

**T.C.
YOZGAT BOZOK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı**

İsmail KARADAVUT

**SADRÜŞŞERİA UBAYDULLAH B. MES'UD'UN
AKIL ANLAYIŞI**

Yüksek Lisans Tezi

**Danışman:
Dr. Öğr. Üyesi: Mehmet TÖZLÜYURT**

YOZGAT-2019

**T.C.
YOZGAT BOZOK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı**

İsmail KARADAVUT

**SADRÜŞŞERİA UBAYDULLAH B. MES'UD'UN
AKIL ANLAYIŞI**

Yüksek Lisans Tezi

**Danışman:
Dr. Öğr. Üyesi: Mehmet TÖZLÜYURT**

YOZGAT-2019

T.C.
YOZGAT BOZOK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEZ ONAYI

Enstitümüzün **Temel İslam Bilimleri** Anabilim Dalı 80110717015 numaralı öğrencisi İsmail KARADAVUT'un hazırladığı "**Sadrüşşeria Ubeydullah B. Mes'ud'un Akıl Anlayışı**" başlıklı Yüksek Lisans tezi ile ilgili Tez Savunma Sınavı, Lisansüstü Eğitim-Öğretim ve Sınav Yönetmeliği uyarınca 02/08/2019 Cuma günü saat 16:00'da yapılmış, tezin onayına ~~OY ÇOKLUĞU~~ / OY BİRLİĞİYLE karar verilmiştir.

Başkan : Prof.Dr. Şahin GÜVEN



Üye : Dr. Öğr. Üyesi Mehmet TÖZLÜYURT



Üye : Dr. Öğr. Üyesi Halil ÖZTÜRK



ONAY:

Bu tezin kabulü, Enstitü Yönetim Kurulu'nun ...19.../...08../2019.. tarih ve 28-01 sayılı kararı ile onaylanmıştır.



Prof. Dr. Yunus ÖZGER
Enstitü Müdürü

Dr. Öğr. Üyesi Deniz BEKDENİZ


Yemin Metni

Yüksek lisans tezi olarak sunduğum “Sadrüşşeria Ubeydullah B. Mes’ud’un Akıl Anlayışı” adlı çalışmamın, tarafımdan bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurmaksızın yazıldığını ve yararlandığım kaynakların kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

19.08./2019

İsmail KARADAVUT



İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER	İV
ÖZET	VI
ABSTRACT	Vii
KISALTMALAR	Viii
ÖNSÖZ	İX
GİRİŞ	1
SADRÜŞŞERİA’NIN HAYATI, İLMİ ŞAHSİYETİ, ESERLERİ VE YAŞADIĞI DÖNEM	1
BİRİNCİ BÖLÜM.....	12
KELAM EKOLLERİNDE AKIL KAVRAMI.....	12
1.1. AKIL.....	12
1.2. AKLIN BEDENDEKİ YERİ.....	16
1.3. KUR’ÂN’I KERİM’E GÖRE AKIL	18
1.4. MU’TEZİLE’DE AKIL	20
1.5. EHL-İ SÜNNETTE AKIL.....	25
1.5.1. Ehl-i Sünneti Hasse’de Akıl	26
1.5.2. Ehl-i Sünneti Amme’de (Eş’ari ve Mâtürîdî) Akıl	27
1.6. YENİ İLM-İ KELÂM DÖNEMİNDE AKIL ANLAYIŞI.....	30
İKİNCİ BÖLÜM.....	38
SADRÜŞŞERİA’NIN AKIL ANLAYIŞI	38
2.1. HANEFİLİK-MÂTÜRÎDLİK.....	38

2.2. MÂTÜRÎDÎ'NİN AKIL ANLAYIŞI.....	39
2.3. MÂTÜRÎDÎ KELAMCILARININ AKIL ANLAYIŞI	43
2.3.1. Hâkim es-Semerkindî'nin Akıl Anlayışı	43
2.3.2. Ebu'l-Yüsr el-Pezdevî'nin Akıl Anlayışı	44
2.3.3. Ebu'l-Mu'în en-Neseîî'nin Akıl Anlayışı	44
2.3.4. Nureddin es-Sâbûnî'nin Akıl Anlayışı	46
2.3.5. Şemsüddin es-Semerkindî'nin Akıl Anlayışı.....	47
2.3.6. Ebu'l-Berekât en-Neseîî'nin Akıl Anlayışı	47
2.3.7. Kemaleddîn el-Beyâzî'nin Akıl Anlayışı	48
2.4. İBN SİNA'NİN AKIL ANLAYIŞI.....	49
2.5. SADRÜŞŞERİA'NİN AKIL ANLAYIŞI.....	54
2.5.1. Teklîfi mâ lâ Yutâk.....	62
2.5.2. Hüsün-Kubuh Meselesi	66
SONUÇ	73
KAYNAKÇA	76
ÖZGEÇMİŞ	84

ÖZET

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Sadrüşşeria Ubeydullah B. Mes'ud'un Akıl Anlayışı

İsmail KARADAVUT

Danışman: Dr. Öğr. Üyesi Mehmet TÖZLUYURT

2019-Sayfa: 84+X

Jüri: Prof. Dr. Şahin GÜVEN

Jüri: Dr. Öğr. Üyesi Mehmet TÖZLUYURT

Jüri: Dr. Öğr. Üyesi Halil ÖZTÜRK

Sadrüşşeria Ubeydullah b. Mes'ud, Buhara'da yaşamış, Hanefî ekolüne mensup bir âlimidir. Kelâm, fıkıh, usul, mantık ve felsefe gibi alanlarda zamanının en önemli şahsiyetlerinden biri olan Sadrüşşeria, naklî ve aklî ilimlerde önemli bir yere sahiptir. Moğol istilasından sonra harabeye dönen Buhara'nın yeniden ilim merkezi olmasında ve Hanefîliğin günümüze kadar gelmesinde etkili olmuştur. Sadrüşşeria'nın İslamî ilimlerin birçok dalında yazdığı eserleri, öğrencileri vasıtasıyla İslam dünyasına yayılmış ve Osmanlı medreselerinde de okutulmuştur.

Sadrüşşeria, aklın işlevselliği üzerinde durarak akıl ile nakil arasında mutedil bir yol tercih etmiştir. Ona göre, iman-amel, mükâfat-ceza, cebir-irade açısından kişinin sorumluluğundan bahsedebilmek için “teklifi mâ lâ yutak”ın güç yetirilebilir olması gerekir. O, yükümlülüğün şartı olarak ilimle birlikte kudreti de şart koşturmuştur. Sadrüşşeria bu meyanda, ilim, irade ve kudret gibi kelâmî üç konu üzerinde durmuştur. Ona göre tekliften bahsedebilmek için mükellefin ne ile sorumlu olduğunu bilmesi, fiile niyetinin olması, sorumlu tutulduğu fiili yerine getirebilecek güce sahip olması gerekir.

Anahtar Kelimeler: Sadrüşşeria, Buhara, Mâtürîdîlik, Akıl, İlim,

ABSTRACT

MASTER THESIS

Sadrüşşeria Ubeydullah B. Mes'ud's Conception of Reason

İsmail KARADAVUT

Supervisor: Assist. Prof. Dr. Mehmet TÖZLUYURT

2019 Page: 84+X

Jury: Prof. Dr. Şahin GÜVEN

Jury: Assist Prof. Dr. Mehmet TÖZLUYURT

Jury: Assist Prof. Dr. Halil ÖZTÜRK

Ubeydullah b. Mes'ud was a scholar of Hanafi school who lived in Bukhara. Sadrüşşeria, one of the most important personalities of his time in fields such as Kalam, Fiqh, procedure, logic and philosophy, has an important place in transplant and mental Sciences. Bukhara, which was destroyed after the Mongol invasion, has been instrumental in becoming a center of science again and in the development of Hanafism to the present day. Sadrushsheria's works, written in many branches of Islamic sciences, spread throughout the Islamic world through his students and were also taught in Ottoman madrasas.

Sadrüşşeria preferred a happy way between mind and transmission by focusing on the functionality of the mind. According to him, in terms of faith-deeds, reward-punishment, algebra-will, one's responsibility must be able to talk about the “offer ma la yutak”. He has also stipulated power along with knowledge as a condition of obligation. Sadrüşşeria has focused on three subjects such as science, will and power. According to him, in order to be able to talk about the proposal, the taxpayer must know what he is responsible for, have the intention to act, have the power to perform the actual that he is held responsible.

Keywords: Sadrüşşeria, Bukhara, Maturidism, intellect, Science,

KISALTMALAR

AÜİFD	: Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi
b.	: ibn, bin
bkz.	: Bakınız
c.	: Cilt
çev.	: Çeviren
DİA	: Diyanet İslam Ansiklopedisi
DİB	: Diyanet İşleri Başkanlığı
Hz.	: Hazreti
h.	: Hicri
nşr	: Neşreden
ö.	: Ölüm tarihi
s.	: Sayfa
sad.	:Sadeleştiren
ss.	: Sayfa sayıları
sy	: Sayı
TDK	: Türk Dil Kurumu
thk.	: Tahkik eden
Ts	: Basım yılı yok
vb.	: ve benzeri
yay.	: Yayınevi
ys.	: Basım yeri yok
yy.	: Yüzyıl

ÖNSÖZ

Sadrüşşeria Ubeydullah b. Mes'ud, İslam kültür ve medeniyetinde önemli bir yere sahip olan Buhara'da 13. yüzyılın sonlarında 14. yüzyılın ilk yarısında yaşamış Hanefî ekolüne mensup bir âlimdir. Kelâm, fıkıh, usul, mantık ve felsefe gibi alanlarda zamanının en önemli şahsiyetlerinden olan Sadrüşşeria, naklî ve aklî ilimlerde önemli bir yere sahiptir. Onun bu bilgi birikiminin oluşmasında ailesinin katkısı yadsınamaz. Çünkü her iki taraftan dedeleri Burhânüşşerîa ve Tacüşşerîa dönemin büyük âlim ve müçtehitleri arasında yer almaktadır.

Sadrüşşeria'nın hayatı Moğol istilasının yaşandığı döneme rastlar. Bu istila Mâverâünnehir bölgesinden başka yerlere göç dalgasının oluşmasına sebep olmuştur. Bundan Sadrüşşeria ve ailesi de nasibini almış ve Herat, Kirman gibi şehirlere göç etmek zorunda kalmışlardır. İlmî faaliyetlerde bir duraksamanın meydana gelmesi de Moğol istilasının bir başka olumsuz etkisidir. Bütün bu olumsuzluklara rağmen Sadrüşşeria, Buhara'nın yeniden ilim merkezi olmasında ve Hanefîliğin günümüze kadar gelmesinde etkili olmuştur. Sadrüşşeria'nın eserleri, öğrencileri vasıtasıyla İslam dünyasına yayılmış ve Osmanlı medreselerinde de okutulmuştur.

Sadrüşşeria, fıkhıta Hanefî, itikatta Hanefî-Mâtürîdî çizgisine mensuptur. Onun bu aidiyeti Kelâmî konulara yaklaşımında de kendini göstermektedir. Bu bağlamda geleneksel anlatım yerine kelam, mantık ve felsefe bilimlerinin dilini öne çıkararak yöntemi kullanmıştır. O, kendisinden önceki Hanefî-Mâtürîdî âlimler gibi Mu'tezile mezhebinin akılcılığı ile Eş'ari mezhebinin nakilciliği arasında orta bir anlayışın temsilcisi olmuştur. O, ele aldığı konularda akıl ile nakil arasındaki dengeyi her daim gözetmiştir. Bu özellikleri bizim Sadrüşşeria'nın akıl anlayışını konu edinmemizde başrol oynamıştır.

Çalışmamız giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Girişte müellifin hayatı, ilmi şahsiyeti ve eserleri ile yetiştiği bölge, bölgenin içinde bulunduğu durum hakkında bilgi vermeye çalıştık. Birinci bölümde aklın, insan hayatındaki öneminden bahsederek sözlük ve temel anlamlarını, kelam ilminin akla yüklemiş olduğu işlevleri ile Mu'tezile ve Ehl'i

sünnet ekollerinin akla yüklediği anlamlar üzerinde durduk. İkinci bölümde ise, Sadrüşşeria'nın akıl anlayışını ve akıl ile ilişkili kelâmi konuları incelemeye çalıştık.

Bu araştırma süresince bana her türlü desteğini esirgemeyen, çalışmamızın her safhasında bana yol gösteren, çalışmamda büyük katkıları olan değerli hocam Dr. Öğr. Üyesi Mehmet TÖZLÜYURT'a teşekkürlerimi sunarım.

.../.../2019

İsmail KARADAVUT

GİRİŞ

SADRÜŞŞERİA’NIN HAYATI, İLMİ ŞAHSİYETİ, ESERLERİ VE YAŞADIĞI DÖNEM

İsmi Ubeydullah b. Mes’ud b. Tacüşşeria Mahmud b. Sadruşşeria Ahmed b. Cemaluddin Ubeydullah el-Mahbubî el-Buhârî el-Hanefî’dir. Hanefî fıkıh ve kelim âlimidir. Sadrüşşeria Ubeydullah b. Mes’ud’un kaynaklarda doğum yeri ve tarihi hakkında herhangi bir bilgiye rastlanmamakla beraber vefatından hareketle 13. Yüzyılın ikinci yarısı ile 14. Yüzyılın birinci yarısında yaşadığı söylenebilir.¹

Sadrüşşeria’nın hem baba hem de anne tarafından dedelerinin babası Sadrüşşeria diye şöhret bulduğu için büyük dedelerinin lakabına “*Ekber*” ve “*Evvel*”, kendi lakabına ise “*Asgar*” ve “*Sânî*” ünvanları eklenmiştir. Yaşadığı bölgelere nispetle *el-Kirmani* ve *el-Buhârî*, dedesine nisbetle *el-Mahbûbî*, bağlı bulunduğu mezhebe nispetle *el-Hanefî*, (dedesi Sadrüşşeria’ya nispetle el-Ekber’den dolayı kendisine *el-Aşgar*, el-Evvel’den dolayı kendisine “*es Sâni*”) denilmektedir. Ubeydullah b. Mesud’un lakapları ve isimleri arasında en çok kullanılanı “Sadrüşşeria es-Sânî” dir. Öğrencileri ve akranları arasında ise “*Sadrüşşeria*” olarak meşhur olmuştur. Yaşadığı dönemde Mâverâünnehir Bölgesi’nde bu lakabıyla sıkça adından söz ettirmiştir.²

Sadrüşşeria’nın çocukluğu ve gençliği, Moğollar tarafından Buhara’nın işgal ve istila edildiği (1273) ve Buhara’nın yaşanmaz hale geldiği bir döneme rastlar. Bu sıkıntılardan dolayı dedeleri Burhânüşşerîa ve Tacüşşerîa Moğolların baskısından kaçarak Kutluğhanlılar’ın hüküm sürdüğü Kirman’a sığınırılar. Kısa zamanda Hükümdar

¹ Ahmet b. Mustafa Taşköprüzâde, *Miftahü’s-Saâde ve Misbahu’s-Siyâde fî Mevzuati’l-Ulum*, Kahire 1968, c. 2, s. 191; Zirikli, Hayreddin, *el-A’lâm*, Dımaşk 2002, c. IV, s. 197; Kehhâle, Ömer, *Mu’cemü’l-Müellifin*, Beyrut ty. c, VI, s. 246; el-Leknevî, *el-Fevâidü’l-Behiyye fî Teracimi’l-Hanefiyye*, Mısır 1324, s. 109- 110; İbn Battuta, Muhammed b. Abdillâh et-Tancı, Rihletü İbn Battuta (*Tuhfetü’n-Nazâr fî Garâibi’l-Emsar ve Acâibi’l-Esfar*), Rabat h.1417, III, s. 16; Katib Çelebi, *Keşfu’z-Zünun an Esami’l-Kütubi ve’l-Fünûn*, İstanbul 1971, c. II, s. 1269.

Kutluğ Türkân'ın takdirini kazanan Burhânüşşerîa ve Tacüşşerîa müderris olarak Kutbiyye Medresesi'ne atanır. Her iki dedesi de Kirman'da vefat eder ve oraya defnedilirler. Mahbûbî ailesinin diğer fertlerinin mezarları ise Buhara'daki aile kabristanlığında bulunmaktadır. Sadrüşşeria'nın ölüm tarihi hakkında farklı rivayetler olmakla beraber 747/1346 yılında Buhara'da vefat etmiştir. Kabri, Buhara Şer'u Abad aile kabristanlığında bulunmaktadır.³

Dedeleri ilmiyle ön plana çıkan yaşadığı devirde kendilerini kabul ettirmiş ilim adamlarıdır. Bu nedenle eğitime başlaması ve eğitim hayatını devam ettirmesinde ailesi kendisine büyük destek olmuştur. Hocaları kendi dedeleridir. İlk hocası ise “*el-Vikâye*”nin sahibi olan dedesi Tacüşşeria'dır. Sadruşşeria kendisi için yazılan *el-Vikâye*'yi incelemiş, ezberlemiş ve şerh etmiştir. Diğer dedesi Burhânüşşerîa'nın “*Âlim, fâzıl, kâmil usta, ilimde deryâ, ustalıkta fâhir, parlayan bir yıldız, muhakkik ve müdakkik biri*”⁴ olduğu söylenmekte olup birçok eseri mevcuttur. Hasan Bulgari ise aile dışından tek hocası kabul edilmektedir.⁵

Sadrüşşeria birçok öğrenci yetiştirmiştir. Kaynaklarda isimlerinden fazla bahsedilmemekle beraber en bilinen öğrencisi, Osmanlı padişahı Murad Hüdâvendigâr döneminin meşhur âlimlerinden “kara hoca” lakaplı Alâeddin Ali Esved'dir. O, Sadrüşşeria'nın eserlerini Anadolu'ya getiren, Osmanlı Medreselerinde okutulmasını sağlayan bir âlimdir. Alâeddin Ali Esved, *el-Vikaye* 'ye, *el-Înâye* isimli bir şerh yazmıştır. Aynı zamanda Hanefî fikhının, Osmanlılarca benimsenmesinde önemli bir yere sahiptir.⁶

Sadrüşşeria fıkıh, usul, kelam, hadis, tefsir gibi dini ilimler yanında felsefe, belagat, astronomi bilimlerinde de geniş bir bilgi birikimine sahiptir. Bu da onun hem naklî hem de aklî ilimlere vakıf olduğunu göstermektedir. Fikirleriyle ve eserleriyle

² Muhammed Parisa, *Nesebi Sadrüşşeria Ubeydullah el-Mahbûbî el-Ensârî el-Buhârî* (Muhakkik; Yahya Mahmud b. Cüneyd), S. Arabistan 1389, s. 138; el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 109-110; Şükrü Özen, “Sadrüşşeria”, *DİA*, XXXV, İstanbul 2008, s. 427.

³ Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, s.110; Zirikli, *el-A'lâm*, IV, s. 354; Özen, “Sadrüşşeria” *DİA*, XXXV, s. 427-428.

⁴ Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, s. 109-110; Muhammed Parisa, *Sadrüşşeria*, s. 139.

⁵ Sezai Bekdemir, *Orta Asya'da Hanefiliğin Gelişimi Sadrüşşeria Ubeydullah b. Mes'ud*, Hikmet Yayınları, İstanbul 2017, s. 45. Yazarın bu eseri bundan sonraki dipnotlarda kısaca, *Orta Asya'da Hanefiliğin Gelişimi* şeklinde verilecektir.

⁶ Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*. s. 116-117.

etkisini günümüze kadar sürdürmüştür. Çağdaşları ve sonraki pekçok ilim adamı tarafından kendisinden övgüyle söz edilmiştir. Teftazânî, (ö. 797/1395) “*et-Telviḥ*” adlı eserinde Sadrüşşeria için “*muhakkik imam, büyük müdekkik âlim, hidayet sancağı, dirayet âlimi, akıl ve nakil terazisinin dili, fıkıh ve usul ilimlerinin dallarını ayırıştırın*” sıfatlarını kullanmıştır.⁷

Muhammed Parisa, Sadrüşşeria’nın ilmî yönüyle ilgili olarak; “*Sadrüşşeria, herkes tarafından kabul edilen bir imam, farklı ilimlerde yetişmiş bir allâmedir. Şer’î kanunların hafızı, usûl ve furuun müşkillerinin çözücüsü, usûl ve furuun şeyhi, akli ve nakli ilimlerin âlimi, fakih, usûlcü, hilafçı, cedelci, muhaddis, müfessir, nahivci, lügatçi, edip, reyci, mütekellim, mantıkçı, kadri ve makamı yüce, ilmi büyük biridir. O, ilim ve edep gıdasıyla fazilet doruklarında büyümüştür*” ifadelerini kullanmıştır. Muhâmmmed Seyyid Bey (1873/1924) Sadrüşşeria hakkında “*Medḥal*” adlı eserinde; “*Şer’î ve akli ilimlerde asrının İmamı, usûlü fıkıh, kelam, mantık, felsefe ve tasavvuf gibi ilimlerde zamanının üstadıdır. Sadrüşşeria, ince bir anlayışa, pratik bir zekâyâ sahip ve doğuştan fakih birisidir*”⁸ demiştir.

Eserlerinde önceki görüşleri nakletmekle yetinmeyip yeni bir bakış açısıyla eleştirel bir üslupla kendi görüşlerini de katarak yorumlayan Sadrüşşeria kendi çağdaşlarının bile takdirini kazanmıştır. Ayrıca çağdaşı olan bazı ilim adamlarıyla da tartışmalara girmiştir. Örnek olarak imanın sadece tasdikten ibaret olmadığını, geçerliliği için teslimiyetin şart olduğunu ileri sürmesi bunlardan biridir.⁹

Sadrüşşeria Hanefî-Mâtürîdî çizgisinin önde gelen simalarındandır. Kelam ve usul konularına farklı bakış açıları getirip onları savunurken alıntı ve referanslara yer veren geleneksel anlatım yerine felsefe, kelam ve mantık ilimlerinin dilini öne çıkaran Fahreddîn er-Râzî’nin (ö. 606/1204) yöntemini kullanmıştır. Kelam tartışmalarında özellikle eleştirilerini Mu‘tezilî ve Eş‘arî düşünceye yöneltir. Sadrüşşeria ekollerin isimlerini açıkça zikrederken kendi ekolünün temsilcilerine “*meşâyihunâ, ulemâüna, ashâbünâ*” gibi övgü dolu ifadeler kullanır. İmam Mâtürîdî’yi “*şeyh imam*” unvanıyla bir

⁷ Bekdemir, *Orta Asya’da Hanefiliğin Gelişimi*, s. 48; Özen, “Sadrüşşeria” *DİA*, XXXV, s. 428.

⁸ Muhammed Parisa, *Sadrüşşeria*, s.1 40; Bekdemir, *Orta Asya’da Hanefiliğin Gelişimi*, s. 48.

⁹ Özen, “Sadrüşşeria” *DİA*, XXXV, s. 428.

yerde zikretmiştir. Bununla birlikte onun fikirlerini, görüşlerini eserlerinde müdafaa eder.¹⁰

Bu bağlamda “*et-Tavzih*”te “hüsün-kubuh” meselesinde Mâtürîdî anlayışını mukaddimetü erbaa/dört mukaddimeyi temellendirerek müdafaa ederken Eş'ari'yi ağır bir şekilde eleştirir. Bunun yanında Eş'ârî âlimi olan Teftazânî hüsün-kubuh konusunda geniş bir literatür oluşturmuştur. Fatih Sultan Mehmet, huzurunda Sadrüşşeria ve Teftazânî'nin konuyla ilgili görüşlerinin dile getirildiği Alâeddin Ali el-Arabi, Molla Lutfi, Hatibzade Muhyiddin Efendi, Molla Abdülkerim, Hacıhasanzade Efendi, Hasan b. Abdüssamed ve Kesteli gibi dönemin ileri gelen ilim adamlarının davet edildiği bir toplantı düzenlemiştir.¹¹

Sadrüşşeria'nın, kendinden önceki İmamı Azam Ebû Hanife (ö. 150/767) başta olmak üzere, İbn Sina (ö. 428/1037) ve Fahrettin er-Razi gibi ilim adamlarından etkilendiğini görmekteyiz. Kelam, mantık ve felsefe ilimlerinde Fahreddin er-Razi'nin yöntemini kullanması, Ebu'l Berekat en-Neseî'nin (ö. 710/1310) “*Menarül Envar*”ı ile Pezdevî'nin “*usu*”ünü şerh etmesi de bize onun bu âlimlerden de etkilendiğini göstermektedir.¹² Bu durum Sadrüşşeria'nın zikri geçen âlimlerin görüşlerini aynen takip ettiği anlamına gelmez. Zira zaman zaman onların görüşlerini eleştirmiştir.

