

## İslam Düşüncesinde Dine Girişte Nazarın Rolü: İmkânı ve Sınırı

 Hikmet Şavluk<sup>ak</sup>

### Özet

Bu çalışma, İslam düşüncesinin en temel meselelerinden biri olan “dine girişte ilk vâcibin ne olduğu” sorusu etrafında şekillenen nazar (aklı inceleme/düşünme) kavramını ele almaktadır. Erken dönem Mu‘tezili düşünce, dinî bilgiyi temellendirme sürecinde nazara kurucu bir rol atfetmiş; bu yaklaşıma özellikle Eş‘arîler ve Selefi (katı Ehl-i Hadis) çevreler şiddetle karşı çıkmıştır. Eş‘arîler, akli istidlâlin ancak vahiyle vücûbiyet kazandığını savunurken, Selefiler akli çıkarımı bütünüyle yükümlülüğün dışında tutma eğilimindedirler. Bu çalışmanın amacı, dine girişte nazarın vâcibliği konusundaki kelâmî görüş ayrılıklarını sistematik biçimde ortaya koymak; farklı kelâmî ekollerin epistemolojik kabullerini analiz ederek nazarın bilgi ve sorumlulukla ilişkisini değerlendirmek ve nazar karşıtlarının öne sürdüğü alternatif teorileri incelemektir. Araştırma, klasik kelâm literatürüne ait birincil kaynakların doğrudan incelenmesine ve bu metinlerin karşılaştırmalı analizine dayanmaktadır. Mu‘tezili, Eş‘arî ve Selefi yaklaşımlar arasında karşılaştırmalı yöntemle yapılan analiz neticesinde bu ekollerin temel dayanak noktaları ve ayrışma gerekçeleri ortaya konmuştur. Özellikle mantıksal tutarlılığın şer‘î delillerden öncelikli olduğunu savunan Mu‘tezile ile, vahyin bilgiyi ve sorumluluğu doğuran yegâne kaynak olduğunu ileri süren Eş‘arî ve Selefi anlayışların karşılaştırılması, İslam düşüncesinde aklın sınırlarına dair çerçevenin daha net ortaya konmasına katkı sunacaktır. Bu bağlamda nazarın dine girişteki rolü, imkânı ve sınırı gibi sorular hem teorik hem de pratik düzeyde ele alınarak mukayeseli bir biçimde değerlendirilecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Kelâm, Nazar, Dine Giriş, Mu‘tezile, Ehl-i Sünnet

## The Role of Nazar in Conversion to Islam: Its Possibility and Its Limit

### Abstract

This study examines the concept of nazar (rational reflection), which centers on one of the most fundamental questions in Islamic thought: “What is the first obligation (al-awwal al-wâjib) upon entering the religion?” Early Mu‘tazilite thought assigned a foundational role to nazar in the process of grounding religious knowledge. This approach, however, was strongly opposed by the Ash‘arites and the Salafis (strict Ahl al-Ḥadīth circles). While the Ash‘arites argued that rational inference gains meaning only through revelation, the Salafis tended to exclude rational inference entirely from the scope of religious obligation. The aim of this study is to systematically present the theological disagreements over the obligatoriness of nazar in entering the religion, to analyze the epistemological assumptions of different theological schools, and to evaluate the relationship between nazar, knowledge, and moral responsibility, as well as to examine alternative theories proposed by its opponents.

<sup>a</sup>Dr. Öğr. Üyesi, Çanakkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, İslam Hukuku Anabilim Dalı/Asst. Prof., Çanakkale University, Faculty of Theology, Basic Islamic Sciences, Islamic Law, Çanakkale, Türkiye

\*Sorumlu Yazar/ Corresponding Author  
İletişim/Contact:

[hikmetsavluk@comu.edu.tr](mailto:hikmetsavluk@comu.edu.tr)

Geliş Tarihi/ Date Received: 10/08/2025

Kabul Tarihi/Date Accepted: 30/09/2025

Yayın Tarihi/ Date Published: 30/09/2025

Atıf/Cite: Şavluk, Hikmet. “İslam Düşüncesinde Dine Girişte Nazarın Rolü: İmkânı ve Sınırı” *Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/2 (Eylül 2025), 74-95.



Web:

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/kuifd>

mailto: [ilafdergi@kastamonu.edu.tr](mailto:ilafdergi@kastamonu.edu.tr)



The content of this journal is licensed under a Creative Commons Attribution-Non Commercial No Derivatives 4.0 International License.

The research is based on a direct examination of primary sources from the classical kalām literature and a comparative analysis of these texts. Through a comparative study of Mu‘tazilite, Ash‘arite, and Salafi approaches, the main points of reference and grounds for divergence among these schools have been identified. In particular, the comparison between the Mu‘tazilites who maintain that logical consistency takes precedence over scriptural evidence and the Ash‘arite and Salafi perspectives which assert that revelation is the sole source of knowledge and responsibility contributes to clarifying the framework of reason’s limits in Islamic thought. In this context, questions regarding the role, possibility, and limitations of nazar in entering the religion are addressed both theoretically and practically, and evaluated in a comparative manner

**Keywords:** Kalām, Nazar, Entering into Religion, Mu‘tazila, Ahl al-Sunna

## Giriş

Kader, irâde ve özgürlük kavramları, insanlığın varoluşsal sorgulamalarında merkezî bir rol oynaya gelmiştir. Geçmişten günümüze kadar, bu kavramlar farklı kültürlerde, felsefî sistemlerde ve dini inanışlarda derinlemesine tartışılmıştır. İslâm tarihi dikkate alındığında, farklı yaklaşımlar olmakla birlikte, kader kavramı genellikle “insan yaşamının önceden belirlenmişlikle şekillendiği” fikriyle ilişkilendirilirken; irâde ve özgürlük, “bireyin bu belirlenmişlik karşısındaki seçimlerini ve karar alma yetisini” ifade etmektedir. Ancak bu kavramlar, tarihsel bağlamda çoğunlukla birbirine zıt olarak ele alınmış ve birer düşünsel çatışma şeklinde değerlendirilmiştir.

Deli Dumrul hikâyesi, Dede Korkut Kitabı’nda yer alan ve Türk halk edebiyatının önde gelen örneklerinden biri olan destansı anlatılardan biridir. Bu hikâyede Azrail’e meydan okuyan, Tanrı’yla diyaloga giren ve sonunda ölüm karşısında acziyetini kabul eden bir figür olarak Deli Dumrul’un dönüşümüne tanık oluruz. Bu anlatı, biçimsel ve tematik özellikleri bakımından açıkça kurmaca bir yapıdadır. Ancak burada önemli olan, bu hikâyenin sadece edebî bir ürün olduğu iddiası değil, aynı zamanda onunla benzer motifler taşıyan kutsal metinlerdeki anlatılarla ilişkisidir. Kurmaca olarak nitelendirmemizin temel gerekçesi, hikâyede yer alan olağanüstü unsurların -Tanrı ile birebir diyalog kurulması, Azrail’e meydan okunması, ömrün pazarlıkla uzatılması gibi- ontolojik olarak fiziksel gerçekliğe değil, tahayyüle dayanmasıdır. Burada “gerçeklik” kavramı, yalnızca fiziksel veya tarihsel olarak olmuş bir olaya gönderme yapmakla kalmaz, aynı zamanda aklın sınırları içinde tahayyül edilebilir olanı da içerir. Deli Dumrul’un Tanrı ve Azrail ile girdiği diyalog bu sınırların dışındadır.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Dede Korkut Hikâyeleri, Türk edebiyatının sözlü kültürden yazılı geleneğe aktarılmış en önemli klasiklerinden biri olarak kabul edilir. Bu hikâyeler arasında yer alan “Duha Koca Oğlu Deli Dumrul”, hem bireyin kaderle mücadelesini hem de Allah’a teslimiyetin anlamını derinlemesine işler. Muharrem Ergin’in titizlikle hazırladığı *Dede Korkut Kitabı*’nda, bu hikâye “Deli Dumrul’un Azrail ile olan karşılaşması” bağlamında ele alınır; burada Dumrul’un önce kendi gücüne, ardından Tanrı’ya sığınması, dönemin inanç dünyasını ve destani anlatım geleneğini yansıtır. Bk. Muharrem Ergin, *Dede Korkut Kitabı* (İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 2011), 75.

Kur'an-ı Kerîm'de birçok peygamberin elinde gerçekleşen maddî mucizelere yer verilir. Hz. Musa'nın asasıyla denizi yarması,<sup>2</sup> asasının yılanı dönüşmesi,<sup>3</sup> elinin bembeyaz parlaması,<sup>4</sup> Hz. İbrahim'in ateşe atılmasına rağmen yanmaması,<sup>5</sup> Hz. Salih'in kayadan Allah'ın izniyle bir dişi deve çıkarması,<sup>6</sup> Hz. Yunus'un, balık tarafından yutulduktan sonra hayatta kalıp sağ salim kurtulması,<sup>7</sup> Hz. İsa ise, Allah'ın izniyle çamurdan kuş yapıp canlandırması, ölüleri diriltmesi, doğuştan körü ve alacalıyı iyileştirmesi<sup>8</sup> ve havarilerin talebi üzerine gökten bir sofrayı indirilmesini istemesi<sup>9</sup>, Hz. Muhammed'in, müşriklerin mucize talebi üzerine ayı yarması<sup>10</sup> da Kur'an'da geçen hissî mucizeler arasında yer alır. Bu noktada teistik epistemolojinin temel bir sorusuyla karşı karşıya kalırız: Mutlak kudret sahibi bir Tanrı'nın buyruklarını ileten bir peygamberin iddiası nasıl doğrulanabilir? Vahiy, doğası gereği duyular üstü bir bildirim olduğuna göre, bu iddiayı bir dışlayıcı akılla (epistemolojik olarak) test etmek mümkün müdür? Örneğin, Hz. İbrahim'in oğlu İsmail'i Tanrı buyruğu üzerine kurban etmeye yönelmesi, bir inançlı için ilahi sadakatin göstergesi olabilirken, dışarıdan bakan bir kişi için -özellikle dine kabullenmemiş bir birey için- irrasyonel ya da travmatik bir davranış gibi görülebilir. Bu durumda Deli Dumrul hikâyesiyle Hz. İbrahim kıssası arasında epistemolojik bir eşitlik mi söz konusudur, yoksa aralarında metafizik bir ayrım mı var mıdır?

Kutsal anlatılar, doğrudan hakikatin kendisi değil, hakikate yönlendiren anlam taşıyıcılarıdır. Bu bağlamda, İbrahim'in kıssası ile Deli Dumrul'un hikâyesi arasında yapılacak ayrım, ancak dinin içsel epistemolojisine başvurularak yapılabilir. Bunun dışında kalan bir akıl yürütme yöntemi açısından, her iki anlatı da benzer derecede "gerçekdışı" veya "akıl dışı" olarak algılanabilir.

Toplum tarafından önceden üstün ahlaki niteliklere ve erdemli kişiliğe sahip biri olarak tanınan bir birey, peygamberlik iddiasında bulunduğunda, eğer bu iddiayı aklen temellendirecek bir bilgi yahut zihinsel hazırlık toplumsal bilinçte mevcut değilse, yerleşik kabullerin terk edilip bu kişinin peygamberliğine iman edilmesi kolaylıkla gerçekleşmez. Toplum, daha önce güven duyduğu bu şahsın peygamberlik iddiasını, Deli Dumrul hikâyesinde olduğu gibi, gerçeklikten uzak bir kurgu yahut hayal ürünü olarak değerlendirme eğiliminde olabilir. Toplumlar, tarihsel süreç içinde sadece fizikî mekânlarını değil, aynı zamanda kültürel, ahlâkî ve hukukî düzenlerini de inşa ederler. Bu düzenin temel taşları, güvenlik, devamlılık ve itaat gibi unsurlardan oluşur. Her topluluk, kendi içinde belli bir düzen anlayışını, hakikat ölçüsünü ve otorite yapısını içselleştirir. Bu içselleştirme öylesine güçlüdür ki, mevcut sistemin dışında kalan herhangi bir teklif ya da çağrı, yalnızca yabancı değil, aynı zamanda tehdit edici olarak algılanır.

