması Allah ve kullara vâcib iken, Hanefî-Mâtürîdîlik'te mûcib Allah olup, akıl hükmün bilindiği araç konumundadır. Bunun yanında Mu'tezile'ye göre akıl, tüm fiilleri iyilik ve kötülük bakımından idrak edebilirken, Hanefî-Mâtürîdîlikte fiillerin tümünde değil yalnızca bazılarında iyilik ve kötülüğü idrak edebilir.⁹¹ Mu'tezile'de insanın kendi fiillerinin yaratıcısı olması münasebetiyle akıl tek başına mûcib iken; Hanefî-Mâtürîdîlik'te akıl bilmek için araç olup, mûcib olan akıl vasıtasıyla Allah'tır.⁹² Her ne kadar konumuz Mu'tezile'de aklî teklif konusu değilse de, Hanefî-Mâtürîdî kelâmcılar nezdinde Mu'tezile'nin aklî teklif anlayışı bu şekilde değerlendirilmiştir. Bu itibarla söz konusu görüşlerin Mu'tezile kelâmcılarının özgün düşünceleri olmadığını ve bu hususun kendi kaynaklarından ayrıca incelenmesi gerektiğini belirtmekte fayda vardır.

Burada haberdar olmamak veya bilgisizliğin mazeret sayılıp sayılmayacağına da ayrıca değinmekte fayda vardır. Mâtürîdî'ye göre bilgisizlik ve zan karşısında delil ve hüccet gerekir. Delile dayalı olarak bilgi elde etme imkânı olmadığı durumlarda bilgiye ulaşma yollarına başvurmak gerekmektedir. Teemmül ve nazarla bilgiye ulaşma durumu olduğu halde bu yapılmazsa mazeret kabul edilmez. Bununla beraber ilim elde etmek için kişide kudret olmaz ya da kişi kudretten engellenirse bu durumda mazur sayılır.⁹³ Dolayısıyla insanlar öncelikle deliller üzerinde düşünmek ve araştırma yapmak suretiyle hakikat

⁹⁰ Sâlimî, *Temhîd*, 10-11.

⁹¹ Ebü'l-Adl Zeynüddîn (Şerefüddîn) Kâsım b. Kutluboğa, *Şerhu'l-Müsâyere fi'l-'akâ'idil-münciye fi'l-âhire* (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriye, 1347), 2/35-37.

⁹² Neseî, *el-İ'timâd*, 362-363; Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed el-Bâbertî, *Şerhu vaşiyeti'l-İmâm Ebî Hanîfe*, thk. Muhammed el-Ayidi-Hamza el-Bekri (Amman: Dâru'l-Feth, 2009), 53-55.

⁹³ Ebü'l-Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehl-i's-sünne*, thk. Fatıma Yusuf Hiyemi (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 2004), 4/269.

bilgisine ulaşmaya çalışmalıdırlar. Araştırma yapmak imkân dahilinde değilse kişiden sorumluluk düşer.⁹⁴ Zira fiil hakkında bilgisi olmayan kişiden fiilin meydana gelmesi imkânsızdır. Ayrıca ilâhî hitap ve teklif ancak bilgi sebebiyle gerçekleşir.⁹⁵ Şu halde insan, aklın bedîhî olarak bildiği marifetullah ve benzeri konularda teemmül ve nazarla sorumlu olup, bu hususta kudretten yoksun olmadığı ya da men edilmediği sürece mazur sayılmamaktadır. Buna karşın kişi ilâhî buyruklardan haberdar olmaması sebebiyle mazur sayılmaz.⁹⁶ Dolayısıyla burada bir ayırım yapmak gerekirse aklın vahiyden bağımsız olarak tek başına marifetullahı ulaşması gerekiyken, vahiy ulaşmadan ya da bundan haberdar olmadan dinin emir ve yasaklarından sorumlu tutulması doğru değildir. Hükümün kendisine ulaşmadığı kimse, bunun gereğini yapma kudretine sahip olmadığından bu hüküm kendisine inmemiş gibidir.⁹⁷

4.1. Aklî Teklif Alanı

Aklî eşya ve fiillerdeki güzellik ve çirkinliği kavrama noktasında bir alet ve vasıta konumunda olduğuna göre, aklın işlevi de eşya ve fiillerin sahip olduğu ya da kazandığı değer durumuna göre değişmektedir. Bu bağlamda daha önce zikredildiği üzere iyilik ve kötülük bakımından eşya ve fiiller iki kısma ayrılmaktadır. Birincisi zatından kaynaklı olup ontolojik olarak hasen veya kabih olanlar, ikincisi ise zatının dışında başka sebeplerden dolayı hasen veya kabih olanlardır. Zatından kaynaklı olduğu için akıl bedîhî olarak iyi gördüğü doğruluk ve adaleti emrederken kötü gördüğü yalan ve zulmü de yasaklar. İlâhî emir ve karşılığında da sevabın olması ancak bu aklî zorunluluk temelinde gerçekleşir.⁹⁸

Eşya ve fiillerin değer bakımından bu şekilde ayrılmasının delil ve hüküm bakımından karşılığı; hükümlerin vâcib, mümteni' ve mümkün olmak üzere üçe ayrılmasıdır. İlk ikisi değer tasnifinden birinci kısım ile irtibatlı olup, değeri kendi özünden kaynaklı olan eşya ve fiillerde aklın zorunlu olarak ortaya koyduğu vâcib veya mümteni' hükümleri geçerlidir ve vahyin de bu doğrultuda gelmesi gereklidir. Zira akıl ve vahiy Allah'ın hüccetleri olduklarından birbirlerine zıt hükümler ortaya koymaları düşünülemez. Buna mukabil zatının dışındaki başka sebeplerden kaynaklı olarak değer kazanan eşya ve fiillerin hükmü ise mümkün alanına girmekte olup, burada aklın kesin ve zorunlu bir hükmü söz konusu değildir. Burada şartlar ve duruma göre bir değişkenlik söz konusu olduğundan akıl vahyin yardımına ihtiyaç duyar. Vahiy aklın bilip idrak edemeyeceği bilgileri getirebilir.⁹⁹ Çünkü aklın mümkün dairesinde olan fiilleri vâcib veya haram kabul etme ihtimali olup, bu durum yanlış bir hüküm ortaya koyarak gerçekte vâcib olan bir fiili terk etmeye, haram bir fiili de

⁹⁴ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 326.