Sadrüşşeria kendisinden sonra birçok ilim adamını etkilemiştir. Bunların başında Sâduddin et-Teftazânî gelmektedir. “*Şerhu'l Akaid*”inde Teftazânî, Sadrüşşeria'nın kullandığı bazı tabir ve ifadeleri aynen kullanmaktadır. Sadrüşşeria'nın “*Şerhu'l-Vikaye*” ile “*et-Tenkîh*” ve buna yazdığı “*et-Tavzih*” adlı eserleri, Teftazânî'nin bu şerh için kaleme aldığı “*et-Televih*” adlı haşiye ilim çevrelerinde etkili olmuştur.¹³ Kemaluddin el-Beyazî'de (ö. 1097/1686) Sadrüşşeria'dan etkilenen âlimler arasındadır. İmamı Azam'ın görüşlerini açıkladığı eserinde özellikle “*insan fiilleri*” konusunda Sadrüşşeria'dan sıkça nakiller yapmaktadır.¹⁴ Son dönem Osmanlı ilim adamlarından olan Muhammet Seyit Bey'in de “*Usûl-u Fıkah Dersleri*” isimli eserinde “Kaza, Kader

¹⁰ Özen, “Sadrüşşeria” *DİA*, XXXV, s. 428.

¹¹ Çelebi, *Keşfu'z-Zünun*, 1, 498-499; Özen, “Sadrüşşeria” *DİA*, XXXV, s. 428.

¹² Ömer Aydın, *Sadrüşşeria es-Saniye Göre İnsan Hürriyeti ve Fiilleri*, yayınlanmamış doktora tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 1996, s. 14.

¹³ Aydın, *İnsan Hürriyeti ve Fiilleri*, s. 15.

¹⁴ Aydın, *İnsan Hürriyeti ve Fiilleri*, s. 16.

ve İrade” konularını işlerken Sadrüşşeria’nın bu konulardaki görüşlerine yer vermesi ondan etkilendiğini göstermektedir.¹⁵

Sadrüşşeria’nın eserleri Osmanlı medreselerinde temel dersler olarak okutulmuştur. Bu eserlerin içerdiği konulardan bir dönem Samaniye medreselerine müderris olacak hocalar imtihan edilmiştir. Osmanlı padişahlarından II. Bayezid’in “Şerhu’l-Vikaye”ye özel ilgi gösterdiği ve Hatibzade Muhyiddin Efendi’yi devrin ilim adamlarından bir haşiye yazmaları için görevlendirdiği, eserin yazımına başlanıldığı, ancak bu eserin tamamlanamadığı bilinmektedir. Osmanlı ilim hayatında bu eserlerin etkileri gerek ihtiva ettiği konular gerekse üzerlerine yazılan şerh ve haşiyelerle, âlimler arasındaki tartışmalara etki etmesi bakımından önemini göstermektedir. Bununla beraber bu eserler İslam dünyasının pek çok yerindeki yükseköğretim kurumlarında ders kitabı olarak okutulmuştur.¹⁶

Sadrüşşeria tek alanda öne çıkan birisi olmayıp pek çok alanda eserleri bulunan ve bu alanlara vukufiyeti olan bir âlimdir. O, kelim, fıkıh, fıkıh usulü, hadis, tefsir, tasavvuf, Arap dili ve edebiyatı, mantık, felsefe gibi birçok alanda kendinden sonraki ilim adamlarını etkilemiştir.¹⁷ Şimdi bu eserlerden bazılarını inceleyelim.

Tenkîhu’l-Usûl: Fıkıh usûlu alanında önemli eserlerden biridir. “*Et-Tenkîh*” ismiyle meşhur olmuştur. Sadrüşşeria *Et-Tenkîh*’i, ilim adamlarının Pezdevî’nin *Usûlü’l-Dîn* adlı eserine ilgi gösterdiklerini, lakin bazılarının bu eseri anlama noktasında zorluk çektiklerini ve anlayamadıkları halde eleştirdiklerini görmüş, Pezdevî’nin *Usûl*’ünü tanzim amacıyla kaleme almış ve ismine de “*Tenkîh*” demiştir.¹⁸ Bu eseri telif etme sebebini de şöyle izah etmiştir:

“Zamanımızın büyük âlimlerinin usûlü fıkıh alanında Fahru’l-İslam Pezdevî’nin önemli bir eseri olan ‘Usûlü’l-Fıkh’ını incelediklerini gördüm. Kitap çok güzel olmasına karşın ilmî üslup açısından ağır ve anlaşılması zor bir eserd. Ben de bu kitabı anlaşılır

¹⁵ Özen, “Sadrüşşeria” *DİA*, XXXV, s. 429; Aydın, *İnsan Hürriyeti ve Fiilleri*, s. 17.

¹⁶ Taşköprüzâde, *eş-Şekaikü’n Nu’maniyyefi Ulema-i Devleti Osmaniye*, Beyrut 2010, s. 150; Özen, “Sadrüşşeria” *DİA*, XXXV, s. 429.

Leknevi, *el-Fevâidü’l-Behiyye*, s. 179; Bekdemir, *Orta Asya’da Hanefiliğin Gelişimi*, s. 112; Özen, “Sadrüşşeria” *DİA*, XXXV, s. 428

¹⁸ H.Yunus Apaydın, *Kadı Burhaneddin’in Tercihü’t-Tavzih Adlı Eseri*, E.Ü. Sosyal Bilimler Entitüsü *Dergisi*, sayı, VI, 1995, s. 34; Leknevi, *el-Fevâidü’l-Behiyye*, s. 110.

hale getirerek istifadeye sunmak istedim. Eseri oluştururken Fahrettin Râzî'nin, 'el-Mahsul' ve İbnü'l-Hâcib'in (ö. 646/1249) 'Usûl'ünden faydalandım.'"¹⁹

Daha sonra müellif bu eseri “*et-Tavzîh fî Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*” ismiyle şerh etmiştir. Şerh ederken birçok farklı konuda kendi görüş ve fikirlerini ortaya koymuştur. Bu çalışma kendinden sonraki usul düşüncesini derinden etkilemiş, üzerine birçok şerh ve haşiyeler yazılmış ve medreselerin temel kitapları arasında yer almıştır.²⁰

et-Tavzîh fî Halli Ğavâmizi't-Tenkîh: Usûl-ü fıkha dair bu eser “*et-Tenkîh*” isimli eserine bizzat Sadrüşşeria tarafından yazılmış bir şerhtir. Eser Teftazânî tarafından “*et-Telvîh ale't-Tavzîh*” adıyla şerh edilmiştir. Eserin Hanefî usûl eserleri içinde özel bir konumunun olduğunu ifade eden Köksal, Sadrüşşeria'yı Hanefî fıkıh usûlünde müteahhirûn dönemini başlatan kişi olarak değerlendirmektedir. Ona göre; “*Ebû Hâmîd el-Gazzâlî (ö. 505/1111) ve Fahreddin er-Râzî sonrası dönemde, başta kelâm ve fıkıh usûlü olmak üzere teori ağırlıklı İslâmî ilimlere ait meselelerin açıklanıp ispatlanmasında felsefî kavram ve usûller yoğun bir şekilde kullanılmıştır. Şeriat ile hikmeti cem etmeye yönelik faaliyetlerin çoğalıp belirli bir sistematîğe kavuşturulduğu bilinen bir husustur. Çok yönlü bir âlim olan Sadrüşşeria et-Tavzîh adlı eserinde, Debûsî-Serahsî-Pezdevî çizgisinde gelişip olgunlaşmış olan mütekaddimûn Hanefî usûlünü müteahhirûn dönemi ilim anlayışına uygun olarak aklî ve felsefî ilkelere dayalı şekilde, felsefe-mantık diliyle yeniden ifade etmiş, usûl ilmi açısından birçok yeni ve orijinal düşünce ortaya koymuştur.*”²¹

Sadrüşşeria bu eserinde fıkıh ilmini yeniden tarif etmiş, fıkıh ve usûl terkiplerinin birden çok konusunun olabileceğini ileri sürmüş, filozofların akıl meselesindeki dört mertebeli akıl anlayışlarını da fıkıh usulüne taşımıştır. Bu da onun kendi şahsına ait

¹⁹ Sadrüşşeria, Ubeydullah b. Mesud, *et-Tavzîh fî Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, (Tahkik; Âlû Mustafa el-Misbâhî), Dârü'l-Kütübî'l-İlmiye, Beyrut 1971, I, s. 14; Bekdemir, *Orta Asya'da Hanefîliğin Gelişimi*, s. 112-113.

²⁰ Özen, “Sadrüşşeria” *DİA*, XXXV, s. 429.

²¹ Sadrüşşeria, *et-Tavzîh fî Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, I, s. 5; Bekdemir, *Orta Asya'da Hanefîliğin Gelişimi*, s. 132. Ayrıca bkz. Asım Cüneyd Köksal, *İslâm Hukuk Felsefesinde Fiihlerin Ahlâkîliği Meselesi-Mukaddimât-ı Erbaa'ya Giriş*, İslâm Araştırmaları Dergisi, sy. 28 (2012), s. 4.

hukukçu bir yönünün olduğunu göstermektedir. Sadrüşşeria'nın bu eseri hakkında şerh, hâşiye, ta'lik, reddiye benzeri birçok çalışma yapılmıştır.²²

Şerhu'l-Vikâye: Fıkha dair bir eserdir. Sadrüşşeria'nın, dedesi Tâcüşşeria'nın “*Vikâyetü'r-Rivâye fî Mesâilî'l-Hidâye*” isimli eserine yazmış olduğu şerhidir. Müellif bu eseriyle adeta özdeşleşmiştir. Müellifin lakabıyla özdeşleşen bu eser, dedesi Burhanüşşeria Mahmud'un, Sadrüşşeria için yazdığı bir eserdir. Bu eser Hanefi mezhebinde muteber kabul edilen dört fıkıh metninden biri olan “*Vikâyetü'r-rivâye'nin* meşhur şerhidir. Medreselerde temel dersler olarak okutulan bu şerh üzerine birçok risâle, hâşiye ve ta'lik yazılmıştır.²³

Ta'dilü'l-Ulûm: Sadrüşşeria'nın önemli eserlerinden biridir. Bu eser “mantık”, “kelam” ve “hey'et” (astronomi) olmak üzere üç kısımdan oluşmaktadır. Bununla beraber *Ta'dilü'l-Ulûm*' ahlak, tasavvuf, felsefe gibi çeşitli aklı ilimleri de içermektedir. Kendisi bu eseri şerh etmiş ve “*Şerhu Ta'dilü'l-Ulûm*” ismini vermiştir. Kitabını Fatiha Suresi'ndeki ayet sayısını baz alarak yedi bölüme (ta'dile) ayırmıştır. Taşköprüzâde'nin verdiği bilgiye göre “*Şerhu Ta'dilü'l-Ulûm fî'l-Kelâm*”ın içerdiği yedi bölüm şunlardır:

Birinci Ta'dil: Vücûd, Mahiyet ve İlgili Meseleler

İkinci Ta'dil: Allah'ın Varlığı ve Sıfatları

Üçüncü Ta'dil: Cevher²⁴ ve İlgili Meseleler

Dördüncü Ta'dil: Araz²⁵ ve İlgili Meseleler

Beşinci Ta'dil: Ahiret ve İlgili Meseleler

Altıncı Ta'dil: İman ve İlgili Meseleler

Yedinci Ta'dil: Nübüvvet ve İlgili Meseleler²⁶

Müellif, “*Ta'dilü'l-ulûm*” adlı eserinde isminden de anlaşılacağı üzere mevcut ilimlerde ıslah ve düzeltme yapmayı amaçlamıştır. “*Mantık*”, “*Kelam*” ve “*Heyet*”

²² Sadrüşşeria, *et-Tavzih fî Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, s. 42.

²³ Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, s. 109;Zirikli, *el-A'lâm*, IV, s. 354; Brockelmann, GAL, I, s. 468; Özen, “Sadrüşşeria” *DİA*, XXXV, s. 429.

²⁴ Cevher, Kendi başına bulunan, değişmeyen asıl özür. Öz varlık anlamında kullanılan kelâm, mantık ve felsefe terimidir. (İlhan Kutluer, “cevher”, *DİA*, VII; s. 450.)

²⁵ Araz, sonradan ortaya çıkan, varlığı zorunlu ve sürekli olmayan durum; hastalık gibi anlamlara gelmekle beraber cevherin zıddı olarak kullanılan, kelâm, mantık ve felsefe terimidir. (Yusuf Şevki Yavuz, “Araz”, *DİA*, III, s. 337.)

²⁶ Taşköprüzâde, *Miftahü's-Saade*, II, s. 170.

ilimlerini ta'dil etmiş, hicri 747 yılında Buhara'da vefat ettiği için diğer ilimleri ta'dil etmeye ömrü yetmemiştir.²⁷ Müellifimizin kısaca özetini verdiğimiz bunlardan başka da birçok eserleri mevcuttur.²⁸

Taşköprüzâde'nin ifadesine göre, önceki ve sonraki âlimlerin aklî ilimlerin kısımlarını açıklamaktan aciz kaldıkları birçok konuyu Sadrüşşeria, Ta'dilu'l-Ulûm'da açıklamıştır. Ayrıca mantıkçıların açmaza düştüğü konuları açıklığa kavuşturmakla mantık ilminde önemli bir mesafenin alınmasına katkı sağlamıştır.²⁹

Sadrüşşeria hayatının bir bölümünü bugünkü Özbekistan'ın Mâverâünnehir bölgesinde³⁰ bulunan Buhara'da geçirmiştir. Bu dönem, Moğal istilasının her tarafı kasıp kavurduğu, merkezî otoritenin zayıfladığı, birçok devletin kurulduğu devletlerarası ilişkiler sonucu çeşitli kültürlerin birbirleriyle etkileşimi neticesince birçok fikir hareketinin, inanç ve düşüncenin ortaya çıktığı bir dönemdir. İslam toplumları da bu ve benzeri sebeplerin etkisi altında kalarak hem ilmî gelişmelerde hem de düşünce ve kültür hayatında olumsuz yönde etkilenmişlerdir. Bu dönemde İslamî ilimlerin yükselişi durmuş, hatta gerilemeye başlamıştır.³¹ Dolayısıyla Sadrüşşeria'yı ve onun fikirlerini, eserlerini değerlendirebilmek için yaşadığı dönemi iyi tahlil etmek gerekir. Kitap ve Sünnet'ten dinî hayata yönelik çözümler sunan çalışmaların azaldığı, taklitçilik ruhunun

²⁷ Katib Çelebi, *Keşfu'z-Zünun*, I, s. 419; Ömer Aydın, *Türk Kelam Bilgini Sadrüşşeria es-Sani*, Atatürk Üniversitesi, Türkiye Araştırmaları Enstitüsü Dergisi, Erzurum 1995, s. 191-192.

²⁸ Geniş bilgi için bkz. Sezai Bekdemir, *Orta Asya'da Hanefiliğin Gelişimi Sadrüşşeria Ubeydullah b. Mes'ud*, s. 112-129.

²⁹ Taşköprüzâde, *Miftahu's-Saade*, I,303; II, 182; Özen, "Sadrüşşeria" *DİA*, XXXV, s. 430.

³⁰ Ceyhun nehrinin kuzeydoğusunda kalan bölgeye tarihçiler ve coğrafyacılar tarafından verilen isimdir. Bölgenin kuzey ve doğu sınırları İslâm hâkimiyetinin bölgede hakim olmasına paralel olarak değişmiştir. Arap coğrafyacılarından İstahrî, Mâverâünnehir'in hangi bölge ve şehirleri kapsadığıyla ilgili bilgi vererek O, güneyde Ceyhun nehriyle sınırlanan bölgenin Semerkant, Buhârâ, Soğd toprakları, Üşrüsene, Taşkent, Fergana, Nesef, Keş, Saganiyân, Huttal, Tirmiz, Ahsikes, Hârizm, Talas, Fârâb, İsbicâb, İlak ve Hucend'i kapsadığını; İbn Havkal, doğusunda Reşt, Pamir ve düz bir hat üzerinde Huttel'e sınır Hint topraklarının bulunduğunu, batısında Taraz'dan itibaren batıya doğru Bârâb, SütKent, Semerkant'a tâbi Soğd toprakları, Buhârâ ve ona tâbi yerler, Hârizm ve Hârizm denizine (Aral gölü) kadar yay halindeki bir hat üzerinde Karluklar ve Oğuzlar ülkesinin kuzeyinde Fergana'nın doğu tarafından Taraz'a kadar uzanan düz bir çizgi üzerindeki Karluk topraklarını kapsadığını, güneyinde ise, Bedaşan ve Hârizm denizine kadar olan düz bir hat üzerinde Ceyhun nehrinin yer aldığını ve Huttal'in de Mâverâünnehir'e ait olduğunu kaydeder. Mes'ûdî, Mâverâünnehir'in de içinde olduğu bu geniş topraklara Kuşan adını verir. Kalkaşendî ve Ebü'l-Fidâ gibi Arap tarihçi ve coğrafyacılar, Turan topraklarının üç büyük bölgeden meydana geldiğini, bunlardan birinin Mâverâünnehir olduğunu belirtirler. Günümüzde Maveraünnehir toprakları, Özbekistan ve Türkistan'la beraber Kazakistan'nın bazı kesimlerini içine almaktadır. (Osman Gazi Özgüdenli, "Mâverâünnehir" *DİA*, XXVIII, Ankara 2003, s. 177-178).

çoğaldığı, faydasız tartışmaların yoğunlaştığı, mezhepçiliğin arttığı, bazılarına göre içtihat kapısının kapandığı dönemde³² yaşayan Sadrüşşeria (ö.747/1346), Hanefî mezhebinin günümüze kadar ulaşmasını sağlayan, İslam toplumunda ve Osmanlı medreselerinde eserleri en çok okutulan âlimler arasında yer almıştır. Mâverâünnehir bölgesinde yetişen Sadrüşşeria büyük Türk âlimidir. İlmin ve ilim elde etme yollarının yok edildiği bir devirde o, birçok alanda eserler vermiştir.³³

VIII/XIV. asırda Memlûklüler'in hâkimiyeti altında bulunan Şam, Kahire ve Bağdat şehirleri İslamî ilimlerin merkezleri konumunda idiler.³⁴ Bağdat, Moğolların işgal etmesinin ardından harap ve viran olmuş, yüzlerce yıllık ilim merkezi olma konumunu kaybetmiştir.³⁵

Bu dönemde Sadrüşşeria'nın yaşadığı Mâverâünnehir bölgesi Türklerin ve İranlıların hâkimiyeti altındaydı. İslamlaşma süreciyle beraber Arap ve İran etkisi fazlasıyla görülmeye başlandı. Bu bölge Samaniler³⁶ devrinde kültür alanında en parlak dönemini yaşamıştır. Buhara ve Semerkant, Bağdat'ın İslam ilim ve kültür merkezi olma özelliğini ikinci plana düşürecek derecede ön plana çıkmıştır. Orada İslam ilim ve düşünce dünyasında söz sahibi olan önemli şahsiyetler yetişmiştir. Semerkant'ta Mâtürîdî mezhebinin kurucusu İmam Mâtürîdî (ö. 334/944), Buhara'da ise büyük hadisçi Buhârî (ö. 256/870) bu bölgede yetişen önemli ilim adamlarındandır. Mâverâünnehir bölgesi bu dönemde ekseriyetle itikadî mezheplerden Sünnî anlayışı, amelî mezheplerden ise Hanefî anlayışı benimsemiştir.³⁷

VII/XIII. yüzyıl Mâverâünnehir bölgesinde Moğol istilası sebebiyle büyük bir göç dalgası başlamıştır. Bu göç dalgası coğrafyadaki toplumsal, siyasî, dinî ve kültürel hayatının büyük ölçüde değişmesine sebep olmuştur. Halkın birçoğu bölgeyi terk etmek zorunda kalmıştır. Bundan ilim adamları da nasibini almıştır. Sadrüşşeria ailesi bölgeyi

³¹ Hayrettin Karaman, *İslam Hukuk Tarihi*, İz Yayıncılık, İstanbul 2011, s. 236.

³² Karaman, *İslam Hukuk Tarihi*, s. 236.

³³ Özen, "Sadrüşşeria" *DİA*, XXXV, s. 428.

³⁴ Devrin siyasi durumu için bakınız; Aydın, *Sivaslı Kemaleddin İbn Hümam Hayatı ve Eserleri*, 36-38.

³⁵ Ferhat Koca, *İslam Hukuk Tarihinde Selefi Söylem Hanbelî Mezhebi*, Ankara 2002, s. 88-90.

³⁶ Başkenti Buhârâ olan Mâverâünnehir ve İran'da 874-999 yılları arasında hüküm süren devlet. (Philip Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*, (çev. Salih Tuğ), İstanbul 1985, II, s. 727).

³⁷ Murtaza Bedir, *Buhara Hukuk Okulu*, İstanbul 2014, s. 25-26.

terk etmeyen ender ailelerden biridir. Sadrüşşeria bölgedeki fikhın, kelamın ve diğer ilimlerin devamını sağlayan ilim adamlarından biri olmuştur. Hayatı, yaşadığı dönemin önemli ilim merkezlerinden olan Buhara, Herat ve Kirman şehirlerinde geçmiştir.³⁸ Sadrüşşeria'nın ilmî yetkinliğini tam manasıyla anlayabilmek için bu merkezleri kısaca tanıtmakta fayda vardır.

Bugün Özbekistan Cumhuriyeti içinde yer alan Buhara,³⁹ Maveraünnehir bölgesinin kadim geleneğine sahip olan en güzel şehirlerinden biridir.⁴⁰ Buhara Samaniler'e başkentlik yaptığı dönemde İslam'la tanışmış, Karahanlılar döneminde ise ilmî ve kültürel açıdan zirveye çıkmıştır. Moğol istilasına kadar Buhara "sadr" ismi verilen bir kurum aracılığıyla bir nevi şeyhülislam makamındaki Burhan ailesinden biri tarafından yönetiliyordu.⁴¹ Uzun süre devam eden bu istikrar Moğol istilasıyla beraber sona ermiştir. Sadrüşşeria'nın bir süre Herat'ta⁴² kaldığı, ilim hayatını burada devam ettirdiği daha sonra ise tekrar Buhara'ya döndüğü kaynaklar tarafından bildirilmektedir.⁴³ Buhara'nın Moğol istilası sebebiyle harap olması, şehre baskınlar yapılması orada yaşayan halkın farklı yerlere göç etmesine sebebiyet vermiştir. Bu sebeple el-Mahbûbî ailesi Kirman'a⁴⁴ göç etmek zorunda kalmıştır. Buhara, (682/1284) tarihinde Emir Mesud Bey tarafından yeniden imar edilmiş başka yerlere göç etmek zorunda kalanlar tekrar memleketlerine dönmüşlerdir. Sadruşşeria ve ailesi de ata yurdu olan Buhara'ya dönmüştür.⁴⁵

Moğol istilasına kadar olan süreçte Samaniler ve Karahanlılar döneminde Mâverâünnehir bölgesi dinî ilimler açısından kayda değer gelişmeler göstermiştir. Özellikle Buhara bu ilimlerin merkezi olmuştur. Irak ekolünün temsilcisi olan Ebû

³⁸ Yusuf Ziya Kavakçı, *XI ve XII. Asırlarda Karahanlılar Devrinde Mâverâünnehir İslam Hukukçuları*, Ankara 1976, s. 303.