<sup>2</sup> eş-Şuarâ 26/63.

<sup>3</sup> el-Kasas 28/31.

<sup>4</sup> Tâhâ 20/22.

<sup>5</sup> el-Enbiyâ 21/69.

<sup>6</sup> el-A'râf 7/73.

<sup>7</sup> es-Sâffât 37/142-144.

<sup>8</sup> Âl-i İmrân 3/49.

<sup>9</sup> el-Mâide 5/114.

<sup>10</sup> el-Kamer 54/1.

Bu çerçevede düşünüldüğünde, bir peygamberin, yerleşik düzenin dışında kalan ve onu sarsan bir mesajla ortaya çıkması, sadece teolojik değil, aynı zamanda sosyolojik bir çatışma doğurur. Nitekim İslam öncesi Arap toplumu -Kur'an'ın tabiriyle cahiliyye dönemi- kendine özgü bir ahlâk, güvenlik ve otorite sistemine sahipti. Bu sistemin içinde kabile sadakati, güç kültü, ataerkil onur kodları ve baskın bir ekonomik-siyasi yapı bulunmaktaydı. Hz. Muhammed'in getirdiği mesaj, yalnızca yeni bir inanç teklif etmiyor; aynı zamanda toplumsal adaleti yeniden tanımlıyor, ekonomik ilişkileri dönüştürüyor ve mevcut otoriteleri sorguluyordu. İşte bu yüzden ilk tepkiler, sadece inançsızlık değil, aynı zamanda mevcut düzeni savunma refleksiyle şekillenmiştir.

Bu direnişi edebî planda çarpıcı bir biçimde işleyenlerden biri Fyodor Dostoyevski'dir. Karamazov Kardeşler adlı eserinde yer alan meşhur "Büyük Engizisyoncu" hikâyesi, aslında bir hakikat-karşıtı toplumsal itaat meselesini açığa çıkarır. Hikâyede, Hz. İsa yeryüzüne tekrar gelir ve mucizeler gösterir. Ancak Kilise otoritesinin temsilcisi olan Engizisyoncu, onu hemen tutuklatır. Ona göre Hz. İsa, mucizeleriyle bile insanların güvenliğini ve düzenini tehlikeye atmaktadır. İnsanlar özgürlüğe değil, güvende olmaya, itaat etmeye ve belirsizlikten korunmaya ihtiyaç duyarlar. İhtiyar Engizisyoncu insanların köleliği içselleştirdiğini ifade ederek şöyle der "Sen insanlara özgürlüğü verdin ama onlar özgürlüğe dayanamaz. Onlar mucize, otorite ve sır ister. Oysa ki sen bunları teptin."<sup>11</sup>

İşte bu sahne, sadece Hristiyanlık eleştirisi değil; aynı zamanda bütün dinî tebliğlerin karşılaştığı sosyo-psikolojik direnç biçiminin bir temsildir. Toplumun büyük çoğunluğu için düzen, doğru olup olmamasından bağımsız olarak, alışılmış olanın korunmasıdır. Bu nedenle yeni bir hakikat iddiası, ne kadar delil ve mucizeyle gelirse gelsin, mevcut güvenlik algısını zedeleme potansiyeli taşıdığı sürece reddedilebilir.

Dine girişi zorlaştıran muhtemel engelleri dikkate alan İslam düşünürleri, kurmaca ile vahiy arasındaki farkı belirginleştirmek amacıyla çeşitli aklî ilkeler geliştirmişlerdir. Bu ilkeler sayesinde, bireyin hakikatle hayal ürünü olan söylemleri ayırt etmesi hedeflenmiştir. Nitekim İslam düşüncesinde inanç, salt taklide dayalı bir kabullenmeden ziyade, rasyonel bir zemine oturtulmaya çalışılmış; inancın aklî temellerle meşrulaştırılması yönünde yoğun bir çaba sarf edilmiştir. Hem kelâmcılar hem de İslam filozofları, Tanrı'nın varlığına dair çeşitli deliller ortaya koymuş; bu delilleri geliştirirken aynı zamanda söz konusu kanıtların muhtemel zayıflıklarını da göz önünde bulundurmuşlardır. Bu çabalar, dinî inancın ontolojik ve epistemolojik temellerini oluşturmayı amaçlamaktadır. Vahyin aklen temellendirilmesi yönündeki bu girişim, vahiyden bağımsız ve salt aklî esaslara dayansa da kelâmcıların büyük çoğunluğu tarafından desteklenmiş; ancak bazı eleştirilere de konu olmuştur.

İslam düşüncesinde, dini inancın makul olduğu görüşü genel bir uzlaşıyla kabul görmüştür. Bu nedenle fideist yaklaşım -örneğin Tertullianus'un "inanıyorum çünkü saçmadır" (credibile est, quia ineptum est) şeklinde özetlenen anlayışı- Kur'an'ın temel ilkeleriyle ve İslam

<sup>11</sup> Fyodor Mihailoviç Dostoyevski, *Karamazov Kardeşler*, çev. Kollektif, ed. Fatih Alemdar (İstanbul: Lebis Kitap, 2022), 297.

düşünürlerinin entelektüel çabalarıyla bağdaşmaz.<sup>12</sup> Zira Kur'an, dine girişte ilk görev olarak, yaratıcıya dair bilgiye ulaşmayı mümkün kılacak şekilde varlık ve olaylar üzerinde akli tefekkürde bulunmayı emreder.<sup>13</sup> Bununla birlikte İslam düşüncesinde tartışma konusu olan husus, dini inancın makul oluşunun bir delile veya argümana dayanmasının mümkün olup olmadığı, mümkünse bunun zorunlu olup olmadığı meselesidir. Bu bağlamda İslam düşünce tarihinde iki ana eğilim ortaya çıkmıştır: İlki dine girişi yalnızca akılla temellendirenler: Bu anlayış, vahyin varlığını ön şart olarak kabul etmeksizin, insan aklının kendi başına dini hakikate ulaşabileceğini savunur. Bu yaklaşımı sistemli hale getiren ilk grup, Mu'tezile'dir. İkincisi ise dine girişte vahyin zaruri olduğunu savunanlar: Bu eğilim iki alt gruba ayrılır: Biri kelâmî yöntemi benimseyenler: Mu'tezile'ye karşı olmakla birlikte, akli delilleri kullanarak kelâm disiplini çerçevesinde inancı temellendiren Eş'arîler. Bir diğeri ise kelâm ilmine mesafeli veya tamamen karşı olanlar: Genellikle Selefilere olarak adlandırılan bu grup, akıl yürütmelere ve kelâmî yorumlara karşı temkinli bir duruş sergilemiş, dini bilgiyi doğrudan naslara dayandırmayı tercih etmiştir.

Sonuç olarak, nazarın "ilk vâcib" olarak konumlandırılması, yalnızca teorik bir kelâm meselesi değil, aynı zamanda dinin makuliyet temeli üzerine inşa edilmesini sağlayan epistemolojik bir yaklaşımdır. Bu çerçevede, vahiy, akıl ve fıtrat ekseninde şekillenen kelâmî argümanlar, insanın Allah'ı bilme sorumluluğunu ve dinî teklifin gerekçelendirilmesini anlamada kritik bir rol oynamaktadır. Dine girişte aklın rolü, Allah'ı bilmenin gerekliliği ve bu bağlamda bir dine yönelişte aklın imkân ve sınırlarına dair bir literatür oluşmuştur.<sup>14</sup> Çalışmamızda bu unsurlar arasında kurulan ilişkinin analiziyle, nazarın imkânı ve sınırları hakkında bütüncül bir değerlendirme sunmak hedeflenmektedir.<sup>15</sup>

### 1. Selefi düşüncede Nazarın Vâcib Olmaması: Fıtrat Temelli Bir Yaklaşım

İslam düşüncesinin erken döneminde kelâm karşıtlığı veya kelama mesafeli duran Selefilere yani katı Ehl-i hadis mensupları nazarın vâcib oluşunu kökten reddetmişlerdir. Onlara göre nazarın dine giriş için vâcib olduğunu söylemek sadece Mu'tezilenin ilkelerine göre tutarlı olabilir. Bâkılânî'nin önde gelen öğrencilerinden Ebû Ca'fer es-Simnânî, nazarın (akli

<sup>12</sup> Celal Büyük, "Tanrı İnancının Rasyonelliği ve Kanıt İhtiyacı", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (2013), 99. Kant'ın "inanca yer bulmak için bilgiyi inkar etmesi" sözü metafizik ile doğayı ayıran bilginin nesnellliğini yalnızca doğaya atfeden ve tanrının varlığına dair tüm bilgilerin pratik aklın bir postulatı olduğunu anlamak gerekir. Ernst Cassirer, *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*, çev. Doğan Özlem (İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1996), 78.

<sup>13</sup> Kur'an'da tefekkür etmeye yönlendiren çokça ayet vardır. Örnek olarak bk. el-Bakara 2/266; Âl-i İmrân 3/191; el-En'âm 6/50; Yunus 10/24; en-Nahl 16/11,14.

<sup>14</sup> Örnek olarak bk. Çağfer Karadaş, "Akıl ve İman: Meseleye Kelâmî Nazar", *Kader* 13/2 (Temmuz 2015), 593-614; Recep Ardoğan, "Kelâmcılara Göre Zarûrîlik ya da Nazarîlik Yönüyle Marifetullah", *Marife* 5/1 (2005), 179-196; Murat Memiş, *Mu'tezili Bir Bakışla Bilgi Problemi* (Ankara: Sarkaç Yayınları, 2011), 219-222; Hayrettin Nebi Güdekli, "Kâdî Abdülcebâr'da Tanrı'yı Bilmenin Mahiyeti", *Kader* 22/2 (Aralık 2024), 250-270; Mehmet Bulğen, "Tanrı'nın Varlığını Kanıtlamanın (İsbât-ı Vâcib) Kelâm Bilgi Teorisindeki Yeri: Kâdî Abdülcebâr Örneği", *Marifetname* 9/1 (2022), 13-53; Ömer Sadıker, "Bir Kelâm Üç Yorum: Ebû Hanîfe'nin Yaratıcının Bilinmesine Dair Sözüne Farklı Yaklaşımlar", *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi* 10/4 (2003), 702-716.