⁹⁵ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 351.

⁹⁶ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 5/321-322.

⁹⁷ Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsû't*, çev. Mustafa Cevat Akşit vd. (İstanbul: Gümüşev Yayınları, 2008), 1/431; 2/270; Beyâzîzâde, *el-Ustûlû'l-munîfe*, 89-90.

⁹⁸ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 249.

⁹⁹ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 255; Sâbûnî, *el-Bidâye*, 110.

yapmaya sebebiyet verebilir.¹⁰⁰ Dolayısıyla aklın burada vahyin ortaya koyduklarına göre hareket etmesi gerekir. Bu durumda eşya ve fiillerle ilgili yapılan ikili değer ayırımına karşılık olarak ikili bir hüküm tasnifi de yapılabilir. Birincisi tevhd inancı, peygamberi tasdik, nimet verene şükür, insaf vb. hallerde olduğu gibi vahiy gelmeden önce vücûbiyeti; küfür ve zulüm gibi hallerde olduğu gibi yasaklanması (hazr) akıl tarafından bilinip kendisinde nesh ve tebdil olmadığı hükümlerdir. Söz konusu örneklerden birinci grup özünde iyi (hasen linefsihî) olup, aklın vücûbiyetine delil getirdiği ve tüm akıl sahiplerine göre vücûbiyeti gerekli hallerdir. İkinci grup ise özü itibariyle kötü (kabih linefsihî) olup aklın yasaklanmasına delil getirdiği hallerdir. Bu iki kısımda tebdil ve nesh olmadığı gibi mükelleflerin ahkâmı zamana ve şartlara göre değişiklik arz etmez. Ayrıca bu kısımda içtihat söz konusu olmayıp Allah bunlar için akli deliller nasbetmiştir.

İkincisi ise özünün dışındaki sebeplere bağlı olarak hasen veya kabih olması mümkün olan durumlardır. Bu kısım ibadetlerde olduğu gibi vücûb ve sükût bakımından her iki tarafın da eşit olduğu (cevâz) bir alan sayıldığından, mükellef kişilerin menfaat ve zararlarına bağlı olarak vâcib, haram veya mubah hükmünü alır. Hakkında vahiy gelmeden önce mümkün alanına giren bir şeyin faydası zararından çoksa işlenmesi mubah olmakla birlikte, vahyin de mükelleflerin menfaati doğrultusunda bu şey hakkında emir veya yasak hükmü vermesi câizdir. Bu kısımda nesh ve tebdil olup zamana ve şartlara göre hükmün değişmesi mümkündür. Ancak söz konusu değişiklik aklın uygun gördüğü şekilde olabilir. Namaz, oruç, hac ve hayvan kesmek örneklerinde olduğu gibi akıl bu alanda icâb, hazr ve ibâha hükümlerinden her üçünü de mümkün gördüğünden, hükümler maslahat temel alınarak zaman ve mekâna bağlı olarak akıl ve vahiy açısından değişiklik gösterebilir. Dolayısıyla bu alanda kulların maslahat ve menfaatleri gözetilerek ictihad ve reyyle tasarrufta bulunulabilir. Bazı durumlarda maslahat akıl tarafından anlaşılmasa da Allah'ın maslahata göre hüküm vermesinden dolayı aklın cevaz söz konusudur.¹⁰¹ Öte yandan iki taraf eşit olması durumunda aklın konumu tevakkuf edip sem'in vârid olmasını beklemektir. Bu alanda sem' de aklın yardımına ihtiyaç duymakta olup, akıldan müstağni kalmaz. Zira sahih sem' ancak akılla bilinebilir. Vâcib ve mümteni' alanlarında ise akıl metbu olup sem' tâbidir.¹⁰² Teklif açısından her ikisi de Allah'ın hüccetleri olduğundan akıl ve vahiy arasında bir çelişki ve çekişmeden bahsedilemez. Vahiy aklın hükümlerini teyit etmek durumundadır.¹⁰³

Benzer ayırımı Hanefî usûlcü Debûsî'de de görmek mümkündür. Hüccetleri akli ve şer'i olarak ikiye ayıran Debûsî'ye göre, akli hüccet mücerret akılla ve istidlal yöntemiyle bilinen, şer'i hüccet ise vahiy ve sünnet ile bilinen delillerdir. Akli ve şer'i hüccetler de kendi içinde kesin bilgi ifade eden (mücib) ve etmeyen (mücevviz) olmak üzere ikiye ayrılır.

¹⁰⁰ Nesefî, *Tabsiratü'l-edille*, 2/20-22.

¹⁰¹ Cessâs, *el-Fusûl*, 2/203-205; 3/247-248; 4/70-71, 301-302.

¹⁰² Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1/36.

¹⁰³ Cessâs, *el-Fusûl*, 3/249.