³⁹ Buhara, Zerefşân ırmağının aşağı havzasındaki büyük vahada yer alan Maveraünnehir'de tarihi bir şehirdir. (Ramazan Şeşen, "Buhara", *DİA*, VI, İstanbul 1992, s. 363.)

⁴⁰ Zekeriya b. Muhammed b. Mahmud Kazvîni, *Âsâru'l-Bilâd ve Ahbâru'l-İbâd*, Beyrut, ts. S. 509.

⁴¹ Bedir, *Buhara Hukuk Okulu*, s. 28-29.

⁴² Herat, Afganista'nın batısında tarihi bir şehir ve şehrin merkez olduğu eyalet. (Recep Uslu, "Herat", *DİA*, XVII, İstanbul 1998, s. 215.)

⁴³ Taşköprüzade, Miftah, II, 192. Taşköprüzâde, *Miftahu's-Saade*, II, s. 182.

⁴⁴ Kirman, İran'da bir şehir ve şehrin merkez olduğu idari bölge. (Marcel Bazin, "Kirman" *DİA*, XXVI, Ankara 2002, s. 62.)

Hanife'nin eserleri, fikirleri, öğretileri talebeleri aracılığıyla bu bölgede yayılmıştır. Bu durum bölgede Hanefî mezhebinin gelişmesinde önemli rol oynamıştır.⁴⁶

Sonuç olarak Moğol istilasıyla beraber bölgede sıkıntılı bir dönem yaşanmıştır. Bundan da en çok âlimler zarar görmüştür. İlmî faaliyetler durma noktasına gelmiş, Mâverâünnehir ilim merkezi olma özelliğini İran, Mısır ve Kirman (Sadrüşşeria'nın da bir süre kaldığı) gibi şehirlere kaptırmıştır. Mâverâünnehir bölgesinin tekrar imar edilmesiyle beraber ilim adamları memleketlerine dönerek ilmî faaliyetlerine memleketlerinde devam etmişlerdir. Sadrüşşeria'nın yaşadığı dönemde bütün bu olumsuzluklara rağmen ilmî faaliyetler tamamen durmamış, ilim adamlarınca kelam, mantık, usûl ve lûgat ilimlerine dair birçok yeni eserler telif edilmiştir.⁴⁷

⁴⁵ Sadrüşşeria'nın Kirman'da yetişmiş olduğu görüşünün gerekçesinde budur. Bununla beraber Sadrüşşeria'nın Herat'ta ikamet ettiğine delâlet eden bilgiler mevcuttur.

⁴⁶ Kavakçı, *XI ve XII. Asırlarda Karahanlılar Devrinde Mâverâünnehir İslam Hukukçuları*, s. 306. Bedir, *Buhara Hukuk Okulu*, s. 27.

⁴⁷ Karaman, *İslam Hukuk Tarihi*, s. 258; Bekdemir, *Orta Asya'da Hanefîliğin Gelişimi*, s. 35.

BİRİNCİ BÖLÜM

KELAM EKOLLERİNDE AKIL KAVRAMI

İslam düşünce tarihinde en çok araştırılan, incelenen ve tartışılan kavramlardan birisi hiç şüphe yok ki akıldır. Aklın önemi, insanı diğer canlılardan ayıran özellik olması, ona düşünme ve anlama yetisi vermesi ve onu sorumlu kılması bakımındandır. İnsanı dinî ve hukukî yükümlülüklerle muhatap kılan yine akıldır. Bundan dolayı insanın akli kullanması ve hayatı boyunca işlevsel hale getirmesi büyük önem arz etmektedir. Biz de bu çalışmamızda aklın kavramsal anlamından başlayarak, mezheplerin akla yükledikleri manaları ve aklın işlevselliğini izah etmeye çalışacağız.

1.1. AKIL

Arapça bir kelime olan akıl, “*devenin bağı*” demek olan *ı’kâl*’den türemiştir. Sözlükte; *bağlamak, yasaklamak, tutmak, tutunmak, men etmek, engel olmak, hapsetmek, sığınmak, korumak, anlamak, kavramak, idrak, zekâ, düşünme, anlama, kavrama gücü, izan, tefekkür, mülahaza, fikir yürütme, hafıza kuvveti, istemek* gibi anlamlara gelmektedir.⁴⁸ Buna göre akıl kelimesinin aslı devenin kaçmasına mâni olmak için devenin ayağının iple bağlanmasıdaki gibi “*bağlamaktır.*”⁴⁹

Akıl kelimesinin, “*koruma, gözetme, engelleme*” anlamları da bulunmaktadır. Bu anlam, kelimelerin kapsama alanına giren bütün manalarda kendini gösterir. İnsanı, kötü söz ve davranıştan alıkoyması veya onu engellemesi,⁵⁰ diğer canlılardan ayırt edici özelliğe akıl denmesi de⁵¹ bu özelliğin insanı saptırmaktan ve tehlikelere karşı korumasından dolayıdır. İnsanın ‘*akıl insan*’ olarak vasıflanmasında, kendisini kötülüklerden koruması ve engellemesi ön plana çıkmaktadır.⁵² Akıl, genel anlamda

⁴⁸ İbn Manzur, *Lisanu’l Arab*, (nşr. Abdullah Ali El-Kebir, Muhammed Ahmed Hasebullah, Haşim Muhammed Şazili), Kahire ts. s. 3046-3048; Ragıp, Ebu’l Kasım Hüseyin b. Muhammed b. El-Fadl b. Muhammed el İsfehânî, *el-Müfredat Elfazi’l Kur’an*, (çev. Yusuf Türker), İstanbul 2007, s. 1032; TDK, Türkçe Sözlük, Ankara 2011, s. 62.

⁴⁹ Seyyid Şerif Cürânî, *Kitabu’t Ta’rifat*, (Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü, Tercüme eden Arif Erkan), Bahar yayınları, İstanbul 1997, s. 154; İsfehânî, *Müfredat*, s. 1033,1034.

⁵⁰ İsfehânî, *Müfredat*, s. 342; İbn Manzur, *Lisanu’l Arab*, s. 3047.

⁵¹ İbn Manzur, *Lisanu’l Arab*, s. 3047; Süleyman Hayri Bolay, ‘akıl’, *DİA*, İstanbul 1989, II, s. 238

⁵² Mehmet Tözlyurt, *Misak, Takdir ve Vahy Bağlamında Allah İnsan İlişkisi*, Hikmetevi Yayınları, İstanbul 2018, s. 223; Bolay, ‘akıl’, *DİA*, II, s. 238;

insanı diğer canlılardan ayıran, onu sorumlu kılan düşünme, anlama ve kavrama yeteneği olarak tanımlanır.⁵³

Akıl terim olarak, “varlığın gerçekliğini anlayan, maddî olmayan ancak maddeyi etkileyen bir cevher” şeklinde tanımlanabilir. Aynı zamanda akıl, kavramlar arası ilişkiler kurar, şekilleri maddeden soyutlayarak kavram haline getirir. Kavramlar arasında kıyasta bulunarak varlığın hakikatini ortaya koyarak doğruyu yanlıştan iyiyi kötüden ayırt eder. Yani insan, aklını kullanarak kendini kötülüğün esiri olmaktan kurtarır. Aklın insandaki varlığının ilk belirtisi, onu faydalı olan şeylere yöneltmesi ve zararlı olan şeylerden uzaklaştırmasıdır.⁵⁴

Kelam ilminde varlıklar üç kategoride değerlendirilmiştir: Vacib varlık, mümkün varlık ve mümteni varlık. Mümkün varlık içerisinde yer alan insanda kesin bilgi içeren zorunlu olan bir aklın varlığından söz etmek mümkündür.⁵⁵

Başka bir anlamına göre akılda, düşünmek ve akıl yürütmek aracılığıyla elde edilen bilgiler ön plana çıkmaktadır. Elde edilen bu şekildeki bilgilere teorik veya nazarî bilgiler de denilir. Bu şekildeki bilgiler kişinin çalışması nispetinde gelişen ve artan bilgilerdir.⁵⁶

Kelam ilminin önemli konularından birisi olan “bilgi”nin temelini akıl oluşturmaktadır. Bilgi, insan aklının etkin bir unsuru olduğu kadar, Allah’ın insanlara bir lütfüdür. Kuran’da bilginin iki kaynağına temas edilmektedir. Bunlar insandaki beş duyu organları ile bilgiyi üreten akıldır. Kur’an insanın bilgisini sıfırdan başlatır. O doğduğunda bir şey bilmemektedir. Ancak Allah’ın ona işitme, görme ve düşünme özelliği vermesiyle,⁵⁷ insanın bilgi edinmesi sağlanmıştır. Bilgi edinmede işitme ve görme, düşünmeye göre önceliğe sahiptir. Çünkü işitme ve görme olmadan sağlıklı bir

⁵³ İsfehânî, *Müfredat*, s. 1032; TDK, *Türkçe Sözlük*, s. 62.

⁵⁴ İsfehânî, *Müfredat*, s. 1032-1033; Tözluyurt, *Allah İnsan İlişkisi*, s. 224; Bolay, ‘akıl’, *DİA*, II, s. 238.

⁵⁵ Cürcânî, *Kitabu’t Ta’rifat*, s. 157; Ebu Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed Bakillani, *et’Temhid fi’r Red ale’l Mulhideti’l Muattıla ve’r Rafıza ve’l Havaric ve’l Mutezile*, (nsr. Mahmud M Hudayri, M. Abdulhadi Ebu Ride), Kahire 1947, s. 7-8.

⁵⁶ Ebu Mansur Abdulkahir b. Tahir b. Muhammed Bağdadi, *Usulu’d Din*, Beyrut 1981, s. 8-9.

⁵⁷ Ahkaf 46/26; Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’an Tercümesi*, çev. S. Kemal Sandıkçı, Ensar Neşriyat, İstanbul 2019, c. 14, s. 227.

düşünmenin gerçekleşmesi söz konusu değildir. İnsan, akli sayesinde eşya üzerinde düşünerek hakikatin bilgisine ulaşabilir. İsrâ 36. ayette “*Hakkında kesin bilgi sahibi olmadığın şeyin peşine düşme, çünkü kulak, göz ve kalp, bunların hapsi ondan sorumludur*” denilerek bu hususa dikkat çekilmektedir. Çünkü aklın en önemli işlevi bilgi üretmektir.

Allah’ın insana vermiş olduğu en büyük nimetlerden olan akıl, doğru ve yanlış, iyi ve kötüyü, faydalı ve zararlıyı ayırt ettiği gibi, dinî yükümlülüklerini de idrak eder. Kur’an, inkâra şartlanmış olan bireyleri akıllarını gereği gibi kullanmadıklarından dolayı kınar. İnsanlar ancak akıllarını kullanmaları neticesinde cehennem azabından kurtulabilirler.⁵⁸

Aklı genel itibariyle ikiye ayırabiliriz. Birincisi insanın yaratılışıyla birlikte doğuştan var olan akıl, ikincisi ise sonradan kazanılan akıldır. Aklın insanın doğumuyla birlikte var olan vehbî yönü matbû ve garîzî; yaşayarak, çalışarak ve tecrübe edilerek geliştirilen yönü ise mesmû ve tecrübî lafızlarıyla isimlendirilmiştir.⁵⁹

Hz. Ali’ye nispet edilen,

“İki çeşit akıl gördüm / Biri matbû‘ biri mesmû‘,

Mesmû‘ olan fayda vermez / Matbû‘ akıl olmayınca,

Nasıl güneş fayda vermez / Gözde ışık olmayınca”,

dizelerinde de aklın bu iki manasına işaret edilmektedir. Buradan da anlıyoruz ki, doğuştan gelen akıl var olmazsa sonradan kazanılan akıl insana fayda vermez. Bilginin insanda oluşabilmesi için doğuştan gelen aklın insanda var olması şarttır. Râgıp İsfahânî, Allah’ın Kur’an’da kâfirleri akılsızlıkla itham ettiği her bir ayetin mesmû, akılsızlık sebebiyle insandan teklifin kaldırıldığı yerde ise matbû‘ akla işaret edildiğini söylemek suretiyle bu ikili tasnifin kökeninin ilâhî vahiyde bulunduğunu dile

⁵⁸ Mülk 67/10.

⁵⁹ İsfahânî, *Müfredât*, s. 577; Asım Cüneyd Köksal, *Haneî Fıkıh Düşüncesinde Akıl kavramı ve Dört Mertebeli Akıl Anlayışı*, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı, 40 (2011/1), s. 7.

getirmektedir. Yine İsfahânî'ye göre, “Allah’ın ilk yarattığı şey akıldır” ve “Allah akıldan daha değerli bir şey yaratmamıştır” gibi ifadelerle matbû ‘akıl kastedilir.⁶⁰ “Hiç kimse kendisini bir hidayete eriştiren veya bir fenalıktan ahkoyan bir akıldan daha üstün bir şey kesb⁶¹ etmemiştir” ifadeleriyle de mesmû‘ akla işaret edilmektedir. Yine Ankebût 43. “Onları ancak bilginler yani akılı olanlar düşünüp anlarlar” ayetinde kastedilen akıl da sonradan kazanılan mesmû‘ akıldır.⁶²

Akıl bazı âlimlerce farklı kategorilere ayrılmıştır. Cürcânî'ye (ö. 816/1413) göre akıl üç kısımdır. Birincisi “Akıllı Heyulani”dir. O doğuştan gelen bir hazırlıktır. Çocuklarda var olduğu gibi fiilden uzak olan bir kuvvettir. İkincisi “Akıllı Meleke”dir. O zaruri olan bir ilimdir ki nazariyeyi bilme kabiliyeti taşıyan akıldır. Üçüncüsü “Akıllı bil Fiil”dir. O nazariyatla biriktirilmiş olması gereken akıldır. Böylece ne zaman isterse yeni bir kesbe ihtiyaç duymaksızın düşünce üreten akıldır.⁶³

Gazzâlî ise akılı, “alâmetifarika, yani insanları diğer canlılardan ayıran akıl, temyiz çağına gelen çocuğun mümkün olanın imkân dâhilinde olmasını muhalin ise imkânsızlığını ayırt etmeye yarayan akıl, yaşamla öğrenilen tecrübî akıl ve olayların arka planını ve sonuçlarını idrak eden akıl” şeklinde dört kategoride değerlendirmiştir. Bunlardan birincisi aklın temel ve kök anlamı, ikincisi yan anlamı, üçüncüsü bir ve ikincinin icrası, dördüncüsü ise akıldan beklenen sonuçtur.⁶⁴

Gazzâlî doğuştan gelen akılı ve bu aklın bilgiye dönüştürülmesini, “Allah göklerin ve yerin nurudur. O’nun nurunun misali şudur: Duvarı bir hücre; içinde bir kandil, kandil de bir cam fanus içindedir. Fanus sanki inci gibi parlayan bir yıldızdır. Ne Güneşin doğduğu yere ne de battığı yere ait olan, mübarek bir ağaçtan, zeytin ağacından tutuşturulur. Bu ağacın yağı, ateş dokumasa bile neredeyse yağın kendisi

⁶⁰ İsfahânî, *Müfredat*, s. 577; Ayrıca bkz. Köksal, *Hanefî Fıkıh Düşüncesinde Akıl kavramı ve Dört Mertebeli Akıl Anlayışı*, s.7.

⁶¹ Kesb: Kazanmak, elde etmek manalarına gelmekle beraber, bireyin dinî, ahlâkî, ticârî ve sosyal hayatındaki her türlü kazanımı ifade eden terimdir. Bireyin sorumluluk alanına giren, karşılığının görüleceği belirtilen inanç, düşünce ve davranışların yanısıra elde ettiği maddî kazanımlardır. (Mustafa Çağrı, “Kesb”, *DİA*, XXV, Ankara 2002, s. 302).

⁶² İsfahânî, *Müfredat*, s. 577-578.

⁶³ Cürcânî, *Kitabu't Ta'rifat*, s. 154; Ayrıca bkz. Tözluyurt, *Allah İnsan İlişkisi*, s. 227

aydınlatacaktır. Nur üstüne nurdur. Allah, dilediği kimseyi nuruna iletir⁶⁵ ayeti kerimesine dayandırarak şöyle izah etmektedir: Ayette geçen “Mişkât” tabiri doğuştan gelen akıl için misaldir. Nasıl ki fenerin aydınlatma özelliği varsa ruh da akıl nuruyla kendisinin aydınlatılmasına olanaklıdır. Akıl gelişir ve kuvvetlenirse “zücace” ismini alır. Akıl, belli şeyler oluştuktan sonra doğru görüş derecesine ulaşırsa “ağaç” olur. Biraz daha gelişip meleke derecesine ulaşırsa “zeyt” olur. Eğer akıl makulleri görebilecek, anlayabilecek dereceye ulaşırsa “misbah” olur. Daha sonra doğuştan gelen aklın nuruna, mükteseb aklın nuru eklenince nur üstüne nur olur.⁶⁶ Gazzâlî bu ayetten hareketle aklın sınıflarını izah etmeye çalışmıştır. Yine Kur’an’daki bu misalin peygamberler için olduğu söylenirse de bunun diğer insanlar için düşünülmesi de mümkündür.

Mâverdi’nin şu sözleri, mütekaddimîn dönemi Hanefî âlimlerin akli tasnif ederken, garîzî-tecrübî (matbû ‘-mesmû’) ayrımları mükellefiyet esasına göre açıklamaları bakımından önem arz etmektedir: “Garîzî akıl, hakîkî akıldır; bu mükellefin teklîfe muhatap olup olmaması açısından önemlidir. İnsan bu hakîkî akıl ile diğer canlılardan ayrılır. Bu akıl kişide tam bulunduğu anda ise ona akıllı insan denir. Mükteseb (tecrübî) akıl ise, garîzî aklın sonucudur. Mükteseb akıl marifetin amacı, fikrin isabetidir. Yaşadıkça, kullandıkça artar, herhangi bir sınırı yoktur, ihmal edildikçe azalır.”⁶⁷

1.2. AKLIN BEDENDEKİ YERİ

İlim adamları, insanda aklın yerinin neresi olduğu konusunda ortak bir noktada buluşamamışlardır. Kimileri, aklın yerinin beyin, kimileri de kalp olduğunu ileri sürmüştür.⁶⁸ İmam Ebû Hanife ve Pezdevî’ye göre aklın yeri beyindir. Ancak aklın etkinliklerinin yeri ise kalptir. Aklın yerine beyin demelerinin nedeni, bir insanın başına vurulunca aklını kaybetmekle karşı karşıya kalmasıdır.⁶⁹

⁶⁴ Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed, Gazzâlî, *İhya Ulumi’-d-Din*, (çev. Ahmet Serdaroğlu), 1. İstanbul 1989, s. 145-146; Tözlyurt, *Allah İnsan İlişkisi*, s. 227.

⁶⁵ Nur 24/35

⁶⁶ Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed, Gazzâlî, *Meâricü’l Kuds, Hakikat bilgisine Yükseliş*, (Çev. Serkan Özburun) İstanbul 1995, s. 53-54.

⁶⁷ Mâverdi, *Edebü’-d-Dünyâ ve’-d-Dîn*, s. 13.

⁶⁸ Cürcânî, *Kitabu’t Ta’rifat*, s. 154.

⁶⁹ Ebü’l-Yüsr Muhammed, Pezdevî, *Usûlü’-d-Dîn*, (Tah. Hans Peter Linss), Kahire 1963, s. 206.

Hekimlerde aklın yerinin beyin olduğunu ileri sürerler. Onlara göre akıl, beyin bir fonksiyonudur. Baktır'ın verdiği bilgiye göre Doktor Kalinos, şunları söylemektedir: "İdrak ve anlama yeri beyindir. Çünkü beyin sinirlerin başlangıç yeridir. Sinirler ise algılama aletidir. Sinirlerin başlangıç yeri olanın algılama yeri olması gerekir. Kişinin idrak etmesi ve anlaması aklın bir fonksiyonu olduğuna göre, idrak etme ve anlamamanın yeri aklında yeri kabul edilmektedir."⁷⁰

Aklın yerinin kalp olduğunu ise İmam Şâfiî ve bir kısım kelamcılar iddia etmektedir. Onlar görüşlerini şu delillere dayandırmaktadırlar:

1-Allah'ın imanın yeri olarak kalbi işaret etmesidir. Delil olarak şu ayetleri zikretmektedirler: "*Ey peygamber, kalpten inanmadıkları halde, ağızlarıyla inandık diyenler seni üzmesin.*"⁷¹ "*Kalbi imanla dolu olduğu halde zorlanan kimse hariçtir.*"⁷² Onlara göre iman akılla meydana geldiğine göre aklın yerinin de kalp olması gerekir.

2-Aklın fonksiyonu olan bilginin yeri kalptir. Bu konuda öne sürdükleri ayetlerden bazıları şunlardır: "*Onların kalpleri olup da bunları anlamayan.*"⁷³ "*Şüphesiz bunda kalbi olan yahut hazır bulunup kulak veren kimseler için bir öğüt vardır.*"⁷⁴

Bu ayetlerdeki akla kalp ismini vermektedirler. Onlara göre akıl kalbin bir işlevi, bir fonksiyonudur. Delil olarak sundukları bir başka ayette ise: "*Yeryüzünde yürümediler mi, onların kalpleri olsa da onunla akıl etseler.*"⁷⁵ Burada akletmenin anlamlı bilgi sahibi olmak veya itibar etmek şeklinde yorumlanmaktadır.⁷⁶

⁷⁰ Mehmet Baktır, *İslam Düşüncesinde Akıl*, Turkuaz Hızlı Matbaa, Sivas 2013, s. 69.

⁷¹ Mâide 5/41

⁷² Nahl 16/106

⁷³ A'râf 7/179

⁷⁴ Kâf 50/37

⁷⁵ Hac 22/46

⁷⁶ Mâverdi, *Edebü'd-Dünyâ*, s. 37;

1.3. KUR'ÂN'I KERİM'E GÖRE AKIL

Kur'an çok kez akla vurgu yaparak insanları akletmeye davet eder.⁷⁷ Aklını kullanmayanlar ise yerilmiştir.⁷⁸ Kur'an'da akıl kelimesi isim olarak değil de fiil olarak kullanılmaktadır. Bu da aklın durağan ya da statik değil, aksine dinamik, çalışan, iş gören, işleyen, aktif olan bir beşerî yetiyi ifade ettiğini gösterir.

Kur'an'da aklın, farklı anlamlarda kullanıldığını görmekteyiz. Birincisi, Anlamak anlamında olup şu ayette bu hususa dikkat çekilir; “*Oysa içlerinden birtakımı Allah'ın kelamını dinlerler, onu anladıktan (akıl ettikten) sonra, bunu bile bile tahrif ederlerdi.*”⁷⁹ İkincisi, düşünmek anlamında; “*Eğer kulak vermiş veya aklımızı kullanmış olsaydık (düşünseydik) şu alevli ateştekilerden olmazdık*”⁸⁰ Üçüncüsü, Birleştirici olmak anlamında; “*Sen onları birlik içinde olduklarını zannedersin. Hâlbuki onların kalpleri darma dağınmıştır. Çünkü onlar akıllarını kullanan bir topluluk değildir.*”⁸¹ Dördüncüsü, Allah'ın insana verdiği emanet anlamında; “*Biz emaneti göklere, yerlere ve dağlara teklif ettik de onlar onu yüklenmek istemediler ondan çekindiler. Onu insan yükledi*”⁸² ayetinde geçen “*emanet*” kelimesi akıl ve teklif olarak değerlendirilir.⁸³ Beşincisi, kulak göz kalp anlamında; Ahkaf 26. “*Biz onlara kulaklar, gözler ve kalpler vermiştik. Fakat kulakları, gözleri ve kalpleri kendilerine bir yarar sağlamadı*” ayetteki organlardan (kulak, göz ve kalpten) kastedilen akıldır. Çünkü duyu organlarımızdan olan kulak ve göz akla malzeme taşır. Yine “*Deveye bakmazlar mı nasıl yaratılmış, gökyüzüne bakmazlar mı nasıl yükseltilmiş?*”⁸⁴ ayetiyle duyu organlarının önemine vurgu yapılmıştır.