<sup>15</sup> Dine giriş teorisinin mahiyeti ve kurgusal çerçevesine ilişkin olarak Hasan Hacak'ın Klasik Düşünce Okulu'nda gerçekleştirdiği seminerin de incelenmesi için bk. Hasan Hacak, KDO-Fıkıh Usûlü Okumaları 50. Seminer, Youtube (12 Kasım 2021), 00:00:10-01:24:35.

tefekürün) dinî yükümlülüğün başlangıcı olduğu yönündeki görüşün, Eş‘arî geleneğinde hâlen etkisini sürdüren bir Mu‘tezilî mirasın kalıntısı olduğunu belirtmektedir. Selefilere, Eş‘arî mezhebinde nazara yönelik vurgunun İmam Eş‘arî ve diğer Eş‘arî usûlcülerinin Mu‘tezileye ait eserleri mütalaa etmeleri sonucunda oluşan Mu‘tezile etkisinden kaynaklı olduğunu belirtmiştir. Hanbelî bilgin Ebü'l-Ferec el-Makdisî, ilk vâcibin marifetullah olduğunu söyler. Nazar görüşünü iddia eden Mu‘tezile, Zeydiyye ve Eş‘arîlerin hatalı olduğunu iddia eder. İlk vâcib bir anlamda ilk ibadet demektir. Ona göre kime ibadet edileceğini bilmeden ibadet etmek anlamsızdır. Bu nedenle ilk vâcibin nazar olması batıl bir görüştür. Marifetullah emri de Hanbelîlere göre akla dayalı bir emir olmayıp sadece şer‘î bildirimle gerçekleşir. “Biz kendilerine peygamber göndermeyeceğimiz toplulukları azap edecek değiliz” ayetini de delil gösteren Hanbelîler peygamberin gelmediği dönemde marifetullah emrinin de geçerli olmadığını söylerler.<sup>16</sup>

Hanbelîler, Eş‘arî düşüncesinde yer alan “marifetullah akılla idrak edilir şer‘ ile vâcib olur” şeklindeki görüşü reddeder. Onlara göre akıl ya şer‘de mevcut olanı idrak edebilir ya da şer‘de mevcut olmayan bir şeyi idrak edebilir. Şayet şer‘de mevcut bir şeyse bu doğrudan insanı mükellef kılar ve aklın idrakına ihtiyaç kalmaz. Şayet şer‘de mevcut değilse bu takdirde vâcib olmaktan çıkar. Çünkü vâcib emri akılla elde edilemez. Bu sebeple onlara göre Eş‘arîlerin hem teklifin yalnızca şer‘ ile mümkün olacağını söyleyip hem de vâcibin tamamlayıcısı olarak akla yetki vermesi tenâküz içermektedir.<sup>17</sup>

Hanbelîlerin nazarı bir yükümlülük olarak görmemesi onların kelâm ilmine karşı duruşlarını da açıkça göstermektedir. Mu‘tezile ekolüne karşı amansız muhâlif duruşları kelâmı bir bütün olarak zemmedilen bir ilim dalı olarak görmelerine sebep olmuştur. Her ne kadar Eş‘arî ve Mâtürîdî âlimlerin görüşleri Ehl-i Sünnet çatısı altında değerlendiriliyor olsa da bu âlimlerin yöntem bakımından Mu‘tezile’nin geliştirdiği kelâm disiplini ve onun arka planında yer alan felsefe ile mantık ilmini kullanmaları, zaman zaman eleştirilere maruz kalmalarına neden olmuştur.<sup>18</sup> Kelâm ilminin epistemolojisinde önemli bir yerde duran nazarı da reddetmeleri, selefi düşünce açısından tutarlı bir yaklaşım olarak değerlendirilebilir.

Nazarın dine girişte vâcib olduğunu reddedenler, inanmayan bir kimsenin bir tanrıya inanmasının ve onun buyruklarını insanlara ulaştıracak bir peygamberi kabul etmesinin, yalnızca haber yoluyla mümkün olduğunu savunurlar. Bu habere inanma yönünde insanda doğal bir eğilim bulunduğunu ve bunun da “fıtrat” olduğunu ifade ederler.<sup>19</sup> Onlara göre insan selim bir fıtrat üzere olduğunda dine girme eğilimindedir. Selim fıtratın ne olduğu ise izaha muhtaç bir kavramdır. Fıtrat, insanların içsel “doğuştan gelen eğilim” veya “doğa” olarak kabul edilen, tüm insanlarda ortak olan bir özellik olarak anlaşılmalıdır. Hadisi şerifte “İnsan islam

<sup>16</sup> Ebü'l-Ferec Abdulvâhid b. Muhammed b. Ali eş-Şirâzî el-Makdisî, *et-Tefsîrâ fî usûli'd-dîn*, thk. Yusuf b. Muhammed b. Abdullah es-Sem‘ânî (Medine: Dârü'l-Me'sûr, 2013), 24-25.

<sup>17</sup> Makdisî, *et-Tefsîrâ fî usûli'd-dîn*, 27.

<sup>18</sup> Talat Koçyiğit, *Hadisçilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 93.

<sup>19</sup> İbn Teymiyye hem Sahabilerin hem de seleften İmam Malik ve İmam Şafî gibi müctehidlerin de bu görüşte olduğunu ifade eder. Bk. İbn Teymiyye, *Der'u te'ârudi'l-akl ve'n-nakl* (Kahire: Daru'l Hadis, ts.), 8/502.

fıtratı üzerine doğar, anne ve babası onu daha sonra Yahudî, Hristiyan veya Mecûsî kılar”<sup>20</sup> şeklinde ifade edilmektedir. Burada fıtrat çoğunluğa göre istidâd sahibi olmak manasına gelmektedir. Ancak hadisin devamında ise insanın inanç konusunda fıtratın dışına çıkabileceği de ifade edilmektedir. Yani insan kendi bulunduğu aile veya toplumda hangi inanç varsa ona da inanmaya meyildir. Nitekim günümüzde insanların büyük çoğunluğu kendi yaşadıkları bölgenin inancını taşımaktadırlar. Yeryüzünde yaşayan insanların büyük çoğunluğu da bir dine inanmamaktadır.<sup>21</sup> Gazzâlî (ö. 505/1111) de salt fıtrat ile elde edilen bilginin kesinlik ifade edemeyeceğini belirtir ve bu tür bilgiyi vehmî bilgi kategorisinde değerlendirir.<sup>22</sup>

İbn Teymiyye’ye (ö. 728/1328) göre fıtrat, aklın hiçbir nazar ve istidlâl ile ilgili bir süreç geçirmeden doğrudan edindiği bilgidir. Ona göre Allah’ın bilinmesi aklın nazar veya istidlâleyle gerçekleşen bir bilgi olmaktan ziyade fitrî bir bilgidir. İbn Teymiyye, fıtrata ait bu bilginin kelâmcılar tarafından kabul edilmediğini ve nazara ya da istidlâle değer atfettiklerini ifade ederek eleştirir. İbn Teymiyye fıtratta yer alan bir bilgi için nazarı vâcib kılmak şeklindeki yaklaşımı ortada olan bir şeyi yeniden ortaya çıkarmak olacağı gerekçesiyle tutarsızlıkla suçlar.<sup>23</sup>

Selefi metodu benimseyen İslâm bilginleri ile Eş’arîler arasında aklın otoritesinin dinin inşasındaki rolü hususunda herhangi bir fark yoktur.<sup>24</sup> Eş’arîlere göre sağduyulu bir kişi, vahiy edilmeden önce bile, saf faydanın gerçekleştirilmesinin ya da saf zararın önlenmesinin övgüye değer olduğunu bilir. Çoğu gelenekteki bilginler de cinayet, hırsızlık, zina ve benzeri fiillerin yasaklanması konusunda hemfikirdir. Ancak ahireti ilgilendiren fayda veya zarar ise yalnızca nakli delil (nass) ile bilinebilir.<sup>25</sup> Eş’arî ve selefi düşüncenin bu görüşü ile İbn Teymiyye’nin akıl otoritesine dair görüşü birbirine benzemektedir, ancak o, makasından belirlenmesinde doğuştan gelen insan doğasına/fıtrata da önem atfeder.<sup>26</sup> İslâm’ın fıtrata en uygun din olarak telakki

<sup>20</sup> Buhârî, “Cenâiz”, 92.

<sup>21</sup> Michel Foucault, insanın hakikati algılayışında iktidar olan güç sadece sahip olduğu akıl değildir. Normal yani fıtrata uygun diye nitelenen birçok yargının aslında ailevi, çevresel veya siyasi iktidarın etkisiyle şekillenmektedir. Michel Foucault, *Özne ve İktidar*, çev. Işık Ergüden- Osman Akınhay (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2019), 136-149.

<sup>22</sup> Huccetu’l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ fî ‘ilmi’l-usûl*, thk. Muhammed Abdusselâm Abduşşâfi (Beyrut: Dâru’l-Kütübîl-İlmiyye, 1993), 1/38.

<sup>23</sup> İbn Teymiyye, *Der’u te’ârudi’l-akl ve’n-nakl*, 408; İrem Ceyhan, “İslam Kelamında Fıtratın Bilgisel Değeri”, *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 12/1 (2021), 129.

<sup>24</sup> Makalede ele almadığımız mezheplerden biri de Zâhirîlerdir. Mezhebin kurucusu Dâvûd b. Ali, Selefilere yakın bir tutum sergilerken; Zâhirîlerin önde gelen bir diğer ismi olan İbn Hazm, dine girişte akli temel almakla birlikte, girişten sonra onun işlevselliğini sınırlamıştır. Zâhirîlerin Eş’arî ve Selefi çizgide değerlendirilmesi mümkün olduğu için ayrıca incelemedik. Hasan Hacak, “Zâhirî Anlayışın Fıkha ve Fıkıh Usûlüne Yansıması Adlı Bir Tebliğin Müzakeresi”, *Zâhirî ve Selefi Din Yorumu*, ed. Sönmez Kutlu (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018), 113-122, 116.

<sup>25</sup> Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib el-Bâkîllânî, *et-Takrîb ve’l-irşâd* (eksik kısım) ed. Muhammed b. Abdurrezzak b. Ahmed er-Ruveys, (Kuveyt: el-Va ‘yu’l-İslâmî, 2015) 303; İmâmü’l-Haremeyn Ebû’l-Meâlî Rüknuddin Abdülmelik b. Abdullah b. Yusuf el-Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli’l-din*, ed. Ali Sami en-Neşşâr vd. (İskenderiyye: Münşetü’l-Maârif, 1969), 350; Ebû’l-Huseyn b. Ebû’l-Hayr Sâlim b. Es’ad el-İmrânî, *el-İntisâr fî’r-red ale’l-Mu ‘tezileti’l-Kaderiyyeti’l-Eşrâr*, ed. Suud b.Abdülaziz el-Halef (Riyad: Advâu’s-Selef 1999), 1/38

<sup>26</sup> Mohamed Hashim Kamali, “Human Intellect (‘Aql) and Innate Human Nature (Fitrah) as Identifiers of Maqâşid”, *Actualization (Ta’fil) of the Higher Purposes (Maqasid) of Shariah* (Virginia: International Institute of Islamic Thought, 2020), 13.

edilmesi “vasat” olarak nitelenmesine de etki etmiştir. Bu ifade aşırılıktan uzak her insanın doğasında İslam’a inanma eğiliminin mutlaka var olduğunu gösterir.<sup>27</sup>

Fıtratın dinî yükümlülüğün temel dayanaklarından biri olarak görülmesi, tarih boyunca tartışmalara yol açmıştır. İnsanın doğasının dine girme eğiliminde olduğu iddiasına yönelik eleştiriler gelmiştir. Özellikle ateistler fıtrat diye nitelenen gerçek anlamda otoriter bir hakikatin olmadığını iddia ederler. Onlar, teistik düşüncenin rasyonelist akla alternatif olarak öne sürdüğü fıtratı ya aklın dayandığı şeyin aslında bireyin içinde bulunduğu toplumsal, entelektüel veya topluluğun ahlaki ortak uygulamalarının bir yönü olduğunu (belki de oldukça derin bir yönü) ya da bunun, bireyin kişisel tepkilerinin derin ama yine de bireysel bir özelliği olduğunu söyler ki her iki durumda da koşulsuz ve evrensel bir otorite iddiasının temelsiz olduğunu iddia ederler.<sup>28</sup>

Dine girişte nazarın vâcib olmadığını söylemek konformist bir yaklaşım da taşımaktadır. Dine girecek bireyin kendi toplumunu içsel yönelimine başvurarak aşması mümkün değildir. Hz. Peygamber’in “Siz de acâizeler (yaşlı kadınlar) gibi inanın” sözünü esas alıp nazar ve istidlâli gereksiz görmek dine girmesi muhtemel bir kişi için herhangi bir anlam ifade etmemektedir. Bu hadisin sıhhatinde şüphe olduğu gibi acâiz ifadesinde acz sözcüğünü nefsin güç yetiremediği ve Allah’a bırakmak manasında olduğunu belirtenler de olmuştur.<sup>29</sup>

Son olarak Selefî düşünceyle ilgili şunu da ifade etmek gerekir. Fideist yaklaşımların savunduğu “akla aykırı da olsa inanırım” tarzı bir inanç anlayışı, Selefî akaidiyle bağdaşmaz. Selefî düşünürler, akli sınırlı kabul etseler de ilahî buyrukları akla bütünüyle aykırı değil; bilakis, aklın kavrayabileceği en isabetli açıklama ve anlam biçimi olarak değerlendirirler. Bu yönüyle Selefî yaklaşım, inancı rasyonel gerekçelere dayandırma zorunluluğunu ortadan kaldıran fideizme değil; aksine, Alvin Plantinga’nın “Tanrı inancı temeldir; yani rasyonel biçimde benimsenmesi için herhangi bir argümana veya kanıta ihtiyaç duymaz”<sup>30</sup> şeklindeki görüşüne daha yakın durmaktadır.