Varlık bakımından aklî hüccetler daha önce olsalar da şer’î hüccetler daha açık olduğu için üstündür. Örneğin şer’î hüccetler gün ışığı gibiyse aklî hüccetler de ateşin ışığı gibidirler. Bu itibarla ilâhî hitaba muhatap olmayan bir akıl tek başına mücib ve mücevviz hüccetler ışığında hayatını sürdürür.¹⁰⁴ Aklî hüccet ve hükümler ahirete yönelik olmayıp insanların dünya hayatını tanzim etmeye yönelik hükümler iken şer’î hüccet ve hükümler ise dünya ve ahirete yönelik olarak bir tanzim işlevine sahiptir. Buna göre aklî yetkinlik alanındaki hükümlerin ahirete yönelik bir işlevi yoktur. Yani aklî hüccetle bilinen değer yargıları vahiyle teklife konu olmadıkça uhrevi bir sorumluluk ortaya çıkmaz.¹⁰⁵ Ona göre akıl dinî alanda ulûhiyeti, kulluğu, imtihan olgusunu, ahiretteki hesabı vücûbiyet anlamında emrederken (mücibu’l’ aklî); Allah’ı inkâr etmek, O’na ortak koşmak, ahireti inkâr etmek ve dünya hayatına imtihan gözüyle bakmamayı da yasaklar (muharrimâtü’l-aklî). Aklın yapılmasını ya da yapılmamasını zorunlu gördüğü fiiller, değişkenlik arz etmediği gibi vahyin de bu doğrultuda gelmesi gerekir. Aklın mümkün ve mubah kategorisinde değerlendirdiği fiiller ise vahyin düzenleyici ve belirleyici olduğu bir alandır.¹⁰⁶

Debûsî’nin kaydettiğine göre ilâhî bildirim olmadan mücerret aklın dinî yükümlülüklerle ilgili olarak Allah’a iman, kulluk ve itaatin dışındaki hususlarda tevakkuf etmesi gerekir. Allah’ı tazim olduğundan ilâhî bir emir ve yasak gelmeden aklen hasen ve kabih olanların gereğini yapmak durumunda değildir. Akıl genel olarak bu ibadet ve yükümlülüklerin yapılması gerektiğini bilse de bunu somut ve standart hale getirecek tafsili bir bildirim olmadan aklın böyle bir rol üstlenmemesi gerektiğini ifade eder.¹⁰⁷ Debûsî teklif konusunda aklın ve vahyin hareket alanını belirlerken vücûbiyeti de ikiye ayırıyor. Birincisi Allah’ın hakkı olarak zimmette meydana gelen vücûbiyet olup, ilâhî bildirim olmadan yapılması gerekli değildir. İkincisi ise eda yükümlülüğü (vücûbu’l-edâ) olup, ilâhî bildirim konusunu teşkil etmektedir.¹⁰⁸ Ona göre, akıl “saf yükümlülükler” için temel sağlarken, “eda yükümlülüğü” vahiy ile gelir.¹⁰⁹ Bu münasebetle hukukçuların vahiy dışında bir yükümlülük olmadığı yönündeki icmâsı, aslında salt yükümlülükten farklı olarak eda yükümlülüğü anlamına gelir. Akıl mücerret bir yükümlülük tesis edebilirken, eda yükümlülüğü sadece vahiyle gelir.¹¹⁰

Burada iki önemli husus öne çıkmaktadır. Birincisi akıl dinî ve dünyevî konular için kesin hükümlere ulaşabilmekle birlikte aklın bu hükümlere dayalı hareket etmesi için ilgili şer’î bildirim mevcuriyeti gerekli olup, bu noktada vâcibler zimmet ve eda vücûbiyeti

¹⁰⁴ Debûsî, *Taḳvîmü’l-edille*, 18-19.

¹⁰⁵ Debûsî, *Taḳvîmü’l-edille*, 447, 450; Hacer Yetkin, *Debusî’nin Hayatı, Eserleri ve Fıkah Usulündeki Yeri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016), 127-128.

¹⁰⁶ Debûsî, *Taḳvîmü’l-edille*, 451, 453, 456.

¹⁰⁷ Debûsî, *Taḳvîmü’l-edille*, 462-464.

¹⁰⁸ Debûsî, *Taḳvîmü’l-edille*, 451.

¹⁰⁹ Bedir, “Reason and Revelation: Abū Zayd al-Dabbūsī on Rational Proofs”, 242.

¹¹⁰ Bedir, “Reason and Revelation: Abū Zayd al-Dabbūsī on Rational Proofs”, 234-235.

olarak ikiye ayrılmaktadır. Bu bağlamda teklifi hükümler, şeriat tarafından insanlara yüklenen sorumluluğu ifade eder; kulların her eylemine bu sorumluluğu atfederler. Aklî hüccetler aracılığıyla elde edilen değer yargıları ise temelde, şeriat tarafından teklif konusu yapılmadıkça sorumluluk doğurmazlar ve kulların bu değer yargılarına dayalı hareket etme konusunda ahirete ilişkin bir yükümlülükleri bulunmaz. Bu bakış açısı, aklın delil değerini ve bilgi kaynağı olduğunu kabul eden ancak Allah'a iman dışında bu bilgi kaynağının verileriyle hareket etmenin zorunlu olmadığını savunan Hanefî-Mâtürîdî anlayışla büyük ölçüde uyumludur.¹¹¹

