

İLİM VE TAKLİD KLASİK EŞ'ARİLİKTE (MÜTEKADDİMİN) DİNİ İNANCIN TEMELLERİ

Richard M. Frank*

The Catholic University of America

Trc. Dr. Hatice K. Arpaguş

Marmara Ü. İlahiyat Fakültesi

Özet: Eş'arî ve taraftarları hakiki dini kabulün özünde bilgiden hasıl olan ve eksiksiz bir tasdikle inanılması gereken bilişsel bir karar (cognitive judgement) olduğunu savundular. Hepsî de, başkalarının doğru inançlarına kayıtsız şartsız boyun eğmenin bilgi olmadığını ve bunu geçerli bir kabulün temeli olarak öne sürmenin yetersiz olduğunu ileri sürdüler. Buna rağmen geçerli kabul için gerekli olan rasyonel ispatın boyutunda ve gerçek inancın tam manasıyla bilgi olarak tasvir edilebilmesi için gerekli olan seviyede anlaşamadılar.

Gerçek ve sağlam dini kabulün esasları meselesi; başkalarının -ebeveynlerin, hocaların ya da kamu otoritesinin- doğru inançlarına pasifçe boyun eğmenin insanı mümin kılmaya yetip yetmeyeceği, yahut belli bir boyutta tefekkür, bilişsel anlayış ve nedenin gerekip gerekmediği müslüman mütekellimler tarafından sıkça dile getirilmiştir. Bu husus bazen taklidin bilişsel durumu olarak tartışılmış, ortaya konmuş ve kısaca zikredilmiştir. En basit manasıyla taklid, başkasının rehberliğini sorgusuz sualsiz kabul etmek ya da itibar edilen insanların öğreti ve fikirlerine sorgulamaksızın boyun eğmek demektir. Fakat taklid ve dini kabul mevzu nadiren ayrıntılı olarak izah edilmiştir. Müslüman ulema tarafından sıkça mevzu bahis yapılsa yahut üstünkörü tartışmaların konusu olsa da ayrıntılı bir tahliline nadiren başvurulmuştur. Halihazırdaki bu çalışmada bizim yapmak istediğimiz şey, taklid meselesini incelemek ve dinî kabulün esaslarını XI. yüzyılın sonuna kadar Eş'arîler tarafından anlaşıldığı ve ele alındığı şekliyle ortaya koymaktır. Söz konusu mezhepte büyük ölçüde seleflerinin yolundan gitmiş olmakla birlikte Gazzâlî'nin bu meseleyi ele alışının, tam manasıyla anlaşılması için eserlerinin tamamı göz önünde bulundurulmalıdır. Bundan dolayı Gazzâlî bu makalede

* *Journal of American Oriental Society*, Vol. 109, No, 1, (Jan.-Mar. 1989), 37-62'den tercüme edilmiştir.

incelenmeyecektir.

Taklid terimi birbirinden farklı bağlamlarda ve çeşitli çağrışım ve imalarla kullanılmaktadır, değişik ekollerin polemiklerinin karışıklığı arasında sıkça diyalektik ya da retorik amaçlar uğruna istismar edilmektedir. Burada söz konusu meseleyle özellikle mütekaddimîn Eş'arî otoriteleri bağlamında ve sadece dinî kabulü ve inancı kapsadığı kadarıyla ilgilenmekteyiz.¹ Meselenin ana elementlerinin birbirine nispetle nasıl ayrıştırıldığını, tasavvur ve tasrih edildiğini görmek amacıyla kısa bir tahlil ve temel Arapça kavramların mütalaasıyla başlamak uygun olacaktır.²

Taklid ve dini tasdik meselesi temelde mümin ne olduğuyla ilgilidir; kulun imanının sıhhati için gerekli olan şartlar, onun mümin olarak tanımlanmasını yahut tam anlamıyla “gerçek mümin” denilmesini sağlayan şeylerin neler olduğuyla alakalıdır.³

¹ Mutezili doktrin ve Mutezile'nin Eş'arilerle münazarası halihazırdaki araştırmamızla bir şekilde alakalıdır. Fakat onları yeterli bir yöntemle tetkik etmek bizi apayrı ve oldukça uzak bir teolojik alana götürecektir. Hanbelîlerin taklidin bütün dinî hususlarda Allah'ın ve Peygamber'in otoritesine kayıtsız şartsız itaat olduğu şeklindeki ısrarı, bizim üzerinde durduğumuz problemle yakından alakalı değildir: o farklı yapılandırılmış bir teolojik bağlama ve problematiğe aittir ve temelde bizim mütalaa ettiğimizden daha farklı bir alana hitap etmektedir. Aslen teolojik bilginin başka bir boyutuyla ve doktrinal teorinin tafsilatıyla alakalı olduğu için mesela Eş'arî'nin *el-Has ala'l-bahs*, adlı eserinde ifade ettiği gibi bir taklid kavramıyla ilgili bir tartışmayla da ilgilenmiyoruz. Hatta fıkhıdaki taklit meselesiyle daha da az ilgilenmekteyiz. Tetkik edeceğimiz metinleri tarihi kontekstine yerleştirirken akılda tutulmalıdır ki Eş'arî öğretisi, prensipte diyalektik teolojiye karşı olmayan bir çok Şafî ve Malikinî dahil olduğu yaygın teoloji ekolü olarak erken zuhur etmiştir.

² Burada tartıştığımız meselelerin bazı detayları T. İzutsu tarafından *The Concept of Belief in Islamic Theology* (Tokya 1965) adlı eserinde ele alınmıştır. Fakat o, bizim burada tetkik edeceğimiz konuların çoğuna değinmemiş ve neticede mütekaddimîn Eş'arîlerin öğretisiyle ilgili çok az şey söylemiştir. Dolayısıyla halihazırdaki konuların açığa çıkması için kendimizi hasrederek yeniden başlamak en güzeli olacaktır.

³ Bundan sonra Arapça “iman”ı İngilizce “Belif” ile “mü'min”i de “Beliver” (büyük harf B ile) ile eş değer anlamda kullanacağız, “belief” ve “believes” (küçük b harfi ile) terimleri ise Arapça “اعتقد” ve “يعتقد” vb anlamına kullanılacaktır, bunların anlamlarıyla ilgili olarak aşağıya bakınız. “el-İman” kelimesinin İngilizce'ye uygun bir şekilde tercüme edilmesiyle ilgili bazı tartışmalar vardır, ancak “Belif” Arapça terim anlamına makul uyum içinde olduğundan mevcut bağlamımızda tam olarak tanımlanmaktadır. Bazı bağlamlarda İngilizce “faith” yeterli olduğu halde uygun olduğu söylenemez. Çünkü söz konusu kelime bir yandan müslüman yazarlar tarafından kullanılan Arapça iman kelimesinin dinî anlamına kavramsal olarak yabancı

Genellikle müslüman ulema imanın biraz farklı temel iki tanımının geçerliliğini kabul eder. Birincisi dilbilimciler tarafından belirlendiği şekliyle kelimenin günlük kullanımındaki sözlük anlamıdır. İkincisi gelenek tarafından tasvip edilen ve hukukî olarak kayıt altına alınan, ancak günlük dildeki sözlük anlamıyla bağlantısız olan ıstılahî anlamıdır. İlk anlamına göre, “آمن-يؤمن” fiili “صدق-يصدق” anlamına gelmektedir, böylece iman, tasdik etmek, başkasının söylediğini gerçek olarak tasdik etmek yada başkasının söylediğini veya teklifini kabul etmek, söylediğinin doğru olduğuna kanaat getirmektir.⁴ İkinci tanıma göre iman, Allah’a itaat etme ameliesidir.⁵ Bu tanım sık sık (el-Bakara,

Hıristiyan çağrışımları anımsatırken, diğer taraftan karşılaştırılmalı dinî çalışmalardaki kullanımı açısından tamamıyla muğlâktır ve özenle kullanılan müslüman kavramını tamamen ortadan kaldırmaktadır.

⁴ Temel anlambilimsel unsurları tanıma hususunda mahir olan İbn Faris, “آمن” kökünün birbirine yakın olmakla birlikte aslında farklı olan iki temel kavramı gösterdiğini söylemektedir, yani biri “تصدق”, diğeri de “آمانة”tir. (*Mekayisü'l-luga*, s.v.). Her ikisi de bazen teolojik tartışmanın konusu olabilmektedir (krş. *a.g.e.*, ve mesela *Letâif*, V, s. 173), fakat tasdike denk gelen ilk anlam, bizim halihazırdaki tetkikimizle ilgilidir. Bu denklik de genelde erken dönem tefsirle ilgili literatürde bulunmaktadır. Mesela Said b. Cubeyr (v. 95/713), İkrime (v. 105/723) (mesela Taberi, *Tefsir*, bir çok yerde) Mukatil b. Süleyman (v. 150/756) (*Tefsir* [ed. A. M. Shahâta], I, [Kahire 1969] 13, başkaları ve başka yerde) tarafından kullanılmaktadır. Bazı yorumsal bağlamlarda “آمن-يؤمن” (emin ve güvenilir olmak) kökünden türeyen ifâ’l babından geçişli fiil olan “آمن-يؤمن” fiili kullanılmaktadır: “İman emniyeti sağlayan şeydir” (*Letâif*, II, s. 73; krş. *a.g.e.*, I, s. 318, aşağıda bahsedilmektedir, ve IV, s. 106). Burada “صدق-يصدق” nun geçtiği yerdeki anlamının “birinin doğru konuştuğunu söylemek” olarak kullanılabilieceğine işaret edebiliriz. Nitekim Eş’arîler konuşmayı şifahi olarak ifade edilen iç amelienin (an interior act) temeli olarak kabul ettiler, dolayısıyla “tasdik” iç durumu en iyi şekilde göstermektedir, yani başkasının söylediğini zihnen tasdik ya da onaydır (mesela krş. *el-İrşâd*, 114 ve aşağısı). Bundan dolayı “tasdik” kelimesinin karşılığı olarak İngilizce “assent” ya da “hold as true” fiillerini kullanacağız. Neticede “el-kalb” anlamı değişken bir kelimedir, genellikle zihni amelienin ve psikolojik olay ve durumların mahalli olarak, bazen “heart (kalb)” yani fiziksel bir mahal ve organ olarak, bazen de “mind (zihin)” yani idrak ve düşüncenin fiziksel mahalli olarak isimlendirilmektedir. Bununla birlikte bazı müelliflerin her yerde daima “heart” kelimesini tercih ettikleri görülmektedir, biz burada uzuv yada fiziksel konum dışındaki anlamıyla “mind”ı kullanmayı uygun buluyoruz, çünkü İngilizce “heart” kelimesinin, tetkik ettiğimiz bağlamin geneline uygun olmayan çağrışımları bulunmaktadır.

⁵ Eş’arîler için mesela bakınız *I’tiqâd*, 115; *el-Fusûl*, fasıl 64 vd. *Letâif*, V, s. 161, 12; *Usûlü’-d-dîn*, s. 249). Hatta Belief itaat olarak anlaşıldığında, temel inanç esaslarının zihnen tasdiki temel olarak durmaktadır, nitekim itaat üçe ayrılmaktadır: (I) belief (İslam’ın temel akidelerini tasdik) kafir olmayı dışarıda bırakmaktır. (II) diğer temel şerî yükümlülükleri yerine

2/134) ün yorumunda kullanılmıştır, iman artar ve eksilir şeklindeki yaygın tezi desteklemesi ve imanın kalp ile tasdik, dil ile ikrar ve organlarla amel şeklindeki geleneksel tarifini izah etmesi de adet haline gelmiştir. Fakat Eş'arîlerin büyük çoğunluğu "Belief" in en uygun şekilde "tasdik" e denk olduğu kanaatindedirler, Eş'arî ve daha sonraki önde gelen takipçilerinin büyük çoğunluğu "taat" a denk olduğunu, temelsiz olduğundan hareketle tamamıyla reddetmektedir.⁶

Buna rağmen birisi hala "tasdik" ten tam olarak ne anlaşıldığını ve amaçlananın ne olduğunu sorabilir. Dini kabul göstermesi açısından "tasdik" in, Allah' ın ve Peygamberin doğru söylediğini, tüm peygamberlere vahyedilenin doğru olduğunu ifade eden bir ikrar veya şifahî beyan değil de, tam ve doğru içsel bir ameliyeyi gösterdiği kabul edilmektedir. Çünkü bu -işaret ettiğimiz üzere- konuşmanın içsel bir ameliye olmasından kaynaklanmaktadır, ancak bir de konuşanın içsel niyet ya da inancı, söylediği şeyin görünen anlamının tersi olabilmesi ihtimali söz konusudur. Bundan ötürü "tasdik" zihindedir, "tekzib" de onun zıddıdır; bu [Ebû İshak el-İsferâinî'nin] hocası Üstad

getirmek, her hangi bir şekilde itaatsiz olmayı(isyanı) veya fıskı dışarıda bırakmaktır. (III) faziletli (supererogatory) fiillerin icrası, müminin tekâmüle ulaşmasını engelleyecek şeyi dışarıda bırakmaktır. bk. *I'tiqâd*, s. 115, *el-Fusûl*, fasıl 66 vd.

⁶ Mesela bak. *el-Luma'*, 180; *İman*, s. 139, 9 vd. *Mücerred*, s. 149-157; *el-İnsâf*, s. 155 vd.; *et-Temhîd*, 580; *eş-Şikâye*, s. 419, *Usûlü'd-dîn*, s. 247 vd.; *el-İrşâd*, s. 397vd.; *İhtisâr*, vr. 270r, 14vd.; *en-Nizamiye*, s. 62; krş. Mâturîdî, *Te'vilât*, I (Kahire 1391/1971), vr. 39. Bazıları "tasdik" kelimesinin anlamının mecazen itaat ameliyesini de içine alabilecek şekilde genişletilebileceğini kabul etmektedirler (mesela bak. *el-İnsâf*, s. 56; *el-İrşâd*, s. 397 vd.; *en-Nizamiye*, s.90). Ancak Eş'arî'nin bunu kabul etmediği söylenmektedir (*Mücerred*, s. 150, 152vd.), bununla birlikte o, kavramın Allah sevgisi, ve ihtiramı gibi hususları da ihtiva edecek şekilde genişletilebileceğini kabul etmektedir (aşağıya no 17'ye bakılabilir). Eş'arîlerin büyük çoğunluğu tarafından "taat" a denk olduğuna karşı güçlü muhalefet büyük oranda Haricilerin kullanımından ileri gelmektedir. (bak. *el-Gunye*, vr. 228r vd. *Letâif*, I, 68) "İman temelde te'kidin (confirmation) takip ettiği bir tasdiktir; Allah' ın inayeti her ikisi (assent-confirmation) için gereklidir: assent zihni bir ameliyedir, confirmation bağlılığı sürdürmek ve Allah' ın emrine riayet etmek maksadıyla güç harcamadır. Müminler inandıkları şeyi tasdik edenlerdir ve bundan başka amellerinde güvenilir kimselerdir. Burada iki misli tarif, bir yandan "ey iman edenler ve salih amel işleyenler" anlamındaki genel Kur'anî ifadeye işaret etmektedir; çünkü (ثم التحقيق) teki tarif bilişsel imanın neticesini göstermektedir; diğer taraftan "التصديق بالله" ve "التصديق لله" arasındaki ayrımı ifade etmektedir. (aşağıdaki 10 numaralı dipnota bakınız) benzer şekilde bu iki tanım uzlaştırma amaçlı lugavî girişim "المؤمن المصدق بالعبادة" şeklindeki ifadeyle neticelenmiştir. (Sa'lebî, *el-Mecâlis*, Kahire 1969, s. 222).

Ebû'l-Hasan Eş'arî'nin doktrindir.⁷ "Tasdik" in iki yorumu Eş'arî'ye mal edilmektedir ve halefleri tarafından yazılan değişik yerlerde dile getirilmektedir. Birincisi başka hal veya önerileri gerçek olarak kabullenmektir; birinin söylediği ya da haber verdiğini gerçeğin kendisi olarak değerlendirmektir. İkincisi birinin söylediğini doğru ve gerçeğin kendisi bilmektir. Nitekim Ebû'l-Kasım el-Ensârî de (*el-Gunye*, vr. 228a) şöyle demektedir: "Ebû'l-Hasen'in 'tasdik'in anlamıyla ilgili cevabı değişiktir. Bazen o Allah'ın varlığını, uluhiyetini⁸, ezeli ve ebedi oluşunu bilmektir demiştir, diğer zamanlarda ise tasdik içsel bir durumdur demiştir, ancak bu bilmeyi ima etmektedir ve ondan ayrı var olamaz. Kadı'nın (Bâkılânî) uygun gördüğü böyledir." Bu amaçla *İhtisâr*'daki (vr. 270a) de şöyledir: "Üstad bir zaman tasdik bilmektir derken başka bir zaman da -doğru söylemek gerekirse-içsel bir durumdur ve bilgiyle birlikte bulunması gerekendir demektedir; tasdik ve tehzib birbiriyle çok yakından bağlantılı iddialar olduğundan bu, Kadı'nın onayladığı şeydir." İbn Fûrek tarafından bildirilen formülde Eş'arî ikisini bir araya toplamıştır: "İman etmek zihni bir tasdiktir, o da iman ettiği kimsenin doğruluğuna inanan kimsenin inancıdır."⁹ Nitekim Bağdadî de (*Usûlü'd-dîn*, s. 248) şöyle demektedir: "Eş'arî, iman etmek, Allah'ı ve Onun elçisini haber verdikleri hususlarda tasdik etmektir, bu tasdik de yalnızca bilmeyele geçerli olur; onun düşüncesinde inanmamak inkar etmektir." Bu

⁷ (*İhtisâr*, vr. 270r, 8vd.; ayrıca krş. *Mücerred*, s. 152, 13 vd.; *et-Temhid*, 580; *el-İnsâf*, s. 55)

"saddaqa" konuşanın doğru konuştuğunu söylemek için temel olarak günlük dilden alınmıştır. krş. *el-Mubarrad*, (aşağıda 12. dipnottan alınmıştır)

⁸ "الإلهية" (His being divine): Eş'arî ve onun takipçilerinin çoğu "الإلهية" yi Allah'ın yaratma kudretinin (قدرته على الاختراع) ismi olarak anlamışlardır; krş. Mesela *Usûlü'd-dîn*, s. 123, 3vd., *el-Fusûl*, fâsıl 51, 1 (66, 1), *Letâif*, I, 65-129, *el-Gunye*, vr. 98 v, 10vd.; *Şerhu'l-irşâd*, vr. 160avd. krş. *Mücerred*, 47, 15vd. Onlar 'Allah' kelimesinin tanımlayıcı bir terim olması (Allah'ın uygun bir ismi yoktur) gerektiğini düşünmektedirler; bu açıdan masdar 'الإلهية' tarafından isimlendirilen bazı sıfatlara işaret etmek zorunda kaldılar; bu tutum neticesinde Allah'ı kudretiyle özleştirdiler, çünkü "yaratma kudretine sahip olmak" Allah'ın yegâne tanımlamasıdır. Kuşeyrî'ye göre Allah'ın birliğini (tevhid) ileri süren temel hakikat, herhangi bir olay ve oluşumun Allah'tan başka failinin olmadığını bilmektir.

⁹ *Mücerred*, s. 150, 16 (وهو اعتقاد المعتقد صدق من يؤمن به) (krş. *el-Gunye*, vr. 228r. 21). Buna göre şöyle dediği (*Mücerred*, s. 16, 9) bildirilmektedir: "Allah'ı bilmek iman, O'ndan gafil olmak küfürdür" (العلم بالله تعالى إيمان، والجهل به كفر) krş. *a.g.e.*, s. 151, 12vd. diğer şeyler arasında o Salihî'nin formülünü uygun görmüştür "bir kimsenin yüce Allah'ın bir ve O'nun gibi bir varlığın olmadığını bilmesi, O'nun birliğini iddia etmesi ve [O'nun vahyettiği şeyleri] tasdik etmesidir." (وهو التصديق به) Şu kadar var ki bu terimler özne değil de, yüklem olduğundan burada o biçimsel olarak iman (birinci aktarımda) yada tasdik (ikincide) izahını yapmamaktadır. Allah'ı bilmek kişinin mükellef olduğu ilk şeydir, aşığıya bakınız.