## 2. Eş’arî Kelâmında Nazarın Vâcib Oluşu

Dine giriş için vâcib olan ilk görev akıl yürütme yani nazardır. Bu hususta kelâmcılar arasında ciddi bir ihtilaf söz konusu değildir.<sup>31</sup> Ancak nazarın vâcibliğinin aklî mi yoksa sem’î olduğu hususunda ihtilaf söz konusudur. İnsanın ancak sem’în vârid olmasıyla mükellef olabildiğini aklın tek başına mükellef kılma hususunda yeterli olmadığını iddia eden Eş’arîler, nazarın da şer’î bir vâcib olduğunu söyler. Aklî teklifi kabul eden Mu’tezile (ör. Kâdî Abdülcebbar,

<sup>27</sup> Mahsum Aytepe, “İnsanda Orta Yolu Bulma Potansiyeli”, e-Şarkiyat İlmi Araştırmaları Dergisi 10/1 (Nisan 2018), 241.

<sup>28</sup> Thomas Nagel, *The Last Word* (New York: Oxford University Press, 1997), 10.

<sup>29</sup> Recep Ardoğan, “Kelâmcılara göre Allah’a İmanda Akıl Yürütmenin Değeri”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (2004), 135.

<sup>30</sup> Alvin Plantinga, *Warranted Christian Belief* (Oxford University Press, 2000), 177.

<sup>31</sup> Taklide bir bilgi değeri verenlere göre nazar vâcib değildir. İzzüddin b. Abdüsselâm’a (ö. 660/1262) göre mükellefe dine girişte nazarda bulunması vâcib değildir. Ona göre nazar sadece kişide şüphe (şekk) varsa vâcib olur. Ebû Abdullah Bedreddin b. Muhammed b. Abdullah Bahadır ez-Zerkeşi, *el-Bahru’l-Muhîr fî Usûli’l-Fıkıh* (Kuveyt: Vizaretü’l-Evkâfî’l-Kuveytiyye, 1992), 1/69.



Ebü'l-Hüseyn el-Basrî ve Cübbâîler) ve bazı Hanefîler (ör. Mâtüridî, Kerhî, Cessâs), nazar etmenin salt aklî bir eylem olduğunu öne sürerek Eş'arîleri eleştirmiş ve aklî hükümlerin reddedilmesi durumunda dine girişin mümkün olmayacağını öne sürmüşlerdir. Sem'î bir delil olmadıkça eylemin teklifi bir hükümle nitelenemeyeceğini söyleyen Eş'arîlerin, nazarın vacib oluşunu sem'î bir delile dayandırmaları gerekmektedir. Eş'arî kelâmcılar, nazarı şer'î bir hükmün tamamlayıcı unsuru olduğunu öne sürerek bu eleştirilere cevap vermiştir. Örneğin Bâkılânî (ö. 403/1013), nazarın şer'î vacib olduğunu "kendisiyle vacibliğin tamamlandığı şey de vacib olur" ilkesiyle belirtip nazarın başlı başına bir aklî vacib olmadığını ifade eder.<sup>32</sup> Cüveynî (ö. 478/1085), dine girişte ilk vacibin nazar oluşunu kabul etmekte ancak nazarın vacib olmasını ise aklî bir vacib olarak nitelendirmeyip sem'î hükümlerden saymaktadır.<sup>33</sup> Cüveynî'ye göre nazar etme eylemi şer'in vârid olması ve muhâtabın da o şâri'in vahyettiğine dair bilgiyi elde edebilecek salâhiyetle olması durumunda vacib olur. Nazar etmenin vacibliğini bilmek başlı başına yeterli değildir. Cüveynî'ye göre mu'cizeler ortaya çıkar ve peygamberlik iddiasını bulunanı doğrularsa bu durum da şer' varid olmuş demektir. Nazar bu aşamadan sonra nübüvvet iddiasının tamamlayıcı unsuru olarak vacib olur.<sup>34</sup> Bu yönüyle mucize, hem peygamberlik iddiasının doğruluğunu teyit eden bir delil hem de muhatabı nazar etmeye yönlendiren ilahî bir işaret niteliği taşır.

Eş'arî düşüncesine göre mu'cize bir anlamda muhâtabı nazar etmeye çağıran hitâp olarak kabul edilmektedir. Böylece nazar şer'î bir hitâbla vacib olmaktadır. Mu'tezile'nin "havâtır" teorisiyle nazarın vacib oluşunu reddeden Cüveynî, nazarı mümkün kategorisinde zikretmektedir. Ona göre nazar etmek mümkün bilgilerdendir. Kişinin nazar etmenin gerekli olduğunu bilmesi başlı başına nazarın vacib olduğunu göstermez. Kişi bu bilgiyle vahye muhatap olduğunda dine giriş hususunda nazar etmenin mümkün olduğunu bilir. Cüveynî, ifade ettiği bu bilgiyi "ilk nazar" (en-nazaru'l-evvel) olarak ifade eder. İlk nazar teklif dairesinde yer almadığı için de aklî ve şer'î olmasının herhangi bir farkı yoktur. Hatta Cüveynî bu hususta şöyle bir söz de nakleder: "Allah'a yakınlaşma hususunda tasavvur edilmeyecek kurbîyet (ibadet) ilk nazardır."<sup>35</sup> Nazarın vacib oluşunun şer'îliği icmâ delili ile izah edilmektedir. Çünkü ümmet 'marifetullah'ın vacib oluşu üzerinde icmâ' etmiştir. Akıl bize bilgilerin (maârif) ancak nazar ile olacağını bildirmektedir. Bu nedenle nazar etme eylemi de vacib olur.<sup>36</sup> Cüveynî'nin öğrencisi el-

<sup>32</sup> Ebu Bekir Muhammed b. Tayyib el-Bakillânî, *et-Takrîb ve'l-İrşâd (es-Sağîr)*, thk. Abdulhamid b. Ali Ebû Zenid (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1998), 1/215.

<sup>33</sup> Eş'arî düşüncesinde nazar meselesi ile ilgili bk. Fethi Kerim Kazanç, el-Cüveynî'de Klasik Kelâm Tartışmaları: el-Akîdetü'n-Nizâmîyye Örneği (Ankara: Araştırma Yayınları, 2024) 59-60. Fethi Kerim Kazanç, "İlk Dönem Eş'arî Kelâm Sisteminde Bilgi Sorunu", Uluslararası İmam Eş'arî ve Eş'arîlik Sempozyumu, ed. Cemalettin Erdemci ve Fadıl Aygân (İstanbul: Beyan Yayınları, 2015), 1/198-206. (177-250).

İmamu'l-Harameyn Ebu'l-Meâli Abdülmelik b. Abdullah b. Yusuf el-Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd ilâ kavâti'l-edille fi usûli'l-i'tikâd*, thk. Zekerîyya Umeyrât (Beyrût: Daru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1995), 12-13.

<sup>35</sup> İmamu'l-Harameyn Ebu'l-Meâli Abdülmelik b. Abdullah b. Yusuf el-Cüveynî, *el-Burhân fi Usûli'l-Fıkḥ*, thk. Abdulazîm ed-Dîb (Doha: Câmîatü Katar, 1399), 13.

<sup>36</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, 13.

Ensârî (ö. 512/1118) nazarın vâcib oluşunu Kur'an, sünnet ve icmâ' ile temellendirmektedir. Kur'an ve sünnette yer alan nazar ve tefekkür etmeyi emreden nassları delil olarak belirtmiştir.<sup>37</sup>

Eş'arîlere göre nazar diğer hükümlerde olduğu gibi sem'in vürudundan sonra vâcibdir. Mu'tezile ekolü, nazarı ilk vâcib olarak görmüş ve kişinin iman etmeden önce nazar yoluyla Allah'ın varlığını ve sıfatlarını bilmeye mecbur olduğunu savunmuştur.<sup>38</sup> Ancak bu yaklaşım, özellikle Eş'arî ve bazı Sünnî kelâmcılar tarafından eleştirilmiştir. Zira bu görüş kabul edildiğinde, peygamberlerin risâletlerini ispat sadedinde ortaya koydukları mucizevi meydana okumaların (tehaddî) ve bunlar üzerinden yapılan nübüvvet delillerinin anlamı ortadan kalkmaktadır. Nazarın zaten aklen zorunlu olduğu varsayılırsa, vahyin ve peygamberliğin olağanüstü deliller yoluyla doğrulanmasına gerek kalmaz. Bu gerekçeyle Mu'tezile'nin nazarı akli olarak vâcib görmesi, klasik kelâmcılar nezdinde hem epistemolojik hem de teolojik açıdan ciddi bir problem olarak değerlendirilmiştir.

Mu'tezile, bilgiye ulaştıran şey nazarın kendisi olmasına rağmen nazarın sem'î delile dayanmasını imkânsız görür. Çünkü sem'î bilgi de nazar ile birlikte bir bilgi değeri taşımakta iken nazar için "asıl" olması imkansızdır.<sup>39</sup> Cüveynî nazarın şer'î bilgiden bağımsız olarak dine giriş için asıl olmasını reddeder. Ona göre nazarın akli vâcib olması durumunda iki muhtemel (aklen mümkün) durumun teâruz etmesi söz konusu olabilir. Bu durumda kişinin kurtuluş yolunu tercih etmesini sağlayacak nazarın vâcib olması ve diğer görüşü reddetmesi ancak zihinde yer alan düşünceler (havâtır<sup>40</sup>) ve sezgiyle mümkündür. Kendi iç dünyasından bihaber olan ve havâtır dikkate almayan kimse için ise bu durumda nazar vâcib olmaktan çıkar.<sup>41</sup> Mu'tezile'nin havâtır teorisi bize şu hususu göstermektedir: Kendi iç âlemine yabancı kalan, zihnindeki havâtır dikkate almayan gafil kimse için nazarın vâcib oluşunu idrak etmek mümkün olmadığı gibi, bu durumda nübüvvetin ispatı için öne sürülen mu'cize ve tehaddî türünden deliller de işlevsiz ve sonuçsuz kalır.

Mu'tezilî bilginler yetişkin bir kişide (âkil ve bâliğ) havâtırın yok olmayacağını öne sürmüştür.<sup>42</sup> Özellikle nübüvvet iddiasının olduğu bir zamanda havâtırın yok olmasını imkânsız görmüşlerdir. Buna karşılık Cüveynî, senelerce yaşayan âkil bir kişide hiçbir şekilde zihnine veya kalbine nazar etmesine yönelik düşüncenin gelmemiş olmasının mümkün olduğunu söyler. Havâtır ise zarurî ve iktisâbî olmak üzere iki kısma ayrılır. Havâtır her iki durumda da kulun kudretinde olsa da onun tercihinin bağlı olarak hiçbir zaman gerçekletemeyebilir. Bu durumda

<sup>37</sup> Ebu'l-Kasım Selman b. Nâsır el-Ensârî, *Şerhu'l-İrşâd*, thk. Halid b. Hammâd el-Advânî (Kuveyt: Darü'z-Ziyâ li'n-neşr ve't-tevzî', 2022), 1/107.

<sup>38</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse: Mu'tezile'nin Beş İlkesi (Mu'tezile'nin Beş Esasının Açılımı)*, nşr. ve çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 1/64-65; el-Basrî, *el-Mu'temed*, 2/864; Güdekli, "Kâdî Abdülcebbar'da Tanrı'yı Bilmenin Mahiyeti", 254.

<sup>39</sup> Ensârî, *Şerhu'l-İrşâd*, 1/101.