5. Akıl Açısından Vahye Olan İhtiyaç

Kelâm düşüncesinde fetret dönemi de dahil olmak üzere teklifin aklî yönüyle ilgili mülahazalar esas itibariyle vahiyden bağımsız bir şekilde aklın tek başına hüküm koyucu yönünü öne çıkarmayı ve akli hür ve müstakil kılmayı amaçlamamıştır. En akılcısından en gelenekçisine kadar akla açılan alan ne kadar farklı ve geniş olursa olsun, son tahlilde bütün bunlar nübüvvet ekseninde ve nübüvvetle ilişkili olarak değerlendirilmiştir. O halde aklî teklifin ya da teklifin aklîliğiyle ilgili mülahazaların asıl amacı, halihazırdaki ilâhî hitabın teklife yönelik hükümlerini akıl ekseninde temellendirmektir. Zira daha önce tasnifi yapılan vâcib ve mümteni' hükümlerde vahiy akla muhalif bir söylem ortaya koyamadığı gibi, mümkün hükümlerde de yine akılla eşgüdüm halinde yol almak durumundadır. Kaldı ki peygamberin tasdiki ve vahyin kabulü de öncelikle akılla gerçekleşmektedir.¹¹² Bu bağlamda nitelik bakımından haberin doğruluğu ve şüphe içermemesi, delil bakımından tüm insanlarda ortak olan ve şüphe içermeyen akılla bilinmektedir. Haberın akılla doğrulanmaması onu şüphe ihtimalinden kurtarmadığından ona kesinlik sağlamaz ve ilim hasil olmaz.¹¹³ Bu durumda aklın habere göre önceliği söz konusudur. Ayrıca peygamberin görevi akıl ve fitrat bakımından iyi olan şeyleri emretmek, kötü olanları yasaklamak, temiz olan şeyleri helal kılmak ve pis olan şeyleri de haram kılmaksa; akıl bunları bilmesini engelleyen bir takım şüphe ve manilerden arındırıldığında bunları bildiren peygambere de ihtiyaç kalmaz. Bu durumda peygamberlerin gönderilmesindeki asıl gaye aklın sağlıklı bir şekilde düşünmesinin önündeki engeller göz önünde bulundurularak onu yaratılış özelliklerine döndürüp sağlıklı bir işleve kavuşmasını sağlamaktır.¹¹⁴ Dolayısıyla akıl hüsün ve kubuh konusunda belli bir yetkinliğe sahip olmakla birlikte her ne kadar hüküm koyucu bir işleve sahip olmasa da hükmün her aşamasında etkin bir rol üstlenmektedir.

Eşya ve fiillerdeki iyilik ve kötülük hallerini yaratan ve takdir eden Allah olduğundan onların hakikatlerini ve içyüzünü de en iyi O bilir. Takdiri Allah yaptığından iyilik ve kötülüğün kriterini de O belirlemiştir. Buna karşın aklın bilme ve idrak hususunda

¹¹¹ Yetkin, *Debûsî'nin Hayatı, Eserleri ve Fıkah Usûlündeki Yeri*, 127-128, 137.

¹¹² Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 72-73; *Cessâs, el-Fusûl*, 3/380.

¹¹³ *Cessâs, el-Fusûl*, 3/380-381.

¹¹⁴ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 6/80-81.

sınırlılıkları vardır.¹¹⁵ Dolayısıyla eşya ve fiillerde değer teolojisi ve teklifle ilgili olarak vahiy ve aklın işlevini birbirlerinden bağımsız olarak tam bir şekilde ayırabilmek mümkün olmasa da birlerine karşı etki alanlarından bahsetmek mümkündür.

Mâtürîdî'ye göre aklın peygamber ve vahye olan ihtiyacının birçok sebebi vardır. Bunlardan birincisi nübüvvetin insanlar arasında doğacak anlaşmazlık durumlarında uzlaşmayı sağlayacak ve onları bir noktada birleştirecek merci olmasıdır. İkincisi din ve dünya işlerinde insanların fayda ve zarar noktasında farklı düşüncelere sahip olmaları ve insanların bilmeyip Allah'ın bildiği hususların vahiyle bildirilmiş olmasıdır. Üçüncüsü vahiy iyilik ve kötülük konusunda akılların yetki alanına giren hususlarda en doğrunun tayin ve tespiti, akılların yetkisinin dışındaki hususlarda ise ilâhî bildirimle yol göstericidir. Dördüncüsü insanın tabiatı ve dünyevî meşguliyetler sebebiyle aklın yanılığa düştüğü durumlarda ona doğruyu gösterecek ve açıklayacak olmasıdır. Beşincisi hem akıllı objesi hem de aklın algı nesnesine ilişecek eşya ve fiillerle ilgili doğal ve suni engeller olduğunda akla yardımcı bir işlev üstlenmesidir. Son olarak ise emir ve nehiy, mubah ve mahzurlu, vaad ve vaîd gibi delil ve hücceti fiziki âlemde olmayan meselelerin tek kaynağının peygamberin getirdiği haberler olmasıdır.¹¹⁶

Teklifle ilgili hükümlerin ortaya konulmasında vahyin akıl karşısında birinci rolü, aklen tümel, genel ve soyut bir halde bilinen ilkelerin tikel, özel ve somut hale getirilmesidir. Her ne kadar akıl, nefisten bağımsız olarak iyi şeylere meyilli olması hasebiyle kişiyi iyiliklere yönlendirirken, kötü şeylerden de nefret eden bir tabiat üzere olmasından dolayı da kişiyi kötülüklerden alıkoysa da neyin iyi neyin kötü olduğunu tam olarak tespit edemez. Yani onun tabiatının iyiliğe meyil kötülükten nefret eder şekilde olması, teklife yönelik olarak emir ve nehiylerin delili ve işaretçisi olduğunu gösterir. Dolayısıyla burada aklın eyleme yönelik faaliyetlerini beyan eden ve bunu teklifle ilgili bir boyuta çeken peygamber ve vahye ihtiyaç duyulur.¹¹⁷