Kur'an'da aklın mahiyetinden açıkça bahsedilmez. “*Sen onların çoğunun dinleyeceklerini yahut akıllarını kullanacaklarını mı sanıyorsun? Onlar hayvanlar*

⁷⁷ Bakara 2/44,73,242; Âl-i İmrân 3/65; En'âm 6/32

⁷⁸ Yûnus 10/100

⁷⁹ Bakara 2/75. Ayrıca bkz. A'râf 7/179; Enfâl 8/65; Nisâ 4/78.

⁸⁰ Mülk 67/10. Ayrıca bkz. Mâide 5/18; En'âm 6/50; A'râf 7/176.

⁸¹ Haşr 59/14. Ayrıca bkz. Âl-i İmran 3/103; Enfâl 8/46.

⁸² Ahzâb 33/72.

⁸³ Râzî, Fahrüddîn, *Mefâtihi'l-Gayb*, Dâru'l-Fikr, c. XXV, Beyrut 1981, s. 235.

⁸⁴ Gâşiye 88/17

*gibidirler, belki yolca onlardan daha da şaşkıncıdır*⁸⁵ ayetinde geçtiği üzere akılla ilgili bilgiler yorumlardan çıkarılır.

Kur'an'a göre, akletmek kalbin bir fonksiyonu olarak ele alınmıştır. Birçok ayette insanın akletmesi, anlaması, düşünmesi, araştırması, çevreyi incelemesi ve ibret alması gibi birçok husus teşvik edilmektedir. Bu nedenle yüce Allah, insanları düşünmez misiniz?⁸⁶ akletmez misiniz?⁸⁷ anlamaz mısınız?⁸⁸ diyerek düşünmeye, akıllarını kullanmaya ve anlamaya davet etmektedir.

Aklın Kur'an için önemli olmasının nedeni ise, insana yüklenen sorumluluğun şartı olmasıdır. İnsan ancak akli sayesinde neyi, nasıl kabul ettiğini, neyi de niçin reddettiğini bilebilir. Bu durum Kur'an'da şöyle ifade edilmektedir: “...*Öyle ki helak olanın açık bir delille helak olması, yaşayanın da açık bir delille yaşaması için, Allah bunu böylece takdir etti. Çünkü Allah hakkıyla işitendir, bilendir.*”⁸⁹ Ayette geçen açık bir delil (beyyine) kelimesi, ancak akıl ve akıl yürütmeye elde edilen kesin delil manasındadır.⁹⁰

Kur'an'da doğrudan akılla ilgili yedi yüzden fazla ayet, akıl ve akletmeden türemiş elli kadar ayet bulunmaktadır.⁹¹ Ayrıca Kur'an'da akıl sahipleri kavramı da on yerden daha fazla geçmektedir.⁹²

Kur'an “*Eğer kulak vermiş veya aklımızı kullanmış olsaydık (düşünseydik) şu alevli ateştekilerden olmazdık*”⁹³ ayeti gereği insana ahirette azap görmesinin nedenini, düşünmeyi ve aklını kullanmayı ihmal etmesi olarak açıklamaktadır.

⁸⁵ Furkân 25/44.

⁸⁶ Bakara 2/219, 266; Âl-i İmran 3/191; Ra'd 13/3; Nahl 16/11,44; Rûm 30/8,21; Haşr 59/ 21.

⁸⁷ Mâide 5/58, 103; En'âm 6/32, 126; A'râf 7/169; Nur 24/61; Şu'arâ 26/28; Mü'min 40/67.

⁸⁸ En'âm6/25,65;Tevbe 9/81,87; Hûd 11/44; Tâ-Hâ 20/28; Fetih 48/15; Haşr, 59/13; Münâfikûn 63/3.

⁸⁹ Enfâl 8/42.

⁹⁰ Taberi, beyyine kelimesinin manasını; varlıkların yaşamlarını devam ettirirken veya sonlandırırken, gerçeği bilerek hareket etmelerini gerektiği şeklinde anlamıştır. Böylece yaşayan kimse ne üzerine yaşadığını bilecek, ölen ise ne üzerine öldüğünü bilecektir. (Taberi, *Camiu'l Beyan*, VI/16-17)

⁹¹ M. Fuâd, Abdülbaki, *el-Mucemu'l Müfrehes li'l Elfazı'l Kur'ani'l Kerim*, İstanbul 1990, s. 594-595.

⁹² Âl-i İmrân 3/7,190; Mâide 5/100; Yûsuf 12/111; Ra'd 3/19; İbrahim 14/52; Sâd 38/29; Talâk 65/10.

⁹³ Mülk 67/10.

Kur'an'ı Kerim insanın bakması ve düşünmesi gerektiğini "akıl ve akıl sahipleri" ifadeleriyle sık sık hatırlatmaktadır. İnanan veya inanmayan insanların bu kaniya varma gerekçelerini ortaya koymalarını istemektedir: "Eğer doğru sözlülerden iseniz, açık delilinizi getirin."⁹⁴ "O, geceyi, gündüzü, güneşi ve ayı sizin hizmetinize verdi. Bütün yıldızlarda O'nun emri ile sizin hizmetinize verilmiştir. Şüphesiz bunlarda aklını kullanan bir millet için ibretler vardır".⁹⁵ "Göklerin ve yerin yaratılması, dillerinizin ve renklerinizin farklı olması da O'nun (varlığının ve kudretinin) delillerindendir. Şüphesiz bunda bilenler için elbette ibretler vardır."⁹⁶ Bu ayetlerde insanoğluna akıllarını kullanmaları ve olaylardan ibret almalarının gerektiği hatırlatılmaktadır.

Kur'an, "Hâlbuki onların bu hususta hiçbir bilgileri yoktur. Onlar sadece zanna uyuyorlar. Şüphesiz zan hakikat namına hiçbir şey ifade etmez."⁹⁷ ayeti gereğince zanna göre hüküm vermeyi kabul etmez. İnsanın aklını kullanarak bilgi ve belgeye dayanarak zannı galibe göre hüküm verilebilir. Hz. Peygamber de insanlara herhangi bir fikre körü körüne itaati emretmemiş, onlara düşünmeyi, anlamayı ve sorgulamayı tavsiye etmiştir.⁹⁸

Buraya kadar Ku'ran ve Hz. Peygamberin akıl hakkında söylediklerini, aklın önemini ortaya koyuşlarını ele aldık. Şimdi de mezheplerin akılla ilgili görüşlerini ele alacağız.

1.4. MU'TEZİLE'DE AKIL

İslam düşüncesinde fikirlerinin temeline akılı yerleştiren ilk ekol Mu'tezile'dir. Bu ekol müntesipleri, insanın özgürlüğünü ve sorumluluğunu hareket noktası olarak vahyin isteklerini, anlaşılmasını akıl ve onun ilkeleri açısından temellendirmeye çalışmıştır.⁹⁹

Kendi içlerinde farklı akıl tarifleri yapmış olmakla beraber Mu'tezile kelamcıları, akla önem verme ve kesin bir bilgi kaynağı olarak kabul etme konusunda

⁹⁴ Neml 27/64.

⁹⁵ Nahl 16/12.

⁹⁶ Rûm 30/22.

⁹⁷ Necm 53/28.

⁹⁸ Perviz, *İslam*, s. 131.

diğer mezheplere göre daha fazla bir bütünlük içindedirler.¹⁰⁰ Mu'tezile âlimlerinden bazılarının akıl tarifi şu şekildedir:

Mu'tezile'nin kurucusu Vâsıl b. Ata (ö. 131/748) akılı, “*hakikatin bilinmesini sağlayan kaynaktır*”¹⁰¹ şeklinde tarif etmektedir.

Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'a (ö. 135/849) göre akıl, insanı diğer canlılardan ayıran, insanın bilgi edinmesini sağlayan bir güçtür.¹⁰²

Câhız (ö. 255/869) aklın, “*insandaki anlama ve kendisini zararlı şeylerden koruma gücü*”¹⁰³ olduğu özelliğini ön plana çıkararak tarif etmektedir.

Ali el-Cübbâi'ye (ö. 303/916) göre, kötü şeylerden engelleyen ve insanları iyi şeylere yönelten bilgidir. İnsan, akılı sayesinde bir delinin işlemekten kaçınmayacağı fiilleri yapmaktan kendisini muhafaza eder.¹⁰⁴

Câhız'ın akıl tanımı ile Cübbâi'nin akıl tanımı birbirine benzemektedir. Câhız, bilgi kaynağının doğruluğunun veya yanlışlığının ancak akılla ölçülebileceği kanaatinde. Aklın rolünün olmadığı bir bilginin herkesin kabul ettiği genel geçer bir bilgi sayılamayacağını savunur. Her ne kadar akıl, sağlam duyu ve haber desteğinden mahrum olduğunda hakikati kavramakta zaman zaman yetersiz kalsa da akıldan başka güvenilebilecek bir bilgi kaynağı yoktur.¹⁰⁵ Câhız'ın akla yüklediği bu anlam ve görevlerden hareketle onun, diğer bilgi kaynakları için akılı, bir mihenk taşı olarak kabul ettiği söylenebilir.¹⁰⁶

⁹⁹ Muhammed Hamdi Yazır Elmalı, *Metalib*, İstanbul 1978, Önsöz, s. 33.

¹⁰⁰ Kâdî Abdülcebbâr, Abdullah b Ahmed Ebu'l Hüseyin, *el-Muğni fi Ebvabi't Tevhid ve'l Adl*, Kahire 1962, XV, s. 361.

¹⁰¹ Husni Zeyne, *el-Akl inde'l Mu'tezile*, Beyrut 1978, s.18,21; Yusuf Şevki Yavuz, “Akıl”, *DİA*, II İstanbul 1989, s. 242.

¹⁰² Ebu'l Hasan Ali b. İsmail Ebi Bişr İshak b.salim el Basri Eş'arî, *Makalatu'l İslamiyyin ve İhtilafu'l Musallin*(nşr. Muhyiddin Abdulhamid), Kahire 1950, s. 480; Zeyne, *akl*, s.18,21; Yavuz, “Akıl”, *DİA*, II, s.242.

¹⁰³ Zeyne, *akl*, s.18,21; Yavuz, “Akıl” *DİA*, II, s. 242.

¹⁰⁴ Kemal Işık, *Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelami görüşleri*, Ankara 1967, s. 79.

¹⁰⁵ Câhız Ebu Osman Amr b. Bahr b. Mahbub el-Kinani, *Kitabu'l Hayevan*, (nşr. Abdusselam M. Karun), Beyrut 1968, I/207, III/238.

¹⁰⁶ Zeyne, *Akl*, s.18-21; Işık, *Mutezilenin Doğuşu*, s. 79

Vâsıl'dan Cübbaî'ye kadar olan süreçteki Mu'tezile âlimleri akılı, geçiciliğini de dikkate alarak araz olarak değerlendirmişlerdir. Ayrıca Allah tarafından yaratılan düşüncelerin insanın kalbinde kullanılmaya başlamasıyla çalışan akılı, bireyin düşüncesine ve eylemlerine etkili bir şekilde katkı sunan en önemli bilgi kaynağı kabul ettikleri sonucu çıkarılabilir.¹⁰⁷

Bir diğer ilk dönem Mu'tezilî kelamcısı olan Nazzâm (ö. 231//845) akla farklı bir anlam yüklemiştir. Ona göre akıl, araz değil cevherdir. Bu yönüyle akılı, akıl yürütme işlevini gerçekleştiren kalpteki düşünceleri maddi varlığı var olan cisimler olarak kabul etmiştir.¹⁰⁸

Mu'tezile'nin son dönem âlimlerinden olan ve Ehl-i Sünnet'e yakınlığı ile bilinen Kâdî Abdulcebbâr'ın (ö. 415/1025) akıl tanımı ise, “*insanın düşünmesini ve yapıp ettiklerinden sorumlu tutulabilmesini mümkün kılan yeti*” şeklindedir.¹⁰⁹ Ona göre akıl doğuştan olmayıp deney ve tecrübe ile kazanılan ve bireye dileyerek ve isteyerek eylemde bulunma fırsatı sunan bilgilerin tamamıdır. Böylece Abdülcebbâr akılla insanın sorumluluğu arasında bir bağ kurmuştur. O'na göre vahiy olmadan, akıl ile bir olayın veya bir eylemin iyi veya kötü olduğuna hükmedilebilir. Bu nedenle, fiillerin iyilik ve kötülük hükmü akılla bilinir. Vahiy, eşyanın hükmünü açıklar. Akıl ise, iyi gördüğü şeyleri gerekli, kötü gördüğü şeyleri yasak kılar. Akıl iyilik ve kötülüğü meydana getirici değildir. Sadece iyilik ve kötülüğü ortaya çıkarır, keşfeder. Aklın görevi idrak etmektir. Bu bağlamda vahyin görevi ise aklın ortaya çıkardığı bu hükmü desteklemektir.¹¹⁰

Abdülcebbâr insanın fiillerine ait hükümleri, aklî hükümler ve vahyî hükümler olmak üzere ikiye ayırmaktadır. O, aklın fiillerin akılla bilinen hükümlerinin doğuştan getirdiğini veya sonradan kazanım yoluyla elde edildiğini belirtir. Ona göre fiillerin iyi

¹⁰⁷ Kâdî Abdulcebbâr, *Muğni*, XII/136; Yavuz, “Akıl” DİA, II, s. 242.

¹⁰⁸ Bağdadi, *Usuli'd Din*, s. 27; Işık, *Mutezilenin Doğuşu*, s. 79

¹⁰⁹ Kâdî Abdulcebbâr, *Muğni*, XI/379

¹¹⁰ Kâdî Abdulcebbâr, *Muğni*, XI, s.101; Ayrıca bkz. Harun Çağlayan, *Kelam'da Bilgi Kaynakaları*, (yayınlanmamış doktora tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2009, s. 33-34.

ve kötü olması vahye dayandırılmaz. Vahiy ise bu fiilleri ya onaylar ya da reddeder.¹¹¹ Abdülcebâr'ın akla bu şekildeki bakışı sonraki Mu'tezile âlimlerince benimsenmiştir. Bu da mezhebe göre yapılan aklın tariflerinde kendini göstermiştir.

Eserlerinde kelamcıların akılla ilgili görüşlerine değinen Mâverdi'de (ö. 450/1058) de bu durum görülmektedir. Mâverdi'ye göre akıl, “*varlıkların gerçekliklerini bilme, iyi ile kötüyü ayırt etme gücüdür*”. Ayrıca aklın, “*zaruri olarak idrak edilenleri bilme*” diye de tarifinin yapılabileceğini belirtir.¹¹² O, fazilet ve ahlakın kaynağı, dünyevî işlerin temel dayanağı, dinin ve mükellefiyetin esası olarak akli görmektedir. Aklın araz olduğunu ve cevher olamayacağını savunur. Çünkü cevher varlığını, kendine has özelliği dolayısıyla tek başına fark ettiren şeydir. Aklın varlığının iddia edilebilmesi için akıllı insanın varlığı şarttır. O'na göre duyuların ortaya koyduğu verileri ve zorunlu olarak bilinen hususları algılayan bir bireyde aklın noksanlığından söz etmek mümkün değildir.¹¹³

Mu'tezile'nin akılla ilgili görüşlerini şöylece özetleyebiliriz. Bir şeyin iyi veya kötü olması akılla bilinir. Bunun için kitap, sünnet gibi naklî delillere ihtiyaç yoktur. Allah'ın iyi şeyleri yaratması, aklen şarttır. Aklın yaptığı şeyler güzel, terk ettiği şeyler de kötü demektir. Aklın güzel gördükleri farz, çirkin gördükleri ise haramdır.¹¹⁴

Ebu'l-Hasan Eş'arî, Nazzâm'ın iyiliği ve kötülüğü bilme konusundaki akla yüklediği anlamı şu şekilde izah etmektedir: “Allah'ın emretmesi caiz olan her günah/kötülük yasaklanması sebebiyle çirkindir. Allah'ın mubah kılması caiz olmayan her günah ise bizatihi çirkindir. Allah'ı tanımak ve onun hakkında aklın bir inanca sahip olması böyledir. Aynı şekilde Allah'ın emretmesi caiz olan her şey bu emir sebebiyle güzeldir. Fakat Allah'ın emretmesi caiz olan şey ise bizatihi güzeldir.”¹¹⁵ Ömer Neseî (ö. 537/1142) bu mezhebin akıl anlayışını kendi açısından şu şekilde izah etmektedir: Naklî delillerin bir şeyi farz veya haram kılma kudreti yoktur. Farz veya haram kılma

¹¹¹ Kâdî Abdülcebâr, *Muğni*, XI, s. 101;

¹¹² Mâverdi, *Edebu'd Dünya ve'd Din*, s. 6-7; Yavuz, “Akıl”, *DİA*, II, s. 242.

¹¹³ Mâverdi, *Edebu'd Dünya ve'd Din*, s. 6-7; Yavuz, “Akıl”, *DİA*, II, s. 243.

¹¹⁴ Ömer Neseî, *İslam İncanının Temelleri Akaid*, (hazırlayan, M. Seyyid Ahsen), Bayrak Yayınları, 17. Baskı, İstanbul 1995, s. 44.

¹¹⁵ Eş'arî, Ebu'l-Hasen, *Makâlâtü'l-İslamiyyîn*, c. II, s. 43.

meselesinde naklî deliller sadece birer emaredirler. Akıl ise, her şeyi farz veya haram kılar. Bir şeyin farz veya haram kılınma keyfiyeti, naklî delillere dayanmaz. Farz olma veya haram kılınma hususunda akıl, naklî delillerden üstündür.¹¹⁶

Yine bu mezhebe göre, bir insanın iman etmesi ve dinin hükümlerine tabi olabilmesi için, yalnızca akıllı olması şarttır. Yani, bireye bu görevleri yükleyen, bireyde yalnız başına bulunan akıldır. Akıl şer’î delillerden üstündür. Teklif ve iman akıllı olan kimselere yöneliktir. Bir kimse ister büyük ister küçük olsun, akıllı ise iman etmesi gereklidir. Bu hususta mazeret kabul edilemez. Örneğin, kişi kendisine davet ulaşmamış, bir dağ başında hayatını sürdürmüş ve dinden haberi yoksa bununla birlikte sağlam bir akla sahipse iman etmekle mükelleftir. İman etmeden ölürse cehenneme gider. Çünkü onlara göre bu kişide iman etmesini gerekli kılan akıl mevcuttur.¹¹⁷

Mu’tezile, emir ve yasakların gerekli sebebi olarak akıllı, başlı başına bir delil kabul ederler. Buna da Hz. İbrahim’in kavmine ve babasına karşı söylediği belirtilen “*Hani İbrahim, babası Azer’e “sen putları ilah mı ediniyorsun? Şüphesiz ben seni de kavmini de apaçık bir sapıklık içinde görüyorum demişti.”*¹¹⁸ ayeti delil gösterirler. Bu sözü Hz. İbrahim’in kendisine vahiy gelmeden önce söylemiş olması kuvvetle muhtemeldir. Eğer akıl bir delil olmasaydı insanlar Allah’ı bilme ve bulma konusunda mazur sayılırlar ve sapıklıkla suçlanmazlardı. Çünkü Hz. İbrahim kendisine vahiy gelmeden önce aklını kullanarak Allah’ı bulmuş ve O’na iman etmiştir.¹¹⁹

İleri sürdükleri bir başka delil ise “*Onlar göklerdeki ve yerdeki sınırsız hükümranlık ve nizama, Allah’ın yarattığı her şeye, ecellerinin yaklaşmış olabileceğine hiç bakmadılar mı*”¹²⁰ ayetidir. Bu ayette kâfirler azarlanmaktadır. Azarlanmayı hak etmelerini gerektiren husus akıllarını kullanmayarak Allah’ın saltanatına dikkat etmemeleridir.¹²¹

¹¹⁶ Nesefî, *İslam İncininin Temelleri Akaid*, s. 44,45.

¹¹⁷ Nesefî, *İslam İncininin Temelleri Akaid*, s. 45,46.

¹¹⁸ En’âm 6/74.

¹¹⁹ Nesefî, *İslam İncininin Temelleri Akaid*, s. 46.

¹²⁰ A’râf 7/185.

¹²¹ Nesefî, *İslam İncininin Temelleri Akaid*, s. 47.

Sonuç olarak onlara göre akıl, pratik olarak bireyi, aklını kaybetmiş diğer kişilerden ve içgüdüsel hareket eden diğer canlılardan ayıran; teorik olarak ise ilim elde etmeye yarayan bir yetidir bir güçtür.¹²² Onlar vahyin, akılla sıkı bir bağı olduğu hususunda hem fikirdirler. Akıl ve vahiy kapsamında Mu'tezile mensuplarının çoğunluğunun akli, vahye tercih ettikleri ve akli mutlak bir bilgi kaynağı kabul ederek, naklin önüne koymak suretiyle vahyi akla uygun bir tarzda yorumladıkları görülmektedir.¹²³

1.5. EHL-İ SÜNNETTE AKIL

“Ehl-i Sünnet” kavramı, “manevi alanda çizilen yolu benimseyenler” anlamına gelen ehl-i sünnet ve'l cemâat ibaresinin kısaltılmış şeklidir. Burada “sünnet”ten maksat Hz. Peygamberin dini tebliğ ve beyan etme görevi olması hasebiyle İslam'ın ana konularını anlama ve benimseme yöntemidir. “Cemaat” kavramı ise, her devirdeki Müslümanların büyük çoğunluğu ve müctehid âlimlerce farklı şekillerce yorumlanmışsa da Kur'an'ın ilk muhatapları olup İslam'ı bir bütün olarak inanç, ibadet, ahlâk ve hukuk cepheleriyle sonraki nesillere aktaran ashap anlamına gelmektedir.¹²⁴ Dinî terim olarak Ehl-i Sünnet, “Hz. Peygamber ile ilk neslin dinin temel konularında takip ettikleri yolu benimseyenler” diye tarif edilmektedir.¹²⁵

Ehl-i sünnet akaidinin oluşmasında en büyük etken Ebû Hanife'dir. O'nu bazı kaynakların Mürcie gruplarından birinin kurucusu olarak göstermesi, o devirde mezheplerin henüz oluşum aşamasında bulunması sebebiyle olsa gerektir. Bu durum Sünnî akidenin farklı zümrelerin katkılarıyla oluşum dönemini yaşamasından kaynaklanmaktadır.¹²⁶

Günümüzde Ehl-i sünnet, Selefiyye, Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye'den müteşekkil olan ve Müslümanların çoğunluğunun mezhebi durumundadır. Selefiyye'nin temsil ettiği

¹²² Işık, *Mutezilenin Doğuşu*, s. 79; Çağlayan, *Kelam'da Bilgi Kaynakları*, s. 35

¹²³ Çağlayan, *Kelam'da Bilgi Kaynakları*, s. 35.

¹²⁴ Şatibi, *Muvafakat*, II s.258-265; Mevlüt Özler, *Ehl-i Sünnet-Ehl-i Bid'at*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2010, s. 31-34.

¹²⁵ Özler, *Ehl-i Sünnet-Ehl-i Bid'at*, 34; Yusuf Şevki Yavuz, “Ehl-i Sünnet”, *DİA*, X, İstanbul 1994, s. 525.

akideyi benimseyenlere “Ehl-i sünnet-i hâssa”, Eş’ariyye ve Mâtürîdiyye’nin temsil ettiği akideyi benimseyenlere “Ehl-i sünnet-i âmme” denilmektedir. Böylece Ehl-i sünnet’in, Selefiyye, Eş’ariyye ve Mâtürîdiyye’den oluştuğu kabul görmektedir.¹²⁷ Bu bölümde özellikle Selefiyye ile Eş’ariyye’nin akıl anlayışına temas edeceğiz. Mâtürîdiyye’nin akıl anlayışına ise bir sonraki bölümde değineceğiz.