<sup>40</sup> Havâtır: Kişinin iradesi haricinde zihninde vuku bulan veya kalpte hissedilen düşünceleri ifade eden bir terimdir. Yusuf Şevki Yavuz, "Havâtır", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/523.

<sup>41</sup> Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, 10.

<sup>42</sup> Mu'tezilî bilginler havâtırın varlığı hususundanereydeyse ittifak etmişlerdir. Bu hususta bk. Nuray Durmuş, "Mu'tezile Akılcılığında! Havâtırın Rolü: Mârifetullah Örneği", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/20 (Temmuz 2023), s. 452-476.

Mu'tezilenin kişinin hâvatırdan mahrum kalamayacağına dair iddiası batıl bir iddia olmaktadır. Mükteseb bir havâtırın vâcib olmasının da bilinmesi ya zarurî bilgiyle olur ya da nazar ile vâcib olur. İktisâbî bilginin zarurî bilgiyle bilinmesi mümkün değildir bu nedenle nazar ile gerçekleşmesi gerekecektir. İlk vâcib olan nazarın havatırla bilinmesi bu havatırın da vâcib olmasının yine nazar ile gerçekleşmesi ilk vâcibten önce bir vâcibi gerektirecektir.<sup>43</sup>

Bâkılânî, nazarın vâcipliğini akla değil şer'î hitaba bağlar ve bu yönüyle Mu'tezile'nin "akıl nazarı zorunlu kılar" anlayışını reddeder. Cüveynî de aynı çizgide, aklın tek başına nazarı gerektirmeyeceğini söyler. Çünkü dine girişte akli nazar etmeye sevk edecek bir bilgiye de ihtiyaç duyulmaktadır. Kişinin nazar etme hususunda kendini yükümlü hissetmesine sevk edecek bilgi gereklidir. Kişinin akli kemâle ermesi durumunda zorunlu olarak havatırın kalbine yerleşeceğini iddia edenler de olmuştur. Ensârî, iki hâtırın teşkik oluşturacağını teşkik ile marifetullahı erişmenin mümkün olmadığını söyler. Bu durumda marifetullahın aklen zarurî bilgiyle elde edilmesi gerektiğini kabul etmek gerekir ki Mu'tezile bunun imkansızlığı hususunda ittifak halindedir. Ayrıca hâtırın kalbe yerleşmesi Allah'ın fiili olmaktadır ki bu fiilin şekki içermesi mümkün değildir.<sup>44</sup>

Abdulkâhir el-Bağdâdî (ö. 429/1037-38), Mu'tezilî bilginlerinin görüşlerinde hâtır kavramını bilgi ve fikir şeklinde yorumladıklarını belirtmektedir. Mu'tezile bilginlerine göre hâtır Allah'ın kalbe ve zihne yerleştirdiği bir fiildir. Örneğin Nazzâm (ö. 231/845), insanın kalbinde isyan ve itaat içeren iki hatırın Allah tarafından yerleştirdiğini belirtmektedir. İmtihanın ma'kul bir zeminde olabilmesi için insanın iradesiyle tercih edebileceği iki farklı düşünceye sahip olması gerekir. Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 235/849-50 [?]) ise itaatın Allah tarafından sevkedildiğini isyanın da şeytan tarafından telkin edildiğini söylemektedir. Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/916) ve oğlu Ebû Hâşim (ö. 321/933), el-Allâf'ın görüşünü bu görüşünü benimsemekle birlikte Ebû Hâşim, Allah'tan gelen hâtırın Allah tarafından doğrudan geldiği gibi melek aracılığıyla da gönderilebilir olduğunu söylemektedir. Mu'tezile'ye göre kişide iki tür hâtırın bulunmasının zorunluluğu ilcâyı ortadan kaldırma düşüncesinden kaynaklanmaktadır.<sup>45</sup> Eş'arîler insanda iki farklı hâtırın bulunması durumunda kişinin aklıyla kendini bir yükümlülüğün altına almasını kabul etmemektedirler. Onlar, iki farklı hâtırın teşkik vehmettirildiğini öne sürmekte ve bununla zorunlu bilginin elde edilmesi imkânsız olarak yorumlanmaktadır. Abdulkâhir el-Bağdâdî hâtır teorisinde Mu'tezile'nin çelişki içerisinde olduğunu da söyler. Ona göre insan fiillerinin Allah tarafından yaratıldığını söyleyenleri teklifi ortadan kaldırmakla bir anlamda tekfirle itham eden Mu'tezile'nin fiillerin meydana gelmesini sağlayan itaat ve isyanın dayanağı olan hâtırın Allah tarafından insan kalbine yerleştirildiğini söylemesi çelişki içermektedir.<sup>46</sup>

Eş'arîlere göre dine giriş için peygamberin peygamberliğini ilan etmesi ve mu'cize ile tehattide bulunması sonrası nazar etme eylemi vâcib olur. Eş'arîlerden bazıları mu'cizenin

<sup>43</sup> Ensârî, *Şerhu'l-İrşâd*, 1/101.

<sup>44</sup> Ensârî, *Şerhu'l-İrşâd*, 1/102.

<sup>45</sup> Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir et-Temimi el-Bağdâdî, *Kitâbu Usûli'd-dîn* (İstanbul: Matbaatü'd-devle, 1928), 26-27.

<sup>46</sup> Bağdâdî, *Kitâbu Usûli'd-dîn*, 27.

delâleti üzerinde yapılacak nazar eyleminin gerekliliğini “âdet” teorisi üzerinden açıklamaktadırlar. Onlara göre bir kimse peygamberlik iddiasında bulunup bu iddiasını açık bir delille (mu‘cize) destekler ve bu delilin sadece kendisine özgü olduğunu iddia ederse başkaları tarafından benzeri getirilmediği takdirde âdet gereği kişi peygamberlik iddiasında bulunan kimsenin durumu üzerinde nazar etmeye yönelir. Mu‘cize gösteren peygamberin iddiasını doğrulamaya sevkeden şey âdet olup bu âdetin zorunluluğu esastır. Çünkü bu âdet bozulduğu takdirde peygamberlik iddiası ispatlanamaz. Peygamberlik iddiasının ispatına uygun bir şekilde mu‘cize ile âdet bozulabilmektedir (harîkulâde) ancak bu mu‘cizenin ispatı için nazara sevkedilme âdetinin bozulması söz konusu olamaz.<sup>47</sup>

Eş‘arîlerden bir kısmı, peygamberlik iddiasını tasdik eden bir mu‘cizenin ortaya çıkması halinde ayrıca nazar etmenin gerekli olmadığını, zira bu durumda delâletin zorunlu bilgi düzeyinde kendiliğinden gerçekleşeceğini ileri sürmüşlerdir. Utanma, kızma, korkma ve benzeri durumlar nasıl ki kişinin durumundan nazar ihtiyacı duyulmadan bilinebiliyorsa mu‘cize gösteren peygamberin iddiası da bu şekilde zorunlu olarak anlaşılır.<sup>48</sup>

Nazarın sem‘î bir vâcib oluşu hususunda Eş‘arîler arasında ittifâk olsa da dine girişte ilk vâcibin nazar etmek mi yoksa Allah ve resûlüne iman etmek mi olduğu hususunda ihtilâf söz konusu olmuştur. Eş‘arî’nin çizgisini takip eden Süyûtî ve İz b. Abdisselâm gibi bazı Şâfiî fakihleri, dine girişte ilk yapılması gerekenin nazar değil, iman ikrarı olduğunu ifade etmişlerdir. Onlara göre iman, her şeyden önce peygamberin getirdiği daveti kabul etmekle gerçekleşir. Bu iddiayı öne sürenler kâfir mukâtele zamanında dine girmesi arz olunduğunda ona nazar etmesi için mühlet verilmemesini delil olarak öne sürmüşlerdir. Nazar etme eylemi mühlet gerektiren bir eylemdir. Oysa kâfire “ya Müslüman olursun ya da kılıçla ölürsün” diye teklifte bulunulduğunda kâfirin İslâm’ı seçmesi için nazar etmesi beklenmez. Bu durumda kâfir iman etmese de nazar etmeksizin iman gerçekleşmiş olur. Aynı şekilde şahadet getiren kimse nazar etmeksizin şahadette bulunduyorsa Müslüman olarak kabul edileceği hususunda icmâ’nın olması da nazarın vâcib olmadığına delâlet etmektedir.<sup>49</sup> Bu iki örnekle dine giriş için nazarın gerekli olmadığını öne sürenler bir anlamda hukuken / fıkhen Müslüman olarak kabul edilmek ile iman etmeyi eş değer kabul etmiştir. Zerkeşî’nin İz b. Abdisselâm’a dayandırdığı görüşe göre nazar, yalnızca şüpheye düşen kimse için vâcibtir. Zira ona göre şüphe eden kişinin doğru bir i‘tikada ulaşabilmesi veya kesin bilgi elde edebilmesi, ancak nazar ile mümkündür.<sup>50</sup>

eş-Şîrâzî (ö. 476/1083), Bâkılânî, Cüveynî ve Eş‘arîlerin büyük çoğunluğu ise ilk vâcibin sahih nazara yönelmek olduğunu iddia eder. Bâkılânî, teklifin yalnızca sem‘î yollarla geçerli olacağını savunsa da alemin hadis oluşu, muhdisin gerekliliği, vahdaniyyet, ilahî sıfatlar ve nübüvvetle ilgili bazı meselelerin yalnızca akılla bilinebileceğini ifade eder. Çünkü ona göre ilahî sözün insanı mükellef kılabilmesi için öncelikle sıhhatinin tespit edilmesi gereklidir. Doğru ve yalancı peygamber ayrımı yapabilmek için nübüvvetle ilgili bilgilerin akılda mevcut olması

<sup>47</sup> Ensârî, *Şerhu’l-irşâd*, 1/103.

<sup>48</sup> Ensârî, *Şerhu’l-irşâd*, 1/104.

<sup>49</sup> Ensârî, *Şerhu’l-irşâd*, 1/125.

<sup>50</sup> Zerkeşî, *el-Bahru’l-muhît*, 1/400.

gerekir. Kısacası Bâkıllânî'ye göre insanın dine girişte ön bilgi ya da zihnî hazırlığa sahip olması şarttır. Kendisine bir peygamber geldiğinde muhatap kişi tebliği anlayabileceği birtakım bilgilere sahip olması sem'in sıhhatinin ön şartıdır. Tanrı ve nübüvvete dair akılla idrak edilen bilgilerin de sem' ile bilinebileceğini de reddeden Bâkıllânî, haberin haberi doğrulayacak derece de ızırârî bir bilgi değeri taşımadığını belirtir.<sup>51</sup> Cüveynî, Bâkıllânî'den farklı olarak tanrı ve nübüvvet ile ilgili ön bilgilerin akılda yer almasının zorunluluğunu reddeder. Cüveynî'ye göre mu'cize tanrı ve nübüvvete dair akılda bir bilgiyi gerektirmeksizin insanı mükellef kılar. Ona göre mu'cize vuku bulduğu anda nazar yükümlülüğü olmaksızın insan şer'an mükellef olur.<sup>52</sup>