Nesefî'nin kaydettiğine göre, Yüce Allah insanları akıl ve zekâ bakımından birbirlerinden farklı yaratmıştır. Bazıları üst düzey ve keskin zekâ seviyesinde olup nefsânî arzularından yüz çevirmiş olmaları hasebiyle dine ait meseleleri tefekkür ve idrak hususunda ileri konumdadırlar ve vahye ihtiyaç duymazlar. Bazıları da aynı akıl ve zekâ seviyesine sahip olsalar da nefsânî ve dünyevî meselelerle meşgul olmalarından dolayı söz konusu tefekkür ve idraki gerçekleştiremezler ve vahye ihtiyaç duyarlar. Diğer bazıları ise normal zekâlı, kötü karakterli ve katı fikirli olduklarından vahye muhtaçtırlar. Buna göre sayıca azınlığı oluşturan birinci grubun dışındaki insanların geneli akıl ve zekâ bakımından birbirlerinden farklı seviyelerde olduklarından vahyin aydınlatması ve rehberliğine ihtiyaç duyarlar.¹¹⁸ Normal şartlarda Allah peygamber göndermeden mükellefiyeti yalnızca nazar

¹¹⁵ Nesefî, *Tabsiratü'l-edille*, 2/310-311.

¹¹⁶ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhid*, 252-256.

¹¹⁷ Nesefî, *Tabsiratü'l-edille*, 2/16-17.

¹¹⁸ Nesefî, *Tabsiratü'l-edille*, 2/20-22.

ve tefekküre dayandırabileceksen, lütfu ve rahmeti vesilesiyle öğrenmenin kolay ve basit bir şekilde gerçekleşmesi ve sorumlulukların kolayca ifası için süreci peygamberlerle desteklemiştir. Aksi durumda hem aklın tek başına dinî yükümlülüklerle erişmesi hem de bunların ifası noktasında eksiklikler meydana gelecekti.¹¹⁹ Bu konuda aklın yeterli olduğu kabul edilse bile, insan aklı kendi sınırlılıklarından dolayı hep bir üst akıldan yardım alma ihtiyacı hissetmiştir. Bu itibarla peygamber ve vahiy aklın işini kolaylaştırıp yükünü hafifletmiştir. Burada bir de aklın sağlıklı düşünmesinin önündeki engeller de göz önünde bulundurulduğunda, peygamber iyilik ve kötülük hususunda insanlara hatırlatma, uyarma ve onları sakındırmak suretiyle yol gösterip yardım etmiştir. Bu yönüyle nübüvvet insanları tefekküre sevk edip, aklın sağlıklı düşünmesinin önünde onu desteklemek için yardımcı rolü oynamıştır.¹²⁰ Vahyin burada diğer bir işlevi de akılların subjektif yargılarını bir noktada toplayıp görüş birliği sağlamaktır.¹²¹ Böylece tüm akıl sahiplerinin üzerinde ittifak edecekleri ve görüş birliği sağlayacakları bir temel sağlanmış olacaktır.¹²² Zira akıl sahiplerinin kendilerine has mülâhazalarının ve amaçladıkları hedeflerin farklı olmasından dolayı Allah'ın lütfu sonucu vahiy olmaksızın beşeri görüşlerin ittifak etmesi mümkün değildir.¹²³

Akl sahiplerinin imtihan için gönderildikleri şu dünya hayatında eşya ve fiillerin bilgisine deneme-yanılma yoluyla tecrübe ederek ulaşmaya çalışmaları ciddi bir külfet ve meşakkat içermektedir. Bu noktada vahiy onlara hayatın her alanında hazır tecrübeler sunarak aklın önünü açmış olur. Zira eşya ve fiillerin hakikati ve içyüzüne vakıf olmak akılların gücü kapsamında olmadığından fayda-zarar dengesi içinde bütün bunların bilgisine vahiyle sahip olunabilir. Böylece vahiy ahirete yönelik söyleminin yanında dünya hayatıyla ilgili olarak da akla yol gösterip kılavuzluk yapar.¹²⁴ Bu bağlamda teklif alanında vahyin bir diğer işlevi de akıl sahiplerine öğüt ve nasihat vermenin yanında onlara örnek teşkil etmesidir. Peygamberler ve vahiy din ve dünya işlerinde yol göstermek için akıl sahiplerine öğüt ve nasihatlerde bulunarak onları tabiatları doğrultusunda yönlendirmişlerdir.¹²⁵ Öte yandan ilâhî emirler aklın gerektirdiği hükümleri geçersiz kılmadığı gibi onların hikmetini de açığa çıkarmaktadır. Vahiyle ortaya çıkan emir ve yasaklar aynı zamanda fiillerin Allah'a nispetine imkân tanıdığı gibi onlara ortaya çıkan sonuç ve hikmet hakkında da bilgi vermektedir. Bu bağlamda kişilere sorumluluk yüklemek için yalnızca aklın elde ettiği bilgilerle hareket edilseydi ilâhî hikmet ve aidiyetten yoksun

¹¹⁹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 9/417.

¹²⁰ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 255-256

¹²¹ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 71-72.

¹²² Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 66.

¹²³ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 71-72.

¹²⁴ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 250; Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratü'l-edille fi usûli'd-dîn*, thk. Hüseyin Atay (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1993), 1/60-61.