Cüveynî'nin hocası Ebu'l-Kasım el-İsferâinî tarafından tam olarak şöyle dile getirilmiştir: (*el-Gunye*, vr. 228a. 177vd. den aktarılmıştır)

“Sıradan sözlük kullanımı itibariyle Allah’a ve Peygamberine iman etmek Allah ve Peygamberin bildirdiklerini doğru olarak bilmektir. Sözlük anlamı itibariyle iman-istisnasız olarak- söyleyenin beyan ettiği şeyin doğruluğuna inanmaktır, çünkü her kim bir yalanı tasdik eder ve inanırsa ona iman etmiş olur (*لأن من صدق الكذب واعتقده فقد آمن به*). Böylece o (Allah ondan razı olsun) Yahudileri tanımlayacak şekilde şöyle demektedir: “Onlar puta ve batıla tapıyorlar.” (en-Nisâ 4/51) Mesela onlar, onların doğruluğuna inanmaktadırlar (*يعتقدون صدقهما*). Bununla birlikte din, bu tasdiki bilgi olarak dikkate almaktadır. (*الا ان الشرع جعل هذا التصديق علما*); yalnızca inancın (i’tikâd) bulunup bulunmaması geçerli değildir.

Cüveynî’de şöyle buyurmuştur (*el-İrşâd*, s. 397 vd.):

“Allah’a iman etme O’nun doğru söylediğini kabullenme (*المؤمن بالله من صدقه*) olduğundan, imanın doğru anlamıyla ilgili uygun bulduğumuz şey, Allah’ı tasdik etmektir (*التصديق بالله*). Bundan başka kat’î bir beyan olan tasdik, içten gelen bir konuşmadır, bu yalnızca bilgiyle birlikte olur (*لا يثبت الا مع العلم*), nitekim açıklamış olduğumuz üzere dahilî konuşma inanca (i’tikâd) uyum sağlayacak şekilde vuku bulmaktadır.”¹⁰

¹⁰ Ayrıca krş *en-Nizamiyye*, s. 62: “حقيقة اليمان عندنا التصديق... والمؤمن علي التحقيق من انطوي عقدا علي: “معرفة بصدق من خبره عن صانع العالم وصفاته وانبيائه” itikadla ilgili olarak aşağıya bakınız. Kimisi tasdik ile التصديق بالله birbirinden ayırmaktadır. genel olarak “Allah’ın var olduğunu tasdik etmek (inanmak)” anlamına gelmektedir. (krş. *el-Gunye*, vr. 228a. Yukarıda bahsedilmiştir, “التصديق لله”, “صدق الله”, “صدق الله” kullanımıyla karşılaştırınız. *İnsâf*, s. 22, 18) “صدق الله” genellikle “Allah’ın doğru söylediğini kabul etmek” anlamına gelmektedir; bilgi (knowledge) ve dahilî beyanat (interior statement) olarak tasdik in çifte tarifi kısmen ‘صدق-بصدق’ şeklindeki iki kullanımını yansıtmaktadır. Bununla birlikte ‘التصديق لله’ ve ‘مصدق لله’ birbirine karışmaktadır. Bağdadî de (yukarıdaki aynı yerde)sıkça görüldüğü üzere ‘مصدق لله’ eşit olduğu ve “Allah’ın doğru konuştuğunu kabul etmek anlamına geldiği için ‘lam’ harfi genellikle doğrudan bir nesneyi etkilemektedir. Bununla birlikte bazıları ‘صدق بالله’ ve ‘صدق لله’ tan birincisinin “Allah’ın varlığını tasdik etmek ve kabul etmek”, ikincisinin de “Allah’ın şeriatını kabul edip O’nun mükellef tuttuğu yükümlülüklerini yerine getirmek”(قبول شرائعه والتباعد فرائضه) örneğinden hareketle Allah’ın emirlerine boyun eğmek manasına geldiğini söyleyerek ikisini birbirinden ayırmıştır. (krş. Beyhakî, *el-I’tikâd*, s. 115, 20vd.) İkincisi sözlük anlamı itibariyle ‘tasdik’ kelimesine denk olduğundan, bu yorum, ‘itaat’ anlamını iman anlamıyla birleştirmek istemektedir.

Burada birisi spekülâtif tahkîkin sonucunu değil de, Allah'ın tüm evreni yarattığı (ancak onu yaratmaya ihtiyacı yoktur), Hz. Muhammed'in kulları için tayin edilmiş Allah'ın elçisi olduğu, bu nedenle Kur'an'ın da Allah'ın insanlara hitap ettiği en uygun manaları içerdiği şeklindeki tarihi ve somut iddiayı onaylamalıdır. Eş'arî ve müntesipleri tasdik ve tezkible ilgili iddia ve haberlerden bahsetmektedir. Nitekim bu haberler tarihi olarak müslüman toplum tarafından aktarılmakta ve toplum vasıtasıyla bunları işiten her kula önerilmektedir. Bizim yazarlarımız meseleyi İslâm'ın temel inançlarından birinin tasdiki olarak ortaya koyacaklardır. Fakat bununla beraber teolojik metinlerdeki kuramsal tetkik, soru, cevap ve sonuç formunda ortaya konulan aslında teorik mantığın ürünü değil de sunum olarak başkaları tarafından önerilen tasdik bir meselesi, ancak dünya ve onun yaratıcısı hakkındaki gerçekler olarak durmaktadır. Eş'arîler bu konuda tutarlı bir tutum içindedirler. Bu iddia ve önerilerle, bir de onların önerdikleri şeyler, haber veren ve onları açıklayan kimse yani peygamberî vahiy ve onu iletenler vasıtasıyla elde edilebilir.¹¹ Aynı şey sade bir şekilde Matüridî tarafından da ifade edilmiştir (*Te'vilât*, I, s. 39) şöyle ki "İman yalnızca doğrudan gayptan elde edilen bir sunu değildir, çünkü iman tasdiktir; tasdik ve tezkib de sadece habere dayanır, haber de doğrudan gaybî sununun ortaya koyduğu değildir."¹²

¹¹ Bu dünyada Allah'ın peygamberler dışındaki insanlar tarafından doğrudan deneyimi (müşahede) ihtimali bu dönemki Eş'arî metinleri düzeyinde nerdeyse hiç ima edilmektedir, çünkü bu husus onların teolojilerinin resmî kapsamında yer almamaktadır. Kuşeyrî, tutarlı olarak kendileri hakkında vazıh olan Eş'arî mezhebinin sistematik teolojisine bağlı olmakla birlikte, onun *er-Risale*'si ve *Letâif*'i tam anlamıyla sufi metinleridir.

¹² 'el-Ahbar' kelimesinin anlamı kendi bağlamında açık olmakla birlikte, aslında anlamı değişkindir ve Matüridî'nin buradaki kullanımı da şeklen çelişkilidir. Gramerciler 'el-haber'i özellikle tasdik ve tezkibe konu olacak şekilde nitelendirilmiş cümleler (yani ifadeler ve iddialar) tasnifine girecek şekilde tarif etmektedirler: "birisi konuşan kimsenin doğru yada yanlış konuştuğundan bahsedebilir" (İbn Faris, *es-Sâhibî*, [Beyrut 1382/1963], s. 179, buradaki tarifte bunun nazar ehlinin kanaati olduğu söylenmiştir). Gramerciler ve diğerleri (özellikle Mutezile) bu ifadeleri anlamsız bulduklarından katılmamaktadırlar (gramerciler için *Le Museon* 94 [1981] deki referansları karşılaştıır), birisi arkadaşının bir şey hakkındaki ilgisinin başarısızlıkla sonuçlandığını (yada başarısız gibi görünüyor) diye gündeme aldığında bunlar aniden ortaya çıkan ve görünürde gözlemlenebilen şeyler olduğundan kullanışlı ifadelerdir. (mesela Sibeveyh'teki cümle ve analizleri krş., *el-Kitâb*, [Bulak 1316], s. 256, 15-19). Gayb ve doğrudan incelenebilecek şeyle ilgili iddialar, mesela 'ahbar'ın alt sınıf rivayetleridir. Matürüdî'ninkine benzer analizlerinde Zeccâc, tutarsızlıktan kaçınmıştır. (*istikâk esmai'llah* [Necf 1974], s. 387vd. Gayba ait imanın özellikleriyle ilgili olarak bk, *Letâif*, I, s. 68; ayrıca

Başkası tarafından teklif edilen şeyin tasdiki, birinin birini tasdik etmesi ve tasdik ettiği kimsenin teklifi arasında bağlantıyı gerektirir. Bu “N doğru konuşur” cümlesinde açıktır; doğrulama N ve onun teklif ettiği şeyle alakalıdır. Konuşan N’ye karşı bir tutum geliştirir ve N’nin ileri sürdüğünü bizzat kendininmiş gibi benimser. Böylece “N’nin söylediği doğrudur” cümlesinde doğrulanan şey N tarafından önerilendir ve halen aslında onun N tarafından teklif edildiğine inanılmaktadır. Her iki durumda da konuşan, bir bakıma kendini N’nin söylediği şeyin doğruluğunun kefilisi gibi ilişkilendirmektedir. İman ve tasdik daima Allah’ın Kur’an’daki konuşmasını ve Peygamber’in sünnetindeki öğretisini tasdik etmek ve iman etmek olduğundan bizim bağlamımızda da iman ve tasdik devamlı Allah ve Peygamber’le bağlantılıdır.

Bundan başka bu şekilde başkasının teklifini tasdik etmek, teklifin bizzat kendisinden çıkan belli bir derecedeki düşünce derinliğini gerektirir; nitekim tasdik basit bir farkına varma ve birinin söylediğini filan ve falan duruma göre tescil değildir.¹³ “N’nin söylediği doğrudur” önermesinde N’nin -filan ve falan meseledir- dediği şey dilbilgisi ve maksat açısından farklı bir anlam alanına bağlanmaktadır. Aynı şey “filan ve falan meseleye inanıyorum” şeklindeki tasdik tarzı, tasdik edilenin farklı bir anlamı olduğunu yansıtabilecek şekilde düşünceyi devam ettirdiğinden, asıl konuşmacıyı kapsamadığı zamanda da doğrudur. Anlaşıldığına göre tasdik, aklen ortaya konulan şeyin konuyla alakalı onayıdır ve bu şekliyle o, zihni (yada nefsi) bir ifade biçimidir. Böylece biz Bâkılânî’nin “iman Allah’ı tasdik etmektir, yani bilmektir; tasdik kalpte olmaktadır” (*et-Temhîd*, paragraf 580; krş. *Mücerred*, s. 150, 16, yukarıda açıklanmıştır) dediği zaman kastettiğinden anladığımız budur. Onun “bilme” ile kastettiği şey basit bir bilişim değil, Allah’ın varlığının hakikatini gerçek olarak mevzusunu dikkate alan onaylamadır. Bu, başkasının konuşmasının doğru olduğunu söyleme ya da inanma şeklinde ‘tasdik’in sözlük anlamını teyid edecek şekilde onun aynı pasajda (el-Bakara 2/3) ve (Yûsûf 12/17) âyetlerini nakletmeye devam ederken vuzuha kavuşturulmuştur. Aynı âyetler (*el-İnsâf*, s. 55)’ta da nakledilmiştir, Bâkılânî’ orada “bil ki tasdik fizikî mahallî kalptir; kalp (ان يصدق القلب) Allah’ın bir Allah

aşağıda 22. dipnotta nakledilmiş ve sahife 70’de (el-Bakara 2/4) de şöyle buyrulmuştur: “onların gayba imanları, Kur’an’a ve Kur’an’dan önce Allah’ın vahyettiği Kutsal kitaplara imanı gerekli kılar, fakat O burada tekrar vurgulama amaçlı özel bir şekilde imandan bahsetmektedir. Peygamberin doğruluğunun kanıtı yalnızca belli bir örnekten hareketle değil de tümüyle ispatlandığından, onun (s.a.v.) bildirdiği şeyleri kısmen tasdik etmek, haber verdiği şeylerin tamamını tasdik etmeyi gerektirir.

¹³ Şimdiki bağlamda teklif edilen gerçeğin tescilinde sıradan bir şüphe bulmak mümkün değildir.

olduğunun hakikatine, O'nun elçisinin hak olduğuna ve elçisinin bildirdiği her şeyin doğru olduğuna inanır.”¹⁴ Eş'arî'nin “Allah'ı bilme imandır, Allah'la ilgili cehalet de imansızlıktır” (*Mücerred*, s. 16; krş. *Letâif*, I, s. 139) şeklindeki formülünü de aynı üslup içinde anlıyoruz. Kısacası, bir çeşit bilme şeklindeki iman düşüncedir, ikinci seviyedeki bilgi Allah'ın birliğinin ve halik olmasının hakikatidir. Burada anlaşıldığı şekliyle bilginin şartları ve ölçülerini daha sonra inceleyeceğiz.

Biraz önce bahsedilen pasajda Cüveynî, mevzusunu dikkate alan tasdik, birinin inanmasına ve düşünmesine göredir (على حسب الاعتقاد) demektedir, nitekim Eş'arî'de şöyle demiştir: “inananın inancı iman ettiği kimsenin doğruluğudur” (اعتقاد المعتقد صدق من يؤمن به) (*Mücerred*, s. 150, 16). İ'tikâd en geniş anlamında düşünme ya da inanmadır. O hem bilgiyi hem de durumuna göre halis inancı; cehli yani durumuyla ilgili hatalı inancı; zannı, yani kesin olmamakla beraber muhtemel veya makul gibi görünen şeyin karar halini ve bir de tahmin ile varsayımı (حدس) kapsar.¹⁵

¹⁴ Aynı Kur'an ayetleri Eş'arî tarafından (*el-Lum'a*, paragraf 180)'de nakledilmektedir. Bâkılânî'nin (*el-İnsaf*, s.55) formülündeki 'hak' kelimesinin zengin kullanımına da işaret edilmektedir.

¹⁵ Mesela krş. *el-İrşâd*, s. 106 (bu aksi şekilde zuhur edebilmektedir, ancak şarih yazarın kendi fikrini sarahatle analiz etmektedir. vr. 98b. 5vd) ayrıca krş. *el-Mutevellî* vr. 25a. 2vd. Diğer bağlamlarda (kelimenin belirgin sözlükle ilgili anlamının kullanılması), biri inancı (i'tikâd) bilgiden ayırt etmektedir (aşağıya bak). Dolayısıyla “duygu doğru algılanan bir obje ile ilişkili olduğu halde; hayal ve izlenim değildir. Sıcakta, çölde serap görme, şaşı kimsenin biri iki olarak görmesi, birinin yüzünü suda bozulmuş ve geniş mesafede küçük olarak görmek, bu tür şeyler duyguyla değil, inanç ve zanla alakalıdır (الاعتقادات والظنون) (*İhtisar*, vr. 139a. 5-7). el-'Akd (cemi el-'ukûd) bazen 'i'tikâd' yada 'mu'takâd'ın sinonimi olarak kullanılmaktadır. Bu yüzden mesela “sünnî halk toplulukları sahih inanç sahibidir... inançların çoğu bilgiye dayanmamaktadır” (*Nizâmiyye*, s. 65; ayrıca krş. *el-Gunye*, vr. 6a. 19, aşağıda tercüme edilmiştir). Edilgen ortaç 'mu'takad', düşünce veya inanç için kullanılmaktadır, mesela birinin inandığı ya da düşündüğu şeydir, ya da inanılan düşüncedir veya potansiyel olarak kabul edileceği telakki edilen düşünce ya da inançtır; “şek” birinin diğerlerine tercihi söz konusu olmaksızın iki yada daha fazla 'mu'takad'la ilgili ile belirsizliktir, zan ise tam bir kesinlik ve katiyet taşımaması açısından şekke benzemektedir, ancak bir mu'takadın tercihinin karar verilmesi açısından da benzerlikleri söz konusu değildir” (*el-İrşâd*, s. 14 vd. ayrıca krş. *el-Gunye*, vr. 69a, 12= *Şerhu'l-irşâd*, vr. 77b, 3vd غير ترجيح من غير اثباتا من غير). (الشك معنا فرد يتعلق بمعتقدين نفيا اثباتا من غير ترجيح). Böylece Mutevellî (vr. 23a, 2vd) şekki itikad çeşitleri arasında dahil etmektedir. Dinî bağlamda 'mu'takâd' genelde müstakil bir kaziye, ya da bazı durumlarda temel akideyi oluşturan kaziyelerin tamamını ima eden, inanılan ya da müminlerin inandıkları inanç esasları ve doğma

İnanç ne şekilde olursa olsun bazı karar ve itaat derecelerini veya bir teklif veya düşüncede ortaya konulan şeyi onaylamayı gerektirir. Bu şüphe durumunda da geçerlidir, çünkü bir kimse gerçeğin bu olup olmadığından tamamıyla şüphede olduğu bir şeye de inanır veya bu şekilde olduğuna hükmeder. Nitekim kişi arkadaşıyla buluşmak üzere giderken söz konusu kimseyi belirsizce gördüğünde uzaktaki arkadaşımıdır şeklindeki kendi izlenimini kabul ettiği gibi, biz genellikle İngilizcede bir fikir tarafından ortaya konulan şeyin sade, düşünülmeden yapılan kabulünden bahsedilmesi sırasında assent deriz. Bu çeşit sade kabul, düşünce ve izlenimden farklı değildir. Ancak bu metinde bahsettiğimiz ve ‘tasdik’ olarak isimlendirdiğimiz assent, konuyla bağlantılı, gayri iradî vuku bulan ve oldukça muğlak bir kelimedir. Dolayısıyla birinin yaptığı şeyi kabul etmek, (الايمن لا يصح الا بالقصد: *el-İman*, s. 138, 18) kasdî bir ameliyedir (الايمن من فعل العبد: *Mücerred*, s. 160, 13). Eğer saçma (frivolous) değilse, benimser ve inanca uyumlu hale getirir. “(SP derken) N doğru konuşur” cümlesini onaylama bir inanca dayanır ve onu ifade eder. Bu inanç (1) ya ilk ve öncelikli olarak teklif edilen olguyu (SP durumdur) sonrasında N’yi (öyleyse N’nin söylediği doğrudur) dikkate alır, (2) ya da ilk ve öncelikli olarak konuşanı (N biliyor ve yalan söylemez [yada söyleyemez]) ve sonrasında teklif edilen olguyu (öyleyse SP gerçek bir durumdur) dikkate alır.¹⁶ Dolayısıyla tasdik niteliği, temellendirilmiş inanç tarafından tayin edilmektedir; ve neticede imanın güçlü veya zayıf olması kendisini oluşturan tasdik sebebi olan itikadın zayıf yada güçlü olmasına koşullu olarak bağlanmıştır.¹⁷ Bu haliyle ilim ve taklit meselesi bu inancın

anlamında daha sınırlı anlamda kullanılmaktadır. ‘Akâid’ müfret olmakla birlikte, çoğulu bazen bu anlamda ‘mu’takadât’a eşit olarak kullanılır. Aslında ‘akîde’ iman esaslarının hülasasına işaret etmek üzere veya sade bir şekilde tek başına inanç esasları listesini tasvir etmek ya da müstakil inanç esaslarını az yada çok ayrıntılı ve ispat edici şekilde anlatmak üzere kullanılmaktadır. Ancak bazı durumlarda ‘akide’ normal olarak ‘i’tikâd’a eşit anlamda da kullanılmaktadır. *İhtisâr*, vr 100a, aşağıda aktarılacaktır.

¹⁶ Bu şekillerin her ikisi de Eş’arî’ye göre imanı oluşturan dinî kabule girecektir, çünkü yalnızca vahiy yoluyla bilinen Kur’ân ve sünnetin öğretileri haber verenin karakter ve durumunu dikkate almayı gerektirirken Muhammed peygamberdir (ve peygamberler yalan söylemez) hükmü de, iddianın delilini dikkate almayı gerekli kılar. Kıyamet gününe ulaşıncaya mesela vahyin yanılmadığı (ortaya çıkar), dolayısıyla vahiy dini bilginin tamamı için öncelikli bir rehberdir (bu yukarıda 12. dipnotta *Letâif*, I, s. 70’den tercüme edilmiştir.)

¹⁷ İtaat kavramı şeklen hesaba alınmasa da tasdik ve imanın Allah’a karşı belirli tutum ve davranışları içerdiği ve gerekli olduğu anlaşılabilir. Nitekim İbn Fûrek (*Mücerred*, 151, 8vd) Eş’arî’nin tazim, huşu, sevgi, alçak gönüllülük, teslimiyet gibi hususları Allah’a ve Peygambere imanın şartlarından kabul ettiğini bildirmektedir. Bunlar gerçek anlamda Allah’a imanın ya da O’nu bilmenin öncelikli sebebi olarak değil de imanın kriteri onun tabii sonucu ve

kaynağı, esası ve karakteriyle bağlantılıdır, çünkü o başkaları tarafından doğru olarak teklif edilen bir dizi teyidler ve belli başlı ehemmiyet içindeki inançtır.