Gazzâlî, nazarın şer'î vâcib olması durumunda dinin temellendirilmesini imkânsız gören Mu'tezile'ye onların itirazını dile getirerek cevap verir. Mu'tezile, nazarın aklen değil de şer'an vâcib olması durumunda peygamberlerin tebliğlerinin işlevsiz olacağını belirtir. Peygamberler, sıdklarını/haklılıklarını ispat için kendilerinde mu'cize ortaya çıktığında, insanları bu harikulâde olay üzerinde düşünmeye ve ibret almaya davet etmekle yükümlüdürler. Böylece burada kısır döngü oluşur. Mu'cize, peygamberin sözünün doğruluğunu göstermek için gereklidir; ancak mu'cizenin dikkate alınabilmesi de peygamberin sözünün kabulüne bağlıdır. Gazzâlî Mu'tezilenin bu itirazına iki cihetle cevap verir. İlk olarak Gazzâlî şer'in kabulünün nazara bağlı oluşunu reddeder. Ona göre vâcib, bir şeyin yapılmasının yapılmamasına daha baskın olmasıdır. Burada yapılmasının daha baskın hale getiren mûcib Allah, peygamber ise haber vericidir. Akıl ise tercihi bildiren kişinin doğruluğunu bilme aracıdır. Mu'cize ise doğru tercihi bilmeye yarayan sebeptir. Akıllı kimse bu mu'cizeyle doğru tercihi bilmeye muktedir olur. Gazzâlî, burada "bilmedikçe bakmam, bakmadıkça bilmem" şeklindeki Mu'tezile eleştirisine baba ile oğul arasında geçen farazî bir örnek vererek cevaplandırır. Baba oğluna "Arkana bak! Arkanda sana saldıracak bir yırtıcı var" dediğinde, çocuk "Arkama dönmem gerektiğini bilmedikçe bakmam; arkamda yırtıcı olduğunu bilmediğim müddetçe dönmem gerekmez ve arkamda yırtıcı olduğunu bilemem" diye cevap verir. Bunun üzerine baba, "Sen bilirsin; fakat arkana dönmediğin için yırtıcı sana saldırır ve ölürsen mazur sayılmazsın. Çünkü dönmeye muktedir olduğun hâlde inat edip dönmedin" der. Gazzâlî'ye göre peygamberler de insanlara benzer şekilde hitap ederler: "Ölüm arkanda! İman edip salih amel işlemezsen eziyet eden böcekler ve çetin bir azapla karşılaşsın. Bu durumu sana gösterdiğim mu'cizeye en ufak bir bakışla anlayabilirsin. Eğer gafletle yüz çevirirsen zararı kendine vermiş olursun." Gazzâlî, bu örnekte olduğu gibi, mucizenin yanı sıra aklın da peygamberi doğrulayabilme yetisine sahip olmasının, şer'î bilginin doğruluğunun nazara bağlı olduğunu göstermediğini ve bu durumun herhangi bir kısır döngü oluşturmadığını belirtmiştir. İkinci olarak Gazzâlî, aklın mûcib oluşunu reddeder ve mûcib olması durumunda hiç kimsenin bu icâbtan hali olamayacağını söyler. Ayrıca vâcibi bilmek için akıl yürütmek ve düşünerek çaba sarfetmek gereklidir. Nazarın vâcib olduğunu bilmek için de nazar etmek gerekli hale gelir ve böylece kısır döngü ortaya çıkar. Yine. Gazzâlî, Mu'tezile'nin kişinin doğasında insanın nazar yoluyla şükrettiğinde mükâfata hak kazanacağı, nazar etmediğinde ise cezaya uğrayacağı yönündeki bir düşüncenin varlığına dair

<sup>51</sup> Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-İrşâd (es-Sağır)*, 1/229.

<sup>52</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, 29.

anlayışına da itiraz ederek bunun vakiya uygun olmadığını belirtir. Ona göre, böyle bir düşüncenin insanda hiç ortaya çıkmaması da mümkündür.<sup>53</sup>

Eş'arî düşüncesine göre havâtır yoluyla ortaya çıkan akıl yürütme her zaman nazarın vâcpliğini desteklemez. İnsan bazen, "Allah hiç kimseye ve hiçbir şeye muhtaç değildir; o hâlde ona kulluk etmem kendime gereksiz bir eziyet olur" şeklinde de düşünebilir. İnsanın tabiatında korkudan kaçınma eğilimi vardır. Bu eğilim akıldan doğmuş gibi görünse de aklın doğrudan zorunlu kıldığı (mûcib) bir durum değildir. Akıl, sadece vâcib olanı tarif eden (muarrif) bir vasfa sahiptir. Bu sebeple aklın mûcib sayılması mecazî bir ifadedir; gerçek mûcib yalnızca Allah'tır. Dolayısıyla insan, ancak peygamberin getirdiği mu'cize sayesinde iman etmenin mükâfatını ve inkârın cezasını idrak edebilir. Gazzâlî'nin ifadesiyle burada Allah müreccih, peygamber haber verici, akıl tarif edici (muarrif), tabiat (tab') harekete geçirici, mu'cize ise bu tarifi anlaşılmamasını mümkün kılan sebeptir.<sup>54</sup>

Eş'arîler insanın dine girişte akli tek başına yeterli görmemesi bunun için vahyin inmiş ve peygamberlik iddiasının tehatti ile sübut bulmuş olmasını şart koşması muhaliflerinden farklı bir akıl tasavvuruna sahip olduğunu göstermektedir. Mu'tezile ve onlar gibi akli teklifi kabul eden bazı Hanefiler, Zeydiler vb. kişilere göre akli istidlâlin temel prensibi hüsün-kubuh ilkesidir. Hüsün-kubuh teorisi de Eş'arîlerce fayda-zarar, maslahat-mefsedet üzere akıl yürütmeyle elde edilen bir teori olarak algılanmakta ve toplumların ortak bilinci kabul edilmektedir. Nitekim Gazzâlî, ahlâkî değerlerin hasen oluşunun aklın zorunlu olarak bildiği bir bilgi olmadığını, bilakis insanlar arasında yaygınlık kazanmış (meşhurât türü) bir bilgi olduğunu belirtir. Ona göre bu bilgi, çoğu kez ailevi veya çevresel etkenlerle elde edilir; dolayısıyla zorunlu (zarurî) bilgi niteliği taşımaz.<sup>55</sup> Peygamberlik iddiasının ortaya çıkmadığı ve vahyin bulunmadığı bir ortamda kesin bilgiye ulaşmak mümkün olmayacağı için nazarın vâcib olması da söz konusu değildir.

Eş'arî kelamcılarının bilginin kaynakları ile ilgili akli dine girişte yeterli görmemelerinin bir diğer sebebi de dini bilginin kaynağı sorusunu Mu'tezileden farklı bir bakış açısıyla değerlendirmesidir. Mu'tezile dini bilginin kaynakları arasında akli zikretse de akli daha çok doğru ile yanlış birbirinden ayıran bir araç olarak kullanmaktadır. Örnek vermek gerekirse nübüvvet iddiasında bulunan kişinin gerçekten peygamber olduğuna dair bilginin kaynağının akıl olmasını Mu'tezile kâzib peygamberi sadık peygamberden ayırt edecek bir araç olması anlamında ifade eder. Mu'tezilenin hüsün-kubuh teorisini yalancı nübüvvet ispatı meselesinde ele almaları da bunun bir kanıtı niteliğindedir. Ebü'l-Hassan el-Basrî bu meseleyi şöyle formüle eder: *Dinin doğruluğu nebinin sadık olmasına bağlıdır. Nebinin sadık olması da onun mu'cize göstermesine bağlıdır. Yalancı peygamberin mu'cize gösterememesi Allah'ın kâbih eylemde bulunmayacağına dair bilgimize bağlıdır.*<sup>56</sup> Eş'arîlerin ifade ettiği bu bilgiyle biz sâdik ve kâzib

<sup>53</sup> Gazzâlî, *el-Müstesfâ*, 51.

<sup>54</sup> Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 1/49-50.

<sup>55</sup> Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 1/48-49.

<sup>56</sup> Basrî, *el-Mu'temed*, 2/887.

peygamberi ayırt ederiz. Ancak sâdık peygamberin sıdkıyetinin kaynağını akılla bilme imkânı yoktur.

Benzer şekilde modern bilgi teorilerinde, bilgiye ulaşmada temel olanın “doğruyu hangi yolla elde ederiz?” sorusundan çok, “yanlış nasıl ayıklarız?” sorusu etrafında şekillenmesi gerektiği vurgusu, önemli bir kırılma noktasıdır. Yirminci yüzyılın öne çıkan düşünürlerinden olan Karl R. Popper (ö. 1994) “bilginin kaynağı nedir” sorusunun hatalı olduğunu bunun yerine “yanlış ortaya çıkaran ve ortadan kaldıran yol var mıdır?” sorusunu sormamız gerektiğini ifade eder.<sup>57</sup> Popper’ın önerdiği bu yaklaşım, klasik kelâmî tartışmalarla da örtüşmektedir. Zira Mu‘tezile, peygamberliğin doğruluğuna dair bilgiyi sadece “doğru” üzerinden değil, “yanlış”ın dışlanması yoluyla temellendirmektedir. Onlara göre yalancı bir kimsenin mu‘cize göstermesi Allah’ın adaletine ve hikmetine aykırı olacağından mümkün değildir. Bu reddedici kıtas sayesinde sadık olan ile olmayan ayırt edilebilir. Böylece bilgiye ulaşma, doğrudan kesin ispatlardan ziyade, yanlışlanabilirliği devreye sokarak gerçekleşmektedir.

### 3. Mu‘tezilî Düşüncede Nazarın Akli Vâcibliği

Mu‘tezilî düşünceye göre akıl kemale ermiş her birey yaratıcısını akıl ile bilebilir ve ona inanmakla mes’uldür. Bunun için şer‘î bir hükmün gelmesine gerek yoktur. Kişi kendisine bir din gelmeden tanrı hakkında onun tevhid, hikmet ve adalet gibi sıfatlarını bilebilir ve bunu akıl yürüterek bilmekle de mükelleftir. Mu‘tezileye yöneltilen herkesin tanrının varlığını bilecek şekilde akıl yürütme yetisine sahip olmadığı eleştirisi de Mu‘tezilî alimler tarafından reddedilmiştir. Çünkü onlara göre insan akıl yürütmeyi sağlayacak zarûrî bilgiyle donanmıştır. Nitekim kişide akıl yürütmeyi sağlayacak zarurî bilgiler yoksa kişi tanrının varlığını bilmekle mükellef olmaz.<sup>58</sup> Cessâs’a göre peygamberin haberinin doğruluğunu bilmek ve onu yalancı peygamberlerden (Müseylime vb.) ayırt etmek ancak akıl ve mu‘cize delilleriyle mümkündür. Bu sebeple akli delilleri işlevsiz kılmak, kişinin Allah’ı delille bilmediğini itiraf etmesi anlamına gelir ki bu durum onu avamdan daha cahil ve hatta hayvandan daha aşağı bir konuma indirir. Dolayısıyla akli delilleri dışlamak, dini bilginin temellendirilmesini imkânsız hâle getirmektedir.<sup>59</sup>

Mükellef insanın ilk yönelmesi gereken görevi/vacip nazardır. Burada kastedilen nazar, sahih mukaddimler üzerine bina edilmiş olup kesin bilgiye ulaştıran nazardır. Mu‘tezile kelamına göre tanrının varlığından önce bilinmesi gereken ilk vacip nazardır. İbnü’l-Melâhimî, tanrıya ulaştıran hudus delili ile tanrıya ulaşmanın ilk adımının gerçekleşmesi için alemin hudusunun ispat edilmesini gerekli görür. Ona göre marifetullah nazardan sonra vacip olabilir.<sup>60</sup>

<sup>57</sup> Karl Raimund Popper, *Daha İyi Bir Dünya Arayışı Son Otuz Yılın Makaleleri ve Bildirileri*, çev. İlknur Aka (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2024), 60-61. Popper bu görüşü Xenophanes’e kadar dayandırır.

<sup>58</sup> Zühdi Hasan Cârullâh, *el-Mu‘tezile* (Beyrut: y.y., 1990), 115-116.

<sup>59</sup> Ebû Bekr el-Cessâs, *el-Fusûl fi’l-usûl*, thk. Uceyl Câsim en-Neşemî (Kuveyt: Vizâretü’l-Evkâf ve’ş-Şuûnî’l-İslâmiyye, 1985), 3/296.

<sup>60</sup> Rüknuddin Mahmûd b. Muhammed el-Hârizmî el-Melâhimî, *Kitâbü’l-Fâ’ik fi usûli’l-dîn*, thk. Faysal Büdeyr Avn (Kahire: Mektebetü Dârü’l-kütüb ve’l-vesâiki’l-kavmiyye, 2010), 34.