¹²⁵ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 251.

olacağından sonuç ürkütücü olabilirdi.¹²⁶ Bir şeyin ilâhî bildirimle emredilmiş olması onun halihazırdaki durumunu beyan edip güzelliğini gösterir. Bu durumda zatından kaynaklı olarak aklen güzel görülen bir şeyin güzelliği şeriat tarafından da teyit edilmiş olur.¹²⁷

Akıl tabiatı gereği eşya ve fiillerle ilgili değer bilgisine ulaşma kabiliyetine sahip olmasından dolayı birtakım delillere dayanarak hükmün varlığı ve sorumluluğun gerekliliği gibi hususları bilse de mübalağa ve delilde son noktaya ulaşmak için de vahiy gönderilmiştir. Yani akıl esas itibariyle değer ve teklif bilgisine sahip olsa da inananların hakikat bilgisini pekiştirmek ancak daha önemlisi inkârcıların çeşitli sebeplerden kaynaklı tüm mazeretlerini de ortadan kaldırmak için vahiyle takviye edilmiştir. Başka bir ifadeyle Allah'ın vahiy ve peygamber göndermemesi durumunda akıl delili bağlayıcı ve cezalandırma hükmü sabit olsa da vahiyle inkârcıların küfürde son noktaya vardıkları görülür.¹²⁸ Nitekim akıl din ve dünya bilgisi bağlamında belli bir kabiliyete sahip olmakla birlikte, bilmek bakımından aklın da kapsama alanının dışında olan hususlar vardır. Bu noktada vahiy aklın kendi imkân dairesinde bilgisine ulaşamayacağı alanların bilgisini de temin etmektedir.¹²⁹ Zira peygamber vahye dayalı olarak ilâhî bir yardım olmadan akıl sahiplerince asla bilinemeyecek delilleri ortaya koymuştur.¹³⁰ Aklın kapsama alanının dışında yalnızca vahiyle bilinen hususlar ibadetler ve şer'î meseleler olup, buradaki boşluk da vahiyle doldurulunca Allah'a iman ve kulluk yolunda bütün mazeretler tüketilmiş olmaktadır. Buna göre aklen zorunlu olarak bilinen teklifi hususların yanında yalnızca vahiyle bilinecek hususlar da bildirilince akıl ve vahyin verilerinin toplamının ortaya çıkardığı deliller üzerine başka söylenecek bir şey kalmaz ve tüm mazeretler tüketilmiş olur.¹³¹

Aklın teklifle ilgili olarak birçok konu ve alanda çeşitli şekillerde vahye ihtiyacı olduğuna göre kapsama alanının dışında olan hususlara da bakmakta fayda vardır. Akıl sahipleri kendilerini yaratan Allah'ı bilip O'na iman ve şükür etme noktasında yetkin olsalar da imtihana dayalı olarak itaat, kulluk ve şükürün keyfiyet, mahiyet ve şeklini tayin ve tespit hususunda vahye ihtiyaç duyarlar.¹³² Burada aklın bedîhî olarak bildiği ve idrakte müstakil olduğu vâcib ve mümteni' alanlarının dışında, müstakil olmadığı mümkün alanında vahyin tayin ve tespitleri ön plana çıkarak akla yol göstermektedir.¹³³ Özellikle ibadetlerin zamanı

¹²⁶ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 341-342, 364.

¹²⁷ Şâşi, *Uşûlü'ş-Şâşi*, 96-98.

¹²⁸ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 13/65-68; Debûsî, *Ta'vîmü'l-edille*, 442-447; Semerkandî, *Cümelü usûli'd-dîn*, 85.

¹²⁹ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 4/294.

¹³⁰ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 2/331.

¹³¹ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 4/112.

¹³² Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 2/511.

¹³³ Şemsüddîn es-Semerkandî, *İslam İnanç İlkeleri*, çev. İsmail Yürük-İsmail Işık (Ankara: Araştırma Yayınları, 2011), 91-92.

ve yapılış şekilleriyle şükürün yeri, zamanı ve şekliyle ilgili olarak vahyin bildirimleri özel bir önem arz etmektedir.¹³⁴

Dünya hayatında ibadet ve şükür konularının yanında aklın vahyin yardımına ihtiyaç duyduğu başka bir konu da ahirettir. Esas itibarıyla dünya hayatının fani ve imtihan yeri olduğunu bilen her akıl, dünya hayatının devamı olarak ebedi olan ahiretin de bir ceza ve mükâfat yeri olduğunu idrak edebilir.¹³⁵ Ancak duyuşsal olarak bilinemediği ve müşahede edilemediğinden dolayı dünya hayatındaki amel ve davranışların ahiretteki ceza ve mükâfata dayalı akıbeti ancak vahiyle bilinebilir. Şu halde gaybla ilgili hakikatler, amellerin karşılığı, şükür ve ibadet konuları yalnızca ilahî bildirimlere tabidir.¹³⁶ Bundan dolayı Hanefî-Mâtürîdî kelâm okulunda imanın aklen vâcib olduğu fikriyle yapılması halinde sevap, terkinde ise ikâba müteallik durumlar kastedilmez. Çünkü akıl ahirette mükâfat ve ceza olarak karşılığı olan iyilik ve kötülük eylemlerini idrak edemediğinden bu konudaki referans vahiydir.¹³⁷ Şu halde teklifle ilgili olarak aklın temel bilgilerinin yanında vahyin rolü ve işlevi akılla bilinenleri tekit ve teyit, akılla bilinmeyenleri de bildirmek olduğu şeklinde özetlenebilir.¹³⁸ Bu bağlamda peygamberler; aklen vâcib olanların gerçekleşeceğini, mümteni' olanların da gerçekleşemeyeceğini teyit ederken, mümkün sahasına girenleri de açıklamışlardır.¹³⁹