Bir kimse “onların (ya da N’nin) SP dediğinden” bahsettiğinde, bu sebeple -her ne kadar söylemiş olsa da- haber verdiği şeyle kendisi arasında bağlantı kurmaz ve “onların” (yada N’nin) SP demesi gerçeğinden başka kendi adına ifade edebileceği bilgi yada inanç yoktur. Herhangi bir anlamda tasdikten bahsetmek mümkün değildir. Ayrıca biri sadece söylenilen şeyi tekrar etse fakat “onların söylediğini” (yada N’nin dediğini) ihmal etse, kendi fikrini ifade etmez, bildirdiği şeyin sorumluluğunu yüklenmez ve onların söyledikleri şeyi onaylayan konuyla alakalı hiçbir kabulü yoktur, yalnızca bir inanç görüntüsü vardır.¹⁸ İnsanlar söylemeyi düşündükleri şeyin ne olduğunu bilmeksizin genellikle bu tarzda duydukları ve kendilerinin inandıklarını düşündükleri bazı şeyleri tekrarlar. Onların dile getirdikleri inanç, başkalarının söylediklerinden işittiklerini bir araya getiren cümle ve tabirlerin yan yana sıralanmasından ibarettir. Bu gibi durumlarda bizim, birinin bir şey hakkında söylediğini, onun kendi fikrini ifade etmesini veya başkalarının söylediğini kabul etmesini doğru ve kuralına uygun olarak ifade edebilmemizin kapsamı tam olarak açık değildir. Anlamlar hiç anlaşılmadığı veya

gerekliliği olarak kabul edilmektedir (şart’ın kullanımı için bk. “ve şartı nübüvveti’l-isme”, *Letâif*, II, s. 152 ان التوكل من شرط الايمان, a.g.e. s.112; krş. a.g.e., 4, 315. [Maide 5/23]’den iktibasen). Kuşeyrî hocası Ali ed-Dekkâk’tan (Eş’arî mutasavvıf) şöyle diyerek nakletmektedir: “Allah’ı bilmenin işaretlerinden biri Allah korkusunun olmasıdır (حصول الهيبة لله) bir kimsenin marifeti arttıkça, Allah korkusu da artar” (*er-Risale*, IV, s. 64). “Kişi Allah’ı yaratıcısı ve yöneticisi olarak inandığından dolayı, aslında bilgi Allah’a mütevazi bir şekilde boyun eğmedir (*Mücerred*, s. 151). Bu amaçla Newman’ın gerçek (real) tasdik ile kavramsal (notion) tasdik arasındaki ayırımına bakınız.

¹⁸ Bu şekildeki taklid sade bir bilgisizlik, Allah’a ne şekilde itaat edileceğini belirleyen muğlak bir kavram bağlantılı kabul edilmiş tarza uygun dış görünümdür. Hasan Basrî şöyle demektedir: “ليس الايمان بالتحلي ولا بالتمني ولكن ماوقر في القلوب وصدقته الاعمال” (*Cahiz, el-Beyân ve t-tebyîn*, thk. A. M. Hârûn [Kahire 1368/1949], 3, s. 114, 13vd.). Bu çifte görünüşlü basit taklid, Kuşeyrî tarafından Medine Yahudileriyle ilgili olarak (el-Bakara 2/78) inci âyetinin açıklanması sırasında ifade edilmiştir (*Letâif*, I, s. 113, 1-4): “O, onlar küfürlerindeki kusurlar açısından birbirinden farklıdırlar, onlardan bir grup en aşağı seviyedeki cahillerdir, taklide dayanmaktadırlar, şüphenin gücü tarafından yönlendirilmezler, aksine zan ve varsayımla kandırılırlar, onların kitaplarından nasibi manasını bilmeden onu yalnızca okumaktan başka bir şey değildir, onlar nefislerinin isteklerine (ما يمتنه في نفسه) esir olmuşlardır, imkanlar onlara hiçbir şey sağlamaz, onların düşüncelerinde tahkik yoktur. (buradaki “confirmation”ın anlamıyla ilgili olarak bk. *Letâif*, I, s. 68, yukarıdaki 6 numaralı dipnotta da zikredilmiştir).

oldukça muğlâk olarak kavrandığında, izlenimin hissi bağı veya birinin diğerlerinin dediğiyle alakalı hissettiği şeyin duygusal bağı, aslında inanç ve tasdik oluşturmaz. Biraz anlayış berraklığı bulunmalıdır.

Eğer bir kimse teklif edilen gerçeğin ne olduğunu kavrama ve inanma kapasitesine sahipse, tekrarladığı zaman söylediği şey bizzat kendininmiş gibi kanaatini dile getirir, bu doğrudur der ya da teklif edilen şeylerin gerçeği ifade ettiğini söyler. Eğer bir kimsenin inancı ve tasdiki güvenilirse, inandığı şeyin doğruluğunun delilini dikkate alması gerekir. Bu konuda bir fikri yoksa, sadece başkalarının pozisyonları ve ifadelerinin etkisi altındaysa, o mukallittir, inancının ve kabullendiği tasdik de temeli yoktur. Böylece bizim metnimiz genellikle sahih imandan ve bilgi (ilim, marife) olarak tasdikten veya sahih dinî tasdikten şartı olarak bilgiden bahsetmektedir. “İnsanoğlu samimi olarak kalben tasdik ettiğinde ‘Allah’tan başka ilah yoktur’ der, çünkü kalp mahlûkun fiziksel olarak tasdik mahallidir... ve o Rabbini bildiği zaman ‘Allah’tan başka ilah yoktur der’ (لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ: *et-Tahbîr*, vr. 45a.)

Sahih iman faraziyelere dayanmaz; onun tasdiki şarta bağlı olmadığı gibi, şüpheden de uzaktır. Eş‘arî’ye göre bireysel tasdik faraziyeye dayanıyorsa “o ne Allah’a iman ne de itaat etmiştir” bilakis aksine o inançsızdır” (Bağdadî, *Usûlü’ d-dîn*, s. 254) müellif burada açıkça “dinin temel öğretilerinin delillerini bilmeyen” ve aynı zamanda “onlarla ilgilendiğinde bazı şüphelerin ortaya çıkmasının muhtemel olduğuna inanan ve ‘temel doktrinleri altüst edecek şekilde şüphenin çıkmayacağından emin olamam’ diyen bir mukallidden bahsetmektedir. Böylece Bağdadî faraziyeler üzerine bina edilmiş taklide dayanan inanç ile tamamen şüpheden uzak olarak elde edilen kalifiye iman birbirinden ayırmaktadır. “ve (kendine) şöyle demektir...” şeklindeki cümlesi “ne Allah’a inanıyor ne de o’na itaat ediyor” yüklemine doğru olduğuna işaret etmektedir, onun tasdikindeki şüpheler bilinçli bir şekilde farkına varılmalı ve kabul edilmelidir. Bu halde Bağdadî’nin mütalaası, dinî öğretilerin birinin yanlış olduğu (ya da olabilme ihtimali) aklına getirmediği sürece halkta hakim olan dinî öğretilerinden geçerli olanı kabul etmeye karar veren kimseyle alakalıdır. Aslında sade bir inanç çeşidi olan bu şekildeki tasdik zayıftır ve temeli olmayan zanna dayanmaktadır: hâlihazırda kabul edilebilir gibi görünen veya makul olan karar, ancak o anda veya daha sonra makul olmadığı veya böyle olmadığı ortaya çıkabilir.¹⁹

¹⁹ Taklidin temelsiz tahmin ve zanla bağlantısı bu metinlerin her yerinde sürekli bir şekilde konu edilmektedir. Bu fikir delilinin herhangi bir makul düşünceyle tahkikidir, mesela biri, delilin muayyen yapısının bazı önceki taahhütler tarafından zarara uğratılmamasıdır, herhangi bir ciddî

Birisi doğru olduğunu bildiği (ya da bildiğini düşündüğü) ve tamamıyla emin olduğu zaman teklifi şartsız bir düşünceyle tasdik eder. Genellikle şöyle denir: birisi (1) S'ye inandığı zaman S'yi bilir, (2) bu durumda S gerçektir, (3) o S'ye olan inancında haklı bulunur ve (4) o S'yi bildiğini bilir. “Kulun imanının doğruluğunu gerçekleştirme delil ve burhan vasıtasıyladır” (*et-Tahbîr*, vr. 51a). Hali hazırdaki bağlamda (4) tasdik ameliyesi resmen imanı oluşturan olduğundan dolayı ihmal edilemez. Dolayısıyla taklide dayanan tasdikın geçerliliği meselesi (3)'de toplanmıştır. Müminin tasdikini ispatlaması için ne istenebilir? Gerçek inancın tek başına bilgi olarak düşünülmediği durumlar var mıdır? Mesela kul gerçekte doğru olana inandığı, ancak inancında çok az ya da hiç rasyonel temeli bulunmadığı zaman, bu şartlar altında onun doğru anlamı bildiğini söyleyebilir miyiz?

Genel olarak Eş'arîlerin bilgi tanımlaması, bildiğine işaret ettiği manada bile ispat konusunda hiçbir şey söylememektedir (mesela bk. *eş-Şâmil* [81], 745). Fakat en azından, bu ihmal, kısmen insanın bilgisiyle Allah'ınkinin her ikisini kapsayacak, (ancak) Allah'ı kapsamada teşbih ve tatilin her ikisini de reddedecek şekildeki tanımlama isteklerinden

ve tarafsız araştırmasından ziyade, kaçınılmaz olarak dünyanın olasılığına ve vahyin doğruluğu bilgisine ulaşmasıdır. Bu şekilde aslında bir çeşit zan olduğundan hatalı olmasa da, en azından neticede rasyonel zemindeki yalanlama ve meydan okumaya açıktır, mesela tahmin ve yargı doğru olarak görünen duruma göreyse de aslında öyle bilinmemektedir. İbn Fûrek'e göre Eş'arî şu kanaattedir: “Allah'ı bilmeye götüren tahkik ve istidlal özel bir düşüncedir, yani bu aşağıda tanımlayacağım üzere sağlıklı bir yetişkinin zihin yapısına uygun olandır. Bu (1) kişi taklid vasıtasıyla diğerinden ziyade bir doktrine inanmamaktadır, (2) birini sevimli, diğerini zor bulduğundan dolayı diğerinden ziyade bu pozisyonu tercih etmemektedir (3) maddî otoritesi ve statüsü olduğundan ya da atalarının veya taraftarlarının doktrini, onların terbiye ve geleneği olduğundan dolayı belli bir doktrini tercih etmemektedir. Aksine (1) bu kimse her şartta kendini gerçek rehberi arayan, anlamaya çalışan ve araştıran biri olarak görmektedir. Yine o 2. tetkik ettiği her meseleyle alakalı tasavvur ve doğru düşünceye başlangıç yaptığından ötürü farklı tezleri ve birbirine zıt doktrinleri eşit olarak, doğru ve yanlış eşit mesafede görmektedir... Önyargısız olduğunda ve düşünceleri, araştırdığı şeyin bilgisi ile araştıran arasında giren engel ve mânialardan beri olduğunda, kaçınılmaz olarak araştırdığı yoldaki çalışmanın amacı olan bilgiyi elde ulaşır. (*Mücerred*, s. 250, 4vd., ayrıca bk. *İhtisâr*, vr. 60b, 3vd.) İbn Fûrek'in etkisi altında bulunan Kuşeyrî sıkça tahkiki (nazar) doğru kullanmanın (وضع النظر موضعه) kaçınılmaz olarak gerçeğin bilgisine götüreceğini ifade etmektedir (mesela *Letâif*, III, s. 84;4, s. 10-170, 194; 5, s. 28;5, s. 109) o şöyle diyerek istidale (nazar) iki kat vurgu yapmaktadır: ان من نظر حق و وضع النظر موضعه له اثر العلم واجبا o Allah'ın varlığı ve sıfatlarını, Muhammed'in şeran gerekli yerli yerinde uygulayan ve yapması gerektiği üzere konuşan bir peygamber olduğunu bilmek için aklı kullanması sebebiyledir.

kaynaklanmaktadır. İnsanların bilgisi ya iktisabî ya da zarurîdir. Her ne şekilde olursa olsun doğrudan kavrama şeklindeki sezgiye apriori verilmediği gibi yalnızca usulüne uygun nazar şekliyle bilinebilen bir yada diğer deneyim metoduna da verilmemektedir (mesela bk. *Mücerred*, s. 13vd; 247vd; *eş-Şâmil* [81], s. 85 vd.). Allah alem olmadığı gibi, dünyadan herhangi bir şey de değildir, onun varlığı dünyanın ya da dünyadaki herhangi bir şeyin görünümü de değildir. O'nun varlığını ve sıfatlarını bilmeye dünya tecrübesiyle doğrudan ulaşabilmek mümkün değildir. Kişi önerilen şeyi doğrudan istidlalde bulunmaksızın anlasın diye vahyin gerçekliği başkalarının talepleri vasıtasıyla doğrudan ortaya konulmaktadır, fakat kişi teklif edilen şeyin doğruluğunu bilirse, bu şekilde bilgi, yalnızca bir dizi rasyonel istidlal içindeki düşünce vasıtasıyla elde edilebilir (mesela bk. *Mücerred*, s. 15, 3vd; 248 9vd).

Gayba gelince, her ne şekilde olursa olsun kişi zorunlu bir tanımla onu bilemez. Kişinin istidlal, bazı fikir çeşitleri ve istişhad vasıtasıyla elde ettiği dinî hususlara imanı gaybîdir. Allah subhanehu Teala gayptır, mesela Hak Teala'nın bildirdiklerinden haşr, neşir, sevab, meab (dönülecek yer), hesap ve azab da gayptır.²⁰

Bu sebeple Eş'arî teologların kahir ekseriyeti müminin doğru olarak temellendirilmiş şeyi tasdik etmesi için muhakemenin hukukî bir zorunluluk olduğunu savunmaktadırlar.²¹ (el-Enbiya, 21/24) âyetini Kuşeyrî şöyle yorumlamaktadır:

²⁰ *Letâif*, I, s. 68, 4vd. (bu bağlamda şahid ve doğrudan tecrübenin verisi hisle bilinen ya da başka bir şekilde zorunlu olarak (ızdırarî) bilinen şeydir; fakat bazı bağlamlarda (mesela bk. *a.g.e.*, 5, s. 47) gayb yalnız Allah'ın (bildirmesiyle) bilinen şeydir, şahid ise doğrudan yada dolaylı bir istidlalle bilinebilen şeydir; mevcut pasajda Kuşeyrî dağınık düşüncenin ardındaki şeyden (soul) söz etmeye devam etmektedir. (bununla ilgili olarak aşağıya bakılabilir) bu da “حقيقة الايمان تحقق” “من شرط التكليف عن يكون الايمان غيبيا” (*a.g.e.*, II, s. 91, 16) (*a.g.e.*, s. 16, 11vd.) olduğundan dolayıdır. Kuşeyrî burada vahye, delilin tanıklığına müracaat etmek suretiyle başvurmayı amaçlamakta ve rasyonel olarak ispatlanmış peygamberlerin kusursuz ve yanılmaz oldukları bilgisine öncelik vermektedir. (mesela, الايمان بالساعات غيبية *a.g.e.* s. 289). Eş'arî gaybı şu şekilde tanımlamaktadır: gayp zarurî olarak bilinen şeyler ve anlamların hiç biriyle elde edilemeyen bilme ve anlamadır. (*Mücerred*, s. 14, 9vd.) (لم يكن في... الضروريات طريق الي العلم به) demek suretiyle o gaybın bilgisinin doğrudan sezgisel nitelikler veya tecrübe vasıtasıyla bilinen şeyler olmadığını kastetmektedir.

²¹ Mesela bk. *es-Segr*, s. 101, 7-12; *el-İrşâd*, s. 8vd; *eş-Şâmil* (69), s. 19vd. ilk yükümlülüğün (اول واجب) ne olduğuyla ilgili bir çok tartışma vardır. Bazısı (mesela Bâkîllânî, *el-İnsâf*, s. 29, Cüneyd'ten nakletmektedir) Allah'ı bilmek diye inanmaktadır (mesela O'nu var ve yaratıcı olarak bilmek); dolayısıyla buradan hareketle bir kimsenin sahih bir şekilde tasdik etmek için

Âyet taklidi kabul etmenin yanlış olduğunu ve kişinin delil ve burhanları tatbik etmesi gerektiğini ortaya koymaktadır...” aslında onların büyük çoğunluğu Hakkı bilmezler; (bundan dolayı Haktan) yüz çevirirler” onlar bilgi sahibi değildirler, çünkü düşünmezler. Eğer düşünmeyi uygun bir şekilde yapsalardı, şüphesiz bilgi sahibi olurlardı. (Delilinizi getiriniz) emri düşünmenin önemli olduğunu ve dinî emirlerin tamamının kesbe dayandığını göstermektedir.²²

İlk bakışta birisi müslümanların avamıyla ilgili olarak “Allah onların içlerindeki inancı ve kalplerinde bulunan şüphe ve yakîni bilirken, onların da haber verdiği hususlarda Allah’ı tasdik ettikleri ve O’nu bildikleri, alametlerinden O’nun varlığını istidlal ettikleri” şeklindeki inancın aksine engelleyici bir delil olmadığını varsayar (*eş-Şikâye*, s. 419; ayrıca bk. *el-Fusûl*, paragraf 66; *Mücerred*, s. 152, 13vd).

Bir de şekkin (n. 17. dipnota bak) dinî tasdik rasyonel ispatına yönelmede gerekli bir şart olup olmasıyla ilgili bir mesele vardır. Nitekim metinlerimizin meseleyi ele alışına göre, bu teklif ya da kaziyenin gerçekliğini ortaya koymak amacıyla arzu edilen usulüne uygun nazara girişmek içindir, birisi ister istemez gerçekte onun doğruluğu veya yanlışlığının tamamıyla belirsiz olduğuna inanabilir mi? Ebû İshak el-İsferâinî’nin görüşü bildirilmemiştir. İbn Fûrek gerekli olduğunu düşünüyor gözükmektedir (*eş-Şâmil* [81], s.

bilmek zorunda olduğu söylenebildiği gibi, bilginin kendisi tasdik olduğu da söylenebilir. (*Mücerred*, s. 250, 2vd.) Sahih entelektüel tasdik, itaat gibi diğer tüm yükümlülüklerin yerine getirilmesinde öncelikli şarttır. (Cüveynî’ye göre muhakkiklerin) çoğu şöyle demektedir: “usulüne uygun nazar ve istidlal yaratıcıyı bilmeye götürür” *eş-Şâmil* (69), s. 120 vd. ayrıca bk. *el-İrşâd*, s. 3, *Mücerred*, s. 250, 1vd; s. 23, 9-11. Böylece nazarın(tahkik) gerçekleştirilmesi itaat olacaktır. Buna rağmen bazı otoriteler süreci daha geriye götürmüşlerdir. İbn Fûrek “amaçlanan fiilden önce niyet bulunduğundan” tahkike gitmeye niyet etmenin ilk mükellefiyet olduğu kanaatindedir (*eş-Şâmil* [69], s. 121) ve bu Cüveynî’nin görüşüdür (*el-İrşâd*, s. 3), Bâkılânî ise (*eş-Şâmil*’den yukarıda adı geçen yerden iktibas etmiştir) nazarda ilk adımın atılmasından bahsetmektedir. Buradaki kaygı, sonucu elde etmeden, vahyin hakikatini kavramadan ve normalde iman için gerekli olan usulüne uygun tasdike ulaşmadan önce ölen kimsenin, durumunu kapsıyor gibi görünmektedir (konuyla ilgili olarak bk. *a.g.e.*, s. 122vd.). Böylece eğer kişi niyet eder ve tahkike başlarsa (prensip olarak tahkik, amacına uygun şekilde tatbik edilirse tasdik gelmesi kaçınılmazdır) mü’min ve itaatkâr olduğu ve cennete gideceği düşünülür.