1.5.1.Ehl-i Sünneti Hasse’de Akıl

Selefiyye’nin imamı olarak kabul edilen Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) tarafından akıl, insanda doğuştan itibaren ortaya çıkan bir yetenek olarak tarif edilmektedir.¹²⁸ Bu ekolün bir diğer önemli ismi olan Haris el-Muhâsibi de aklın cevher, araz ve cisim cinsinden bir şey olmadığını, faydalı olanı zararlı olan şeyden ayırt etmesi için Allah tarafından bireye doğuştan verilen bir tabiat olduğunu ve varlığının sadece fiilleri vasıtasıyla bilinebileceğini belirtir.¹²⁹ İbn Teymiyye’ye (ö. 728/1328) göre bazı Selefi kelamcılar, aklın ruhî bir öz olduğunu kabul etmekte, bundan dolayı da akla “öz” manasına gelen “lûbb” ismini vermektedirler.¹³⁰

Büyük oranda selefin itikadî fikirlerini farklı ekollere karşı savunan İbn-i Hazm, akli cevher olarak kabul etmez, aksine ruhun bir kuvveti ve bu kuvveti fiilinden ibaret olan araz kabul eder. Zira İbn-i Hazm kuvvetli ve zayıf aklın varlığını kabul etmekle beraber cevher için olumlu ya da olumsuz özelliklerden söz etmemektedir. Ona göre cevherin zıddı olmamakla birlikte aklın bir zıddı vardır. O da gerektiği biçimde akli kullanma yeteneğine sahip olmamaktır.¹³¹

İbn-i Hazm (ö. 456/1064) aklın insan hayatındaki etkin rolünü kabul etme noktasında İslam dünyasında herhangi bir farklılığın olmadığı kanaatindedir. O,

¹²⁶ Ebu’l-Hasan el-Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü’l-Musallîn*, (ter. Mehmet Dalkılıç-Ömer Aydın), Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2005, s. 142; Yavuz, “Ehl-i Sünnet”, *DİA*, X, s. 526.

¹²⁷ İsmail Hakkı İzmirli, *Muhassalü’l-keîâm ve’l hikme*, İstanbul 1336, s.75; Yavuz, “Ehl-i Sünnet”, *DİA*, X, s. 527.

¹²⁸ İbn Teymiyye, Ebu’l Abbas Takıyuddin Ahmed b. Abdulhalim b. Abdusselam, *Mecmuu’l Feteva*, Beyrut ts, IX, s. 288.

¹²⁹ Muhasibi, Haris b.Esed, *Şerefu’l Akl ve Mahiyetuhu*, (nşr. M. Abdulkadir Ata), Beyrut 1986, s. 17.

¹³⁰ İbn Teymiyye, *Mecmuu’l Feteva*, IX, s. 288.

¹³¹ İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Said el-Endülusi el-Kurtubi, *el-Fasl fi’l Milel ve’l Ehva ve’n Nihal*, Mısır 1321, V/71-75.

filozofların akli basit bir cevher olarak kabul etmelerini mantiki temellerden yoksun olması gerekçesiyle kabul etmemektedir. İbn-i Hazm, duyu organlarının fonksiyonları olan görme, işitme, konuşma vb hususları icra edenin gerçekte akıl olduğu görüşündedir.¹³²

Genel itibariyle İbn Hanbel'in takipçisi olan ve onun itikadî görüşlerini kendisine rehber edinen Kâdi Ebû Ya'lâ (ö. 488/1066) aklın tarifi ve içeriği konusunda İbn Hanbel'den farklı bir anlayışa sahiptir. Ebû Ya'lâ akli zorunlu bilgilerin bir kısmını bilmek olarak kabul ederek Eş'ari'nin görüşüne yaklaşmıştır.¹³³

Selefiyye'nin müteahhirin döneminin başlatıcısı olarak kabul edilen İbn-i Teymiyye, İbn Hanbel ve İbn-i Hazm'ın görüşlerine katılarak akli, adı ister araz olsun ister sıfat olsun, “*insanın doğru ve faydalı olanı bilip davranışlarına bu doğrultuda yön vermesini sağlayan tabiat*” olarak kabul eder. Ona göre de akıl cevher olmayıp ruhî bir güçtür. Akıllı insanda bulunan bir araz veya sıfat olarak isimlendirilebilecek olan akıl, gözdeki görme gücüne benzetilebilir.¹³⁴

1.5.2.Ehl-i Sünneti Amme'de (Eş'ari ve Mâtürîdî) Akıl

Eş'arî kelâmcılarının çoğunluğunun akıl hakkında yapmış oldukları yorumlarda Mu'tezile mezhebinin etkileri görülmektedir. Eş'arî akli, “zaruri bilgilerin bir kısmını bilmek” şeklinde tanımlar.¹³⁵ Ona göre, akılla ilim arasında umum-husus ayrımı dışında herhangi bir fark yoktur. Bununla birlikte ilim akıldan daha kapsayıcıdır.¹³⁶

Bâkılânî (ö. 403/1013) ise akli, “vacip, mümkün ve muhal olan hususları bilmek” olarak tarif ederek Eş'ari'nin görüşündeki kapalılığı gidermeye çalışır.¹³⁷ Bâkılânî'ye göre bir objeyi/nesneyi tanımak anlamına gelen bilgi, kadim ve hâdis bilgi

¹³² İbn Hazm, Fasl, V/71-75.

¹³³ Kadî Ebu'l Yale, el-Mutemed, (nşr. Vedit Zeydan Haddad), Beyrut 1974, s. 101.

¹³⁴ İbn Teymiyye, Mecmuu'l Feteva, IX/271.

¹³⁵ Eş'arî, Ebu'l Hasan Ali b. İsmail Ebi Bişr İshak b. Salim el Basri, el-Luma fi'r Reddi ala ehli'z Zeygive'l Bida, Beyrut 1953, s. 82; İbn Furek, Ebu Bekr Muhammed b. El Hasan en-Nisaburi, Mucerredu'l Makalati's Şeyh Ebi'l Hasan el-Eşari, Beyrut 1987, s. 31,32.

¹³⁶ Bağdadi, Usuli'd Din, s. 202; Yavuz, “Akıl”, DİA, II, s. 243.

olmak üzere iki kısma ayrılır. Yaratılanların bilgisi olan hâdis bilgi de kendi içinde doğuştan var olan ve akıl yürütme ile elde edilen bilgi olarak ikiye ayrılır. Bireye ait olan hâdis bilgiyi üreten akıl, varlık ve olaylara duyu organlarına ait sınırlamaları aşarak, kendi imkânları ölçüsünde ulaşabilir.¹³⁸

Cüveynî (ö. 478/1085) ise akılı, nazarî bilgilerin birikiminden ibaret saymamaktadır. Çünkü nazarî bilgi akılla elde edilir. Yine ona göre akıl, zorunlu bilgilerin tamamından da meydana gelmiş değildir. Zira görmeye bağlı bilgilerden mahrum olan kör bir insan da akıl sahibidir. Onun eşyayı görmemesi aklının olmadığına delalet etmez. Bu durum da Cüveynî'ye göre gösteriyor ki, akıl zaruri bilgilerin tamamının değil, bazılarının nedeni olmaktadır.¹³⁹

Gazzâli ise, kelamcıların akılı farklı şekillerde tarif etmelerinin sebebi üzerinde durarak bu durumu aklın farklı anlamlarda kullanılmasına bağlar. Akılı, “insanı diğer canlılardan ayıran bir nitelik”¹⁴⁰ olarak değerlendiren Gazzâli, akıl ile mümkün imkânı, muhalin imkânsızlığı, vâcibin zorunluğu gibi zarûriyyâtın bilgisinin elde edilebileceğini savunur. “Tecrübe yoluyla bilgi edinmek” ve “insan tabiatında var olan bilgi edinme gücü” karşılığında da aklın kullanılabilceğini söylemektedir.¹⁴¹ Böylece Gazzâli kendisinden önce yapılmış olan farklı akıl tariflerinden de faydalanarak, “*aklı zarurî, tecrübî ve nazarî bilgilerin meydana gelmesini sağlayan, bunların hakikatini anlama imkânını tanıyan bir güç olarak kabul etmiştir.*”¹⁴²

Fahreddin er-Râzi, mütekaddimîn dönemi Eş'arileri ile Mu'tezile'nin büyük bir kısmının benimsediği akıl tarifini eleştirir. Aklın sadece bir kısım zorunluluğu bilme özelliğine sahip olduğuna vurgu yapanları reddeder. Râzî'ye göre akıl sahibi olduğu halde zorunlu bilgilerden mahrum kalan insanlar vardır. Uykudaki insanın durumu

¹³⁷ Bakillani, *İnsaf*, s.14; Tahanevi, Muhammed Ala b. Ali, İbnu'l Kadi, *Keşşafu Istılahati'l Funun*, İstanbul 1984, III/ s. 1033.

¹³⁸ Bakillani, *İnsaf*, s. 13,14; Zeyne, *Akl*, s. 26, 27, 144; Çağlayan, *Kelam'da Bilgi Kaynakları*, s. 37.

¹³⁹ Cüveynî, Abdülmelik b. Abdullah b. Ebi'l Meali İmamü'l Haremeyn, (nşr. Muhammed Yusuf Musa) *el-İrşadıla Kavâiti'l Edille fi Usuli'l İtikat*, Mısır 1950, s.16; Çağlayan, *Kelam'da Bilgi Kaynakları*, s.37; Yavuz, “Akıl”, DİA, II, s. 243-244.

¹⁴⁰ Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed b. A Ahmed, Gazzâlî, *Mişkatu'l Envar*, Kahire 1964, s.44.

¹⁴¹ Gazzâlî, *Mustasfa*, I/30; Çağlayan, *Kelam'da Bilgi Kaynakları*, s.37; Yavuz, “Akıl”, DİA, II s. 244.

¹⁴² Gazzâlî, *Miyaru'l İlm*, s.275; Yavuz, “Akıl”, DİA, II s. 244.

bunun örneğidir. Şu hâlde akıl, iç ve dış duyuların sağlıklı olması durumunda zorunluluğu bilmeyi gerektiren bir tabiattır, bir yetenektir. Ona göre akıl, tüm duyular sağlıklı olduğu takdirde bilgi üretebilir.¹⁴³ Hâlbuki uyku halindeki insanın durumu ölünün durumuna benzer. Bu durumda insanın bedenî ve zihnî çalışmasının durması nedeniyle Râzî'nin aklın bilgi üretmesi için duyuların sağlıklı olma şartını koşması geçersizdir.¹⁴⁴

Cürcânî ise akli, duyuların alanına girmeyen varlığın bilgisine deney ve gözlemlerle ulaşabilen soyut bir cevher olarak tanımlar.¹⁴⁵ O, akıl konusunda ilk dönem Eş'arî âlimlerinin tanımlarını daha tutarlı kabul ederek akli "nazariyatı bilmek" olarak tarif edenleri eleştirmektedir.¹⁴⁶ Teftâzânî de akli, bilme ve algılama faaliyeti bulunan bir ruhî güç olarak tarif eder.¹⁴⁷ Bununla beraber aklın içgüdü olduğunu söyleyerek, duyu organlarının sağlıklı olması durumunda zorunlu bilgilerin akla bağlı çalışacağını iddia eder.¹⁴⁸ Bu çerçevede hem Cürcanî hem de Teftazânî kelam kitaplarındaki Aristo mantık ve felsefesinden alınan akıllar nazariyesi bölümünü delilden yoksun olması nedeniyle kesin bir dille eleştirmişlerdir.¹⁴⁹

Eş'ari kelâm okulu nakli öncелеmekte, akla ise naklin gerisinde bir değer atfetmektedir. Bu manada akıl, Allah'ın muradının ve doğru bilginin ne olduğunu algılamada yetersizdir. Allah'ın insanlara olan emir ve yasakları ancak vahiy vasıtasıyla ve peygamberlerin rehberliğiyle bilinir.¹⁵⁰ Eş'arî, aklın hiçbir şeyi vacip kılmadığını, onun bir şeyi iyi veya kötü yapma gücünün de bulunmadığını belirtir.¹⁵¹

¹⁴³ Râzî, *Mefatihü'l Gayb*, III/155; Ayrıca bkz. Cürcânî, Ali b. Muhammed es-Seyyid es-Şerif, *Şerhu'l Mevakif*, İstanbul 1321, II/80; Yavuz, "Akıl", *DİA*, II s. 244.

¹⁴⁴ Râzî, *Metalibu'l Aliyye*, I/91; Yavuz, "Akıl", *DİA*, II s. 244.

¹⁴⁵ Cürcânî, *Tarifat*, s. 197.

¹⁴⁶ Cürcânî, *Şerhu'l Mevakif*, II/328.

¹⁴⁷ Taftazani, Sa'duddin, *Şerhu'l Akaid*, (çev. Süleyman Uludağ) İstanbul 1991, s. 12; Yavuz, "Akıl", *DİA*, II, s.244.

¹⁴⁸ Teftazani, *Şerhu'l Akaid*, s. 12;

¹⁴⁹ Teftazani, Sa'duddin, *Şerhu'l Makasid*, Beyrut 1979, II/37,38; Cürcânî, *Şerhu'l Mevakif*, II/328,329

¹⁵⁰ Eş'arî, *Luma*, s. 118.

¹⁵¹ Eş'arî, *Luma*, s. 148-153.

Eş'arî'ye göre aklın Allah'ı bilmedeki rolü vahyin bildiriminden sonradır.¹⁵² Zira aklın deney dünyasında yanlışlığı bir gerçektir. Bunu da insanın tecrübeleri ortaya koymaktadır. Metafizik âlemi ve ahirete dair meselelerde aklın şaşmaz, herkesçe kabul edilen hükümler ortaya koyacağını iddia etmek doğru değildir. Bundan dolayı akıl, gayb gibi semiyât gibi konularda peygamberlerin bildirmesine ve bir diğer ifadeyle vahye muhtaçtır.¹⁵³

Eş'arilere göre, eşyanın iyi ve kötü olduğu, şer'i delillerle bilinir. Bir şey emrediliyorsa o güzeldir, yasaklanıyorsa çirkindir. Bu meselede aklın bir müdahalesi yoktur. Yani iyiliği ve kötülüğü bilmede, şer'i deliller olmadan akıl bir işe yaramaz. Yine bir şeyin farz veya haram kılınmasının sebebi, sadece şer'i delillerdir.¹⁵⁴

Yine onlara göre, dinin daveti kendisine ulaşmayan bir kimse, iman etmeden ölürse mazur sayılır.¹⁵⁵ Bu hususta şu ayeti delil olarak ileri sürerler: “*Biz, bir peygamber göndermedikçe azap edici değiliz.*”¹⁵⁶ Bu ayette, peygamber gönderilmeden bir kimseye veya bir kavme azap edilmeyeceği belirtiliyor. Bir kavimden ve bir kimseden azap kalkınca küfür de kalkar. İnsanlar fitratları olan İslam üzere kalırlar, kâfir olmazlar.¹⁵⁷

1.6. YENİ İLM-İ KELÂM DÖNEMİNDE AKIL

Kelam ilmi her şeyden önce bir düşünce akımıdır. Diğer düşünce akımlarında olduğu gibi Kelam ilminde de belli dönemler vardır. Bu dönemlerin sonuncusu 19. yüzyıldan itibaren günümüze kadar olan süreci kapsayan “Yeni ilmi kelam” dönemidir. Bu dönemde de “akıl” konusu önemini korumaktadır.¹⁵⁸

¹⁵² Eş'arî, *Luma* s. 82, Eşari bu konuyla ilgili olarak, “Biz, bir peygamber göndermedikçe azap edici değiliz.” (İsra 17/15) ayetini delil gösterir. Şehristani, *el-Milel ve'n Nihal*, Beyrut 1975, I/101.

¹⁵³ Çağlayan, *Kelam'da Bilgi Kaynakları*, s. 39.

¹⁵⁴ Nesefî, *İslam İncininin Temelleri Akaid*, s. 47.

¹⁵⁵ Nesefî, *İslam İncininin Temelleri Akaid*, s. 47.

¹⁵⁶ İsrâ 17/15.

¹⁵⁷ Nesefî, *İslam İncininin Temelleri Akaid*, s.47.

¹⁵⁸ Rabia Çetin, “*Tanzimattan Günümüze Kelamı Yenileme Çalışmaları*”, Kelam El Kitabı, edt. Ş. Ali Düzgün, Ankara 2015, s. 180.

Yeni ilm-i kelâm dönemi âlimlerinden Ferid Vecdi (ö. 1954) aklı, “ruhun tezahürlerinden biri olarak vasıflandırarak, insandaki idrak gücü” diye tarif eder. Ona göre aklın en belirgin işlevi realiteden malzeme elde ederek bilgi üretmektir.¹⁵⁹ Elmalılı Hamdi Yazır’da (ö.) aklı, “ruhî bir güç kabul ederek, duyulardan hareketle duyular ötesini idrak eden veya duyularla elde edilemeyen bilgiyi bizzat ortaya çıkaran idrak aletidir” diye tarif eder.¹⁶⁰

Dönemin önemli ilim adamlarından Muhammed Abduh’a (ö. 1905) göre, insan aklı veya duyuları, bir vahye ihtiyaç duymadan iyi fiilleri kötü fiillerden ayırt edebilir.¹⁶¹ Vahiy aracılığıyla bildirilenlerin anlaşılmasında akıl temel etkindir. Bu durumda vahiy ve akıl biri diğerini tamamlamaktadır. Vahiy ile akıl çatıştığında akl-ı selim karar vermelidir.¹⁶²

İzmirli’ye (ö. 1946) göre akıl, duyu ve tecrübe sahasına giren olayları bilir. Ancak gayb ile ilgili hükümlerde yanılma ihtimali olabileceği için bu alanda vahye ihtiyaç duyar. Çünkü vahiy, idrak edilecek alanlarda aklı güçlü hale getirir.¹⁶³ Vahiy öyle bir nurdur ki, Allah’ın peygamberleri vasıtasıyla ortaya çıkar. Bu nuru da ancak vicdan idrak eder.¹⁶⁴ İslam’ın akıl ve fikir, ilim ve irfan dini olmasının temelinde akıl ve vahiy arasındaki uzlaşma vardır. Vahiy ve akıl aynı gerçeğin farklı şekillerde sunulmasıdır.¹⁶⁵

Yeni ilmi kelâm âlimlerinin akıl tariflerinde kimi zaman geleneğin etkileri görülmektedir. Bu etkilenme aklın sonradan olmayıp doğuştan itibaren var olan ruhî bir güç olarak kabul edilmesinde, bir bütün olarak insandan meydana gelen davranışlarda kendini göstermektedir. Bu ruhî gücün kaynağının Allah olması, İslam filozoflarının aklın kaynağını bilinmeyen bir alana hasretmelerini geçersiz kılmaktadır.¹⁶⁶

¹⁵⁹ Yavuz, “Akıl”, *DİA*, II, s. 244.

¹⁶⁰ Yazır, *Hak Dini*, I, s. 566.

¹⁶¹ Muhammed Abduh, *Tevhid Risalesi*, (çev. Sabri Hizmetli), Fecr Yayınları, Ankara 1986, s. 72.

¹⁶² Abduh, *Tevhid Risalesi*, s. 129,130.

¹⁶³ İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlmi Kelâm*, (nşr. Sabri Hizmetli), Ankara 1981, I, s. 28,29.

¹⁶⁴ İzmirli, *Yeni İlmi Kelâm*, I, 30.

¹⁶⁵ İzmirli, *Yeni İlmi Kelâm*, I, 7,11.

¹⁶⁶ Çağlayan, *Kelâm’da Bilgi Kaynakları*, s.45.

Klasik ve modern dönem kelim âlimlerinin görüşlerinden hareketle şu çıkarımlarda bulunabiliriz: Birincisi kalp ile akıl arasında sıkı bir bağın bulunduğunu ve aklın yerinin kalp olduğunu, “Yeryüzünde gezip dolaşmadılar mı ki, düşünecek kalpleri, işitecek kulakları olsun. Çünkü gerçekte Gözler değil, göğüslerdeki kalpler kör olur”¹⁶⁷ gibi ayetlerle delillendirmişlerdir.¹⁶⁸ İkincisi aklın beyinden bağımsız olmadığı ve ikisi arasında bir irtibata vurgu yapılarak aklî işlevlerin beyin aracılığıyla gerçekleştirildiği savunulmuştur.¹⁶⁹ Aklın yerini beyin olarak kabul edenler, aklın eserinin kalpte tezahür ettiğini benimserler. Kalbin bilgileri akıl ışığıyla elde etmesi, gözün güneş ışığı sayesinde nesnelere görmesine benzetilebilir.¹⁷⁰

Aklın isim değil fiil formatıyla Kur’an’da geçmektedir. Bu durum, kalp ile ruh arasında bir bağın bulunduğu gerçeğinden hareketle aklın, beynin bir gücü ve fiili mahiyetinde bir araz kabul edilmesine olanak sağlamıştır. Çünkü Kur’an, ruh ile beden arasındaki münasebetin odak noktasını ve akıl yürütme fiilini gerçekleştiren kalp olduğunu zikreder.¹⁷¹

Yeni ilm-i kelâm dönemi âlimlerinden bazıları Eş’arî kelâm okulu gibi aklın duyu ve tecrübe dünyasında hata yapma ihtimalinin olduğunu kabul ederler. Böyle bir aklın metafizik âlemlerle ilgili konularda hata yapmayacağını kimse iddia edemez. Özellikle iman ve ibadet gibi konuların idrak edilmesinde akıl aciz kalacağından vahye ihtiyaç duyması bir zorunluluktur. Zira akıl, mutlak hakikati kuşatabilecek ve bütün hudutlarını çizebilecek bir mükemmellikte değildir. İslam bilginleri aklı, insanın her türlü dinin emir ve yasaklarına uymakla sorumlu tutulmasının asıl şartı olarak görmüşlerdir. Aklı olmayan kimselere ise hiçbir sorumluluğun yüklenemeyeceği fikrinde birleşmişlerdir.¹⁷²

¹⁶⁷ Hac 22/46.

¹⁶⁸ Maverdi, *Edebu'd Dünya ve'd Din*, s. 7.

¹⁶⁹ Pezdevi, *Usuli'd Din*, s. 206.

¹⁷⁰ Yavuz, “Akıl”, *DİA*, II, s.244, Yeni İlmî Kelâm dönemi âlimlerinden Mustafa Sabri Efendi, aklın yerinin kalp olduğu yönündeki görüşün Aristo felsefesinden alındığını belirterek bunun İslam anlayışıyla bağdaşmayacağını savunur. (Sabri Efendi, *Mevkifu'l Akl*, s.I,440) Ona göre akılla kalp birdir. Zira Kur’an’da anlama işini kalbin yaptığını ve bu durumda aklın bir fiili olduğu bildirilmektedir. “...Onların kalpleri vardır, fakat onunla gerçeği anlamazlar...” (A’raf 7/179).

¹⁷¹ “Yeryüzünde gezip dolaşmadılar mı ki, düşünecek kalpleri, işitecek kulakları olsun. Çünkü gerçekte Gözler değil, göğüslerdeki kalpler kör olur.” (Hac 22/46); “Şüphesiz bunda, kalbi olan ve hazır bulunup kulak veren kimseler için bir öğüt vardır.” (Kâf 50/37).

¹⁷² İzmirli, *Yeni İlmî Kelâm*, s. 1/47; Çağlayan, *Kelâm'da Bilgi Kaynakları*, s. 46.