Sonuç

Dinî metinlerde aklın fonksiyonu ve işlevselliğiyle ilgili birçok ifadeyle karşılaşmakla birlikte, nübüvvetin kelâmî bir formasyonda temellendirilmesine kadar aklın vahiy karşısındaki rolü ve konumu tartışma konusu yapılmamıştır. Bundan dolayı nübüvvet eksenli bir teolojide akıl hiçbir şekilde vahiyden bağımsız olarak konumlandırılmamıştır. Bu münasebetle dinî gelenekte akla biçilen rol genellikle ilâhî hitabın anlaşılır hale getirildiği bir araç ve konsept olarak temayüz etmiştir. Doğası gereği tevhd, iman ve şükür alanlarında belli bir yetkinliğe sahip olsa da son tahlilde akıl sınırlı bir yapıya sahip olduğu gibi dünya hayatında sağlıklı düşünmesinin önünde birtakım engeller vardır. Bu itibarla en akılcılarından en gelenekçilerine kadar tüm kelâm ekollerinde akıl vahiyden bağımsız kendi başına bir işleve sahip değildir. Aklı teklif açısından değerlendiren kelâm okullarının gayesi de onu tek başına ceza ve mükâfata dayalı bir sorumluluk yükleyen konumda değerlendirmek değildir. Zira akı böyle bir konuma getirmek nübüvveti işlevsizleştireceğinden sisteme zarar verecektir.

¹³⁴ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 252, 139-140; Neseî, *Tabsiratü'l-edille*, 2/19-20; Pezdevî, *Usûlu'd-dîn*, 96-97.

¹³⁵ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 2/24; 5/56-57.

¹³⁶ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 5/368-369; *Kitâbu't-Tevhîd*, 166-168, 245-246.

¹³⁷ Bâbertî, *Şerhu Vaşiyeti'l-İmâm Ebî Hanîfe*, 58-59.

¹³⁸ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü ehl-i's-sünne*, 4/71.

¹³⁹ Semerkandî, *Cümelü usûli'd-dîn*, 34.

Aklı hakikat bilgisine ulaşmada bir alet ve araç olarak değerlendiren Hanefî-Mâtürîdî kelâm okulu, her ne kadar ona marifetullah alanında bir rol biçse de uhrevî bir sorumluluk yükleme yetkisi vermez. Bu itibarla marifetullah ile nübüvvet ve vahyin tasdikinde akıl başat rol oynar. Aklın bu temel fonksiyonundan sonra vahyin işlevsellik kazandığı ve akla yön verdiği söylenebilir. İnsanı diğer varlıklardan ayıran ve ilâhî teklife muhatap olmasına vesile olan akıl, bu sorumluluğu tek başına yüklenmez. İmtihan dünyasında eşya ve fiillerin ontolojik yapılarıyla ilgili olarak bilme, anlama ve idrak etmek gibi özellikleri onu uhrevî anlamda tek başına teklifin sahibi kılmaz. Dolayısıyla mikro planda kulluğun temellendirilmesi ve fonksiyonel hale getirilmesi için aklın yetkinliğinden bahsedilse de makro planda ilahi düzen içerisinde dünya ve ahiret açısından akıl bu sistemin sadece bir parçasıdır ve tek başına bütün bu sistemin belirleyicisi ve işleticisi değildir. Esas itibarıyla teklif konusunda eşya ve fiillerin ontolojik yapılarıyla vahiy ve akıldan hiçbirisi diğerlerinden bağımsız ve tek başına bir işlevselliğe sahip değildir. Bu üçlüden en kilit role sahip olanı da şüphesiz akıldır. Ancak vahiy ve akıl karşılaştırmasında her ikisini de kaynakları açısından değerlendirdiğimizde bir noktadan sonra aklın vahyin yönlendirmesine ihtiyaç duyduğu ortaya çıkmaktadır. Zira aklın kaynağı insansa vahyin kaynağı da bizatihi Allah'tır. Bu itibarla vahyin üst aklının insanın bireysel aklına göre daha objektif ve birleştirici bir özelliğe sahip olduğu söylenebilir. Bu bağlamda insanî akıl vahyin genelliğine nazaran daha sübjektif kalmaktadır. Şu hâlde Yüce Allah diğer varlıklardan farklı olarak akli belli bir yetkinlikte yaratmış olsa da bu durum onu ahirete dönük olarak tek başına teklifin sahibi yapmaz. Sahip olduğu söz konusu özellikler onu vahyin yükümlülükleri karşısında bilişsellik açısından etkili kılmaktadır.