²² (*Letâif*, 4, s. 170, 3-10) 9. satırdaki ‘la-vucide’ ‘la vecebe’ şeklinde okunmaktadır. Onun ‘marife’den ziyade ‘ulûm’u (öğrenme, kavramsal olarak malumatı ifade etmeyi) kullandığına işaret edilebilir, çünkü marifenin siyak ve sibakında rasyonel olmayan çağrışımlar söz konusudur.

15; *İhtisâr*, vr. 60b, 3-5) ve bu halde İbn Fûrek Eş'arî'ye ait olduğunu haber verdiği konumda görünmektedir (*Mücerred*, s. 250). Diğer taraftan Bâkılânî ve Cüveynî şek ya da tereddüdün böyle bir tahkikata genellikle takaddüm ettiği, fakat onun önemli bir şartı olmadığı kanaatindedirler (*eş-Şâmil*, [81], s. 15; *el-Gunye*, vr. 5a, 3vd.). Yine onlar kişinin her biri meselenin gerçeğini bilmek zorunda olmadığı inancında hem fikirdirler, mesela kişi bu şekildeki rasyonel tahkikata girişmek durumunda kalırsa, öneri ya da iddianın aslında doğru ya da yanlış olduğunu önceden bilmek zorunda değildir. Ensârî (*el-Gunye*, vr. 4b, vd.)'de bunu şöyle diyerek anlatmaktadır:

Araştırılan meseleyle ilgili durumun ne olduğunun bilinmemesi de [rasyonel tahkikatın] şartıdır, birisi tahkik ettiği gerçeği önceden bilirse, onu araştırabilmesi ve başarılı olması mümkün olmaz, çünkü birisi önceden mahir olduğu hususta başarılı olmaya çalışmaz ve mevcut olan şeyi aramaz. Bu sebepten bilgili kimse şöyle demektedir: nazar, nazar vasıtasıyla araştırılan bilginin aksidir ve onunla bir arada bulunmaz, aslında onu imkânsız kılmaktadır. Bir şeye önceden inanan herhangi kimsenin nazar ve fikir vasıtasıyla onu araştırması mümkün değildir. Bu yüzden onlar şöyle demektedirler: nazar cehlin ve mukallidin inancının zıddıdır, çünkü mukallid ve cehalet içinde olan kimse bildiğini düşünüyor, inancı bir hususta sebat eden kimselerin nazar vasıtasıyla onun malumatını elde etmeye çalışması mümkün değildir. Aksine biri belirli şeyleri bilmeyen yada mütereddit olan veya onunla ilgili şüphesi bulunanlar adına malumat elde etmeyi tasavvur edebilir. Böylece inançları bir hususta sebat eden kimselerin inandıkları şeyi bilmek amacıyla araştırmaya girişmesi doğru değildir.

Bu sebeple Cüveynî (*İhtisâr*, vr. 60v, 8-10) zandan bahsetmektedir, mesela olası veya kuvvetle muhtemel ancak tamamıyla kesin olmayan kaziyenin doğru olması, söz konusu şüphe ve tereddüdün de bulunduğu tetkikten önce gelmektedir. Bu usulde birisi şüphe ve tereddüdün Allah tarafından sarahaten veya zımnen emredilmiş bir yükümlülük olduğunu ima etmekten kaçınır. İbn Fûrek'in pozisyonu şöyledir: tahkik sürecinin başlangıcında (gerçekleştirmeye niyet edilmesi) Allah'ın varlığından şüphe etmenin gerekliliğine mahal olacak bir şey yoktur; kastedilen şey tahkikin gerekliliğidir... ve zorunluluğun şartı bizzat zorunluluğun kendisidir (*İhtisâr*, vr. 60v, 3vd). O ve Cüveynî Allah'ın varlığından şüphe etmenin veya bu konuda mütereddit olmanın ya da Allah tarafından emredilmiş şeylerin belirsiz olduğunun ima edilmesini yasaklamaktadır ve bu şekilde emredilen tahkik etme girişimine niyet etmenin zorunlu ilk eylem olduğunu vurgulamak suretiyle Allaha itaat eylemi bizzat onda böylece teşekkül etmektedir. Bu biri doğru olarak yapılan araştırmanın kaçınılmaz olarak vahyin doğru olduğu sonucuna ulaştığını farzettığı sürece tutarlıdır. Zaten İbn Fûrek, Bâkılânî ve Cüveynî'nin görüşü de

açıkça şöyledir: (Ebû İshâk el-İsferâinî ve Kuşeyrî'yle ilgili yeterli veriye sahip değiliz) aklen ispatlanmış vahyin hakikatının bilgisine ulaşmak için kişi öncelikle bilmediğini bilmek durumundadır (yukarıdaki 19.dipnotla karşılaştır); kişi sahih deliller olmadığında dinî tasdikinin tam anlamıyla temellendirilmediğinin farkında olmalıdır. Daha sonra bu probleme dönmemiz gerekecektir.

Sahih imanın temellendirilmesinin önemiyle ilgili olarak Ebû'l-Kasım el-Ensârî aşağıdaki hususları dile getirmektedir (*el-Gunye*, vr. 6a, 3-17)

Rasyonel tahkik prensipte zorunlu bir gerçek olduğuna göre toplumun tamamı için de zorunludur. Ancak her ne şekilde olursa olsun her kula Allah ve Allah'ın sıfatları, O'nun elçileri ve İslam dininin yeterli seviyedeki bilgisini nasıl elde edebileceğini açıklayan bir ana kaynağa dayanması gereklidir.²³ Fakat mezhep taraftarlarımız bu konuda aynı kanaati paylaşmamaktadırlar.

Onlardan bir kısmına göre, istenilen i'tikâd kati bir şekilde temellendirilmiş ve kişinin inanmakla mükellef tutulduğu aklî delildir; ve bu şekliyle inananın inancı gerçek bilgidir. Onlara göre bu konudaki delil, yukarıda işaret ettiğimiz üzere Allah akıl sahiplerine kendini delileri ve işaretleri vasıtasıyla bildirir ve onlara bu husus üzerine düşünmeyi, kendisini ve sıfatlarını bilmeye vesile olacak söz konusu düşünce sürecine devam etmeyi emretmektedir.

Bazılarına göre de: itikadın delile dayandırılması gereklidir, fakat delil vahiyden elde edilmiş olmalıdır, ya Sünnet yada Kutsal metinlerden ya da icmadan olabilir ve bazen aklî de olabilir. Aklî delilin bazen belirli temel meseleleri gerçekleştirmesi gerekir, çünkü vahiyde ortaya konulan şey aklî delile dayanmaktadır, mucizenin anlam yönü aklî deliller ve onların sonuçlarından elde edilmiş peygamberlerin doğruluğuna mebnidir.

Bazılarına göre ise: istenilen şey nesneyi aslî şekliyle idrak eden inançtır ve böylece ondaki inanç da bilgi olarak tanımlanmıştır.

İlk görüş sahipleri şöyle demektedir: kelâm konularıyla ilgili istidlal ve tahkik ikiye ayrılmaktadır. Birincisi farz-ı ayn olan şeylerden meydana gelmektedir, bu kategoriye dahil olan şeyler insana Allah, Allah'ın sıfatları, O'nun elçileri ve genel olarak İslâm

²³ Buradaki başlıca önermeler dizini normalde müteteklimler tarafından takip edilen temel doktrinlerin yorumlanması ve aklî burhan olduğu kaydedilebilir ve Eş'arî'de *es-Segr* adlı eserinde bunu Peygamber'e nispet etmektedir. Ebû'l-Kasım el-İsferâinî tarafından taslağı verilen sistem (*İhtisâr*, vr. 228a vd)'dan iktibas edilmiştir.

diniyle ilgili doğru bilgiye ulaşmayı temin etmektedir. Diğeri farz-ı kifâyedir; toplumun tamamı onları ihmal ettikleri zaman, günaha girerler ve ondan sorumlu oldukları kabul edilir. Mesela bu kategoride birçok delillerin kullanılması, münazara, keşf, beyan, İslâm'ın ortaya koyduğu şeyleri anlama, karşı görüşleri çürütme, bidat ehli ve sapıkların ortaya attıkları şüpheleri ortadan kaldırma yer almaktadır. Bu muadili olmayan elde edilmiş yüce bir seviyedir; bu dereceye yükselen ve tamamen siddiklerin bulunduğu bir seviyeye ulaşır. Bu meselelerle ilgili olarak emek sarfeden üstün nitelikli ulemanın bulunmadığı hiçbir asır yoktur. Buradaki husus fıkıh ilmiyle ilgili beyan ettiklerimize benzemektedir, sonuncusu ikiye ayrılmaktadır: 1. farz-ı ayn olan namaz ve şartları, ramazan orucunun bilgisi gibi meselelerdir. 2. Farz-ı kifâyedir, bu da muğlâk ve fikhın furuyla alakalı içtihad gereken hususlarda içtihad edilmesidir, nitekim Kuran konusunda değinmiş olduğumuz üzere, onun bilgisi her kul için gereklidir, namaz için sahih olan bilgi de toplumun geneli için gereklidir.

Buradaki dil oldukça açık ve nettir. O topluma gerekli (farz-ı kifâye) olan sistematik düşünce konusundaki toplumsal mutabakattan bahsederek başlamakta ve oradan bireysel sorumluluk meselesine geçmektedir. Ancak o üç temel pozisyona ulaşınca artık farz olandan veya zorunlu olandan değil de istenilen şeyden bahseder, mesela gerekli olan şey (ما لابد منه); sahih dinî tasdik için önemli olanın istenilmesidir. Şer'î olarak her bireye gerekli olan Allah'ın hükmüne tabi olmasıdır ve sahih dinî tasdik için şart olanın aynı olmamasıdır. Allah'ın zorunlu bir varlık olduğundan haberdar olma hususunda genel bir kabul vardır, fakat bu malumatın katiyetiyle ve bu şekildeki bilginin öncelikli şartı olarak hangi fiillerin şeran zorunlu olduğuyula alakalı ittifak yoktur. Yine müteakip Eş'arî öğretisinde, o marife yada ilimden bahsetmektedir.²⁴ Böylece bu durumlardaki farklılık ilim olarak nitelendiren şeyle ilgilidir. İlk durumda bulunan i'tikâd, iman olarak nitelendirilmek için, biraz aşırı gibi görünen kat'î aklî delile dayanmak zorundadır. Ensârî bu durumu kabul edeni bize haber vermediği gibi, ben de Eş'arî âlimlerden hangisinin bu kanaatte olduğunu bilmiyorum. İsfârî'nin öğretisini (aşağıda tercüme edilmiştir) takip eden tartışmada Ensârî (yani burada ikinci ve üçüncü olarak

²⁴ Eş'arî ve kelâm metinlerinde her bağlamda birbirinin yerine kullanılamasa da, genellikle 'ilim' ve 'marife' terimlerinin sinonim olduğu kabul edilmektedir (mesela bk. *Mücerred*, s. 11, 10; *er-Risâle*, IV, s. 62vd.; *eş-Şâmil*, [81], s. 46, 2; 48,14). Kelâm metinlerinde bulunan 'marife'nin çağrıştırdığı özel kullanım, dinî ya da teolojik bilgiye işaret etmektedir. Aşağıya 38. dipnota bakınız.

bahsedilen) yalnızca iki pozisyondan bahsetmektedir.²⁵ Bağdadî'nin (*Usûlü'd-dîn*, s. 255, 1vd) haber verdiğine göre burada ikinci pozisyon olarak kaydedilende Eş'arî açıkça şöyle düşünmektedir:

Hakka inanan kimsenin inancı onun kafir olmasına engel olur, çünkü küfür ve Allah'ın birliği ve peygamberlerle ilgili doğrulara inanma birbirine zıt şeylerdir ve bir arada bulunmazlar.²⁶ Dünyanın fanî olması ihtimali, onun yaratıcısının birliği ve bazı delilleri vasıtasıyla peygamberleri olduğu gerçeğini bilse de bu şekliyle o mümin olarak tasvir edilemez. Onun delilleri ustalıklı ifade edip etmemesi arasında hiçbir fark yoktur. Bu Eş'arî tarafından tercih edilen bir pozisyonudur. Ona göre, taklid yoluyla doğruya inanan kişi, tam anlamıyla mümin ismiyle vasıflandırılmasa da, müşrik olmadığı gibi kâfir de değildir. Nitekim söz konusu kişi ne müşrik ne de kâfir olmadığından ötürü, birisi onun iddiasından hareketle bu şekildeki kişilerin affedilme ihtimalini istidlal etmelidir.²⁷

İbn Fûrek, Eş'arî'nin Allah'ın varlığı ve sıfatlarının burhanî bilgisi hususunda gerekli olan önemli merhaleler dizinini dikkate aldığını ana hatlarıyla ortaya koymaktadır, bildirdiklerine de şöyle diyerek devam etmektedir:

Bundan sonra ilim, detayını mantıkî bir düzen içinde anlamasa da meselenin genelini göz önünde bulunduran kimsenin elde ettiğidir. Mütakellim muhakkıklardan nazar ehlinin bilmeleri, tetkik ve benzeri şeylerle detaydan elde ettiklerini aynen uygulamalarıdır, onların dışındaki diğer müminlerin bilmesi buna muhalif olmayan açıkça beyan edilmiş genel esaslardan elde ettiklerinden ibarettir. Bu iki grubun dışında kalanların itikadı zan ve varsayım üzerinedir, eğer onlar inandıkları şeyi doğru ve yerinde yapmışlarsa, gerçeği taklid yoluyla elde etmişlerdir, eğer gerçeği yerine getirememişlerse

²⁵ Ayrıca aşağıda şöyle dediği yere de bakınız: “onlara göre genel bir zorunluluk olan rasyonel düşüncenin bu seviyesi yeterlidir. Dolayısıyla anlaşmazlık söz konusu değildir...” (*el-Gunye*, vr. 6b)

²⁶ Allah'ın birliği (tevhid) ve nübüvvet şeklindeki temel iki ana mesele şahadetin unsurlarını ifade eder ve birbirinden bağımsız muhtelif konuları kapsadığı kabul edilmektedir.

²⁷ Buradaki aslı kıyas (Bağdadî'nin ifadesindeki aslı kıyas) “Eğer A ise B dir; A'dır dolayısıyla B'dir” kişi putperest ve kafir değilse, o zaman Allah dilerse onu affedebilir; ancak bu gibi kişiler kafir olmadığı gibi putperest de değildir, bu yüzden... Eş'arî'nin şöyle dediği bildirilmektedir (*Mücerred*, s. 154, 10vd.); kişi ya mü'min ya da kâfir olmak durumundadır, bunların dışında başka ara bir statü yoktur. Bununla birlikte söz konusu iddia doğrudan halihazırdaki meseleyi kapsamadığından ötürü bu bağlamda o, Mutezile'nin büyük günah işleyen kimsenin durumuyla ilgili orta yol formülüne karşı çıkmaktadır. Çünkü onun Allah'la ilgili cehalet tanımlaması küfürlerdir (الجهل به الكفر) Allah'ı bilmeye gelince o imandır, yukarı bak.

cahildirler ve haktan sapmışlardır (*Mücerred*, s. 251, 8vd)

Meselenin deneyimsizce (ya da hatalı olarak) kavranmasının ve aklen ispatlanmasının sebeplerini aşağıda daha geniş çapta ele alacağız. Eş‘arî‘ye göre burada önemli olan şey dinî tasdikini iman için esas olmasıdır; inananın yalnızca gerçekte neyin doğru olduğuna inanması yetmiyor, aynı zamanda tasdikinin delile dayalı olarak doğrulandığını-acemi de olsa- görmesi gerekmektedir. Kişinin hakikati kendisi için görmesi, bilmesi, iman ve imanının tasdikini bilme kararını ortaya koymasındır. Eğer kişi kendisinin dinî tasdikinin doğrulandığını düşünmezse temelde onun inancı müphemdir ve kesinliği yoktur, temelsiz tahminden daha iyi olduğu(nun söylenmesi zordur), en iyi ihtimalle sadece durumu gösterdiği söylenebilir. Böyle inançları Eş‘arî iman olarak isimlendirmek istememiştir.

Ebû İshak el-İsferâinî'nin öğretisi farklılaşmış veya her hangi bir oranda bazı tereddüt mertebelerini ortaya koyuyor gibi görünmektedir, yukarıda nakledilen Ensârî'nin *el-Gunye*'sinde ikinci ya da üçüncü pozisyon arasında tasarlanmış olan Ensârî'ye göre şöyledir (*a.g.e.*, vr. 6a, 17-20):

Ebû İshâk (Allah rahmet etsin) *el-Muhtasâr*'da bu görüşlerin her ikisinden de bahsetmektedir, fakat o tetkikin kişinin inanmakla mükellef olduğu dinin temel öğretileri için gerekli olduğu şeklindeki görüşü tercih etmektedir. İkinci görüşle ilgili olarak da şöyle demektedir: her kim mükellef tutulduğu şeylere herhangi bir delil ve şüphe olmaksızın inanırsa, inancından dolayı mümindir, fakat nazarı terk etmesinden dolayı (Allah'a karşı) itaatsizdir. Bundan ötürü ona göre nazar vacip olsa da dinî inancın bilgiye dönüşmesinin şartı değildir.

Görünüşe bakılırsa İsferâinî'nin *el-Muhtasar*'ı kayıptır. Genellikle ondan nakilde bulunulmuştur, nakiller hakkında karara varmak zaman isteyen bir çalışmadır. Ensârî'nin haber verdiği tezleri onun nasıl anladığı en azından *'Akide*'sinde bahsettiği temellerden hareketle netleştirilebilir. İmanın temel esasları olarak ortaya koyduğu yirmi altı tezin listelenmesinden sonra bildirdiklerine şu şekilde devam etmiştir (paragraf III):

Kişi bu şekilde inandığında zahir ehli o kişinin iman ismini hak ettiği²⁸ ve

²⁸ “يستحق اسم الايمان” (aynı formül 1. paragrafta da geçmektedir). Usûl, ele aldığımız resmî teoloji dönemine nüfuz ettiğinden dolayı buradaki tahlilin önemine işaret edilebilir. İman kişinin yaptığı bir şeydir (uygun istidat ve eylem beraberliğinde elde edilen bilgi ve tasdiktir) ve oluşum failde mevcuttur. İmanın varlığı gerçekleşince (İmanın var olması sahih olmasına dayanmaktadır) imanın kendi içinde var olduğu kişi imanının varlığıyla müşahhaslaşır, böylece

Peygamber'in Őefaatine nail olacağı ve son karargâhının cennet olacağı kanaatine varır. Tahkik ehli ise yukarıda belirtmiŐ ve açıklamış olduğumuz üzere inancı bilgiye dönüşünceye kadar buna ulaşamayacağı kanaatindedir. Böylece o arifler arasında sayılabilir ve tamamıyla başkasının inancına boyun eğen mukallitlerden ayrılır... Burada ona gerekli olan, sıraladığımız her Şeyi delilleriyle birlikte bilmesidir. Kitap ve Sünnetteki her unsur akli tahkik ve delillere iŐarette bulunmaktadır. Bunların hepsi aziz ve celil olan Allah'ın isimlerinden elde edilmiştir; bu Peygamber'in (s.a.v.) beyanatının açıklanmasıdır "Allah'ın doksan dokuz ismi vardır bunları sayan kimse cennete girer" yani onları bilen eninde sonunda cennete girer anlamındadır... Onlar inancın bilgiye dönüşecek Şekilde tahkik edilmesinin her meselede bir delillin bilinmesi suretiyle olacağı kanaatindedirler. Söz konusu kişinin meseleyi derinlemesine inceleyip araŐtırmasına ve tartışmaların soru ve cevaplarıyla ilgilenebilecek kapasitede olmasına gerek yoktur, nitekim Şüphe ona sirayet ettiğinde kendisinde bulunan delil vasıtasıyla Şüpheyi yok eder.