Akıl dış dünyayı duyular vasıtasıyla anladığından, vahiy aklın öğrettiklerine zıt olmamalıdır. Çünkü vahyin temeli akıldır. Yani akıl, peygamberlerin görev ve işlerinin doğruluğuna şahitlik ederek nübüvvetin imkânına olanak tanır.¹⁷³ Dolayısıyla vahyin akla zıt olabileceğini düşünmek imkânsızdır.¹⁷⁴

Akıl, kalamî anlayışta bir bilgi kaynağı olmasının yanında, dinî ve ahlakî bilgileri anlamada da ölçüttür. Kalamî ekollerin akılı göz ardı edememelerinin nedeni, aklın insanı bilinçli bir şekilde Allah'ın muhatabı yapma özelliğine sahip olmasındandır. Duyulardan elde edilen bilgiler ve öğrenilen haberler değerlerini aklın onaylamasından sonra elde ederler. Buradan aklın iki vazifesi olduğu sonucuna ulaşmak mümkündür: Birincisi, duyu organlarının verilerini bilgiye çevirmesidir. İkincisi ise, kendisinin yani aklın bilgi üretmesidir. Böylece akıl, diğer bilgi kaynaklarının sunduğu bilgileri değerlendirerek ilim açısından derecelendirir. Bu bağlamda düşünüldüğünde Kur'an'ın da bir haber olduğu aşikârdır. Kur'an'daki bilgileri de akıl, kendi değerleri ışığında anlamaya ve anlamlandırmaya çalışır. Burada Kur'an'ın rolü akla destek olmaktır. Aklın onayından geçerek aklın olabilir dediği olguları, ihtimalleri göz önünde bulundurarak bunlardan en isabetli olanına tabi olunmasını ister.¹⁷⁵

Kur'an'ın insanlara yönelik temel hedefi, onların gerçekler hakkında akıllarını kullanmaları ve taklidi terk ederek hakikatin bilgisine ulaşmalarını sağlamaktır.¹⁷⁶ “*Bu Kur'an, ayetlerini düşününler ve akıl sahipleri öğüt alsınlar diye sana indirdiğimiz mübarek bir kitaptır.*”¹⁷⁷ “*Onlar Kur'an'ı düşünmüyorlar mı? Yoksa kalplerin üzerinde kilitleri mi var?*”¹⁷⁸ Böylece Kur'an, akıllarını kullanmayan kişilerin düştükleri durumları örnekleriyle açıklamaktadır. “*Andolsun, O sizden pek çok nesli saptırmıştı. Hiç aklınızı kullanmıyor musunuz?*”¹⁷⁹ “*Şüphesiz, yeryüzünde yürüyen canlıların Allah*

¹⁷³ Mâtürîdî, *Kitabu't Tevhid*, s. 9.

¹⁷⁴ Atay, *Kur'an'da Bilgi Teorisi*, s. 45.

¹⁷⁵ Hüseyin Atay, *Kur'an'a Göre Arastırmalar*, Ankara 1993, I-III/59,60.

¹⁷⁶ Taklit karşındaki modernist düşüncenin rolü için bkz. Mazharuddin Siddîkî, *İslam Dünyasında Modernist Düşünce*, (çev. Murat Fırat-Göksel Korkmaz), İstanbul 1990.

¹⁷⁷ Sâd 38/29.

¹⁷⁸ Muhammed 47/24.

¹⁷⁹ Yâ-sîn 36/62.

katında en kötüsü, akıllarını kullanmayan sağır, dilsizlerdir.”¹⁸⁰ “Allah, azabı akıllarını kullanmayanlara verir.”¹⁸¹

Kur’an, akıllara hitap ederken farklı üsluplar da kullanır. Böylece, vahyin gerçekliğini vurgulamak ister. Aynı şekilde, yaratılmışların nasıl yaratıldığı ile ilgili ayetlerde “*deveye bakmıyorlar mı, nasıl yaratılmış, göğe bakmıyorlar mı, nasıl yükseltilmiş, dağlara bakmıyorlar mı, nasıl dikilmiş ve yeryüzüne bakmıyorlar mı, nasıl yayılmıştır!*”¹⁸² diyerek yüce Allah insanın, üzerinde düşünmesini, tefekkür etmesini ve aklını kullanmasını istemektedir.

Modernistler İslami düşüncenin yeniden filizlenmesi için akla önem vermektedirler. Aklın dinin müdahil olduğu sahada sınırının ne olacağı konusunda farklı görüşlere sahiptirler. Modernistlere göre fizik ötesini ilgilendiren konuların özüne inmek, bu alanlarda bilgi sahibi olmak insan için imkân dışıdır. İnsan mantığının ulaşabileceği en üst nokta rastlantılar ve sonuçlardan oluşan bilgidir.¹⁸³ Örnek olarak Allah’ın sıfatlarının Allah’ın zatının aynısı olup olmadığı gibi ilk dönemlerde büyük yankılar uyandıran tartışmalı konular, insanın aklıyla bir hükümde bulunamayacağı hususlardır.¹⁸⁴

Dinin emir ve tavsiye ettiği şeyleri zorunlu olarak yerine getirmenin, men ettiği ve çirkin saydığı şeylerden uzak durmanın faydaları akılla bilinemez. Bu hususların bilinebilmesi Hz. Peygamber’in tebliğine ve tebyinine muhtaçtır.¹⁸⁵ Modernist Müslümanlar, nakil ile aklın çatışmayacağı kanaatine sahip olmakla birlikte naklin akla daha fazla muhtaç olduğu görüşündedirler. Nakli anlama konusunda iki metot uygulanabilir. Bunlardan ilki, nakledilen bilginin doğru olduğu ön kabulünden hareketle akıl tarafından izah edilemeyeceğini itiraf etmektir. İkincisi nakledilen bilginin lafzını akıl ölçüğünde yorumlamaktır.¹⁸⁶

¹⁸⁰ Enfâl 8/22.

¹⁸¹ Yûnus 10/100.

¹⁸² Ğâşîye 88/17-20.

¹⁸³ Muhammed Abduh, *el- İslam ve’n Nasraniyye maa’l İlm ve’l Medeniye*, Kahire 1373, s. 64, 65.

¹⁸⁴ Abduh, *İslam ve’n Nasraniyye*, s. 56.

¹⁸⁵ Abduh, *İslam ve’n Nasraniyye*, s. 77.

¹⁸⁶ Abduh, *İslam ve’n Nasraniyye*, s. 55.

Abduh'a göre Kur'an, yalnızca kendi ifadelerine dayanarak, bizim onu onaylamamıza ihtiyaç duymaz. Çünkü Kur'an delillerle tartışmayı akli muhatap kabul ederek zihni faaliyete geçirmemizi ister. Evrendeki gaye ve nizamı gözler önüne sererek insanı düşünmeye, anlamaya davet ederek bunların titizlikle tetkik edilmesini tavsiye eder.¹⁸⁷

Modernist düşünceye sahip Seyyid Ahmet Han (ö. 1898) ise “*İnsanın Düşünceleri*” adlı makalesinde akli, insanı hayvandan ayırt eden ve ona sorumluluk yükleyen bir meleke olarak tarif eder. Ona göre aklın temel fonksiyonu, eşyanın tabiatı ve icrası hakkında bilgi edinmektir. Bu bilgi kesinliğe yakın bir bilgi olmalıdır. Yine insan akıl sayesinde olguların gözlenmesine veya zihni düşünme faaliyetlerine dayanan sonuçlara ulaşır ve buradan hareketle özel hükümlerden genel hükümlere ve genellemelerden de özel hükümlere ulaşır. Ahmet Han'a göre, vahiy ile akıl arasında temel bir fark olmamakla beraber o, dinin kaynağını akıl olarak kabul etmektedir. Bu nedenle akli geri plana atan tüm akımlara cephe almaktadır.¹⁸⁸ Ahmet Han'ın akıl anlayışı ve akla yüklediği anlam Ms. 65 ölen Seneca'nın fikirlerine oldukça benzerlik arz etmektedir. Akıl konusunda Seneca şunları söylemektedir: Seneca aklın verdiği iyilikleri gerçek, sürekli, yok olmaz, eksilmez azalmaz olarak kabul etmektedir. Seneca ilahî bir kıvılcım olarak ele alınması gereken akli, yaşamın en küçük ayrıntısında bile doğruyu yanlıştan ayırt edecek tek kıstas olarak görür. Çünkü insan, aklını ölçülü bir şekilde kullandığı takdirde tehlikede olsa bile bir çıkış yolu bulabilir. Aksi takdirde insan ne yapacağını bilmeyen zavallı bir konumdadır.¹⁸⁹

Reşid Rıza (ö. 1935) genel itibariyle akıl yürütme taraftarıdır. Onun bu konudaki temel dayanağı ise yine Kur'an'ın kendisidir. Çünkü Kur'an kendisine iman edenlere soru sormayı öğretmiştir. Sahabe neslinden sonra gelenler de aynı yolu takip etmişlerdir. Hem kendileri sorgulamışlar hem de diğerlerinden aynı yolu takip etmelerini istemişlerdir. İnsanlara herhangi bir konuyu aralarında tartışma olmaksızın kabul etmekten men etmişlerdir. Ancak özgün düşünceyi devam ettiremeyenler aklın işlevini

¹⁸⁷ Abduh, *İslam ve'n Nasraniyye*, s. 30.

¹⁸⁸ Şaban Ali Düzgün, *Seyyid Ahmed Han ve Entelektüel Modernizmi*, Akçağ Yayınları, Ankara 1997, s.112-115.

anlamada öncekiler kadar başarılı olamadılar. Onlar meseleleri taklit ederek kabullendiler. İnsanlardan taklide itibar etmelerini isteyip dini konularda tartışma anlayışını yasakladılar. Sonuçta İslam, gerçekte olduğundan farklı bir durum olarak ortaya çıktı.¹⁹⁰

Modernistler, akıl konusundaki düşüncelerini açıklarken Mu'tezile'yi, akıl ile ilgisi olmayan konularda akıl yürütmeye güvenmeleri ve Yunan felsefecilerini takip etmekten dolayı şu şekilde eleştirir. Onlara göre Mu'tezile, Kur'an insanları Allah'ın varlığı, birliği konusunda detaylıca düşünmeye, anlamaya ve muhakeme etmeye yönelttiğinden bu muhakeme etmenin diğer metafizik konularına da uygulanabileceği gibi yanlış bir anlayışla Allah'ın sıfatlarını tartışmıştır. Akıl, Yunan ve Müslüman filozofların düşündüğü gibi bir kuvvet ve etkiye sahip değildir. İnsan aklı insana bahşedilen yeteneklerden biri olduğu için diğer yetenekler gibi sınırlıdır. Bazı şeyleri anlayabilir, bazılarını ise anlama noktasında güçlük çekebilir.¹⁹¹ Yine onlara göre Mu'tezile, dini sadece bir nazariyeler topluluğu olarak anlamış ve dinin hayatın içinde olan, yaşanan bir gerçek olduğunu ihmal etmiştir. Mu'tezili ilim adamları ister ilmî ister dinî olsun bilginin kayıtsız şartsız bağımsızlığının mümkün olmadığını anlayamamışlardır.¹⁹²

Modern bilim alanında meydana gelen bütün gelişmeleri Kur'an'da bulmak imkân dışıdır. Dinin modern bilimle bağdaşması veya bağdaşmaması dine olumlu ya da olumsuz herhangi bir katkı sağlamaz. Çünkü dinin kaynağı Allah'tır. Diğer yandan modern bilginin kaynağı insan olması bakımından sınırlıdır.¹⁹³ Bu anlamda sınırlı aklın ortaya koyduğu bilimsel verilere mutlak olarak güvenmek birtakım sakıncaları beraberinde getirecektir. Kendisi mutlak olmayan insanî fikirlerin mutlak kabul edilmesi

¹⁸⁹ Seneca, *Tanrısal Öngörü*, (çev. Çiğdem Dürüşken), Alfa Yayıncılık, İstanbul 2014, s. 18.

¹⁹⁰ Reşid Rıza, Muhammed, *Tefsiri'l Menar*, Kahire 1960, I, s. 425.

¹⁹¹ Taha Hüseyin, *Miratu'l İslam*, s. 285-286.

¹⁹² Muhammed İktbal, *Dini Düşüncenin Yeniden Doğusu*, (çev. N. Ahmet Asrar), Birleşik Yayıncılık, İstanbul, ts, s. 20-21.

¹⁹³ Taha Hüseyin, *Miratu'l İslam*, s. 283-284.

ve insan hayatının bu minval üzere oturtulması sağlıklı bir davranış olmasa gerektir. Nitekim insanlık, buna dayalı yaşam tarzlarıyla ilgili olarak ağır bedeller ödemiştir.¹⁹⁴

Modernist yaklaşıma göre insanları emir altında tutmanın en güzel yolu, onları bilgisiz bırakarak aklî değerlendirmelerden yoksun ederek bağımsız düşünebilme özelliklerini işlevsiz kılmaktır. Böylece, bireyden körü körüne itaat etmesi istenecek ve cehalet gibi değerler dindarlık alameti olarak savunulabilecektir. Buna engel olmanın yolu aklî düşünceyi, sorgulamayı etkin kılmaktır. Ancak sorgulama bize mutlak bilgiyi veremeyebilir. Fakat sorgulama sonucunda ulaşılan bilgi değerli ve faydalı bir bilgidir. Tek gerçeği insan aklının ulaştığı bilgiler olarak görmek, insan aklının gücünü abartmaktan başka bir şey değildir. Varlığını başka bir varlığa borçlu olan insanın aklı, gerçeğin sınırlı bir kısmına ulaşabilir.¹⁹⁵

Modernistlere göre, İslam geleneğinde akılcılığa karşı olan olumsuz tutumun nedeni, Mu'tezile'ye karşı çıkma isteğidir. Ehl'i Sünnet, Mu'tezile'nin aklın rolü ile ilgili tutumunu kabul etmediğinden, bu akıl karşıtlığı onların meşru düşünceye olan bakış tarzlarını da etkilemiştir.¹⁹⁶

Sonuç olarak Kelam âlimleri aklı, nakli anlamada ve naklin hizmetinde bir aracı olarak benimsemişlerdir. Kimi Kelamcılar da nakli ihmal etmemekle beraber, mutlak bilgi kaynağı olarak aklı görmüşlerdir. Bu görüşün temsilcisi olarak bilinen Mâtürîdî ekolüne mensup bir âlim olan Sadrüşşeria'nın akıl anlayışını açıklamaya çalışacağız.

¹⁹⁴ Perviz, *İslam*, s. 127-128.

¹⁹⁵ Perviz, Gulam Ahmet, *İslam*, s. 10.

¹⁹⁶ Fazlur Rahman, *Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu*, (çev. Salih Akdemir), Ankara 1995, s. 157.

İKİNCİ BÖLÜM

SADRÜŞŞERIA’NIN AKIL ANLAYIŞI

Fıkıhta Hanefî, itikatta Hanefî-Mâtürîdî ekolüne mensup bir âlim olan Sadrüşşeria, Kelam ve usul konularına yeni yaklaşımlar getirmiştir. Bu konuda ilk dönem âlimlerince benimsenen metodun yerine kelam, felsefe ve mantık ilimlerinin dilini öne çıkaran Fahreddin Razi’nin yöntemini kullanmıştır. Kelamî tartışmalarda tenkitlerini açıkça isimlerini zikrederek Mu‘tezilî ve Eş‘arî düşünceye yöneltmiştir. Bunun yanında kendi düşüncesinin temsilcilerine “*ashâbûna meşâyihuna, ulemâuna,*” gibi övgü dolu ifadeler kullanmıştır.¹⁹⁷ Eserlerinde İmam Ebu Hanife’ye (ö. 150/767) atıfta bulunurken İmam Mâtürîdî’den (ö. 333/944) söz etmemekle beraber kelâmî konularda onun etkisi altında olduğu da bir gerçektir. Bu bakımdan Sadrüşşeria’yı, Mâtürîdî ekolüne mensup bir kelamcı olarak değerlendirmek mümkündür.¹⁹⁸ Sadrüşşeria’nın akıl anlayışına geçmeden önce mensubu bulunduğu ekolün akıl anlayışının ne olduğunun ortaya konmasının faydalı olacağı kanaatindeyiz.

2.1. HANEFİLİK-MÂTÜRÎDİLİK

Hanefilik, Ashâbu’r Rey ekolü olarak bilinen, önceleri İmam Ebû Hanife’nin itikada ve fıkha dair görüşleri, fikirleri ekseninde oluşan düşünce okuludur.

Ebû Hanife’nin itikadî görüşlerini değerlendirip sistemli hale getiren Mâtürîdî’dir. Mâtürîdî’nin görüşleri sonraki süreçte takipçileri tarafından geliştirilerek “Mâtürîdîlik” adında bir düşünce okulu oluşturulmuştur. Mâtürîdî’nin adıyla özdeşleşen bu ekol, Hanefilik ile yakın ilişkisi münasebetiyle, “Hanefî-Mâtürîdîlik” adıyla da bilinmektedir.¹⁹⁹ Mâtürîdîlik, Mâverâunnehir bölgesindeki ilmî atmosferde şekillenmiş ve bu bölgede gelişme imkânı bulmuştur. Dolayısıyla, Ebû Hanife ve öğrencilerinin Mâtürîdî düşüncesinin gelişmesinde özel bir yeri vardır.²⁰⁰ Ebû Hanife’nin Mâtürîdîlik üzerindeki etkisi, Eş‘arî düşünce sisteminin şekillenmesinde İmam Şafi’nin etkisine

¹⁹⁷ Sadrüşşeria, *et-Tavzih fî Halli Ğavâmizi’t-Tenkîh*, I,339, II, s. 213,320.

¹⁹⁸ Sadrüşşeria, *et-Tavzih fî Halli Ğavâmizi’t-Tenkîh*, I,296,II, s. 106.

¹⁹⁹ İsmail Şık, *Hanefî-Mâtürîdî Geleneğinin Usûlü’-d-Din Anlayışı*, Ankara 1999, s. 19-24.

²⁰⁰ Şık, *Hanefî-Mâtürîdî Geleneğinin Usûlü’-d-Din Anlayışı*, s. 19-24.

benzetilebilir. Mâtürîdî de, kendisini Ebu Hanife'nin öğrencisi olarak takdim etmiş ve her daim Hanefilikle bağını göstermeye çalışmıştır.²⁰¹

Bazı âlimler Mâtürîdîliği, Hanefilikle olan bu yakın ilişkisi münasebetiyle Hanefiliğin devamı şeklinde algılamıştır. Şöyle ki Ebu Hanife'nin Mâtürîdîlik üzerinde etkisi olmakla beraber, meselelere yaklaşım tarzlarının farklı oluşları ve Hanefilikte rastlanmayan birçok görüşe yer verilmiş olması bu iki düşünceyi farklı iki ekol olarak değerlendirmeyi gerektirmiştir.²⁰² Mâtürîdî düşünce, Hanefî düşüncede yer almayan ontoloji (varlık) ve epistemolojiye (bilgi) önemli bir yer ayırmıştır. Bu bağlamda Mâtürîdîliği, Ebu Hanife'nin fikirlerini, rey yöntemini kabul edip geliştiren ve sistematik hale dönüştüren kendi başına müstakil bir düşünce ekolü kabul etmek gerekir.²⁰³

Mâtürîdîlik, dinî konularda (akaid) nakli öne çıkararak hadisçilerle, akli öne çıkararak Mu'tezile arasında orta bir yol tutmuştur. Mâtürîdîlik, akılcılık anlamında Mu'tezile'ye yakın bir konumda yer almakla birlikte nakil ile akıl arasında denge kurması yönüyle onlardan ayrılmaktadır. Bu ikinci özellik Mâtürîdîleri Ehl-i Sünnet'in diğer ekolü olan Eş'arilerle aynı çizgide buluşturmuştur. Nitekim Mâtürîdîler, Mu'tezile'nin Bağdat ekolüne karşı mücadele yürütürken, bu mücadelenin bir benzerini Eş'ariler, Mu'tezile'nin Basra ekolüne karşı sürdürmüştür.²⁰⁴

2.2. MÂTÜRÎDÎ'NİN AKIL ANLAYIŞI

Mâtürîdî'nin eserleri incelendiğinde, önceki kelimcilerin üzerinde durmadığı önemli ve problemleri konuları araştırdığı, kendine has bir metotla naklî, akli, sosyolojik ve tarihî delillerle fikirlerini temellendirdiği ve muhaliflerin fikirlerini aynı yöntemle geçersiz kılmaya çalıştığı görülecektir.²⁰⁵ Mâtürîdî'nin bu kendine has yaklaşım tarzı Kelâm ilminin gerçek anlamda bilim hüviyeti kazanmasına katkı sağlamıştır. Kelâm ilmine kazandırdığı yeniliklerden birisi “bilgi kuramıdır”. Bilginin tanımı ve mahiyetiyle

²⁰¹ Şaban Ali Düzgün, “*İmam Mâtürîdî ve Semerkant Bölgesinde Ana Düşünce*”, Kelâm El Kitabı, edit. Şaban Ali Düzgün, Ankara 2012, s. 164.

²⁰² Cemalettin Erdemci, *Kelâm İlmine Giriş*, İstanbul 2009, s. 66.

²⁰³ Temel Yeşilyurt, “*Mâtürîdîlik: Önemli İsimler ve Temel İlkeler*”, Kelâm El Kitabı, s.149; Şık, *Hanefî-Mâtürîdî Geleneğin Usûlü'd-Din Anlayışı*, s. 19-24.

²⁰⁴ Yeşilyurt, “*Mâtürîdîlik: Önemli İsimler ve Temel İlkeler*”, Kelâm El Kitabı, s. 147.

ilgili farklı görüşler beyan edilmişse de bilginin müstakil bir konu olarak ele alınması Mâtürîdî ile gerçekleşmiştir. Ona göre bilgi kaynakları, akıl, duyular ve haber-i sadıktır. Böylelikle Hz. Peygamber'in bize bildirmiş olduğu vahiy yani Kur'an bilgi kaynakları içerisinde yer almıştır.²⁰⁶

Aklın tanımı Mâtürîdî'de net bir şekilde görülmez. Bununla birlikte o akı, benzer özelliğe sahip olanları bir araya getiren ve farklı özellikte olanları ayıran olarak vasıflandırır.²⁰⁷ Bu tanımdan hareketle onun akı, varlıkları ve onlarla alakalı bilgileri tasnif ederek sonuçlar çıkararak ve insana varlıklar arasında kıyas yapma gücü veren zihni bir alet olarak kabul ettiği anlaşılmaktadır.²⁰⁸ Mâtürîdî'nin daha çok akla yüklenen işlev üzerinde durduğu görülmektedir. Aklın işlevi ise, analiz gerektiren özelliğe sahip nesne ve olayları analize tabi tutmak, sentez gerektiren özelliğe sahip nesne ve olayları da senteze tabi tutmaktır. Bu söylenilenlere ulaşılabilmesi için de istidlal (nazar)²⁰⁹ ve tefekkürün²¹⁰ devreye girmesi gerekir.²¹¹ Kısaca Mâtürîdî'nin akla yüklediği işlevi şöyle formüle etmek mümkündür: Olay ve olguları araştıran, onların güzel ve çirkinliğini ortaya koyan, tikel ve tümel olaylar arasında ilişki kurabilen, onları karşılaştırıp tasnif eden, bunun sonucunda da genel hükümlere ulaştırabilen zihni ve zihin dışı bir varlıktır.²¹²

İmam Mâtürîdî, dinin öğrenilmesinde nakli ve akı önemli bilgi kaynağı²¹³ olarak görmeye beraber kelâmî sorunların çözümünde akla ve delil kullanmaya önem vermekte ve akıl yürütmenin lüzumu hususunda şunları söylemektedir: İnsan, âlemdeki tüm varlıkları yönetmek kabiliyetiyle donatılmıştır. O, bu uğurdaki zorluklarla mücadele etmek, varlıklar için aklen en uygun olanını araştırmak, güzel ve faydalı olanları seçerek

²⁰⁵ İsmail Şık, vd., "Kelâm I Kelâm Tarihi/Kelâm Okulları", Ankara 2017, s. 196.

²⁰⁶ Ebu'l Mansur Mâtürîdî, *Kitâbü't Tevhîd*, (çev. Bekir Topaloğlu) Ankara 2003, s. 4-5.