Kaynakça | References

- Ateş, Nimet. *İmam Mâtürîdî'nin Düşünce Sisteminde Ahlak*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Bâbertî, Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed. *Şerhu vaşiyeti'l-İmâm Ebî Hanîfe*. thk. Muhammed el-Ayidî-Hamza el-Bekrî. Amman: Dâru'l-Feth, 2009.
- Bardakoğlu, Ali. "Hüsün ve Kubh Konusunda Aklın Rolü ve İmam Mâtürîdî". *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (1987), 59-75.
- Bedir, Mürteza. "Reason and Revelation: Abû Zayd al-Dabbûsî on Rational Proofs". *Islamic Studies* 43/2 (Summer 2004), 227-245.
- Beyâzîzâde Ahmed Efendi. *İşârâtü'l-merâm min ibâreti imâm Ebî Hanîfeti'n-Nu'mân*. thk. Ahmed Ferîd Mezîdî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2007.
- Beyâzîzâde Ahmed Efendi. *el-Usûlu'l-munîfe li'l-İmâm Ebî Hanîfe*. çev. İlyas Çelebi. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2017.
- Brown, Daniel. "Islamic Ethics in Comparative Perspective". *The Muslim World* 89/2 (1999), 181-192.
- Buhârî, Abdülazîz. *Keşfü'l-esrâr 'an usûli Fahri'l-İslâm Pezdevî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *el-Fusûl fi'l-usûl*. thk. Uceyl Câsim en-Neşemî. Kuveyt: Vezaratü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1994.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd. *Tâcü'l-luğa*. nşr. Muhammed Tâmir. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2009.
- Debûsî, Ebû Zeyd Abdullâh (Ubeydullâh) b. Muhammed b. Ömer b. İsbâ. *Takvîmü'l-edille fi'l-uşûl*. thk. Halil Muhyiddîn el-Meys. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001.
- Demir, Osman Nuri. *Mâtürîdî'de İnsan Tasavvuru*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Hourani, George F. *Reason and Tradition in Islamic Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-Arab*. 15 cilt. Beyrut: Dâru Sâder, ts.
- İbn Kutluboğa, Ebû'l-Adl Zeynüddîn (Şerefüddîn) Kâsım. *Şerhu'l-müsâyere fi'l-'ağâ'idü'l-münciye fi'l-âhire*. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye, 1347.
- Kâdî Abdülcebbar. *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*. nşr. Taha Hüseyin. Kahire: Dâru'l-kütübî'l-Mısriyye, ts..
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vîlâtü'l-Çur'ân*. thk. Bekir Topaloğlu vd. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005-2007.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbu't-Tevhîd*. thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi. Beyrut: Daru Sader, 2001.
- Mâtürîdî, Ebû'l-Mansûr. *Te'vîlâtü ehl-i's-sünne*. thk. Fatıma Yusuf Hıyemi. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004.
- Nesefî, Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed. *Tabsiratü'l-edille fi usûli'd-dîn*. thk. Hüseyin Atay.

- Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1993.
- Nesefî, Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed. *Tabsiratü'l-edille fi usûli'd-dîn*. thk. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003.
- Nesefî, Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed. *et-Temhîd fi usûli'd-dîn*. thk. Muhammed Abdurrahman Şağul. Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye, 2006.
- Nesefî, Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed. *Bahrü'l-keîâm*. thk. Muhammed Salih el Ferfur. Şam: Mektebetü Dari'l-Ferfur, 2000.
- Nesefî, Ebû'l-Berekât Ahmet b. Muhmûd. *İslam İnançının Ana Umdeleri-el-Umde Tercümesi*. çev. Temel Yeşilyurt. Malatya: Kubbealtı Yayıncılık, 2009.
- Nesefî, Ebû'l-Berekât. *el-İ'timâd fi'l-i'tikâd*. thk. Abdullah Muhammed İsmail. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye, 2012.
- Pezdevî, Ebû'l-Usr. *Uşûlü'l-Pezdevî*. thk. Sâid Bekdâş. Beyrut: Dâru's-Sirâc, 2016.
- Pezdevî, Ebu'l-Yüsr Muhammed. *Usûlu'd-dîn*. thk. Hans Peter Linss. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyyetü li't-Türâs, 2003.
- Râgıb el-İsfahânî, Ebû'l-Kâsım Muhammed. *Müfredâtü elfâzi'l-Şur'ân*. thk. Safvân Adnân Dâvûdî. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 2009.
- Sâbûnî, Nureddin. *el-Bidâye fi usûli'd-dîn/Mâtürîdiyye Akaidi*. çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: DİB Yayınları, 1995.
- Saffâr, Ebû İshâk İbrâhîm b. İsmâîl. *Telhîşü'l-edille li-kavâ'id-i't-tevhîd*. thk. Angelika Brodersen. Beyrut: Müessesetür'r-Reyyân, 2011.
- Sâlimî, Ebû Şekûr. *et-Temhîd fi beyani't-tevhîd*. Dehli: el-Matbau'l-Farukî, 1309.
- Semerkindî, Ebû Seleme. *Cümelü usûli'd-dîn*. çev. A. Saim Kılavuz. Bursa: Emek Matbaacılık, 1989.
- Semerkindî, Alauddîn. *Mizânü'l-usûl fi netâici'l-ukûl*. thk. Abdulmelik Abdurrahman Esedi's-Suudî. Mekke: Câmîatü Ümmü'l-Kura, 1984.
- Semerkindî, Şemsüddîn. *İslam İnanç İlkeleri*. çev. İsmail Yürük-İsmail Işık. Ankara: Araştırma Yayınları, 2011.
- Serahsî, Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *Uşûlü's-Serahsî*. thk. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî. Haydarâbâd: Lecnetü lhyâi'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1993.
- Serahsî, Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mesbûş*. çev. Mustafa Cevat Akşit vd. İstanbul: Gümüşev Yayınları, 2008.
- Şâşî, Nizâmeddin. *Uşûlü's-Şâşî*. Karchi: Mektebetü'l-Büşrâ, 2008.
- Tehânevî, Muhammed Ali b. Ali. *Keşşâfü iştilâhâti'l-fünûn ve'l-'ulûm*. nşr. Ali Dahrûc-Abdullah Hâlidî. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996.
- Yar, Erkan. *Müslüman Kelamında Teklif ve Sorumluluk*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- Yetkin, Hacer. *Debusî'nin Hayatı, Eserleri ve Fıkıh Usûlündeki Yeri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.