İsferâinî zahir ehline karşı çıkarak "o böyle bir Şeye ulaşmaz" dediğinde o kimsenin dar anlamda mümin olmadığı ve Peygamber'in Őefaatine nail olacaklardan biri olmayacağı kanaatindedir olduğunu ortaya koymaktadır, "he(yukarıda tırnak içindeki o)" açıkça taklid yoluyla İslâm'ın temel öğretilerini inanan kimseyi göstermektedir. O mukallid olmaktan vazgeçerek bilen (arif) olmalıdır. İsferâinî nazarî bağlamda soyut inananlar üzerinde durmadığı gibi, ister putperest ister Ehl-i kitaptan olsun İslâm'a ihtida edenlerden de bahsetmeyip sadece müslüman toplum bağlamındaki bireylerin gerçekte konumu üzerinde yoğunlaşmaktadır. Bu onun anlattıklarının nirengi noktasıdır. Kişi normalde ebeveynin, akrabalarının, dünyada somut olarak kendini gösteren ve kazanılan daha geniş carî bir kaynak olan ortak kültürün dilini ve sosyal çevresinin dünyasını beyan eden karmaŐıklık arasından tecrübî olarak Şekillenen muayyen realiteyi algılayarak mukallid olarak başlar; o öğretim, talim ve terbiye, diğerlerini gözlemlemek, onların konuşmalarına, dinî ve diğer aktivitelere katılmak suretiyle öğrenir. Bundan ötürü kişinin dünyanın bilişsel kavranabilirliği ile onun realitesini unutmaması gerekir, nitekim bu realite de temelde aynı toplum tarafından dil ve dini hakikatin kullanılabilirliği vasıtasıyla temin edilen toplumun ilke ve yaŐayan pratikleriyle mümkün kılınmaktadır. Bir Şeyi keŐfetmek veya herhangi bir realitenin farkına varmak özel önsel bilgi çeŐitlerini veya en azından alternatif imkânların mana ve teyakkuzu gibi bazı sezgi derecelerini gerektirmektedir. Mesela oyuncu hokeyde sopayla karşı oyuncuya engel olmadan

haklı olarak ona mümin ismi verilir (ve verilmesi de gerekir). Tesmiye veya vasıf, sıfat veya hükmü tayin eden isimden türetilmiŐtir ve tayin edilmiş ve isnad edilmiş özellik aslında öznedeki bulunduğundan doğrudur. Kişinin sahip olduğu iman mümin ismini gerektirir. *el-Fusûl*, s. 67.

sorumludur, bu döküntü kızamıktır, Filanın Ebû Filan olarak vasıflandırılması eylemi aslında filan ve falancadır, bireysel düşünce çizgisi tutarlı, ancak bununla birlikte bağlantısızdır. Uygun önsel bilgi, bir kimse bir önerinin doğru olduğunu iddia ettiğinde, onun anlamlı yada anlamsız olduğunu kavramak, onaylamak yada reddetmek için teklif edilen şeyi bilmenin ön şartıdır. Başlangıcından itibaren bireyler için hazırlanan müslüman akidenin temel esasları, -İsferâinî'nin bağlamından hareketle- soyut olarak kendiliğinden ortaya konmuş ve teorik olarak düzenlenmiş spekülâtif bir sistem değil, bilakis değişik şekillerde toplumun öğretisi ve etkinliğinde tezahür eden inançlar ve pratikler dizisidir: Allah'ın tamamıyla aşkın bir şekilde var olması, dünyanın varlığı daha ziyade Allah'ın sebepsiz fiiline bağlı olması, Hz. Muhammed'in insanların inanmak ve yapmakla mükellef tutuldukları şeyleri bildirmek için Allah tarafından gönderilmesi gibi temel esaslar, toplum tarafından kişinin yapması beklenen ve zaten var olan teklif veya taleplerdir. Hakiki ve sağlam temelli tasdik hükmün anlaşılmasını gerekli kıldığından onların belirsiz olarak kavranması ve pasif kazanımı makul tasdik oluşturmaz. İsferâinî'nin burada üzerinde durduğu husus bireyseldir, yetişkin olduğunda artık ebeveyninden ya da başkalarından öğrendiği inançları sadece takip etmemelidir, gerçek bir mümin olması için, İslâm öğretilerini rasyonel bir tasdikle kabullenmenin nedenini anlamaya çalışması gereklidir. Nitekim *el-'Akide* isimli eserinin 1. paragrafında yapılabilecek şeylerle ilgili olarak şöyle demiştir: “düşünme yaşına ulaştıkları zaman gençlere bazı şeyler öğretilmiş olmalıdır ki, böylece onlar mümin olsunlar.” Delil ve burhanlar öğretilmemelidir, bir öğrenciyeye alçak basınç merkezlerindeki rüzgârın hortumsal (cyclonic) deveranının nedeni öğretildiğinde; o açıklamaları takip eder, denklemleri öğrenir ve onları anladığı zaman, inancını ispatlamış olur ve genellikle inanç olduğunu düşündüğü geçmişte kabul ettiği şeyin bilgisine sahip olur.²⁹ Bundan ötürü Allah ulemanın kapsamlı bir şekilde kullanılabilir ilmi delilleri hazırlamasını istemektedir” (*Letâif*, I, s. 160, 10).

²⁹ Birisi buradaki metnin gidişatından, tereddüt ve şüphenin olup olmadığı meselesinin öneminden bilmek için tetkik şartının gereğini kavrar. Mukabil pozisyonlar geleneksel tarzda sade bir üslupla aynı amaç için kaleme alınmış *'Akide*'nin IV. paragrafında bu şekliyle bulunmadığı gibi *el-Fusûl*'de de yoktur. Mutad kelâm muhtasarında mukabil pozisyonlar bu şekildeki şekilsel nedenlerden dolayı (... ان قيل...) diye orta konulmuştur, çünkü onlar ulema ve kelâmcıların farkında oldukları ve bağlantılı kurdukları mesele ve problemleri kapsamaktadır. Bu boyuttaki itirazlar ve mukabil pozisyonlar, gerçek şüpheleri gösterebilir(yada ortaya koyabilir) ve böylece taklid meselesi de Kuşeyrî tarafından ileri sürülen başka bir seviyeye aktarabilir, bu mesele Gazzâlî tarafından kapsamlı bir şekilde tartışılacaktır, fakat İsferâinî'nin bahsettikleri kullanılabilir kaynaklardan aktarılmamaktadır.

İsferâinî'nin *Akide*'sinin IV. paragrafındaki kısa deliller oldukça şekilseldir ve orada Stoacı mantık kurallarına göre kelâm terminolojisi düzenlenmiştir. Söz konusu kuralların değişik unsurlar veya büyük ya da küçük öncülün en asgari miktarından ötürü kısıtlanmış deliller vasıtasıyla belli başlı hülasası yapılmıştır. Bu, onun amacı açısından yeterlidir, çünkü temel yapıyı ve tahkikin sıhhatini görmek için kişi bu ya da öbür terim veya iddiayla ilgili ortaya atılan muhtemel itiraz ve şüphelerin hepsiyle ilgilenebilmesi mümkün değildir.

Eş'ari öğretisinde yaygın olan temel dinî akidelerin sahih ve yeterli delilleri teologların resmî lisanında olmasa da Kur'ân ve Sünnette bulunmaktadır, onlar mütekellimler tarafından resmi dilde sade bir şekilde–aslında sıklıkla–yeniden ifade edilebilen iddialar ve delillerdir.³⁰ Bu, İsferâinî'nin içinde talimat veya tenbihin bulunduğu fikirlerden bahsettiğinde kastettiğidir. Kur'an ve Sünnet, sıradan müslümanın dinî oluşumunun merkezinde yer alır. Böylece o şöyle demektedir: bir kimse Allah'ın doksan dokuz ismini gerçekten anlarsa, yani onların anlamını ve önemini Kur'ân ve sünnetteki şekliyle kavratsa, onun imanı layıkıyla temellendirilir; -formel çalışmayla değil de- mükellef tutulan genel dinî ibadet ve pratikler vasıtasıyla vahyin gerçekliğine sahip olmaya ve anlamaya başlar. Kutsal metinlerin okunmasına yüklenen ibadete özgü ihtimam ve tefekkür vasıtasıyla, dahilî beyan, sağlamlık ve berraklığı amaçladığından daha rasyonel olan İslâm'ın temel dinî öğretilerinin anlamını belli belirsiz bir şekilde kabul eder. Bu metinlerde dünyanın kendisi için telaffuz edildiğini anlamaya ve “Allah'ın âyetleri” fenomenine malik olmaya yani dünyanın aşkın bir yaratıcı ve hükümdar tarafından yönetildiğini ve idare edildiğini kavramaya başlar. Çünkü anladığı şey doğrudur, kesin ve ihtimamlı bir şekilde yeniden ifade edilebilir, bilgi sahibi olduğundan (krş. *eş-Şâmil*, [81] s. 85) ve inancı doğrulandığından ötürü sahih istidlalin şartlarının biçimsel terimleriyle her nasılsa karşılaşır. Onun tasdiki tam ve prensipte hatasıdır. İsferâinî ruhaniyetin derinliklerinin gereğinden değil de sıradan müslümanın temel dinî kavrayış seviyesinden bahsetmektedir.

³⁰ Nitekim Kuşeyrî şöyle demektedir: “o bunu kıyasın sonuçlarını elde etmenin kaidelerinin bulunduğu (İsrâ, 17/99) âyetinden hareketle netleştirmiştir; Kur'an-ı Kerimde Allah'ın delil ve açıklama yapmadan bıraktığı hiçbir dinî bir mesele yoktur. Taklide dayanmanın temel bir hata ve yanlışlık olduğu da bilinmektedir.” (*Letâif*, IV, s. 43; ayrıca, şuna da bk. *a.g.e.*, I, s. 156, 5vd. ayrıca krş. IV, s. 54) Eş'ari'nin durumuyla ilgili olarak da mesela krş. R. Frank, “Al-Aş'ari's Conception of the Nature and Role of Speculative Reasoning in Theology”, *Kungl. Vitterhets historie och antikvitets Akad., Filologisk-filosofiska ser.*, 15 (Stockholm, 1975), s. 136vd. “al-Aş'ari's *el-Has 'ale'l-Bahs*”, (ın önsözünde) *MIDEO*, 18(1987), s. 100vd.

Ensârî *el-Gunye*'de (vr. 6b, 5-9) İsferrâinî'nin görüşlerini aktarmaya devam etmektedir:

Sıradan insanlar ve müslümanların avamına gelince onlar iki çeşittir. Biri, kemal derecesinde olmasa da istidlal yapmaktan tamamıyla yoksun olmayan insanlardan oluşmaktadır. Bu şekildeki vasıflarıyla onlar gerçek mümin ve hakikî anlamda ariftirler. İkincisi, bu açıdan tamamıyla cahil olan ve gerçek bilgi sahibi olmayan daha doğrusu başkaları tarafından söylenene itaat etmek suretiyle inanan kimsedir, onların inançları bütünlükten yoksundur ve onların hiç biri şek ve şüpheden tamamıyla uzak değildir.³¹

Söylediği basitçe şöyledir: tamamıyla belirsiz ve entelektüel desteği olmayan inanç eninde sonunda ortaya çıkacak potansiyel bir çeşit tereddüt tarafından yok edilir. Başkalarından duydukları şeyi tamamıyla kendilerininmiş gibi alan kimseler onların inandıkları şeylerin çok azını anlamakta yada hiç anlamamaktadırlar. Onların sahip oldukları şey, kelime ve ifadelerin mutad birlikteliğiyle bir arada tutulan belirsiz anlamların dağınık bir toplamıdır. Bu manalar ne düşüncenin ürünü olan tutarlılık ve sağlamlığa ne de tecrübe vasıtasıyla elde edilen uygunluk ve vuzuha sahiptirler. Kendilerini müphem olarak inanmış, kavramış ve anlamış bulduklarından görünüşte aksi etki ve fikirler anlatıldığında kolayca bırakabilir ya da terk edebilirler. Gerçek bir tasdik olmadığı halde yalnızca sahte bir çeşit tasdikten söz etmek mümkündür.

İsferrâinî "*Akide*"sinde (III. paragrafta) basit bir taklide dayanan inancın, bilgi elde edememe sebebiyle ilgili teologların görüş farklılıklarına işaret ederek şunları söylemektedir:

Bazıları şöyle demektedir: bu onların bilmemelerinden kaynaklanmaktadır, şüphesiz bu hususta taklide dayanan kimse masum ve hatasızdır. Diğerleri de şöyle demektedir: [Onun inancı] böyle değildir (yani bilgiye dönüşmemiştir) çünkü onun durumu şüphe oluşmuş ve onu kendisinden uzaklaştırabilecek hiçbir şey yapamayan kimsenin haline benzemektedir. Bundan başka onlar şöyle demeye devam etmektedirler: Eğer Allah lutfuyla ondan şüpheli giderir ve inancını tasfiye ederse olması muhtemel şeytanın vesvesesinden kurtulur, bu kendisinde bulunan sahil iman ve marifetin sonucudur. Bir kimse gönülden inanırsa ve inandığı şey kuşkuya mahal bırakmayacak şekilde doğru olursa, o hakikî anlamda âlimdir.

³¹ لا يهتدون الي شئ منه ولا يصح لهم المعرفة ولكنهم اذا اعتقدوا عن تقليد لم يصف لهم الاعتقاد ولم يخلوا واحد منهم عن الريب (a.y., sıra 7vd.). "sıradan insanlar" ile o dinî ulema tarafından yetiştirilmemiş kimseleri kastetmektedir.

Taklidin bilginin temelini oluşturamamasının nedeni olarak burada ortaya konulan ilk düşünce temelde biçimseldir. Çünkü kişi başkasının bir konuyla ilgili sözünü; hata ettiğini yada yanıldığını bilmeden açıkça aldığından, bilgi sahibi olamamaktadır. Nitekim eğer kabul ettiği kimsenin sözünün “kusursuz ve hatasız olduğunu” bilirse, o zaman tasdiki doğrulanmış olur. Eş‘arî’ye göre Peygamber tarafından söylenilen şeyi tasdik etmek için, Peygamber’in ismet sıfatına sahip olduğu malumatının rasyonel olarak doğrulanması beklenir. Nitekim kişi haber verenin peygamber olduğunu bildiğinde, onun tasdiki taklide dayanmamış olur.³²

İkinci görüş, aşağıda tercüme edilmiş olan ve *el-Gunye*’de (vr. 6b, 5-9) bulunan İşferâinî’den nakledildiği şekliyle kastedilen farklı bir tarzda sunulmaktadır. Başkalarının söz yada iddialarını düşünmeksizin ve belirsiz bir şekilde kabule dayanan imanın belli bir temeli yoktur. Kişi şüphesi bulunan ve bunu çözebilecek dahilî bir kaynağı bulunmayan kimseyi andıracak tarzdaki inancı ifade ettiğinden, inancı tamamıyla vuzuhtan yoksundur ve gerçek bir belirsizliği içermektedir. Öyle ki kişi diğerinin söylediğini pasifçe takip eder, böylece inancının sade bir zan ve fikirden daha iyi olmadığını ortaya koyar, hatta -yeri gelince-tam aksi görüşlere aynı şekilde pasifçe itaat etmekle (inancını) değiştirebilir. Nitekim Ensârî’nin nakline göre İşferâinî onların inançlarının bütünlükten yoksun olduğunu ve “onlardan hiç birinin şüphe ve belirsizlikten berî olmadıkları” söyler. Bununla birlikte İşferâinî şöyle devam etmektedir: en iyi teologlar inancın görünüşte usulüne uygun ispattan yoksun olması durumunda bile, yine de bütünlük ve istikrara sahip olmasının beklendiği kanaatindedirler; özel lutfuyla Allah’ın inancı bütünlüştürmesi ve tasfiye etmesi, etrafını saracak şüpheyi bertaraf etmesi, inananı akla gelebilecek ters düşüncelerden himaye etmesi ve inancını bilgiye dönüştürmesi hala mümkündür. Bu şekildeki inanç İşferâinî tarafından taklid olarak isimlendirilmemektedir, nitekim mezhebin genel öğretisine göre taklid, basit bir tahmin ve sıradan bir zannın bilişsel konumuna sahiptir ve bundan dolayı bilgiyle bağdaşmaz. İşferâinî, kaynak itibariyle tetkik edilmemiş, düşünülmemiş veya başkalarının teklifini rasyonel olarak ispatlamadan doğru kabul etme şeklinde tanımlanmış haliyle taklidi anlamamaktadır. Onun tanımlanmış niteliği–tabiri caizse onun spesifik farklılığı– daha ziyade onun müphemliği

³² Başlangıçta işaret ettiğimiz üzere ‘taklid’ birkaç farklı bağlamda farklı çağrışımlarıyla kullanılmaktadır. Gazzâlî de zaman zaman peygamberlerin taklid edilmesinin öneminden bahsedecektir. Bununla birlikte erken dönem Eş‘arîler olumsuz çağrışımlar nedeniyle bundan kaçınıyor gibi görünmektedirler, onlar normalde ifadenin kapsamını kavırıyorlar.

ve potansiyel belirsizliğindedir.³³ Burada ortaya konulan fark, dinî tasdikleri her açıdan naif olan yetişkin erkek ve kadının sağlıklı zihin yapısına sahip olduğu olgusunun fark ediliyor gibi görünmesidir ve dolayısıyla görünürde makul kesinliğin herhangi bir esasının olmaması halinde en nihayetinde kararsız olması beklenir, ancak aksine o, açıkça sarsılmaz bir haldedir. Aksi takdirde bu gibi nedeni anlaşılamayan metanet, yalnızca Allah'ın hususî müdahalesiyle açıklanabilir.³⁴ İsfērâînî bu şekildeki imanî “hakikî anlamında bilgi” olarak tanımlamaktadır. Bu metod üzere o biçimsel olarak mezhebin taklidi reddetmesini, hakikî imanın amacına uygun bir esası olduğundan sürdürmüş ve aynı zamanda bilginin bu şekildeki iman için gerekli temel olduğu şeklindeki Eş'arî tezini devam ettirmiştir. Bunu gerçekleştirmek amacıyla o bilginin kapsamını genişletmekte, onu değişmesi imkânsız katiyetle elde edilen gerçek inanç olarak anlamakta ve böylece rasyonel olarak ispatlanmış bilgi de bilginin altsınıfı veya özel bir çeşidi olacaktır.³⁵

³³ İsfērâînî'nin 'Akide'de kastettiği şeyin ne olup olmadığı açık değildir, nitelik orada İsfērâînî'nin bilgiye dönüşmesi için tasrih edilmiş inançtan bahsettiği, tam olarak Ensârî'nin kendi genel taslağı içinde üçüncü pozisyon (*el-Gunye*, vr. 6a, 9 vd.)olarak işaret ettiğine ve İsfērâînî'nin *el-Muhtasâr*'ından bahsederken ikinci yol adını verdiği denkleştirilmiştir, yani ilmin bu vasfa ulaşması inancın doğruluğundan kaynaklanmaktadır. “Mücerredü 'itiqâdihî” yalın inanç manasına alındığında, bu şekilde (mesela doğru olarak) nitelendirildiğinde ve 'Akide'de bahsedilen istikrar sağlayacak herhangi bir takviye bulunmadığında, o zaman iki konunun farklılaştığı bilgi olur. Ancak “mücerredü 'itiqâdihî”nin bu şekilde ele alınması şüpheli gibi görünmektedir.

³⁴ Buradaki bağlamdan bu başlık altına giren kimselerin dindar oldukları kanaatine varılmasını ve onların dinî yaşamlarının alışılmıştan daha öte veya inançlarının basitten başka bir şey olduğunu farzedecek hiçbir sebep yoktur. Tam zıddı İsfērâînî'nin burada doğuştan müslüman olanların büyük çoğu olmasa da epeyce büyük miktarını tasarladığı kuvvetle muhtemel görünmektedir, çünkü onlar “bir çeşit rasyonel kavrayış”ı elde etmek için Kur'ân ve Sünneti öğrenmiş gerçek anlamda dindar kimselerdir.