İbnü'l-Melâhimî, nazarın zıddı olarak gördüğü taklidi kesin bir biçimde reddeder. Cebriyye ve Haşviyye mezhebinin karşıt görüşte nazarı reddedenler olarak aktaran İbnü'l-Melâhimî, taklidin hiç kimse için de mazeret teşkil etmeyeceğini de bildirmektedir. O mezhebin iki önemli bilgini Ebû'l-Kâsım el-Ka'bî (ö. 319) ve Ebû İshâk el-Ayyâş'ın (Kadı Abdulcebbâr'ın hocası) avâm için taklidi yeterli görmesini eleştirir. Tanrının herkesi hakikate erişmeye müktedir kıldığını bu nedenle taklid gibi zannı gerektiren hiçbir eylemin ma'zûr sayılamayacağını ifade etmektedir. Avâmın taklitle yetinmesi gerektiğini savunanlar, onların nazar yapma kabiliyetine sahip olmadığını ileri sürmüşlerdir. Buna göre, kişi gücünün yetmediği bir şeyle yükümlü tutulamayacağı için avâm da nazarla sorumlu olamaz. Ancak İbnü'l-Melâhimî, burada bir ayırım yapar: Ona göre avâmın güç yetiremeyeceği nazar, ince ve karmaşık (dakik) meselelerle ilgilidir. Buna karşılık dine giriş için gerekli olan temel bilgilerin herkesçe öğrenilmesi mümkündür. Dolayısıyla avâm bu temel konularda sorumlu tutulabilir.<sup>61</sup>

İbnü'l-Melâhimî, nazarın sem'î delile bağlı olarak vacip olduğunu iddia edenleri de eleştirir. Zira sem'î delillerin delil niteliği taşıyabilmesi, öncesinde mutlaka bir nazarın gerçekleşmiş olmasını gerektirir. Yani kişinin Allah'ın kitabını veya resulün sözlerini delil olarak kabul etmesi için öncesinde her iki kaynakta yalanın, hatanın olmadığını ve hikmet sahibi bir yaratıcıdan geldiğini nazar yoluyla bilfiil bilmiş olması gerekir.<sup>62</sup>

Kâdı Abdülcebbâr'a göre nazar bir fikir /tefekkür eylemidir. Sahih bir delille kişi akıl yürüterek bilgi elde edebilir. Elde ettiği bu bilgiyle de dini temellendirebilir. Kadı Abdülcebbâr, nazarı dinin sıhhati için ön koşul saymaktadır. Ona göre nassın sıhhati akla dayanmaktadır ve nazar bu aklın işleyişidir.<sup>63</sup> Dine girecek her bireyin sahih bir inanca sahip olabilmesi için nazar etmesi vâcibtir. Kişi inandığı şeyin doğruluğu hakkında bir akıl yürütmede bulunmadıysa gerçek anlamda iman etmiş sayılmaz. Ayet ve hadislerin zikredilmesi tek başına bir anlam ifade etmez. O ayet ve hadislerin sahih olup olmadıkları ancak nazarla bilinebilir.<sup>64</sup>

Mu'tezile, Ehl-i Hadis'in nazar karşıtı delillerine de cevap vermiştir. Nazarın geçersizliğini savunan Ehl-i Hadis, nassı esas alarak akli istidlali reddetmiş ve bu yaklaşımını desteklemek üzere çeşitli örnekler ileri sürmüştür. Bunlardan biri, Hz. Peygamber'e vahyin gelmediği zamanlarda onun herhangi bir çıkarımda bulunmayıp vahyi beklemesidir. Ehl-i Hadis, bu durumu nazarın geçersizliğine delil olarak sunmuştur. Kadı Abdülcebbâr onlara şöyle cevap vermiştir: Hz. Peygamber, şer'iyyatta yani idrakı yalnızca şer'î bildirime bağlı olan hususlarda nazar etmez. Ancak akliyyatta onun da nazar etmesi vâcibtir. Nitekim peygamberler de peygamber olduklarını ancak nazarda bulunarak kesin bir şekilde bilebilirler.<sup>65</sup> Görüldüğü üzere bir kimsenin dine girişte bir peygamberin risâletini tasdik etmesi için nazar etmesi vâcib olduğu gibi peygamberin de peygamber olduğuna inanması için nazar etmesi vâcibtir.

<sup>61</sup> İbnü'l-Melâhimî, *Kitâbü'l-Fâ'ik fî usûli'd-dîn*, 36.

<sup>62</sup> İbnü'l-Melâhimî, *Kitâbü'l-Fâ'ik fî usûli'd-dîn*, 37.

<sup>63</sup> Kâdı Abdülcebbâr, *el-Muğni fî ebvâbi't-tevhid ve'l-adl: en-Nazar ve'l-me'ârif*, thk. İbrahim Mezkûr (Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye, 1963), 12/127.

<sup>64</sup> Kâdı Abdülcebbâr, *el-Muğni*, 12/177-178.

<sup>65</sup> Kâdı Abdülcebbâr, *el-Muğni*, 12/169.



Kadı Abdülcebbâr, dinin eksiksiz bir şekilde anlaşılmasının gerekli olduğunu ifade eder. Naslarda geçen ibarelerin anlamların sadece Allah'a bırakılıp "duyduk ve iman ettik" şeklinde kabul edilmesini reddeder. O, nassta muradı ilâhînin ne olduğunun sadece Allah'a hasredilmesinin abes olacağını ve nasslarda muradın bilinmesi için Allah'ın bir yol gösterdiğini belirtir.<sup>66</sup> Allah, muradının bilinmesini sağlamak üzere insanı bazı zarurî bilgilerle donatmıştır. İnsan bu zarurî bilgiler aracılığıyla hem dine girebilir hem de dinin makul ve inanılabilir olduğunu temellendirebilir. Zarurî bilgilerin, nass olmaksızın bir anlam ifade etmeyeceğini savunan görüşlerin aksine, Kadı Abdülcebbâr, bu bilgilerin değer kazanması için öncesinde herhangi bir nassın vârid olmasına ihtiyaç bulunmadığını açık bir biçimde ifade etmektedir.<sup>67</sup>

Kadı Abdulcebbbar, akıl yürütmenin herkeste mümkün olmadığına yönelik eleştiriyi de cevaplar. Ona göre dinin fûru' kısmında herkes eşit olamaz. Bu hususlarda tüm insanları içtihat etmekle mükellef tutmak mümkün değildir. Ancak dinin usulünde zeki olanla olmayan arasında herhangi bir fark yoktur. Dinin temel hususlarında selîm bir tabiata sahip her birey, zekâ seviyeleri ne kadar farklı da olsa eşittir.<sup>68</sup>

"Vâcib hükmünün akıl ile elde edilen teklîfî hüküm olarak kabul edilmesi için murad-ı ilâhîye muvafık olması gerekir" denilerek nazarın aklen mükellef için bir vâcib olmasına eleştiri gelebilir. Kadı Abdülcebbâr, ilk vâcib olan nazar için murâd-ı ilâhîye muvafık olmak gibi bir gerekliliği reddeder. Çünkü ona göre nazarın Allah'ı bilmek için yapılması vâcibtir. Allah'ı bilmek için yapılan bir eylemin Allah'ın muradına muvafık olmasının gerekli olması imkânsızdır. Kadı Abdulcebbbar'a göre vâcib kişi nazarın vâcib olduğunu ve yapmaması durumunda zemme müstehak olacağını bilmesi nazarın vâcib olması için yeterlidir. Kişi nazar ile Allah ve onun irâdesi hakkında bilgi sahibi olur. Nazar ile önce Allah'ın varlığını, sonra vahdaniyetini ve yine nazar ile adalet ve hikmet sıfatlarına haiz olduğunu bilir. Kişi nazarla bunları bildikten sonra adil ve hikmet sahibi bir tanrının ancak bir garaz (fayda, saik veya bais) sebebiyle onu mükellef kılacağını bilir. Böylece tanrının "mûrîd" olduğunu bilir.<sup>69</sup>

Ma' rifetullah meselesinde nazarın vâcib kabul edilmesinin sebebi, kişinin nazar etmediği takdirde sorumluluk (zemm) altına gireceği korkusudur. Kādî Abdülcebbâr, bu korkunun kaynağını "hâtır" ve "dâ'î" kavramlarıyla açıklamaktadır. Yani insanda, nazar etmediği durumda kınanacağı ve zemme müstehak olacağına dair bir farkındalık ve içsel yönlendirme (dâ'î) bulunur. İşte bu korku, kişiyi nazar etmeye sevk eder ve böylece nazar, ma' rifetullaha ulaşmanın zorunlu bir yolu hâline gelir.<sup>70</sup>

Mu'tezilî düşünürler arasında insanı nazara sevk eden "hâtır"ın mahiyetine dair bir tartışma söz konusu olmuştur. Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/916), hâtırın kelâm değil, insana ait bir kalbî fiil olan zann ve itikat olduğunu savunur. Ona göre hâtır kelâm olsaydı, bu durum Allah'ın

<sup>66</sup> Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, 12/176.

<sup>67</sup> Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, 12/368.

<sup>68</sup> Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, 12/530.

<sup>69</sup> Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, 12/368.

<sup>70</sup> Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, 12/373-374.

tüm insanlarla konuştuğu anlamına gelir, ayrıca kelâmın idrak edilmesini gerektirirdi ki bu, olağanüstü bir durum olurdu. Ayrıca Cübbâî, kelâmın anlaşılabilmesi için önceden bir dil uzlaşmasına dair bilgiye ihtiyaç duyulduğunu, oysa bu bilginin herkeste bulunmadığını ileri sürerek hâtırın kelâm sayılamayacağını temellendirmeye çalışır. Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933) ise hâtırın kelâm olduğunu, bunun ya Allah tarafından doğrudan ya da melekler aracılığıyla insanda yaratıldığını ileri sürer. Ona göre hâtır, işlevi bakımından günlük hayattaki çağrı veya uyarıya benzer; bu benzerlik, hâtırın kelâm olduğunun göstergesidir. Ebû Ali'nin "Allah'ın bütün insanlarla konuşmuş olması gerekir" şeklindeki itirazına karşı, Hz. Musa ile konuşmanın özel bir vahiy türü olduğunu, hâtırın ise bu tür bir konuşma olmadığını savunur. Cübbâîler arasındaki bir diğer tartışma, hâtırın nazar veya fikirle karıştırılması meselesidir. Ebû Ali, farklı cinsten şeylerin karışmayacağı ilkesine dayanarak, hâtırın fikirle karıştırılmasının onun kelâm değil, kalbin fiili olduğunu gösterdiğini iddia eder. Ebû Hâşim ise bu karışıklığın sebebinin cins benzerliği değil, gerçekleştiği mahallerin yakınlığı olduğunu söyler. Ayrıca, eğer karışma ihtimali kelâm olma niteliğini ortadan kaldıracaksa, aynı durum Ebû Ali'nin kendi görüşü olan "hâtır zann ve itikattır" iddiasını da geçersiz kılacaktır. Böylece o, hâtırın kelâm olduğu yönündeki görüşünü korur.<sup>71</sup>

Ebü'l-Hüzeyl el-Allaf (ö. 235/849-50 [?]) insanda iki hâtırın olmasını gerekli görür. Bunlardan biri ilim diğeri ise fikirdir. İlk hâtır insanın kalbine nazar ve istidlale sevk etmesi için atılan hatırdır. İkinci hâtır ise birinci hâtırı engellemek için kalbe atılan bir saik (dâî)'dir. İlk hâtırın kaynağı Allah ikinci hâtırın kaynağı ise şeytandır. Kadı Abdulcebbâr da bu iki hâtır teorisini savunmakla beraber hâtır, el-Allâf'ın dediği gibi zan, itikâd veya bilgi değildir. Abdulcebbâr'a göre hâtır, kişiye özgü onda meydana gelen mânadır. Kâdî Abdulcebbâr, hâtır bir anlamda kelim olarak da düşünmektedir.<sup>72</sup>