²⁰⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't Tevhîd*, s. 5.

²⁰⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't Tevhîd* s. 5.

²⁰⁹ Nazardan maksat, aklın kullanılması ve ondan yararlanılmasıdır. Mâtürîdî, *Kitabu't Tevhid*, s. 10.

²¹⁰ Tefekkürden maksat, fikri harekete geçirmek ve düşündürmektir. İsfahânî, *Müfredat*, s. 1153.

²¹¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't Tevhîd* s. 5.

²¹² Mâtürîdî, *Kitâbü't Tevhîd* s. 4-5.

²¹³ Mâtürîdî, *Kitâbü't Tevhîd*, s. 4.

bunlara aykırı olanlardan kaçınmakla ayrıcalıklı kılınmıştır. Bu durumları öğrenmenin yolu ise olay ve nesnelere araştırmak suretiyle akli kullanmaktan geçmektedir.²¹⁴

Mâtürîdî, dini temellendirmede, dinî bilgi üretmede ve toplumsal sorunları çözmeye “Mâtürîdî akılcılığı” diye ifade edilen kendine özgü bir yöntem oluşturmuştur. Bu yöntemin oluşmasında, aklın, istidlâlin, tefekkürün ve insanı akletmeye çağıran Kur’an ayetleri ve Hz. Peygamber’in uygulamaları etkili olmuştur.²¹⁵ Yine bu yöntemi benimsemesinde tarihsel-toplumsal yapıyı göz önünde bulundurarak değişim sürecinde toplumun yararını gözetmede ve hukuki-siyasi sorunları çözmeye Hz. Ömer’in yaklaşımı önemli bir yere sahiptir. Daha sonraki dönemlerde ise şer’î hükümleri illeten ziyade toplumun menfaatine dayandıran dini sorunların çözüme kavuşturulmasında akla büyük bir alan açan İmam Ebu Hanife’nin akılcı yöntemi de Mâtürîdî’nin bu yöntemi benimsemesinde etkili olmuş diğer unsurlardır.²¹⁶ Bunların yanı sıra Mâtürîdî’nin, dinlerin ve kültürlerin kavşak noktası olan Semerkant’ta yaşamış olması, bölgede mevcut olan dinlere ve felsefî fikirlere karşı kendi dinini ve fikirlerini, akıl gibi genel kabul gören bir esasa göre müdafaa etmesi de başka bir sebep olarak sayılmalıdır.²¹⁷

İslam düşüncesinde prensiplerini açıklamada akla en çok yer veren ekol Mu’teziledir. Ancak Mâtürîdî’nin, *Kitâbü’t-Tevhîd*’i incelendiğinde onun da en az Mu’tezile âlimleri kadar akla yer verdiği görülecektir. Mâtürîdî dönemine kadar yazılmış ve günümüze ulaşan Mu’tezilî kaynaklar incelendiğinde akli temellendirmelerin ve akla yapılan vurgunun *Kitâbü’t-Tevhîd*’dekilerin fazla olmadığı bir gerçektir.²¹⁸ Dinde sadece nakli esas alan Ashâbu’l hadis/Selefiyye anlayışı ile diğer tarafta akli esas alan Mu’tezile karşısında, nassları ihmal etmemekle beraber dinin ana konularını akli kullanarak temellendirmeyi esas alan, nakli ve akli dengeleyen bir yöntem geliştirmiştir.

²¹⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, s.14; Kutlu, *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, s. 31.

²¹⁵ Mâtürîdî, akıl yürütme ve düşünme ile ilgili ayetleri sıraladıktan sonra Allah’ın insanı düşünmeye sevk ederek, bu sayede gerçeğe vâkıf olacağını bildirmektedir. Bu şekilde “Mâtürîdî akılcılığı” yöntemini Kur’an’dan hareketle oluşturduğunu ima etmektedir. Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 4-5.

²¹⁶ Sönmez Kutlu, *Mâtürîdî Akılcılığı ve Günümüz Sorunlarını Çözmeye Katkısı*, e-Makâlât Mezhep Araştırmaları, II/1 Bahar 2009, s.9-10.

²¹⁷ Kutlu, *Mâtürîdî Akılcılığı ve Günümüz Sorunlarını Çözmeye Katkısı*, s. 10.

²¹⁸ Sönmez Kutlu, *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, Otto Yayınları, Ankara 2018, s. 31.

Bu durum nakil adına akıllı ya da akıl adına nakli ihmal eden değil, ikisine de hakkını veren akılcı bir anlayıştır.²¹⁹

Mâtürîdî'ye göre akıl ve nakil birbirleriyle çelişmez. Bunlar arasındaki ilişki hiçbir zaman ve hiçbir yerde herhangi bir çatışmayı ve karşıtlığı içeren bir ilişki olamaz. Çünkü akıl yürütmeyi, düşünmeyi emreden Yüce Allah'tır. Akıl ve vahiy aynı kaynaktan beslendikleri için birbirlerini desteklemektedirler. Dolayısıyla akıl ile vahiy birbirlerini tamamlayan ve insanı aynı hedefe götüren iki vasıtaadır.²²⁰

Mâtürîdî, akıllı önemli bir vasıta görmekte beraber bazı sebeplerden dolayı aklın da zaafa uğraması ve tam manasıyla kullanılmaması gibi sınırlılıklarının da olabileceğine dikkat çekmektedir. Bu alanların başında metafizik ve ahiret halleri gibi konular gelmektedir. İnsan, bu alanı akılla değil vahiyle bilir. Ancak bu noksanlık ve sınırlılıklara rağmen akıl, elimizde doğru karar verebilmemiz için vazgeçilmez bir araçtır. Nasıl ki, renklerin karışmaması için sağlam bir göze, seslerin karışmaması için sağlam bir kulağa ihtiyaç duyuluyorsa, birbirlerine karışan fikirlerin, görüşlerin doğrusunu bulmak için de akıl yürütmeye ve düşünmeye ihtiyaç vardır.²²¹

Mâtürîdî'nin akılcılığı ve kelâm yönteminin farklılığını belirtmek açısından Ehl-i Sünnet kelâmının teşekkülüne katkısı yadsınamaz. İlim çevrelerince Ehl-i Sünnet kelâmının teşekkülünde Eş'arîliğin etkisinin daha fazla olduğu hatta Eş'arî'nin, Ehl-i Sünnet kelâmının kurucusu olduğu kabul edilmektedir. Hâlbuki eserlerinin kelâmî düzeyi, ele aldığı sorunlar ve bu sorunlara getirdiği çözüm yolları incelendiğinde Ehl-i Sünnet kelâmının teşekkülünde Mâtürîdî'nin de en az Eş'arî kadar hatta getirdiği kendine has sistemiyle daha fazla katkı sağladığı aşikârdır.²²²

Mâtürîdî'ye göre, fiillerin bir kısmının farz olması, bir kısmının haram olması ve eşyanın bir kısmının güzel olması, bir kısmının da çirkin olması akıl vasıtasıyla bilinir. Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi, bunların farzlığını veya haramlığını gerekli kılan şey akıl

²¹⁹ İsmail Şık, vd., "Kelâm I Kelâm Tarihi/Kelâm Okulları", s. 198.

²²⁰ İsmail Şık, vd., "Kelâm I Kelâm Tarihi/Kelâm Okulları", s. 198-199.

²²¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't Tevhîd*, s. 4-6.

²²² Kutlu, *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, s. 32.

değildir. Akıl ancak, helal-haramı, iyi-kötüyü ve güzel-çirkini bilmek için bir vasıtaadır. Fiilleri farz veya haram kılan, eşyayı güzel veya çirkin kılan Allah'tır.²²³ Bununla birlikte akıl, kendi mahiyetini bilme gücüne, bilme yeteneğine sahip değildir.²²⁴

2.3. MÂTÜRÎDÎ KELAMCILARININ AKIL ANLAYIŞI

Mâtürîdîliğin gelişip bir ekol olarak günümüze kadar ulaşmasına ve farklı coğrafyalara yayılmasına birçok düşünür fikir ve eserleriyle katkıda bulunmuştur. Bu düşünürlerden birkaçının akılla ilgili değerlendirmelerine değinmek istiyorum.

2.3.1. Hâkim es-Semerkandî'nin Akıl Anlayışı

Semerkandî, (ö. 342/953) Mâtürîdî ile aynı dönemde yaşayan Mâtürîdî düşüncenin gelişmesinde, yayılmasında önemli katkıları olan bir âlimdir. Kendisi Semerkand kadılığı yaptığı esnada verdiği isabetli kararlar dolayısıyla "Hâkim" unvanıyla anılmıştır. O, Kelâm ve Fıkıh alanında öne çıkan ilk dönem Mâtürîdî âlimlerinden biridir. Başlangıç dönemlerinde teşekkül etmiş bir Mâtürîdîye kelâmından bahsetmek mümkün olmadığı görüşünden hareketle ilk dönem müelliflerine "Hanefî âlimi", onların eserlerini de "Hanefî akâidi" olarak isimlendirme cihetine gidilmiştir. Semerkandî'de "Hanefî âlimi" ve Semerkant kadısı" olarak meşhur olmuştur.²²⁵

Mâtürîdî mezhebinin ilk âlimlerinden biri olan Semerkandî'nin "*es-Sevâdü'l Âzam*" isimli eseri Samani devletinin isteği üzerine kaleme alınmış ve Samani devletinin resmi akidesi olarak kabul edilmiştir. Üslup olarak akaid tarzında yazılan bu eser Samani medreselerinde ders kitabı olarak okutulmuştur.²²⁶

Semerkandî peygamberler ve müminlerin aklının kâfirlerin aklından farklı olduğuna değindiği kısımda aklın beş yönüne temas etmektedir. Birincisi garîzî akıl,

²²³ Ömer Nesefî, *İslam İnançının Temelleri Akaid*, s. 48.

²²⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't Tevhîd*, s. 356.

²²⁵ Mustafa Can, "*Hakîm es-Semerkandî*", *DİA*, XV, İstanbul 1997, s.193.

²²⁶ İsmail Şık, vd., "*Kelâm I Kelâm Tarihi/Kelâm Okulları*", s.200.

ikincisi sorumluluğu gerektiren akıl, üçüncüsü hibe edilmiş akıl, dördüncüsü peygamberlik yönüyle akıl, beşincisi şeref yönüyle akıldır.²²⁷

2.3.2. Ebu'l-Yüsr el-Pezdevî'nin Akıl Anlayışı

Pezdevî (ö. 493/1100), Mâtürîdîliğin oluşum dönemi âlimlerindedir. “*Usûlü'd-Din*” kelâma dair yazdığı önemli bir eseridir. Pezdevî bu eserde kelim konularını sistematik ve metodik bir yaklaşım yerine fazla ayrıntıya girmeden itikatname tarzında özlü bilgiler sunarak işlemiştir.²²⁸ Bu eserinde daha önce yazılan kelim eserlerini eleştirdiğini belirtmektedir. Ona göre Mâtürîdî'nin “*Kitâbü't Tevhîd*”inde biraz kapalılık ve uzatma, tertibinde de bir nevi sıkıntı vardır. Şayet bular olmasaydı bize yetecekti sözünden sonra Mâtürîdî anlayışta kalarak eserini telif ettiğini belirtmektedir.²²⁹

Mâtürîdî ekolüne mensup olan Pezdevî akli, “nurânî bir cism-i latif” olarak tarif etmektedir. Böylece aklın ilâhî emirleri yerine getirişi ve bunlara muhatap oluşu onun cevher olduğunu göstermektedir.²³⁰ Bunun için de şu hadisi delil gösterir: “Allah buyurdu ki, akıldan daha güzel bir şey yaratmadım. Ona, gel dedim, geldi; git dedim, gitti. Dedim ki: Bana senin vasıtanla ibadet edilir; senin vasıtanla mükâfat verir, senin yüzünden cezalandırırım.”²³¹

2.3.3. Ebu'l-Mu'în en-Nesefî'nin Akıl Anlayışı

İmam Mâtürîdî'den sonra Mâtürîdî kelim okulunun ikinci büyük siması kabul edilen Nesefî (ö. 508/1114), Mâtürîdîliğin belirginleşip bir ekol haline gelmesinde en önemli rolü oynamıştır. Nesefî'nin ekol içindeki konumu, Eş'ariyye içindeki Bakıllâni ve Gazzâli'nin konumu gibidir.²³²

Nesefî'nin en meşhur eseri “*Tebşiratü'l-Edille fi Usûli'd-Din*”dir. O, bu eserinde Mâtürîdî mezhebinin oluşumuna yön vermiş hem de bu mezhebin tarihçesi ve

²²⁷ Semerkandî, Hakim, es-Sevâdü'l-Âzam, Yasin Yayınevi, İstanbul 2013, s. 50.

²²⁸ Selim Özarslan, *Kelâm Tarihi*, Ankara 2013, s.138.

²²⁹ Pezdevî, Ebu'l Hasan b. Muhammed b. Hüseyin, *Ehli Sünnet Akâidi*, (çev. Şerafettin Gölçük), İstanbul 1980, s.3.

²³⁰ Pezdevî, *Ehli Sünnet Akâidi*, s.297; Yavuz, “Akıl”, *DİA*, II, s.243.

²³¹ Hadisin benzerleri için bkz. Heysemi, *Mecmuu'd Zevaid*, VIII/28; Acluni, *Keşfu'l Hafa*, Beyrut, II/212

temsilcileri hakkında önemli bilgiler sunmuştur. Neseî, konulara yaklaşımı, ele alış biçimi ve anlatış yönünden Mâtürîdî'den daha sistematik ve daha metodiktir. Bir konuya başladığında planını önce anlatır sonra da bu planını hassasiyetle uygular. Açıklamalarında İmam Mâtürîdî'ye hep sadık kalır. Bazı yerlerde ondan iktibaslarla bulunur, bazen de aynı ifadeleri kullandığı olur. Mâtürîdî'nin kitaplarını kendi okuduğu gibi öğrencilerine okuttuğuna dair rivayetler vardır.²³³ Kimi konularda ise Neseî Mâtürîdî'den farklı düşünmüştür. Üsluplar incelendiğinde farklı bir dil kullandığı da görülür. Mâtürîdî felsefî terimlere başlangıç olabilecek cümleler kullandığı halde, Neseî'de bu tür kelimelere rastlanmaz. O kendine özel "semantik" bir yöntem takip etmiştir.²³⁴

"*Tebssiratü'l-Edille*", yazıldığı devirde büyük yankılar uyandırmış Mâtürîdîliğin temel referans kitaplarının en güçlülerinden biri kabul edilmiştir. İlahiyat, nübüvvet ve ahiretle alakalı konuları bir sistem içerisinde ele almasıyla sistematik bir çalışmadır. Mâtürîdîliğin köklü bir kelimeler okulu haline gelmesine önemli katkılar sağlamıştır. Bu eser ele aldığı konular bakımında "*Kitâbü't Tevhîd*"den daha fazla bilgiler ihtiva etmektedir. Neseî eserinde muhalif fikirlere de yer vererek onları objektif bir şekilde yansıtır. Kelâm tarihi bakımından bu yönüyle de eser başka yerde bulunmayacak bilgiler içermektedir.²³⁵

Ebü'l-Muîn en-Neseî aklı, bilgi sebebi ve bir bilginin kaynağı olarak görmektedir. Bir kavram olarak akıl, doğuştan gelen zorunlu bilgilerle beraber, eğitim-öğretim sürecindeki kazanımlarla elde edilen ve akıl yürütme yöntemiyle ulaşılan bilgileri içerir.²³⁶

²³² Yusuf Şevki Yavuz, "*Ebü'l-Muîn en-Neseî*", *DİA*, XXXII, İstanbul 2006, s.569.

²³³ Kutlu, *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, s.180.

²³⁴ Kutlu, *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, s.182.

²³⁵ Yavuz, "*Ebü'l-Muîn en-Neseî*", *DİA*, XXXII, s.569.

²³⁶ Neseî, Ebü'l-Muîn Meymun b. Muhammed, *Tabsiratü'l Edille fi Usuli'd Din*, (nşr. Hüseyin Atay) Ankara 2004, I/27-33.

Ebü'l-Muîn en-Nesefî, bilgi edinme yollarını duyular, doğru haber ve akıl olarak ele alır. Özellikle aklî istidlâle²³⁷ vurgu yaparak aklı, bilgi sebebi ve bir bilginin kaynağı olarak görmektedir. Böylece Nesefî akıl-bilgi ilişkisini ortaya koyar.

2.3.4. Nureddin es-Sâbûnî'nin Akıl Anlayışı

Sâbûnî (ö. 580/1184), Buhara'da doğup yetişmiştir. Buhara'da ilmi hayatına devam edip orada vefat ettiği için kendisi es-Sâbûnî el-Buhârî olarak da anılır. Mâverâünnehir bölgesi ve Buhara ilim çevrelerinde meşhur olmuş bir Hanefî ve Mâtürîdî mensubudur. Kendisine Mâtürîdî mezhebinin samimi bir taraftarı denilebilir.²³⁸

Sâbûnî'nin ilmî kişiliğinde Mâtürîdîyye anlayışındaki kelâmcılık yönü ağır basar. Mâtürîdî'nin ve Nesefî'nin fikirlerini genel manada benimsemiş, kendi görüşünü bu fikirlerle temellendirmiş ve mezhebin sistemli bir hâle gelmesinde gelişip yayılmasında önemli katkılar sunmuştur.²³⁹

Sâbûnî'nin kelâma dair “*el-Kifâye*” adlı eseri, Nesefî'nin “*Tebziratü'l-Edille*”sinden sonra Mâtürîdî kelâmına dair temel kaynaklardan biri kabul edilmektedir. Eserde kelâm yöntemi naklî ve aklî deliller kullanılarak uygulanmış, Mu'tezile başta olmak üzere diğer bid'at fırkaları eleştirilmiştir.²⁴⁰

Bilgiyi zarurî ve iktisabî olarak ikiye ayıran Sâbûnî, bilgi kaynaklarını ise beş duyu, haber ve akıl yürütme şeklinde ifade etmiştir.²⁴¹ Sâbûnî'nin diğer bir yönü de Râzî ile yaptığı münazaralar olmuştur. Onun kelâm konularına akaid yöntemi ile yaklaşması, Râzî'nin ise cedel ilmindeki becerisi ve gençliği birleşince onun galibiyeti kaçınılmaz olmuştur.²⁴²

²³⁷ Nesefî'nin İstidlâlî dediği akıl yürütmeden maksat, bir delile başvurulark elde edilen bilgilerdir.

²³⁸ Muhammed Aruçi, “Sâbûnî”, *DİA*, XXXV, İstanbul 2008, s. 360; Yeşilyurt, “*Mâtürîdîlik: Önemli İsimler ve Temel İlkeler*”s.152.

²³⁹ Aruçi, “Sâbûnî”, *DİA*, XXXV, s.360.

²⁴⁰ Aruçi, “el-Kifâye”, *DİA*, XXV, s. 565.

²⁴¹ Muhammed Aruçi, “el-Kifâye”, *DİA*, XXV, Ankara 2002, s. 565.

²⁴² Aruçi, “Sâbûnî”, *DİA*, XXXV, s. 360-361.

2.3.5. Şemsüddin es-Semerkindî'nin Akıl Anlayışı

Semerkindî'nin (ö.702/1303) nereli olduğu ve nerede yaşadığı hakkında kesin bilgi olmamakla beraber “es-Semerkindî” lakabından hareketle onun Semerkindî'li olduğunu ve orada yaşadığını söylemek mümkündür.²⁴³

Mâtürîdî kelâmcılar arasında felsefî kelâm geleneğinde özgün eserler veren iki müelliften biri Semerkindî değeri ise Sadrüşşeria'dır. Semerkindî, Mâtürîdî ekolde felsefî kelâm yöntemini başlatan âlimlerden biridir. O geometri, mantık, astronomi ve kelâm alanındaki eserleriyle tanınmıştır. *Es-Sahâifü'l-Îlâhiyye, Kitâbü'l-Ma'ârif fi Şerhi's-Sahâif, el-Mu'tekadât ve el-Envârü'l-Îlâhiyye Kıstâsü'l-Efkâr fi Tahkiki'l-Esrâr* eserlerinden bazılarıdır. Semerkindî'nin “*Es-Sahâifü'l-Îlâhiyye*” ve onun şerhi olan *Kitâbü'l-Ma'ârif*”le öne çıktığını görmekteyiz. Ondan sonra yapılan ilmi çalışmalarda mantık, felsefe ve özellikle kelâm alanında onun eserlerine yapılan atıflar dikkat çekicidir.²⁴⁴

Semerkindî, başta kelâm ilminin tanımı olmak üzere kelâmla ilgili pek çok konuda fikirlerini açıklamıştır. Bugün kelâm ilminin konusu ve gayesine göre yapılan tanımları ilk defa Semerkindî'de görmekteyiz. O kelâm ilminin konusunu varlık olarak değerlendirmektedir. Bilgi problemini de görmezlikten gelmeyen Semerkindî, “*el-Mu'tekadât*” isimli eserinde bilgi problemine geniş bir yer ayırmıştır. Böylece onun kelâmın temel konusunu hem varlık hem de bilgi olarak kabul ettiği sonucu çıkarılabilir.²⁴⁵

2.3.6. Ebu'l-Berekât en-Nesefî'nin Akıl Anlayışı

Mâtürîdîliğin önemli simalarından biri kabul edilen Ebu'l-Berekât en-Nesefî (ö. 710/1310), Tefsir, Fıkıh ve Kelâm alanında birçok eser telif etmiştir. “*Medârikü't-Tenzîl*

²⁴³ Şemsüddin es-Semerkindî, *İslam'ın İnanç İlkeleri*, (Tahk. Çev. ve Değerlendiren: İsmail Yürük-İsmail Şık), Araştırma Yayınları, Ankara 2011, s. 13.

²⁴⁴ İsmail Şık, vd., “*Kelâm I Kelâm Tarihi/Kelâm Okulları*”, s. 147-148.

²⁴⁵ İsmail Şık, vd., “*Kelâm I Kelâm Tarihi/Kelâm Okulları*”, s.148.

ve *Hakâiku't-Te'vil*" olarak bilinen tefsir çalışması onun olgunluk döneminde kaleme aldığı, oldukça itibar gördüğü ve defalarca basılan bir eseridir.²⁴⁶

Nesefî, Mâtürîdî mezhebine bağlı olanların akıl anlayışlarını benimseyen, aklın yetkilerini ustalıkla kullanabilen, akıl ve nakil arasında denge kurarak her ikisini de ihmal etmeden inanç problemlerine çözüm arayan bir âlimdir.²⁴⁷

Onun kelâma dair "*el-Umde*" adlı eseri, Ehl'i Sünnet akaidinin özeti mahiyetindedir. Medrese öğrencilerine yönelik giriş niteliğinde bir çalışmadır. Bu esere müellif tarafından "*el-İtimad*" ismiyle bir şerh yazılmıştır. Yine bu eser üzerine pek çok âlim tarafından şerh yapılmıştır.²⁴⁸

2.3.7. Kemaleddîn el-Beyâzî'nin Akıl Anlayışı

Asıl adı Kemaleddîn Ahmed b. Hasan el Beyâzî (ö. 1097/1686) olan müellif ilim dünyasında Beyâzizâde diye bilinmektedir. Mâtürîdîliğin önde gelen simaları arasında yer almaktadır. Bilinen eserinin adı *İşâratü'l-Merâm*'dir. Aklın, insanı diğer varlıklardan ayıran bir cevher olarak tarif edilmesi Beyâzî'de de görülmektedir.²⁴⁹ Aklın bir cevher olduğunun delili ilâhi emirlere muhatap olması ve bu emirleri yerine getirmesidir.