³⁵ Onun genel olarak bu şekildeki bilgi kavramına başvurup başvurmadığı ve onu dinî tasdik inancı için kısıtlayıp kısıtlamadığı meselesi açık değildir. Birinci durumda zihnin elde ettiği gerçeği temin etmesi tüm bilgide bulunan bir hususiyettir Bu şekilde kavram, Mu'tezilî Ebû Hâşim'in bilgiyi “bir şeye bulunduğu hal üzere sükûnu kalp ile inanmaktır” diye tanımlayan öğretisini anımsatmaktadır. Fakat İsfērâînî'nin (eğer gerçekten ima etmek istediği şey buyusa) bu hususta Ebû Hâşim'i takip etmesi hiç de gerekli değildir. Sufiler genellikle gerçek müminlerin Allah'ı bilmeden zevk aldıkları sükûn ve sekine kavramlarından bahsetmektedirler, Kuşeyrî de üstadı Ebû Ali ed-Dekkâk'tan “ilim sükûnu gerektirdiği gibi marifet de kalpte sekîneti gerektirir, marifeti artan kimsenin de sekîneti de artar” (*er-Risâle*, IV, s. 64) diyerek nakilde bulunmaktadır. Ancak farklı bir yerde Ebû Hâşim'e karşı çıkararak bilginin kıstası olduğu için

nefsin sükûnetini reddettirmiştir (*Letâif*, II, s. 316, 10vd.) Dekkâk İsferrâinî ile yakın bağlantısı olan Ebû Kasım en-Neşrâbâzî (*Sübki*, 4, s. 64) yanında öğrenim görmüştür (Mutezile ile İsferrâinî arasında yakın ilişki bulunduğunu iddia etmede daha ihtiyatlı davranılmalıdır. bk. R. Frank, “Al-Ustâdh abû Ishâq” *MIDEO*, 19 [1989], n. 12). Hali hazırdaki bağlamdan hareketle “bilgi”nin nasıl meydana geldiğini tam olarak bize söylenmemektedir. Nitekim *Akıde* de bu tartışmaya uygun bir zemin hazırlamamıştır, bildiğim kadarıyla İsferrâinî’nin konuyla ilgili görüşü de başka bir yerde ele alınmamıştır. Genel Eş’arî anlayışına göre prensipte Allah kulun normal şartlarda yalnızca tetkik etme suretiyle elde edilebileceği bilgiyi –aracısız doğrudan ve usulüne uydun tetkike gitmeksizin– elde etmesini sebebiyet verebilir (krş. mesela, *Mücerred*, s. 14, 11vd; *eş-Şâmil* [81], s. 14, 16vd. ve 92, 10). Tanımından hareketle bu şekildeki bilgi zaruridir, çünkü doğru bilgi olarak bahşedildiğinden bir öncül ya da öncüldeki bir istilahın sorgulamasına sebebiyet vermesi mümkün değildir. Yine de normal ve tabii yollardan zarurî olarak elde edilen benzer tarz ve şekildeki bilgiden farklıdır, mesela Allah insana teologların şekli istidlalle elde ettikleri kendisinin bilgisini doğrudan yada zarureten elde etmeye sebebiyet verse, şeklen zarurî olduğu söylene de bu, doğrudan Allah’ın bilgisi değildir, yani iyilerin cennette gireceği ya da sufi iddiası gibi bilgiler, hedef halâ bulunmadığından dolayısıyla amacın da gerçekleştirilmediği şekildeki bilgilerdir. (burada kullandığımız zarurî kelimesinin alışılmış anlamında olduğunu işaret edelim, kelimenin İsferrâinî’ye özgü kullanımını krş. *eş-Şâmil* [81], s. 85, aşağıda nakledilmektedir)

İsferrâinî’nin kişinin normalde tahkikle elde edilen bilgiyi istidlal ve tahkik olmaksızın elde etmesini mümkün gördüğüne bu bağlantıda işaret edilebilir (العلم المقذور المستدل عليه يجوز ثبوته) مقذورا من غير تقدم نظر واستدلال *eş-Şâmil* [69], s. 112; *a.g.e.*, [81], s. 14 vd. 96 vd). Yine buradaki delil, haber verilen iddiayla tam olarak neyin kastedildiğini açıkça görmemize izin vermemektedir (Cüveynî’nin muarız iddiaları tamamıyla diyalektiktir ve konuyu hiçbir şekilde aydınlatmaz). Onun normalde tahkike tekaddüm eden bilişselliğın prensipte istidlalen elde edilmiş muayyen bağını mümkün görmesiyle ilgili tamamıyla spekülatif fikir olmalıdır; ancak diğer yandan o Avicenne’nin ‘el-hads’ diye isimlendirdiğine benzer bazı şeyleri tasarlamaktadır, yani birinin bilinçli bir şekilde düzenleyip tetkik etmesi söz konusu olmadan doğrudan, tamamıyla doğrulanmış bir şekilde gerçeği kavramasıdır. (Kuşeyrî’nin Davud ve Süleyman’a bahşedilen “bir çeşit ilim”den bahsederken işaret ettiği şey, bu nevi bir sezgi gibi görünmektedir, “şüphesiz o dinî ilimdir ve şüpheye açık şekilsel istidlal vasıtasıyla elde edilen burhanî delil ortaya koymanın önemsiz olduğu bir feraset berraklığındaki ziyadeleşme sayesinde Allahın bağışıyla onlara ihsan edilmiştir.” لا شك انه كان من العلوم الدينيات ويحتمل انه كان " *Letâif*, V, s. 28, 16-18; ayrı krş. *a.g.e.*, IV, s. 284, 8vd.). Son iddiayla ilgili durumu İsferrâinî’nin anlamadığı kesindir, onun ‘*Akıde*’de ilgili bölümde bahsettiği “hakikî anlamındaki bilgiyi ” biz insanın kendi gücü vasıtasıyla elde ettiğini düşünmekteyiz, çünkü “ondan şüpheyi bertaraf edip inancına bütünlük veren” Allah’tır ve Allah ondaki saf inancının bilgiye dönüşmesinde sebebiyet vermektedir.

Sahih dinî iman (doğrusunu söylemek gerekirse iman ya da gerçek iman) meselesinde unutulmaması gereken şey, kişiden iyi bir müslüman hükümetin üyesi olduğunun yasal olarak istendiğinin fark ettirilmeyip, daha ziyade mükemmel ve tam inananlar topluluğuna mensup olmaya yönlendirilmesidir. Kuşeyrî, Ebû Bekir el-Vasitî'nin (v. 320/932) “ben gerçek bir müminim” iddiasıyla ilgili durumunu açıklarken “bununla o sünî öğretiyi, yani kendileri hakkında cennetin hükmedildiği gerçek anlamdaki inananları kastettiğini” söylemektedir (ان المؤمن حقيقي من كان محكوما له) :
بالجنة *er-Risâle*, I, s. 50). İsfârî'nin sahih dinî tasdik meselesindeki ifadeleri “gerçekten iman ismini hak eden, Peygamberin şefaatacı olacağı kimselerden biri olan ve varacağı yeri cennet olan” kimseyle ilgilidir. Bilgi, bu şekildeki imanın durum ve şartlara bağlı kıstas ve şartıdır.³⁶ Bilgi prensipte istenilen şeydir. Bu konuda aslında doğru olarak bildiği şeyle bağlantılı olarak bir kimse inancını değiştirmez, ancak bildiğini(inandığını) yada inandığını (bildiğini) düşünmesi sadece durumun muhtemel ve mümkün olmasıdır. Bundan dolayı nihaî olarak imanlarının sağlamlığını ispat edenler, bu suretle “hakikî manada bilgi” sahibi olduklarını göstermektedir. Onların imanının yok olması, bu vasıtayla bilgi sahibi olmadıklarını ortaya koyar. Bundan ötürü başkasının bilgi yada

Sistem içinde insanın irade ve amelîne göre olmayan herhangi bir olayın yegâne faili olarak Allah'ın alındığına işaret edilebilir. Aslen sahip olmadığı hali hazırdaki durumdan insanın kazancı, hakikî inancıyla ilgili subjektif kesinliktir, daha büyük bilişsel berraklık ve farklılık değildir, ancak bu kesinliğin derecesi onun yaptığı herhangi bir şeyin neticesi olmadığı gibi, yaptığı şey vasıtasıyla kazanılmış bir teminat da değildir.

³⁶ “Allah'a iman eden”(المؤمن بالله) ile “Allah nezdinde mümin olan”(المؤمن عند الله) arasında biçimsel fark ortaya konmuştur (bk. *Mücerred*, s. 161 vd.), nitekim orada (İbn Fûrek) Eş'arî'nin, onu fark etmiş olsa da açıkça ayırım yapmadığından bahsetmektedir. Böylece “Allah nezdinde gerçek anlamıyla mü'min olanların nihaî olarak varacakları yer Allah'ın önceden haber verdiği şekildedir” (a.g.e.; krş. *Letâif*, II, s. 328; IV, s. 141-151, ve diğerleri). Bu görüş yüz yüze gelme olarak (القول بالموافاة) isimlendirilmektedir, mesela birisi kıyamet gününde Allah'la yüz yüze gelmesi durumundan hareketle ‘mü'min’ yada ‘kafir’ diye vasıflandırılmaktadır (ما يوافي ربه :
عليه *Mücerred*, aynı yer; *el-Gunye*, vr. 228b, 9 vd). Kelâbâzî'nin (s. 98, yukarıda nakledilmiştir) bildirdiği Eş'arîlerin büyük çoğunluğu ‘gerçek mümin’i böyle tanımlamaktadırlar. Bu şekildeki iman bazen ‘aman’ diye isimlendirilmekte ve Kuşeyrî tarafından bilgi olarak tanımlanmaktadır (*Letâif*, I, 108), Yahudi, hıristiyan ve müslümanların cennete girmesinden bahsedilen yerde o, şöyle demektedir: “çünkü onlar aynı dinî bilgiyi paylaşmaktadırlar, hepsine iyi bir varış mekanı ve kat kat mükafat verilecektir; mümin Hakk'ın (Allah'ın) koruması altındadır ve emin bir şekilde O'nun koruması altında bulunanlara ‘korku ve hüznün verilmeyecektir’” (‘aman’ ve ‘imân’ın bağlantısıyla ilgili olarak bk. a.g.e., s. 264, 1vd) ‘aman’ muameleye benzememekte, doğruya olan düşkünlüğünden ötürü açıkça inancı çağrıştırmaktadır.

inancının kesinlik ve gúcünü bilemeyiz; mevcut burhanî delil daha sonraki olayların etkisine karşı gerekli bir delil değildir. Açıkça bilen ve emin olduklarını hisseden kimseler kimi zaman yaptıkları bazı şeylerin teorik ve psikolojik farklı sebeplerden ötürü kararlarını değiştirdiklerini bilmektedirler. Bundan ötürü Kuşeyrî'nin formülünde “Allah'ın tevhidinin bazı delilleri vasıtasıyla O'nu bilen kimse haklı olarak ‘şu anda gerçek bir müminim’ der; Allah dilerse (inşallah) eki şimdiki değil geleceği dikkate almaktadır.”³⁷ Bu açıdan doğrudan metinsel delil İsferrâinî'nin konumunu eksik bırakmaktadır, ancak Kuşeyrî'nin durumu mezhebin genel görüşünü yansıtmaktadır ve İsferrâinî'ninki de tahmin edilmesini sağlamaktadır.

Cüveynî'nin meseleyi ele alış biçimi, öğrencisi Ensârî tarafından ana hatlarıyla incelenmektedir (*el-Gunye*, vr. 6a vd.)

O şöyle demektedir: insanların avamının bu meselelerle ilgili olarak istidlal ve nazarla mükellef tutulmaları kaçınılmaz olarak (تكليف مالا يطق) güç yetirilemeyen şeyle sorumlu tutulmayı gerektirmektedir; bu düşüncenin kabul edilmesi aslında onların kafir olmalarına sebebiyet vermektedir. O onların zan ve şüpheden uzak yalnızca doğru inançla mükellef tutulduklarını (انما كلف الاعتقاد السديد) söylemektedir; onlar ilimle mükellef tutulmamışlardır, çünkü ilim şüphe götürmez şekilde doğru olunca, rasyonel tetkik (البحث) üzerine bina edilmektedir, rasyonel tetkik, gerçek anlamda tahkiktir (النظر الصحيح) ve ilme götürün temel yapıdır. Böylece avam için zan ve şüpheden arındırılmış doğru inanç yeterlidir, o da iman ve tasdiktir. O eğer bir kimse bu inancı geniş anlamda ilmen ve marifeten diye isimlendirirse, bu akıl dışı değildir demektedir. Söylediklerine şu şekilde devam etmektedir: insanların büyük çoğunluğu için yeterli olan inanç, zayıf, dayanıksız ve varsayıma dayanan inançtan farklı değildir, ancak (söz konusu inanç) nazar

³⁷ Burada bahsedilen “Allah dilerse” (inşallah) nitelemesiyle alakalı olarak aşağıya bakınız. İsferrâinî'nin rasyonel olarak ispatlanmamış imanla ilgili pozisyonunun, nerdeyse Bağdadî'nin ashabımızdan (s. 254, 10vd.) büyük çoğunluğa atfettiği iddiaya benzediğini not edebiliriz. Rasyonel ispat olmasa da bir kimsenin inancı doğrudur ve o kimse inancını değiştirmesine sebebiyet verecek hiç bir şeyin olmadığına inanmaktadır. Ancak o inandığı şeyle ilgili rasyonel herhangi bir fikri tatbikte bulunmadığından dolayı asidir, fakat “eğer bu inancıyla vefat ederse, (Peygamberin) onun adına şefaati olması ve Allah'ın rahmeti sayesinde itaatsizliğinin affedilebileceğini ummaktayız...” Ancak bilgiye (ilim ya da marife) dönüşecek hiç bir bahis bulunmayıp yalnızca inanç vardır ve o imandan bahsetmez. Bu şekildeki kanaatinden ötürü Bağdadî tamamen farklı otoritelerin(onların bazısının bu şekilde bahsedilen pozisyonla bağlantılandırılması biraz güçtür) biraz kapsamlı listesini sunmakla birlikte bunların içinde herhangi bir Eş'arî üstada rastlanmaz.

ilkelerinden oluşursa (صادر عن مبادئ النظر) ve genel anlamda delille desteklenmişse, her ne kadar güzel bir şekilde formüle edilip neşredilmese ve kendisinden ayrılmayan şüpheler ondan uzaklaşmasa da, bu tür şeyler yalnızca hakikî ilim sayesinde elde edilebilir. (Herkesin tahkikten (nazar) sorumlu olduğuna inananlar, bu seviyedeki nazarı yeterli bulmaktadırlar. Ancak bu iddianın bu şekilde ortaya konulmasının nazarı bireysel sorumluluk olarak düşünenlerden ve Cüveynî'nin söylediklerinden hiçbir farkı yoktur.) Şeyhimiz imam nazar ilkelerinden elde edilen inancı hakikî ilim olarak isimlendirmemiştir. O ilmin inançtan ayrı olduğunu ve nazarın tamamlanmasından sonra zarurî olarak oluştuğunu ileri sürmüştür.

Bundan dolayı Cüveynî usulüne uygun ve ikna edici gerekli tetkiki gerçekleştirenleri, iki grup olan “insanların büyük çoğunluğundan (avam)” ayırt etmektedir. (1) temel veya başlangıç derecesindeki tetkik, entelektüel olarak yetersiz temele dayanmakla birlikte, sahih iman bulunan kimselerdir(2) genel olarak tasdikî yetersiz inanç üzerine temellendirilmiş, taklidin ana ilkelerini sürdüren kimselerdir. Asgari de olsa rasyonel temele dayanmayan inanç, bilişsel açıdan potansiyel tüm şüphe ve tereddüdü bertaraf edecek yeterli sağlamlıktadır (şeklindeki) İsfereînî tarafından ‘Akîde’ sinde ifade edilen görüşü, Cüveynî reddediyor gibi görünmektedir.

Cüveynî insanların Allah’ı bilmekle emredildikleri ve insanların tasdik etmek zorunda oldukları temel dinî gerçeklerin bilgisinin (ilim, marifet) yalnızca teorik (spekülatif) tetkik vasıtasıyla elde edildiği hususundaki kararlığında sebatkârdır.³⁸ Bu, Allah bir kimseye bu şekildeki bilgiyi onun önceden herhangi gayreti olmaksızın elde etmesine sebebiyet vermez demek değildir, ancak şu kadar var ki dinî inançlardaki ihtilafın delil olmasından hareketle(a.g.e., s. 86 vd.), aslında Allah normalde böyle yapmaz (eş-Şâmil [81], s. 92, 10vd). Bu konuyla ilgili eş-Şâmil’deki açıklama şöyledir: insanın ahiret hayatında mükafata nail olması ona ihsan edilmiş olmasından değil, aksine kendi gayretleri neticesinde elde ettiklerindedir (mesela, a.g.e., s. 90, 12-14), bu nedenle mukallid de olsa, akli başındaki herkese Allah, kendisinin doğru bilgisini tahkik etmek

³⁸ المعارف عن العلوم المتعلقة بالعقائد كلها كسيبات نظرية eş-Şâmil (81), s. krş. Letâif, IV, 170 n. 22’den nakledilmiştir. ‘معارف, معرفة’ in şeklindeki daha genel terime benzemediğinden ötürü ‘علم, علوم’ in özel kullanımı, burada konusu inanç esaslarıyla ilgili olan bilgiyi göstermek için açıklanmıştır. Bu kullanım için meselâ bk. eş-Şâmil, (81), s. 10, 9vd.; (69), s. 122, 13; en-Nizâmiye, s. 65, aşağıda nakledilmiştir, erken dönem Eş’arî kullanımı için meselâ bk. Mücerred, s. 251, 9. Buradaki ‘المعرفة’ nin kullanımı sufi bağlamdaki esasa eş değer değildir (yukarıda n. 24’teki referanslara bak); farklı çeşitteki bilgi kipini çağırıştırılmaz; o, sadece rasyonel ve muhtevası teolojik olan kavramsal bilmedir.

müslümanın Allah'ın varlığının hakikatini, sıfatlarını ve Peygamber'in misyonunu bilmek zorundadır şeklindeki genel Eş'arî öğretisini sürdürmektedir. Ulaştığı neticenin muhakemesi Ensârî'nin ortaya koyduğu ana hatları anlamayı amaçladığından sadedir.

1. Avamdan tam anlamıyla burhanî tahkiki gerçekleştirmesi istenemez; eğer onlardan bunu yapmaları istenseydi, güçlerinin yetmediği şeyi yapmakla mükellef tutulmuş olacaktırlar, ancak onlardan kapasitelerinin ötesinde olanı yapmalarının istenmesi imkânsızdır, bundan dolayı onlardan tam anlamıyla burhanî tahkiki yerine getirmeleri beklenemez. Onun azınlıkla ilgili delili aşağıdaki gibidir. İsfârî'nin ve diğerlerini takip etmek suretiyle o, iki çeşit teklifi birbirinden ayırmaktadır; birisi gelmesi muhtemel cezaya karşı sade bir uyarıdır, diğeri “istek ve gerekliliktir”⁴⁰ İkinci tip teklifte, emre muhatap olan kimse tarafından emredilen şeyin isteyerek yapılması ihtimali kastedilmektedir. Özellikle mevcut bağlamımızda “insanoğlunun (yüce olan) Allah'ı bilmekten sorumlu olduğu ve bundan dolayı mükâfatlandırılacağı hususunu onaylamada büyük ilahiyatçılar fikir birliği ettiklerini (icma) kararlı bir şekilde ortaya koymaktadırlar. Mükellef tutulan kimse sadece elde edebilme kapasitesinden sorumludur ve yalnızca yaptığı şeyden dolayı mükâfatlandırılacaktır” (*eş-Şâmil* [81], s. 90, 12-14). Bundan dolayı Allah için insanın yapmaya güç yetiremeyeceği “istek ve gereklilik” şeklindeki sorumlulukla mükellef tutması imkânsızdır (müstahil); yani bu şekildeki (müstahil) emir Allah'ın konuşmasından kaynaklanan tutarsızlığı içermektedir, çünkü emredilen

⁴⁰ “تکلیف طلب واقتضاء” bk. *İhtisar*, vr. 163, 13vd.; *el-Gunye*, vr. 143b, vd. ‘taleb’ kullanılmıştır, çünkü ‘emr’ daha genel bir terimdir ve isteyerek itaat etme niyetiyle birine söylenmeyen “commands (emirler)” kelimesini de ima etmektedir (bu bağlamda diğer hitaplar gibi olan emirin (commands) başkasıyla kelimeler ve cümleler vasıtasıyla iletişim kurulan ve ifade edilen içsel hareketler olduklarına işaret edilebilir). Böylece mesela bir kimse Allah'ın tekvin emri “Be” yi şeriatla şekillenen emirlerinden ayırt etmektedir (mesela *el-Gunye*, vr. 86r, 23vd.). Bu bağlamda ‘القتضاء’ konuşanın niyetini gösterir, yani emrin görünüşü emredilen şeyin gerçekleştirilmesini ister; imaları anlatan bir ifade olduğu gibi emir tarafından bilinçli olarak eylem istenilir ve gerekli görülür. Dolayısıyla ‘اقتضاء’ irade veya i’tikad değildir, ancak isteğin (taleb) bir vechesidir (*İhtisar*, vr. 114v, 23vd.), buna göre bir kimse ‘gereklilik ve icaptan’ bahsetmektedir (el-îcâbu ve’l-iktizâ; *a.g.e.*, vr. 119v, 23) kullanım için ayrıca bk. *eş-Şâmil* (69), s. 183, 5-7, genel olarak güç yetirilemeyecek şeyin teklif edilmesinin (teklîfu ma la yutak) imkansız olmasıyla ilgili olarak bk. R. Brusching, “Devoir et Pouvoir”, *Studia Islamica*, 22 (1964), s. 5-64.

açısından onun isteğe bağlı bir eylem olarak ne icrası ne de ihmali caizdir.⁴¹

2. Avamın Allah hakkındaki hakikî bilgiye sahip olmaları gerekmemektedir. Eğer bunu yapabiliyorlarsa, imanlarını ispatlayacak tam burhanî delili ifa etmeleri beklenir; ancak bunu yapmak mecburiyetinde değillerdir.