Bu tartışmada temel mesele, Allah'ı bilmeye sevk eden bir hâtırın ardından bunun tam zıddı yönde, nazarı terk etmeyi telkin eden ikinci bir hâtırın vuku bulup bulamayacağıdır. Mu'tezilî gelenekte özellikle Ebû Ali el-Cübbâî ve Kâdî Abdülcebbâr, teorik olarak böyle bir ihtimali mümkün görmüş, ancak pratikte gerçekleşmesini kabul etmemişlerdir. Ebû Ali'ye göre ilk hâtır, kişiyi bilgiye ve şüphelerin giderilmesine yönlendirdiğinden vücûbiyet kazandırır; ikinci hâtır ise taklide çağırır ve akıl sahiplerince reddedilmesi gerekir. O, bu durumu tehlikeli bir yola çıkmadan önce araştırma yapmaya teşvik eden bir uyarı ile, hiçbir araştırma yapmadan harekete geçmeyi salık veren ikinci uyarı arasındaki farkla örneklendirir. Kâdî Abdülcebbâr, hâtırın salt sözselsel içerik taşıması halinde zıt bir hâtırın mümkün olabileceğini, ancak hâtırın kişinin zihnindeki açık emarelere bağlı olarak korku oluşturmaya durumunda bunun imkânsız hale geleceğini savunur. Ona göre ikinci hâtır, akli delilleri yalanladığı için geçersizdir ve ilk hâtırın gerekliliğine zarar vermez. Ebû Hâşim ise, nazarı terk etmeyi emreden ikinci bir hâtırın varlığını kabul etmenin, Allah'ın kullarını cezalandırmayı amaçladığı anlamına geleceğini vurgulayarak hem pratikte hem de teorik olarak bunun mümkün olmadığını belirtir. Böylece

<sup>71</sup> Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâîler'in Kelâm Sistemi* (İstanbul: TDV İSAM Yayınları, 2011), 170-176.

<sup>72</sup> Nuray Durmuş, "Mu'tezile Akılcılığında Havâtırın Rolü: Mârifetullah Örneği", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/20 (2023), 458.

her üç düşünürde de sonuç, nazarın vücûbiyetini ortadan kaldıracak ikinci bir hâtırın fiilen ve çoğunlukla da teorik olarak reddedilmesidir.<sup>73</sup>

Kadı Abdülcebbar nazar etmeme korkusunun hâtır ile temellendirilişini hüsün-kubuh teorisiyle izah eder. Ona göre her nazar eylemi kişide bir zararın defedilmesi beklentisiyle gerçekleşir. Zararın ortadan kaldırılması vâcibtir; çünkü zarar, zulümdür ve zulüm de kabîhtir. Nasıl ki Zeyd'in Amr'a ait bir elbiseyi ondan izinsiz olarak alması kâbihtir ve bu kubhiyet akılla bedîhî olarak bilinebilir aynı şekilde zararın defi için kişinin akıl yürütmesi de vaciptir.<sup>74</sup> Dolayısıyla zarar verme fiili aklen kabih olduğu gibi, zararı ortadan kaldırmak da aklen vâcip görülmektedir.

**Hakem/Peer-review:** Çift Taraflı Kör/Double Blind.

**Etik Beyan/Ethical Statement:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited

**İntihal/Plagiarism:** Bu makale özel bir yazılımla taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir./This article has been scanned special software. No plagiarism detected.

**Finansman/Funding:** Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır./The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

**Yazar Katkıları/Author Contributions:**

Hikmet Şavluk (%100)

**Çıkar Çatışması/ Conflict of Interest:** Çıkar çatışması beyan edilmemiştir./The author(s) has no conflict of interest to declare.

**ORCID**

Hikmet Şavluk, [0000-0002-9742-5771](https://orcid.org/0000-0002-9742-5771)

## Kaynakça

- Ardoğan, Recep. “Kelâmcılara Göre Allah'a İmanda Akıl Yürütmenin Değeri”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (2004), 133-157.
- Ardoğan, Recep. “Kelâmcılara Göre Zarûrîlik ya da Nazarîlik Yönüyle Ma'rifetullah”. *Marife* 5/1 (2005), 179-196.

<sup>73</sup> Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, 186-189.

<sup>74</sup> Kâdi Abdülcebbar, *el-Muğni*, 12/374.

- el-Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir et-Temîmî. *Kitâbu Usûli'd-dîn*. İstanbul: Matbaatü'd-devle, 1928.
- Bakillânî, Ebu Bekir Muhammed b. Tayyib. *et-Takrîb ve'l-İrşâd (es-Sağîr)*. thk. Abdulhamid b. Ali Ebû Zenid. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998.
- Bâkullânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib. *et-Takrîb ve'l-İrşâd*. thk. Muhammed b. Abdurrezzak b. Ahmed er-Ruveş. Kuveyt: el-Va'yu'l-İslâmî, 2015
- Bulğen, Mehmet. "Tanrı'nın Varlığını Kanıtlamanın (İsbât-ı Vâcib) Kelâm Bilgi Teorisindeki Yeri: Kâdî Abdülcebâr Örneği". *Marifetname* 9/1 (2022): 13-53.
- Büyük, Celal. "Tanrı İnancının Rasyonelliği ve Kanıt İhtiyacı". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (2013), 93-120.
- Cârullâh, Zühdî Hasan. *el-Mu'tezile*. Amman: Müessesetü Arabiyyeti'd-Dira, 1990.
- Cassirer, Ernst. *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*. çev. Doğan Özlem. İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1996.
- Ceyhan, İrem. "İslam Kelamında Fıtratın Bilgisel Değeri". *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 12/1 (2021), 121-142.
- Cüveynî, İmamu'l-Haremeyn Ebu'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdullah b. Yusuf. *el-Burhân fî Usûli'l-Fıkḥ*. thk. Abdulazîm ed-Dîb. Doha: Câmiatü Katar, 1399.
- Cüveynî, İmamu'l-Haremeyn Ebu'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdullah b. Yusuf. *Kitâbu'l-İrşâd İlâ Kavâti'i'l-Edille fî Usûli'l-İ'tikâd*. thk. Zekeriyya Umeyrât. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1995.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Meâlî Rûknüddîn Abdülmelik b. Abdullah b. Yusuf. *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*. thk. Ali Sami en-Neşşâr vd. İskenderiyye: Münşetü'l-Maârif, 1969.
- Cessâs, Ebû Bekr. *el-Fusûl fi'l-usûl*. thk. Uceyl Câsim en-Neşemî. Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1985.
- Dostoyevski, Fyodor Mihailoviç. *Karamazov Kardeşler*. çev. Kollektif. ed. Fatih Alemdar. İstanbul: Lebis Kitap, 2022.
- Durmuş, Nuray. "Mu'tezile Akılcılığında Havâtırın Rolü: Mârifetullah Örneği". *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/20 (2023), 452-476.
- el-Makdisî, Ebû'l-Ferec Abdolvâhid b. Muhammed b. Ali Şîrâzî. *et-Tebşîrâ fî Usûli'd-Dîn*. thk. Yusuf b. Muhammed b. Abdullah es-Sem'ânî. Medine: Dâru'l-Me'sûr, 2013.
- Ensârî, Ebu'l-Kasım Selman b. Nâsır. *Şerhu'l-İrşâd*. thk. Halid b. Hammâd el-Advânî. Kuveyt: Darü'z-Ziyâ li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2022.
- Ergin, Muharrem. *Dede Korkut Kitabı*. İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 2011.
- Foucault, Michel. *Özne ve İktidar*. çev. Işık Ergüden ve Osman Akınhay. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2019.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-. *el-Mustasfâ fî ilmi'l-usûl*. thk. Muhammed Abdusselâm Abduşşâfi. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.

- Güdekli, Hayrettin Nebi. "Kādî Abdülcebbâr'da Tanrı'yı Bilmenin Mahiyeti". *Kader* 22/2 (Aralık 2024): 250-270.
- Hacak, Hasan. "Zâhirî Anlayışın Fıkha ve Fıkıh Usûlüne Yansıması Adlı Bir Tebliğin Müzakeresi". *Zâhirî ve Selefî Din Yorumu*. ed. Ömer Türker - Halil İbrahim Üçer. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018, 113-122.
- Hacak, Hasan. "Fıkıh Usûlü Okumaları, 50. Seminer". Klasik Düşünce Okulu. YouTube canlı yayın, 12 Kasım 2021. 2025. <https://www.youtube.com/watch?v=W6NX4przPt0>.
- İbn Teymiyye. *Der 'u te'ârudi'l-akl ve'n-nakl*. Kahire: Dârü'l-Hadîs, ts.
- İbnü'l-Melâhimî, Rüknuddîn Mahmûd b. Muhammed el-Hârizmî. *Kitâbü'l-Fâ'ik fî Usûli'd-Dîn*. thk. Faysal Büdeyr Avn. Kahire: Mektebetü Dârü'l-kütüb ve'l-vesâiki'l-kavmiyye, 2010.
- İmrânî, Ebü'l-Huseyn b. Ebü'l-Hayr Sâlim b. Es 'ad. *el-İntisâr fi'r-red 'ale'l-Mu 'tezileti'l-Kaderiyyeti'l-Eşrâr*. thk. Suud b. Abdülaziz el-Halef. Riyad: Advâu's-Selef, 1999.
- Kādî Abdülcebbâr. *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl: en-Nazar ve'l-me'ârif*. thk. İbrahim Mezkûr. Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye, 1963.
- Kādî Abdülcebbâr. *Şerhu'l-Usûli'l-hamse: Mu 'tezile'nin Beş İlkesi (Mu 'tezile'nin Beş Esasının Açılımı)*. nşr. ve çev. İlyas Çelebi. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Kamali, Mohamed Hashim. "Human Intellect ( 'Aql) and Innate Human Nature (Fiṭrah) as Identifiers of Maqāṣid". *Actualization (Taf 'il) of the Higher Purposes (Maqasid) of Shariah*. Virginia: International Institute of Islamic Thought, 2020.
- Karadaş, Cağfer. "Akıl ve İman: Meseleye Kelâmî Nazar". *Kader* 13/2 (Temmuz 2015): 593-614.
- Kazanç, Fethi Kerim. *el-Cüveynî'de Klasik Kelam Tartışmaları: el- 'Akîdetü'n-Nizâmiyye Örneği*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2024.
- Kazanç, Fethi Kerim. "İlk Dönem Eş 'arî Kelâm Sisteminde Bilgi Sorunu". *Uluslararası İmam Eş 'arî ve Eş 'arîlik Sempozyumu*. ed. Cemalettin Erdemci ve Fadıl Aygân. İstanbul: Beyan Yayınları, 2015, 198-206.
- Koçyiğit, Talat. *Hadisçilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Koloğlu, Orhan Şener. *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*. İstanbul: TDV İSAM Yayınları, 2011.
- Memiş, Murat. *Mu'tezilî Bir Bakışla Bilgi Problemi*. Ankara: Sarkaç Yayınları, 2011.
- Nagel, Thomas. *The Last Word*. New York: Oxford University Press, 1997.
- Plantinga, Alvin. *Warranted Christian Belief*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Popper, Karl Raimund. *Daha İyi Bir Dünya Arayışı: Son Otuz Yılın Makaleleri ve Bildirileri*. Çev. İlknur Aka. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2024.
- Sadiker, Ömer. "Bir Kelam Üç Yorum: Ebû Hanîfe'nin Yaratıcının Bilinmesine Dair Sözüne Farklı Yaklaşımlar". *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi* 10/4 (2003): 702-716.

Yavuz, Yusuf Şevki. “Havâtır”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (DİA), 16/523-526. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Zerkeşî, Ebû Abdullah Bedreddin b. Muhammed b. Abdullah Bahadır ez-. *el-Bahru'l-Muhît fî Usûli'l-Fıkh*. Kuveyt: Vizaretü'l-Evkâfi'l-Kuveytiyye, 1992.