3. Bununla birlikte avamdan, şüphe ve zanna bulaşmamış(الاعتقاد الصحيح الصافي عن الشك والارتياب وهو الايمان والتصديق) doğru inanca sahip olması istenmektedir ve bu şekildeki inancın asgarî düzeyde rasyonel temeli bulunması gerekmektedir. “İnandığı şeyden tamamen emin olsa da, mukallidin inancı bilgi değildir” daha ziyade basit tahmin ve zan gibidir (eş-Şâmil [81], s. 97, 4vd); “zayıf ve dayanıksızdır”. Nitekim avamın imanı tamamıyla ve kesinlikle ispatlanmasa da, rasyonel olarak temellendirilmiştir, geniş anlamda bilgi olarak nitelendirilmesi mümkündür.

Burada ortaya konulduğu üzere Cüveynî'nin bu husustaki öğretisiyle ilgili birçok belirsizlik ve şüphe bulunmaktadır. İman için gerekli asgarî bilgi oluşturacak yeterli rasyonel ispatın bulunması için tam olarak hangi seviyedeki “tahkikin temel unsurları” temel hakikatleri ispatlamak için gerekmektedir? Metinler açıkça bir şey söylememekte, ancak onun avam için yeterli olacak iddiaların temel kavramlarının Kur'an'da bulunduğu kanaatini kuvvetle muhtemel gösterir gibidir. Nitekim buna Eş'arî'nin *el-Luma*'sında paragraf 3'te hemen ardından Kur'an metnini takip ettiği yerdeki iddiayı savunması (eş-Şâmil [69], s. 245vd) sırasında işaret edilmektedir. İkinci olarak “avam” ve “gerçek bilgi” sahipleri arasındaki ayrımı belirlerken tam olarak Cüveynî'nin kriteri nedir? Arapça “avam” biraz belirsiz bir tabirdir, anlamı ve referansı kullanıldığı bağlama dayanarak biraz değişkenlik arz etmektedir. Görmüş olduğumuz üzere İsfârî'nin kısa *Akîde*'sinde izah ettiği delilleri öğrenen kimselerin artık mukallid olmadığı kanaatindedir, ancak onlar en azından prensipte yeterli seviyede kanıtlanmış bilgiye sahiptirler. Fakat bununla birlikte Cüveynî daha dar kapsamlı bilgi anlayışına sahiptir, onun *el-İrşâd*'ı gibi bir el kitabını iyice talim eden kimselerin gerçek bilgi sahibi olup olmadıkları ile bu şekildeki bilginin Ensârî'nin ifadesiyle “emsali olmayan yüce başarı düzeyi”ne ulaşmış uzman teologlara has olup olmadığı meselesini araştırmak zorundayız.

Cüveynî'nin düşünce sistemi, *en-Nizâmiyye*'de (s. 65vd.) söylediklerini

⁴¹ Mesela krş. *en-Nizâmiyye*, s. 42vd. 45vd.; *et-Temhîd*, paragraf 503; *el-Gunye*, vr. 142v, *Letâif*, IV, s. 76, 7-10; R. Frank, “Moral Obligation in Classical Islamic Theology”, *Journal of Religious Ethics*, II (1983), s. 211vd.

okuduğumuz zaman açığa çıkmaktadır.⁴²

Dördüncü önemli konu ilk nesillerin “Allah dilerse ben mü’minim” şeklindeki izahlarıdır.

Bununla ilgili olarak burada incelikli bir noktayı zikreğim, bence değerli akîde bu hususu ihmal etmemelidir. Şöyle diyorum: inanılacak şeylerle (el-mu’taqad) alakalı din hususunda⁴³ sıradan Sünnî müslümanların çoğunluğu sahih inanç sahibidirler, ancak onların inançlarında bilgi (marifet) yoktur, inanılacak şey zarureten bilinmediğinden halkın büyük çoğunluğu kendileri için delile başvuramamaktadırlar. Eğer avam şöyle dursun, imam olarak isimlendirilenler bile, aslı bir doktrini ortaya koymak üzere imtihan edilseler, hayret içinde öylece kalırlar. Bundan dolayı (bu şeylerin) bilgisi delilsiz mevcut olmaz (zarurî olarak kendiliğinden oluşmaz), hatta aynı şekilde kelâmı ilgisiz olanların hepsi delili kendileri için ortaya koyamayabilirler, insanların büyük çoğunluğunun inançları bilgiden geçmemektedir, ancak söz konusu inançlar sağlam, doğru ve samimîdir.⁴⁴ Allah insanları kendisinin gerçek bilgisine sahip olmakla ve dinî meselelerde yakîni ulaşmakla mükellef tutmamıştır. Bunun delili ilk [müslümanların] kendi çabalarıyla delillerin ayrıntısını takip etmekle mükellef tutulmamış olmalarıdır. Onlardan yalnızca kararlı bir şekilde inanmaları, şahadet etmeleri ve ahkâma sınıksız tutunmaları istenmiştir.⁴⁵ Onlar hayatlarının sonuna kadar inançlarını devam ettirirlerse kurtuluşa ererler ve muvaffak olurlar: Peygamber’in (sallahu aleyhi ve selem) buyurduğu üzere

⁴² Vezir Nizamülmülk’ün onuru olan *er-Risâle* oldukça eski bir çalışmadır ve Cüveynî’nin diğer kelâm çalışmaları gibi geleneksel metotla yazılmamıştır. Bununla birlikte *el-İrşâd* ve *eş-Şâmil*’de anlattığıyla uyumayacak bir şey söylediğini zannedecek hiçbir sebep yoktur, en azından burada yoktur. Ensârî’nin Cüveynî’nin insanın eylem yapabilme fonksiyonuyla ilgili daha erken çalışmalarında bulunandan farklı olan *en-Nizamiyye*’deki doktrini tavsiye ettiği not edilebilir, ancak o bu konudaki ana öğretisini ortaya koyarken böyle yorum yapmamaktadır.

⁴³ *إشارة إلى جملة الخلق من أهل السنة على عقد صحيح في الدين* işaret etmek gerekirse ‘ed-dîn’ halk dinini ve müslümanların doğru olarak alıp yapmak zorunda oldukları şeyi göstermektedir. Hali hazırdaki bağlamda “عقد صحيح في الدين”ın anlamı İslâm’ın temel akidesindeki doğru ve gerçek inançtır.

⁴⁴ İkinci baskı (ed. A.H.al-Saqâ [Kahire, 1389/1978], s. 91,8) (صائبة) “and are correct”, ardından da (مستقرة) “unreservedly held”i eklemektedir. Cemi sigasındaki ‘معارف’ kelimesi zaman zaman bu bağlamda burada kullanılmaktadır. Çünkü tasdik her birinin gerçekliği bilinmek zorunda olan sayısız birbirinden farklı maddelerde ortaya konmuştur. Böylece müfredi de “imanın şartı” anlamında kullanılabilir. Mesela Beyhâkî, *el-Esmâ ve’s-sıfat*, (Kahire 1358), s. 298, 4.

⁴⁵ “عقد مصمم وشهادة والتزام احكام” formülü geleneksel iman tanımının açıklamasıdır, yani “kalb ile tasdik, dil ile ikrar ve azalarla ameldir.”

“son sözü ‘Allah’tan başka ilah yoktur’ olan kimse cennete girecektir.” Bu durumda dünyada gerçek ilim (marifet) sahipleri oldukça azdır, geri kalanlar sadece inananlardır (ehlü’l-aqâ’id). Öyleyse inanç ilmi açıdan gerçekleşmezse, onun kontrol ve korunması (zabt) mümkün olmaz ve o kimse elde edilen inancın istenilen sınırdaki sağlamlığa ulaştı mı yoksa daha aşağı bir derecede mi olduğundan emin olmaz. O zanların çarpışma arenasındadır ve mukabil görüşlerin çekişmesine maruzdur. Nitekim böyle olunca, buna göre onların “Allah dilerse mü’minim” demeleri güzel olur. Neredeyse o, yakîn zevkinin tamamen yok olduğu bir duruma maruz kaldığını bilmektedir. Bu, “Allah dilerse” deki usulün anlaşılmasıdır (=هذا وجه الاستثناء).⁴⁶

Cüveynî’nin burada hocası tarafından gösterilen sahih delil ve iddiaları anlayan bir öğrenciye bildirilen ilim fikrini -tam ve doğru anlamıyla- reddettiği açıktır. “Gerçek bilgi” sahibi kimseler, kendi başlarına delil ortaya koyabilirler, dolayısıyla delillerine karşı ileri sürülen veya ileri sürülebilecek herhangi bir tearuzun üstesinden gelebilirler. Bu kesin ve doğruluğundan şüphe edilmeyen rasyonel yakîne ulaşan ve böylece -Cüveynî’nin öğrencisi Ensârî’nin ifadesine göre- siddiklerden olduğundan şüphe edilmeyen küçük seçkin bir gruptur.⁴⁷ Kelâmda mütehasıs olanlardan bir çoğu dâhil olmak üzere saygıdeğer dinî ulemâ, bilirler ve üstatlarından öğrendikleri şeyleri öğretirler. Ancak onlar önceden görmedikleri zorluklarla karşılaştıklarında, öğretilen şeyin ötesine gidebilmek şeklindeki bir metotla öğrendikleri şeye hâkim değillerdir. İnandırıcı bir şekilde ispatlanmış olmakla birlikte onların inançları “zanların çarpışma arenasındadır” (في ملتطم (الظنون)). Onlar tüm öncüllerin geçerliliğini ispatlayamazlar, dolayısıyla yeni ve ustalıklı hazırlanmış mukabil görüşlerle karşılaştıklarında, -tüm şüphelerin ötesini bildiğinde değil de- yalnızca inançları kendilerine en makul görüldüğünde ve bu şartlar altında en olası kesinlikte olduğunda koruyabilirler. Onlar “istenilen kesinlik derecesine”⁴⁸

⁴⁶ “Allah’ın kullarına lutfu onların kalplerinde sıkıca yer eden tevhid inancıdır ve onların itikattaki inançları şüpheden emin olmaları ve kalplerinde endişe bulunmamasıdır” *et-Tahbîr*, vr. 76r.

⁴⁷ قلوب الخواص من العلماء بالله خزائن الغيب فيها اوضاع براهين حقه وبينات سره ودلائل توحده والشواهد ربوبيته. *Letâif*, V, s. 100; *a.g.e.*, II, s. 84.

⁴⁸ “الحد المطلوب” ifadesi tam anlamıyla net değildir. Mesela “matlûb” Allah’ın teklifi vasıtasıyla istenilen olarak mı anlaşılmalı, yoksa inananın istenilen katiyet derecesi midir? Buradaki ifadeler ve yukarıda tercüme edilmiş Ensârî’nin açıklamasına göre “matlûb” “maksûd” olarak isimlendirildiğinden dolayı, Allah sonradan tavsiye edilebilir katî delillerden sorumlu tutmamıştır. Ancak “matlûb” muhtemelen ‘ma’mûr’ olarak isimlendirileceğinden, Cüveynî’ye göre “ilim” vacip olarak kalacaktır. Her iki yorum prensipte geçerli olduğundan muhtemelen tereddüt kastedilmektedir. Kuşeyrî’de (*Letâif*, IV, s. 74, 18vd) şöyle demektedir: “kulun üzerine düşen, Allah’ın sıfatları ve emirleri konusundaki ayrıntılarda insan zihninde oluşacak

ulaşamamışlardır. Onlar inançlarının kusurlu ispatının nisbî karmaşıklığında farklı olmakla birlikte -gerçek bilgi gerektiren “istidlalin temel unsurları”nı kavrama ve ona nisbî şekilde sahip olmada-, hiçbiri kesin bilgi sahibi olmadıklarından, dinî tasdiklerinin temellendirilmeleri açısından sıradan insanlar kabul edilmektedir. Dolayısıyla tamamıyla ebeveyninin inancını ve sosyal çevreyi kabul eden oldukça saf insandan, temel kazanımı üstatlarının öğretisinin peşinden gitmek olan büyük ulemaya kadar birçok taklid seviyesi vardır, bazen söz konusu ulema kendilerine has gerçek dinî ve entelektüel kavrayışları olmaksızın en ince detayına kadar üstatlarını takip ederler. Fakat Cüveynî bunun ayrıntısına girmediği gibi, *en-Nizâmiyye*'de rasyonel ispatı bulunmayan bütünüyle saf, bir çeşit taklid sahibi kimsenin inancını da gözden geçirmemektedir. Bu mevzu bu bölümün konusuna uygun değildir.

Eş'arîlere göre Allah'a ve Peygamber'in ilahî misyonuna iman, ilk ve öncelikli rasyonel bir kavrayıştır; “imanın hakikati, tahmin kaynaklı tereddütten kurtulmaktır, zanların kapsayıcılığından uzaklaşmaktır” (*حقيقة الايمان التخلص عن ترد التخمين والتقصي عن*) (*Letâif*, I, s. 70, 14vd). Her ne kadar nisbî zahirîliği veya onun kavramsal ifadesinin derinliği olsa da, prensipte, bir miktar rasyonel kavrayış ve ispat, onun temeli ve devamlı istikrarının her ikisi gereklidir. Bu anlamda uygun temelli imana tam bir yakînle inanılır ve böylece ilmin meydana geldiği kabul edilir. Tam aksine taklide dayanan tasdikine ise, zan ve şüpheden oluşan bilişsel pozisyonda olduğu düşünülür; o aslında belirsiz ve kararsızdır, “taklide dayananlar ve Allah'ın tevhidinin delillendirilmesi hususunda fikir yürütmeyenler doğru yoldan ayrılır ve cehennem tutsaklığına yuvarlanırlar” (*er-Risâle*, I, s. 42).⁴⁹

tereddütleri bertaraf edecek şekilde mabudunun bilgisine sahip olmasıdır. Başka bir yerde (*a.g.e.*, II, s. 84, 10vd. [en-Nisâ 4, 162]'yi şerh ederek) şöyle demektedir: ilimde derinleşen (amellerinin) hükmü açısından mukallid olmadığı gibi delil açısından da mukallid değildir, bilakis şüphenin zihnine girmesi mümkün olmayacak bir noktaya kadar düşüncüyü layıkıyla kullanır (*يضع النظر موضع الـي ان ينتهي الـي حد لا يكون للشك في عقله مساع*). Kuşeyrî bu pasajların her ikisinde de açıkça dinî elitten ‘havas’tan bahsetmektedir, birincide ‘havas’ entelektüel olarak böyle bir sınıfa ait olmayı kastetmektedir, ikinci de dinî mükemmelliği amaçlayan birinden istenilendir (bundan dolayı ‘abd’ yada benzerinden ziyade ‘âbid’ tercih edilmektedir) Gazzalî'nin dinî bilgi ve taklid hususunda söyleyeceği temel arka plan burada ortaya konmaktadır.

⁴⁹ Buradaki “التوحيد”, genellikle işaret edildiği üzere, sadece Allah'ın birliğini ve eşsizliğini değil, tam anlamıyla temel müslüman doktrini ifade etmektedir. Aynı zamanda “سنن النجاة” tan bahsettiğinde, doğru yolun bir ögesi olan rasyonel tetkikten (en-nazar) ve Allah tarafından böyle

Taklidin değişik seviyelerde olduğuyla ilgili genel bir onay söz konusudur, ancak onun herhangi bir seviyesi, hem dinî anlayış sürecine engel olmakta, hem de inancın katiyetini tehlikeye düşürmektedir, çünkü kişi başkasının söylediğini pasifçe kabulde öyle bir dereceye ulaşır ki artık kendi kavrama ve basiretinden tamamen uzaklaşır. Bu nedenle bir kimse “şeytanın kötü vesveselerinden ve yoldan çıkaran tahriklerinin hiç biri bizim dostumuz olmasın diye... taklid alışkanlıklarına yönelmek suretiyle bir yere ulaşmaktan ve kendimiz ile basiretimiz arasına alışılmış talimattan bir güvenin girmesinden korusun diye” her namazda “bizi doğru yola ulaştır” diye dua eder” (*Letâif*, I, s. 62).

Bu perspektif içinde ve V/XI. yüzyılın genel entelektüel eğiliminin alt yapısı karşısında kaçınılmaz olarak Eş‘arî’nin orijinal tezi gerçek inanç, sorgulanacak şekilde başlangıç düzeyindeki bir düşünceyle de olsa desteklenen bilgidir şeklindedir. Nitekim biz Cüveynî’yi mezhebin erken dönem müntesipleri tarafından kabul edilenden daha dar ve daha katı kapsamlı bilgiyi benimserken görmekteyiz, “gerçek bilgi” imanlarının hakikatini akla gelebilecek zorluk ve şüpheye karşı rasyonel istidlalle serbestçe savunabilme kapasitesine sahip olan –kendi kavrayış ve dirayetlerini temel alan– küçük bir seçkinin mülkiyetindedir.

Bununla birlikte diğerleri rasyonel delillerin kavranılması ve muayyen anlayış çatısı içinde detaylandırılması gerektiği ve şimdilik hiçbir ciddi itiraz çıkarmasa da şüphe ortaya çıkarma ihtimali devamlı açık olduğundan belli itiraz ve şüphelerin çevresel koşullarına karşı olması kanaatindedirler. Formel tahkik ve spekülâtif istidlal vasıtasıyla elde edilen bilgi, doğrudan kavrama ve tecrübe vasıtasıyla elde edilen mutlak yakînin sükunet derecesine ulaşamaz.

Kendilerinde gaybın kandili bulunanlar gayba iman ederler. Nitekim aklî burhanlarla desteklenmiş kimseler ilmin yol göstericiliği ve yakînin işaretiyle* iman ederler; doğru istidlal onları kalb gözünün görebilme alanına götürür, uygun tanıklık

emredilen Eş‘arî doktrinin dolaylı bir iması söz konusudur. “captivity” ile ilgili olarak bk. (*Letâif*, I, s. 115, 10vd.), orada Kuşeyrî şöyle demektedir: “şeytanın vesveselerinde bazı esaretler vardır; onlardan kurtulman apaçık deliller vasıtasıyla onları yakine ulaştırmandır, neticede sen onları şek ve tahminden kurtarabilir ve kesinliğe yönlendirmen sayesinde taklid gölgelerinin ötesine götürürsün”

* Bizim tahkik ettiğimiz nüshadaki (*Letâifü'l-işârât*, [thk. İbrahim Besyûnî], Kahire 1981 [2.baskı], I, 56) “işârati'l-yaqîn” ifadesi, daha isabetli görüldüğünden tercüme de buna göre olmuştur. (trc)

onları sukûn mertebelerine ulaştırır.⁵⁰ Ancak onların gayba imanları sahip oldukları ilimlerinin şüphe sebeplerini istila etmeleriyle elde edilmiştir. Değişik marifet çeşitleriyle keşf olunan kimselerin üzeri nur perdeleriyle kaplanmıştır, böyle kalplerine doğan nur sayesinde onların düşünme ve algıya ihtiyaçları olmaz.*(Letâif, I, s. 68)*⁵¹

Bu şekildeki değişik anlayışların yanı sıra basit inanç problemi hala durmaktadır eğitimsiz insanların rasyonel temel ve netlikten yoksun olduğu ortadadır. Bu karmaşık sorunlar ve meselelerin Eş‘arî mezhebinde tartışılması Gazzâlî’nin problemin geneline bakışta muhtevanın büyük bir kısmının, sınırlarının ve zemininin malzemesini oluşturacaktır.

Sonuca ulaşmadan önce kısaca Kelâbâzî’nin (v. 380/990) *Kitâbü’t-Ta‘arrûf*’ta iman ve tasdik konusunda söylediklerine bakmak faydalı olacaktır. Bu bize tetkik ettiğimiz meselenin biraz farklı ancak genel hatlarda Ehl-i sünnet teolojisiyle bağlantılı ve daha kapsamlı bir görünümünü verecektir. Kelâbâzî Eş‘arî değildir; *et-Ta‘arrûf*’un ilk bölümü, sufi teolojiye giriş mahiyetindedir, onun sistematik teolojisi, değişik nitelikler açısından Eş‘arî mezhebinin genel doktrininden ayrılmaktadır, ancak bütünü itibarıyla şekil ve muhtevanın her ikisinde de bazı benzerlikler söz konusudur.

Kelâbâzî iman tartışmasını geleneksel formülü temel alarak yapmıştır, ona göre iman “dil ile ikrar, kalp ile tasdik ve uzuvlarla ameldir” (s. 51vd.). Sıradan Eş‘arî kullanımın aksine imanı tarif etmek için üç öğenin her birini ve üçü de bir arada olacak şekilde kullanmıştır. Bununla birlikte entelektüel tasdik esas olarak alınmıştır. Nitekim o (s. 52’de) şuna işaret etmektedir: “Cüneyd, Sehl (et-Tusterî) ve diğer erken dönem suflere göre: tasdik artar, ancak eksilmez, onun azalması artık iman değildir; çünkü iman Allah’ın haber verdiklerini gerçekliğini tasdik etmektir, bu konuda en küçük şüphe küfürdür (ادنى

⁵⁰ “Higher levels of tranquility”: Merâtibu’s-sukûn; doğru bilginin kriteri olarak sukûnla ilgili olarak bk. *er-Risâle, I, s. 64*; (yukarıda n.35’te de bundan bahsedilmiştir.)

⁵¹ Önceki nakillerin çoğundan anlaşıldığına göre Kuşeyrî, sûfîlerin herhangi bir rasyonel teolojiye (ilmu usûli’-d-dîn) ihtiyaçları olmadığını önermek istemiyor. Aklen ispatlanmış ve beyan edilmiş iman önemlidir ve tasavvurî bilgi ve mistik birliğini araştırmak için var olduğu farzedilir. Nitekim o şöyle demektedir: sufler “sabit İslâm’ın temel inanç esaslarını apaçık deliller ve vazih ispatlar vasıtasıyla temin ederler” (*er-Risâle, I, s. 41, 23vd*). Ayrıca krş. *Letâif, I, 227*, nitekim orada şöyle demektedir: “tüm insanlar burhan vasıtasıyla iman eder, ancak Peygamber doğrudan Allah’ın tecellisi vasıtasıyla iman etmiştir. ... Peygamber ve mümin her ikisi de iman etmektedir; herkes Allah’a ve onun meleklerine, kitaplarına ve peygamberlerine iman etmektedir, fakat imanın biri ile diğeri arasındaki fark nedir: hepsi istidlalen inanyor, ve sen Muhammed Allah’a vuslat deneyimiyle inanyorsun”

” (شك فيه كفر).” Daha sonra (s. 97vd.) inananları iki temel gruba ayırarak imanın noksanlığı meselesini ele alır, (I) Allah’ın önceden azabını takdir ettiği kimseler, yani tasdikleri kusurlu olanlar, tamamıyla dinden döneceklerdir. (II) Allah’ın önceden cennetlik olarak belirledikleri, yani imanları tam olanlardır. O iki sınıfın her birini tasdiklerinin esasına ve niteliğine göre üçe ayırmaktadır.

Rucu’u mümkün olan iman konusunda (الایمان الذي يجوز الرجوع) geleneksel olana uygun olarak ve üçe ayrılmış bir tarifte birinci çeşidi şöyle tanımlamaktadır:

Bu kulun yalnızca diliyle ikrarı ve organlarıyla ameli neticesinde kazandığıdır, iman kişinin deründeki hakikate ne müşahede açısından ne de akdin sıhhati açısından nüfuz edememiştir, aslında kişi ikrar ettiği şeyin hakikatini anlamadan o şeyi ikrar etmiştir.⁵²

O böyle bir müminin, kabirdeki insana giden ve ona neye inandığını soran sual meleğiyle ilgili hadis tarafından tanımlandığını söylemektedir ve meleğin aldığı cevap şöyledir: “insanların bir şeyler söylediklerini duydum ve ben de ona göre söyledim”⁵³ şeklindeki hadise göre adam ateşe sevk edilmiştir. Bu en ilkel takliddir. Kelâbâzî bundan katiyetin bulunmadığı ferdi şüpheler olarak bahsetmektedir. Çünkü ikrarında o başkasının kelimelerini tekrarlamaktan başka bir şey yapmıyor, onun bir şeyi tasdik ettiği veya inkâr ettiği neredeyse söylenemez; tasdik etti gibi görünen şeyin hakikati ya da yanlılığıyla ilgili o, kendine özgü hiçbir fikre sahip değildir, bundan dolayı şüpheden bahsedilmesi gerekmektedir “ve bu konudaki en küçük şüphe küfürdür.”

Kelâbâzî tarafından ortaya konulan ikinci tip iman eksikliği münafıktır. Yani ikrar ettiği şeyle olan içsel anlaşmazlığını gizleyerek görünüşte imanı ikrar eden, ancak zihnen tam aksi düşünceye inanan kimsedir. Bu nasıl rucu’ edilen iman olarak anlaşılıp tasnif edilecek! Yani inkar ettiği veya dinden döndüğü sonucuna varmak biraz net değildir. Referans (yani imanda esas dil ile) ikrar olmak zorundadır, fakat herhangi bir şüphe küfürse, o halde problem devam etmektedir.

⁵² لم يخامر الايمان حقيقة سره لا من قبل الشهود ولا من صحة العقود ولكنه اقر بشيئ وهو لا يدري حقيقة ما اقر به

⁵³ Hadis Malik’in *Muvatta*’nda (ed. M.F. Abdü’l-bakî, [Kahire 1370/1950], I, s. 189, Kusûf, n.4; İbn Mace, *Sünen*, [Kahire1373/1952], s. 1426vd., Zühd, n.32; biraz benzeri de Tirmizi’de bulunmaktadır. [Kahire1350/1931], IV, s. 292, Cenâiz, n.70. İbn Maik’in haberinde ya münafık yada murtâb olarak vasıflandırılmaktadır). Kelâbâzî Malik’in hadis usulünü veya benzeri bir şeyi takip ederse, “murtâb” şimdiki bağlamda işiteceğimiz şekilde tanımlanmış olarak görünür, çünkü tanımlanan daha sonraki kategori münafıktır. Eş’arî otoritelerine göre şek ve irtiyabın taklide dayanan inancın nitelikleri olduğu, bu bağlamda hatırlanmalıdır.

Üçüncü çeşit iman eksikliği, kulun ikrar ettiğini zihnen inkâr etmemesi veya dâhili her hangi bir muhalefetini gizlemesidir.⁵⁴

Aslında o ikrar ettiği şeyin hakikatine kesbederek veya doğrudan bir kavrayışla (müşahedeyle) sahip olmamıştır, yani doğruluğunu delille sağlayan usulüne uygun ilmî tahkike sahip olmadığı gibi kendindeki şüpheleri bertaraf edecek kalbinde mevcut doğrudan içsel bir müşahedesini de yoktur. Allah'ın ilmi onun üzerine sebkâ eder ve dalalete düşer, böylece şüpheler kendi içinden veya kendisine karşı mücadele eden rakibi tarafından onu istila eder, böylece onun dalalete düşmesine sebep olur ve ikrar ettiği şeyden tam zıddına geçer.

Burada Eş'arî nezdindeki mesele imanın ispatıdır, bu iman ya doğrudan müşahede veya sahih rasyonel istidlalle olmak zorundadır. Kelâbâzî “kişi iktisaben veya müşahede vasıtasıyla da olsa ikrar ettiği şeyin gerçekliğine sahip olmaz” derken Eş'arî otoriteler insan bilgisinin temel iki tarzı arasındaki farkı dikkate alarak “ya iktisaben ya da zarureten” demektedirler. Kelâbâzî kendi bağlamından hareketle ‘müşahede’yi daha sınırlı bir terim olarak kullanmaktadır, aynı şekilde takip eden ifadede ‘marife’den ziyade ‘ilm’i, suffilerin genellikle bu iki terime öncelik verdikleri şekilde kullanmaktadır. Onun tam olarak kastettiği şey aşağıdaki cümlede oldukça açıktır, ayrıca Eş'arî metinlerde gördüğümüzle temelde uyum içindedir. Şüphesiz Cüveynî müslüman toplumda iyice tasdik edilen Allah'ın tecrübî bilgisine izin vermeyi açıkça reddetmektedir, (onun bazı ifadeleri yine de bunu tavsiye ediyor şeklinde okunabilir), ancak o prensipte bu şekildeki bilginin mümkün olduğuna inanmaktadır, çünkü ispatın iki tarzı ihtimallerin ayrıntılarını iyice tetkik edecek tarzda kaydedilmektedir. Kelâbâzî'nin bu çeşit bilgiye sahip olanların ikrar ettikleri inancın hakikatiyle alakalı rasyonel bir düşünce yürütmekten sorumlu olmadıklarını söylemek istemediğini açıkça not edebiliriz. Nitekim onlar geleneksel teoloji ve delilleri konusunda hiçbir şey bilmemektedirler ya da dinî deneyimin herhangi bir çeşidine de sahip değillerdir. O halde onlar ilk çeşide benzer basit mukallittirler. Onun kastettiği şey daha ziyade inançların entelektüel yada deneysel seviyede, basit veya ileri de olsa temellendirilmesidir, bu temellendirmede karşı karşıya kalacağı şüphelere karşı açıkça yetersiz oldukları en nihayetinde ortaya çıkar. İkrar ettikleri şeyin gerçekleşmediği böyle “لم تحصل له حقيقة ما اقر به” ya da şöyle “لم تقع له صحة ما اقر به” açıklanabilir. İsfârî'nin onların bunu gerçekten tanımaya başlamadıklarını, ancak anlam ve kıstasın temelde aynı

⁵⁴ Müteakip bazı şeylerin kaybolduğu açıktır “واضمر خلفه”s. 97, 15 Arberry, tercümesinde (*The Doctrine of the Sufis* [Cambridge 1935], s. 128) aşağıdaki “velakinnehu”yu İngilizce olarak “tesadüfen (by haply)” diye tercüme ederek problemi görmemezlikten gelmiştir.

kaldığını söylemektedir. Nitekim Kelâbâzî haddizatında bu şekilde değişen imanın sonunda kullanılmaz duruma gelip gelmeyeceğine -bağlı olmadığını, ispatın bulunmaması ve muğlaklığıyla doğrudan ilgisi olmasa da- Allah'ın önceden takdirine dayandığını açıkça ifade etmektedir.

İkinci sınıf Allah'ın cenneti takdir ettiklerinden oluşmaktadır, bundan ötürü onların imanları kusursuzdur ve onlar "hakikî müminlerdir" (s. 98, 13). İlk sınıfla ilgili olarak Kelâbâzî şöyle demektedir:

Kitap ve sünnetten elde ettiği ilim ve aklî delil vasıtasıyla onda şüpheler meydana gelmez, engeller (avarız) ondan uzaklaşır; kötü düşünceler ve kendisine karşı gelmek suretiyle oluşan şüphelerin meydana getirdiği tereddüd ona erişmez, çünkü hakikate muhalefet eden delilin doğru olması mümkün değildir. Bu şekildeki kimseler şüphelere maruz kalmaz.

Burada tanımlanan şey, uygun şekilde ispat edilmiş Eş'arî'nin iman tasarımıyla temelde özdeştir. Kelâbâzî teolog ulemanın tam ve uzman rasyonel ispatı ile daha az bilgi sahibi ve daha az kuramsal kavrayışlı insanların basit temelli imanlarını birbirinden -en azından açıkça olmasa da- ayırmamaktadır. Bu bağlamda farklılık önemli değildir. Burada tanımlanmış şekliyle müminlerin vasıfları, başkaları tarafından tayin edilen veya tahmin edilen problem ve meselelerle kendi kazanımları vasıtasıyla tatmin edici bir şekilde başa çıkacakları entelektüel yeteneklere sahip olmalarıdır.

Bu bölümdeki ikinci sınıf da şöyledir:

Sahih iman sahibi kimseden koruyuculuğuyla Allah kötü düşünceleri uzaklaştırır ve lutfu neticesinde münazarada bulunarak şüpheye düşürecek kimseyi ondan uzaklaştırır ve böyle kimseleri onunla karşılaştırmaz. Nitekim akla gelen kötü düşünceleri ortadan kaldıracak ve münazara edenin görüşüne karşı çıkacak beyan bulunmadığı halde Allah o kimsenin imanı sahih kılar.

Aslında bunlar, İsferrâinî tarafından tasvir edilen sahîh Allah inancının daimî bütünlük bahşettiği basit müslümanlardır. Bunların inandıkları şeyi aklen temellendirecek kesinliğine sahip olacak fırsatları olmadığı gibi, şüphe edecek fırsatları da olmamıştır.

Üçüncü çeşit, tasavvufta ilerlemiş kullardan oluşan gerçek müminlerdir, yani bunlar "ikrar ettikleri şeyin hakikatine müşahede veya keşf yoluyla malik olan kimselerdir."

Kelâbâzî'nin yaptığı şey, hakikî mümin olarak üç sınıfı öne çıkarmaktır. (I) dinî

ulema ve bazı bilgi sahibi kimseler, (II) basit, eğitimsiz, tereddütsüz müslümanlar, (III) sufiler. Bunlar, somutlaşmış farklılıklar ve düzenli olarak birine hasredilebilecek ve sadece muayyen bir ferdin sürekli atanabileceği sınıflar olarak değil de modeller olarak anlaşılmalıdır. Onun hakikî ve kusurlu iman tartışması, tetkik ettiğimiz Eş‘arî öğretiden biraz farklı olmakla birlikte, diğerlerine göre İsfērâinî’nkine daha yakın ve benzerdir. İsfērâinî’nin de Ebû Kasım en-Nasrâbâdî (v. 367/978) ve Ebû Sehl (v. 369/980) gibi değişik ve önemli sufilerle yakın bağının bulunduğunu kaydetmek mümkündür.

Kelâbâzî, Eş‘arîlerin sahih imanın tasdiki için gerekli gördükleri rasyonel kavrayış veya bilgiden açıkça bahsetmez. En azından kısmen, bu onun şekilsel kelime hazinesinden, bilme tarzları ve bilgi çeşitleriyle ilgili ortaya koyduğu farklılıktan kaynaklanmaktadır. O “Kitap ve Sünnet bilgisinden ve rasyonel delillerden” bahsetmektedir ancak bu çeşit bilgi, öğrenme ve mantikî düşünmedir. Şimdiki bağlamda o, bu şekildeki bilgi ve düşünceyi, müşrik ve kafirler tarafından ortaya atılan muarız delillerin çürütülmesinde yada arızî veya yinelenen şüphe ve tereddütlere karşı tasdikî tahkik etmek için (تحقيقه من جهة العلم) inanan kimsenin ilgisine sebep olan şey olarak görmektedir. Bu çeşit bilgi aslında rasyonel ve kavramsaldır, ayrıca bir dereceye kadar bazı malumat aşamalarını da kapsamaktadır, onların tasnif ölçütlerinde bu sınıfa giren diğer müminlere uygulanamaz. O ‘marife’den de hiçbir şekilde bahsetmez, çünkü tasavvufî kullanımı sırasında bu kelimenin çağrışımları, bu bağlamda iman ve tasdikle ilgili ortaya konulan sınırların ötesindedir, bundan ötürü o ilk iki çeşide uygulanmaz. O bilmenin daha yüksek bir tarzı olarak değil de, yakinî imanın bir çeşidi olan müşahededen bahsetmektedir. Aynı zamanda o bilişsel inançtan da (الايمن العقد) bahsetmektedir, yani kişinin ikrar ettiği şeyin hakikati ya da sıhhatine malik olmasıdır (حقيقة ما اقر به, صحة ما اقر به), bu konudaki kıstas, şüphenin ortaya çıkmamasıdır.

KAYNAKÇA

- el-Fusûl*, Ebû'l-Kasım Kuşeyrî, *el-Fusûl fi'l-usûl* (ed. R. Frank), *MIDEO*, 16 (1984), s. 59-75.
el-Gunye, Ebû'l-Kasım el-Ensârî, *el-Gunye, fi usûli'd-dîn*, MS III Ahmet, no 1916.
Ihtisâr, *el-Kâmil fi Ihtisâri's-Şâmil*, (yazarı bilinmemektedir) MS III Ahmet, no 1322.
el-Îmân, Ebû'l-Hasan el-Eş‘arî, *Risâle fi'l-imân*, (ed. W. Spitta in *Zur Geschichte abû'l-Hasan al-Aş‘arî's*, Leipzig 1876, s. 138-140.
el-İnsâf, Ebû Bekir el-Bâkillânî, *el-İnsâf fimâ yecibu i'tikâduhû* (ed. M. Al-Kawtharî), Kahire 1382/1963.
el-I'tikâd, Ebû Bekir el-Beyhaqî, *el-I'tikâd ve'l-hidâyeh* (ed. K. Y. El-Hût), Beyrut 1403/1983.

el-İrşâd, Ebû'l-Me'âlî el-Cüveynî, *el-İrşâd ilâ kavâ'idi'l-edille*, (ed. M. Mûsâ, A. Abdülhamit), Kahire 1369/1950.

İsferâinî, Ebû İshâq el-İsferâinî, 'Akide(diye isimlendirilmemiştir) (ed. R. Frank), *MIDEO*, 20 (1989), gelecek sayıda yayımlanacak.

Kelâbâzî, Ebû Bekir el-Kelâbâzî, *K. et-Ta'arruf* (ed. A. J. Arberry), Kahire 1934.

Letâif, Ebû'l-Kasım el-Kuşeyrî, *Letâifu'l-işârât* (ed. I. Busyûnî) 6 cilt, Kahire 1968-71.

el-Luma', Ebû'l-Hasan el-Eş'arî, *K. el-Luma'* (ed. R. McCarthy) in *the Theology of al-Ash'arî*, Beyrut 1953.

Mücerred, Ebû Bekir İbn Fûrek, *Mücerredü makâlâti'l-Eş'arî* (ed. D. Gimaret), Beyrut 1987.

el-Mutevellî, Ebû Sa'd el-Mutevellî, *el-Muğni fî usûli'd-dîn*, MS Belediye no 2014D, vr. 1r-62v.

en-Nizâmiyye, Ebû'l-Me'âlî el-Cüveynî, *el-'Akîdetü'n-Nizâmiyye* (ed. M. El-Kevserî) Kahire 1367/1948.

er-Risâle, Ebû'l-Kasım el-Kuşeyrî, *er-Risâle*, Arusî'nin *Netâicü'l-efkâr* adlı eserinin kenarında Zekeriyâ Ensârî'nin Şerhi içindedir, 4 cilt, Bulâk, 1290.

eş-Şâmil, Ebû'l-Me'âlî el-Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn* (ed. A. En-Neşşar), Alexandria 1969.

-----, *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*, Bazı Eklerle (ed. R. Frank), Tahran 1981.

Şerhu'l-İrşâd, Ebû'l-Kasım el-Ensârî *Şerhu'l-İrşâd*, MS Princeton University Library, ELS, no. 634.

eş-Şikâye, Ebû'l-Kasım el-Kuşeyrî, *R. eş-Şikâye*, Subkî'nin *Tabqâtü's-şafiyye el-kubrâ*'sında (ed. M. Tanâhî, A. el-Hilv) bulunmaktadır, cilt 3, Kahire 1348/1965, s. 400-421.

es-Segr, Ebû'l-Hasan el-Eş'arî, "Risâle ilâ Ehli's-segr fî babi'l-ebvâb", *İlahiyât Fakültesi Mecmuası*, IX (1928), s. 80-108.

et-Tahbîr, Ebû'l-Kasım el-Kuşeyrî, *et-Tahbîr fî't-tezkîr*, MS. Yeni Cami, no. 705.

et-Temhîd, Ebû Bekir el-Bâkîllânî, *K. et-Temhîd* (ed. R. McCarthy), Beyrut 1957.

Usûlüd'-dîn, Abdü'l-Kahir el-Bağdâdî, *Usûlüd'-dîn*, İstanbul 1346/1928.