Sonuç olarak Mâtürîdiyye ekolünün müteahhirîn dönemi âlimlerinin akli, maddeden arınmış cevherin²⁵⁰ görüntüsü veya onun bir kuvveti kabul etme noktasında hem fikir oldukları dikkati çekmektedir. Bu iki durumdan birincisi dikkate alınarak akli, düşünmek ve delil getirmek suretiyle duyuların ötesini, gözlem vasıtasıyla da duyulur nesnelere idrak eden bir cevher olarak tarif etmişlerdir. İkincisi göz önünde bulundurulursa, duyuların, idrak sınırının bittiği noktadan başlayan ve kalp ile nefs-i natıkanın algıladığı bilgileri meydana çıkaran bir nur diye tarif etmişlerdir. Böylece Mâtürîdîler, akli bilginin haricinde olan fakat bilgiyi meydana getiren ve maddi olmayan

²⁴⁶ Murteza Bedir, "*Ebu'lBerekât en-Nesefî*", *DİA*, XXXII, İstanbul 2006, s.568.

²⁴⁷ Temel Yeşilyurt, "*Ebu'lBerekât en-Nesefî ve İslam Düşüncesindeki Yeri*", Malatya 2000, s.37.

²⁴⁸ Bedir, "*Ebu'lBerekât en-Nesefî*", *DİA*, XXXII, s.568.

²⁴⁹ Beyâdî, Kemaluddin Ahmed b. Hasan b. Sinaneddin, *İşâratu'l Merâm min İbârâti'l İmam*, İstanbul 1949, s.77.

bir cevher olarak görmüşlerdir.²⁵¹ Allah'ın varlığını bilmek, nasları anlamak ve duyular âleminin sırlarını öğrenmek için akla müracaat gereklidir. Dahası akıl, vahiy gelmeden de bazı hususları vacip²⁵² kılabilir.²⁵³

Genel olarak akıl, Allah akli neleri kavrayabilecek özellikte yaratmışsa ve burada neleri kavrayabilme imkânına sahipse ancak onları kavrayabilme yeteneğine sahiptir.²⁵⁴ Akıl, vacip, mümteni ve mümkün olanı anlamada yetersizdir. Bu sebeple eşyanın hakikatini insanlara bildirecek bir peygamberin varlığına ihtiyaç zorunludur.²⁵⁵ Aklın bir diğer özelliği de yaratılmış olmasıdır. Akıl, bulunduğu insanı kimi zaman üzüntüye sevk etmekte, kimi zaman da kendisinde arızalar meydana gelmesinden dolayı sahibini değersiz hale getirmektedir.²⁵⁶

Buraya kadar Mâtürîdî kelamcılarının akıl anlayışlarını vermeye çalıştık. Şimdi ise önce Sadrüşşeria'nın kendisinin etkilendiğini söylediği, İbn Sina'nın akıl anlayışını vereceğimiz daha sonra ise Sadrüşşeria'nın akıl anlayışını açıklayacağız.

2.4. İBN SİNA'NIN AKIL ANLAYIŞI

Kelam ilminde engin bir şöhret sahip olan Sadrüşşeria, yetiştirdiği öğrencilerine İbn Sina'nın (ö. 428/1037) “*el-İşârât*” adlı eserini okutmuştur. Bu eserle ilgili yapılan şerhleri yetersiz bulmuş ve eseri kendi ilmi birikimine göre izah etmiştir.²⁵⁷ Bununla birlikte görüşlerinden azami ölçüde yararlandığı İbn Sina'yı ve de Nasiruddin et-Tüsi'yi “*Ta'dîlu'l-Ulûm*” adlı eserinde tenkit etmiştir. Tenkit ettiği konuların başında “*sudûr*”²⁵⁸

²⁵⁰ Nefs-i Nâtika.

²⁵¹ Beyâdî, *İşârâtü'l Merâm*, s. 77; Yavuz, “Akıl”, *DİA*, II, s.243.

²⁵² Vacipten maksat, vahyi anlamada ceza ve mükafatı gerektiren bir zorunluluğu ifade için kullanılmaktadır.

²⁵³ Pezdevî, *Ehli Sünnet Akâidi*, s.297; Nesefî, *Tabsıratu'l Edille*, I, 27-33.

²⁵⁴ Hanifi Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, Ankara 1993, s.126.

²⁵⁵ Semerkandî, Ebu Seleme Muhammed b. Muhammed, Ebu Seleme es-Semerkandî ve *Akâid Risalesi*, (nşr. Ahmed Saim Kılavuz) İstanbul 1989, s.34.

²⁵⁶ Nesefî, *Tabsıratu'l Edille*, I, 27-33.

²⁵⁷ Aydın, *Türk Kelam Bilgini Sadrüşşeria es-Sani*, 189.

²⁵⁸ Sudûr nazariyesi: Bu nazariyede ikisi manevî, biri de maddi olmak üzere üç varlık alanından bahsedilir. Sistemin en başında mutlak bir olan Allah, ondan sonra on akıl gelmektedir. En altta ise, eksikliği bulunan mükemmellikten uzak ilk madde heyûlâ bulunmaktadır. Diğer bir ifadeyle varlığın birden çıkıp bir sıra düzeni içerisinde kainatı oluşturması anlamında kullanılan felsefî terimdir. (Mahmut Kaya, “Sudûr”, *DİA*, XXXVII, İstanbul 2009, s.467).

nazariyesi yer almaktadır. Çünkü ona göre, bunu doğrulayan akli ve nakli bir delil bulunmamaktadır.²⁵⁹

İbn Sina fikirleriyle, Fahreddin Râzî ve sonrası kelamcı, usulcü ve filozofların nefis ve akıl anlayışlarında etkili ve belirleyici olmuştur. O, Fârâbî'den intikal eden üçlü akıl tasnifini, dördlü akıl tasnifi haline getirip geliştirmiştir. Onun dördlü akıl tasnifi ve mertebelere ait açıklamaları, kendinden sonrakilere model teşkil etmiştir. Onun bu alandaki etkisini akli dört kategori olarak ele Sadrüşşeria üzerinde de görmekteyiz.²⁶⁰ Biz burada Sadrüşşeria'nın akıl anlayışını açıklamaya geçmeden önce İbn Sina'nın akılla ilgili görüşlerini izah etmeye çalışacağız.

İbn Sina insan nefsinin temel iki ayrı kuvvesi olduğunu söyler. Bunlar kuvve-i âmile ve kuvve-i âlimedir. Bu iki kuvve kimi zaman nefsin sırasıyla aşağısı ve yukarısıyla olan ilişkilerini düzenler. Kuvve-i âmile, nefsin aşağısında bulunan bedenle ilgili hususlara ve onu idare etmeye yöneliktir. Kuvve-i âlime ise, nefsin yukarısında mevcut olan yüksek ilkelerden, faal akıldan gelen ilham ve feyze açık olan ilimlerle gerçeğin bilgisine ulaşabilir. Şu hâlde nefsin aşağı yönüyle olan ilişkisinden ahlâk, yukarı yönüyle olan ilişkisinden ise bilgiler doğar.²⁶¹

İbn Sina'ya göre “kuvve”nin birbirini takip eden üç anlamı vardır: Birinci anlama göre, kendisinden hiçbir fiil ortaya çıkmamış mutlak güce denir. Küçük bir çocuğun yazı yazmaya olan yeteneği böyledir. İkinci anlama göre kuvve, sözü edilen güçle ilgili söylenmekle ve ortada bir fiil bulunmamakla beraber, aracısız olarak fiili kazanma imkânı bulunmaktır. Kalemî, kâğıdı ve harfleri tanıyan bir çocuğun yazmaya karşı yeteneği böyledir. Üçüncü anlama göre, zikredilen güç yönünden tamamlanmış, kazanmaya ihtiyaç duymaksızın istediği zaman ilgili fiili yapabilecek hale gelmiş olup bu şekilde kâmil anlamda vuku bulmuş olan güce denir. Bu manadaki güce örnek, sanatında kâmil seviyeye ulaşmış kâtibin yazı yazmadığı halde yazmaya karşı olan

²⁵⁹ Aydın, *Türk Kelam Bilgini Sadrüşşeria es-Sani*, 189.

²⁶⁰ Köksal, *Hanefî Fıkıh Düşüncesinde Akıl Kavramı ve Dört Mertebeli Akıl Anlayışı*, 11- 12.

²⁶¹ İbn Sina, *Şifâ (Nefs)*, (Nşr. Georges Anawati-Said Zayid) Kahire 1975, s.36-39.

yeteneğidir. Birinci anlamdaki kuvvete genel (mutlak) ve heyûlânî²⁶² kuvve, ikincisine mümkün kuvve, üçüncüsüne ise kuvvenin kemâli denir.²⁶³

İbn Sînâ'ya göre insan aklı, bilgi elde etme sürecinde dört aşamadan geçer. Bilgi ile kasıt tümel bilgidir ve aklın düşünülür nesnesidir yani İbn Sînâ'nın ifadesiyle surettir. İnsan aklı, düşünülür nesnesi karşısında dört şekilden birini alır. Bu dört şekil aklın dört mertebesini, İbn Sînâ'ya göre aklın suret karşısındaki dört farklı konumunu ifade eder. Akıl, nesnesi karşısında ya kuvve halinde bulunur ya da fiil halinde bulunur. Aklın nesnesi karşısında kuvve halinde bulunduğu zaman aldığı isimler heyûlânî, bilmeleke ve bilfiil akılken; fiil halinde bulundu zaman aldığı isim müstefâd akıldır. Şimdi bunları aralarındaki farkları belirterek kısaca ele alalım:

Heyûlânî Akıl: Heyûlânî akıl, aklın nesnesi karşısında mutlak kuvve halinde bulunması demektir ve her insanın sahip olduğu bilme yeteneğini ifade eder. Aklın ilk derecesi olan ve maddesel akıl da denilen heyûlânî akıl, fitratı ve doğası gereği bilgiyi elde etmeye yatkın olsa da henüz onda kuvve halinden fiil haline çıkan bir şey yoktur. Yine onda aklın kendine özgü kemalinden herhangi bir şey de henüz belirmemiştir.²⁶⁴

Bi'l-Meleke Akıl: Aklın, nesnesi yani suret karşısında aldığı bir diğer konum bilmeleke akıldır. Meleke halindeki akıl, aklın kuvve halinin ikinci derecesidir. Bu mertebede akıl mutlak kuvve halinden mümkün kuvve haline geçer. Meleke halindeki akılda, heyûlânî aklın üzerine bir kemal (yetkinlik) eklenmiştir. İşte bu yetkinlik ilk düşünülür bilgilerdir. İlk düşünülür bilgiler ile kasıt, varlığın çeşitli alanlarına ait bilgilerin elde edilebilmesinde temel oluşturan özdeşlik, çelişmezlik ve üçüncü halin imkânsızlığı gibi mantığın ve düşünmenin ilkeleri, önsel, ilksel veya a priori bilgilerdir. Bu bilgilere örnek vermek gerekirse; kavram olarak “varlık”, “bir”, “şey”; önerme olarak “bütün parçadan büyüktür”, “tek bir nesneye eşit olan nesnelere, birbirine de eşittir” gibi ifadelerin meleke halindeki akıl mertebesinde elde edildiği söylenebilir. Meleke

²⁶² Özü itibarıyla hiçbir suretin özü olmayıp her bir suretin kabıdır. İbn Sina, *Kitâbü'n-Necât*, s. 204.

²⁶³ İbn Sina, *Şifâ (Nefs)*, s.39.

²⁶⁴ İbn Sina, *Şifâ (Nefs)*, s. 39-40.

halindeki akıl, heyûlânî akla nispetle fiil halindedir, ancak mutlak olarak fiil halinde değildir.²⁶⁵

Bi'l-Fiil Akıl: Fiil halindeki akıl, ilk düşünülürlerin üzerine ikinci düşünülürlerin eklendiği akıldır. İkinci düşünülürlerden kasıt, ilksel ve a priori bilgi olan ilk düşünülülere dayanarak deney, gözlem, çıkarım, düşünme ve sezgi yoluyla edinilen bilgilerdir. Ancak şunu ifade etmek gerekir ki, aklın bu üçüncü mertebesinde akıl, düşünülür nesnesi karşısında hala kuvve halindedir ama ilk ve ikinci aşamadaki gibi değil artık yetkinleşmiş, kemale ermiş bir kuvve halindedir. Mutlak fiil haline henüz geçmemiştir. Çünkü akıl, bu aşamada çıkarım ve sezgi ile elde ettiği bilgileri aktif olarak düşünmez; ama bu bilgiler düşünölmeye hazır bir şekilde akılda bulunur. İkinci düşünülürler fiil halindeki akılda depolanmış gibidir. Akıl, istediği zaman o bilgileri düşünüp, mütalaa eder.²⁶⁶

Müstefad Akıl: Müstefad akıl aşaması aklın düşünülür bilgi karşısında mutlak fiil halinde bulunduğu zamandır. Bu aşamada akıl, tam anlamıyla bilfiil olur. Daha önce elde etmiş olduğu bilgileri müstefad akıl aşamasında akıl, aktif olarak düşünür ve fiilen onları düşünüyor olmasının da farkındadır. Bu akıl aşaması insanın kemale erdiği aşamadır. Aklın mutlak kuvve halinden sırayla mutlak fiil haline geçmesindeki bütün aşamalarında Faal Aklın etkisi ve yardımı vardır. Çünkü İbn Sînâ'ya göre kuvve halinde bulunan akı –hangi kuvve mertebesinde olursa olsun- fiil haline geçirecek olan şey, hiçbir zaman kuvve halinde olmamış, her zaman fiil halinde olan bir akıldır ki bu da Faal Akıldır.²⁶⁷

İbn Sina'ya göre aşama aşama yetkinlik kazanan aklın bu dört mertebesinden bir önceki bir sonrakine “hizmet”, sonraki ise bir öncekine “önderlik” etmektedir. Bütün akıl mertebeleri, en nihayetinde yüce gaye olan müstefad akla hizmet etmekte, o ise diğerlerine önderlik etmektedir. Ameli akıl da bütün basamaklarıyla nazari akla hizmet

²⁶⁵ İbn Sina, *Şifâ (Nefs)*, s. 39-40.

²⁶⁶ İbn Sina, *Şifâ (Nefs)*, s.39-40.

²⁶⁷ İbn Sina, *Şifâ (Nefs)*, s.39-40; Köksal, *Hanefî Fıkıh Düşüncesinde Akıl Kavramı ve Dört Mertebeli Akıl Anlayışı*, s.14.

etmektedir. Zira nefsin bedenle alakasının bütün hedefi nazari aklın tezkiyesi ve tekмили²⁶⁸ içindir.²⁶⁹

Müstefad akıl derecesine ulaşan bir insan nefsi, kendi türünün (canlı) ve çeşidinin (insan) en üstün seviyesine ulaşmış olup bu durumdaki insanî kuvvet bütün canlıların ilk ilkelere benzer duruma gelmiştir. Akıl mertebelerinin sonuncusu olan müstefad akıl, insanlık vasfının kâmil anlamda ortaya çıktığı bir hal olarak kabul edilmiştir. Bundan önceki mertebeler bu sonuncu mertebeye nazaran birer hazırlık mesabesindeki duraklardan ve istidatlardan ibarettir.²⁷⁰

İbn Sina akıl mertebelerini *Şifa*'daki anlatımdan farklı olarak *el-İşârât ve't-Tenbihât* adlı eserinde bu dört mertebeyi Nur Suresinin 35. ayetinin bir açıklaması olarak şöyle takdim eder.

Bunlardan birincisi, nefsin mâ'kulata yönelik istidat kuvvetidir. Bazıları bunu “kandil yuvası” anlamında “Heyûlânî Akıl” diye isimlendirmişlerdir. Bunu diğer kuvve takip eder ki, nefiste ilk akledilirler meydana geldiğinde bu kuvve de vücuda gelir. Bu kuvve sayesinde akıl, ikinci akledilirleri kazanmaya hazır hale gelir. Bu kazanış ya fikir yoluyla olur ki, şayet zayıfsa bu zeytin ağacıdır. Yahut hads ile olur ki bu şayet diğerinden kuvvetliyse yağdır. Bu ikinci kuvveye “bi'l-meleke akıl” denir. Bu da fanustur. Bu kuvvenin daha üst bir dereceye ulaşanı “kuvve-i kudsiyye”dir. Bu ise neredeyse yağı ışık verecek bir duruma işaret eder. Bundan sonra nefiste bir kuvve, bir kemâl vücuda gelir. Kemâl; nefis için bizzat akledilirin zihninde müşahede ve temsil edilmiş biçimde husule gelmesidir ki bu da nur üstüne nurdur. Kuvveye gelince, nefis için akledilirin iktisap edilmiş ve fariğ²⁷¹ olunmuş durumda husule gelmesidir. Ne zaman istese gayret edip iktisap etmeye ihtiyacı olmaksızın bir şeyi elde eden kimse gibidir. Bu da lambadır. Bu kemâle “müstefad akıl” denir ve bu kuvve “bi'l-fiil akıl”

²⁶⁸ Tezkiye: Temize çıkarma, aklama. Bir kimsenin iyi bir insan olduğunu kendisini tanıyanlardan soruşturarak ortaya çıkarma. (Türkçe Sözlük,TDK, s. 2345);Tekmil: tamamlama,bitirme (Türkçe Sözlük, TDK, s. 2306).

²⁶⁹ İbn Sina, *Şifâ (Nefs)*, s.40.

²⁷⁰ Köksal, *Hanefî Fıkıh Düşüncesinde Akıl Kavramı ve Dört Mertebeli Akıl Anlayışı*, s.14.

²⁷¹ Fariğ, vazgeçmiş, çekilmiş, fariğ olmak, vazgeşmek, çekilmek ve el çekmek TDK, s. 851.

olarak isimlendirilir. Melekeyi tam fiile çıkararak yani heyûlanî olmazlıktan melekeye çıkararak “faal akıl”dır ki, bu da ateştir.²⁷²

Fahreddîn Râzî, İbn Sina'nın ikinci aşama olarak değerlendirdiği “bi'l-meleke akılı” dörde ayırmaktadır. Birincisi “fikir” kısmıdır. Bu aşamada nefiste evvelî bilgiler bilfiil hâsıl olur. Nefsin nazarî bilgileri bu bilgiler temelinde elde etme melekesi kazandığı kabul edilir. Nitekim sözü edilen evvelî bilgilerden nazari bilgilere geçme gücü, ancak çaba ve taleple olur. Zira fikrin, hazır oluştan hareketle, hazırlanmakta olanı kesb etmeye yönelik azim ve gayretten başka bir anlamı yoktur. Bu kısım zeytin ağacı anlamındadır. İkincisi, sözü edilen evvelîden nazariye intikallerin talep ve çaba olmadan gerçekleşmesi olan “hads” kısmıdır. Bu durum eksilmeye ve çoğalmaya yeteneklidir. Durumu böyle olan şeylerde iki taraf (uç) ve bir de orta tasavvur edilir. Sözü etmekte olduğumuz hadsin eksik olan tarafı yağdır. Üçüncüsü hadsin orta kısmı anlamına gelen “bil-meleke akıl” kısmıdır ki o da fanustur. Dördüncüsü ise hadsin yüksek ucu anlamına gelen ve hads kuvvesinin yüceliklere varan kuvvesi olan “kuvve-i kudsiyye” kısmıdır. Bu kısımda fanusun içindeki yağ yalnız başına aydınlık verecek derecededir.²⁷³

İbn Sina akılla ilgili üçlü tasnifi geliştirip dördü tasnif haline getirmesinin dışında bir diğer katkısı ise, akıl bi'l meleke mertebesinin geniş bir akletme alanını kuşattığına işaret etmesidir. Buradan hareketle o, peygamberlerin doğrudan vahy alabilme halini “kudsî akıl” tabiriyle izah etmiştir. İbn Sina'ya göre sezginin en üstünde bulunan bu seçilmiş insanlar, akıl bi'l meleke türünden olan kudsî akla sahiptirler.²⁷⁴

2.5. SADRÜŞŞERİA'NIN AKIL ANLAYIŞI

Kelamcılar, tarihsel serüveni bakımından Ehl-i Sünnet Kelâmını, mütekaddimün, müteahhirün ve yeni ilmi kelam dönemi olmak üzere üçe ayırmışlardır. Her bir dönem de kendi içlerinde birtakım ayrımlara tabi tutulmuştur. Akıl anlayışını konu edindiğimiz Sadrüşşeria, müteahhirün dönemi, felsefe ile mezcedilmiş kelâm devrinin sonları ile

²⁷² İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler*, (Ali Durusoy, Muhittin Macit ve Ekrem Demirli'nin çevirisiyle birlikte), İstanbul 2005, s.113.

²⁷³ Fahrettin Râzî, *Şerhu'l İşârât*, İstanbul 1290, s.233-234; Köksal, *Hanefî Fıkıh Düşüncesinde Akıl Kavramı ve Dört Mertebeli Akıl Anlayışı*, s.16.

²⁷⁴ Ali Durusoy, *İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, İstanbul 2008, s.179-180.

Cem ve Tahkik (Şerh ve Haşiyeler) devrinin başlarında yaşamış Mâtürîdî kelâmcılardan birisidir. Sadrüşşeria, İslam âleminde telif eserlerin son bulmaya, şerh ve haşiyeye tarzında eserlerin yazılmaya başladığı bir dönemde, özellikle kelâm, fıkıh usulü, mantık ve astronomi gibi pek çok alanda özgün eserler vermiştir. Bu sebeple kendinden sonraki birçok ilim adamı tarafından övülmüştür.²⁷⁵ Sadrüşşeria'yı önemli kılan bir diğer özelliği de felsefi kelâm alanında özgün eserler vermesidir.²⁷⁶

Sadrüşşeria'nın en meşhur eseri “*Ta'dîlu'l-Ulûm*”dur. Bu eser “*Ta'dîlü'l-Mîzân*”, “*Ta'dîlü'l-Kelâm*” ve “*Ta'dîlü'l-Hey'eti'l-Eflâk*” olmak üzere üç bölümden oluşur. Sırasıyla mantık, kelâm, astronomi konularını içermektedir. Kendisi bu eseri şerh etmiştir. Eser “*Şerhu Ta'dîlu'l-Ulûm*” ismini almıştır.²⁷⁷

Sadrüşşeria'yı felsefi kelim alanında eser vermeye götüren sebep Eş'arilik'le yüzleşme çabalarıdır. O, Râzî'ye ve onun fikirlerine yönelik ciddi tenkitlerde bulunmuş, Hanefiler içerisinde felsefi kelâm çalışmalarının yolunu açmıştır. Bu sürece Mu'tezile'nin olumlu etkide bulunmuş olması ihtimaller arasındadır. Bir diğer ihtimal ise Nakşibendilik ve Yesevilik gibi tasavvufi oluşumların etkisiyle Mâtürîdî'liğin fikri etkisinin ve çerçevesinin daraltılmış olmasıdır. Örneğin, Uşi'nin *Emali Kasidesi* ve Ebu Hafs Necmüddin en-Nesefî'nin “Akaid”i gibi küçük hacimli eserler Mâtürîdîlikle Sufiliğin kesiştirildiği metinlerdir. Ancak yine de Eş'arilik'le karşılaştırıldığında Mâtürîdî çevrelerin felsefe ve tasavvufla olan temasının sınırlı olduğunu belirtmek gerekir.²⁷⁸

Eş'arilerde felsefi kelâmla akaid tarzındaki kelâm arasında mesafe artarken Hanefi-Mâtürîdî çevrelerde durum farklıdır. Hanefilerden Semerkandi ve Sadrüşşeria

²⁷⁵ Ömer Aydın, *Türk Kelâm Bilginleri*, İnsan Yayınları, İstanbul 2004, s. 40.

²⁷⁶ Bu dönemde felsefi kelâm alanında özgün eserler veren bir diğer Mâtürîdî alimi Şemsüddin es-Semerkandi'dir.

²⁷⁷ Aydın, *Türk Kelâm Bilginleri*, s.41-42.

²⁷⁸ Mâtürîdîlik, Osmanlılarda felsefi kelim çalışmalarının hâkim olduğu zaman da genel itibariyle haşiyeler ve şerhler üzerinden kendini göstermiş, felsefi Eş'ariliğin unutulmaya başlaması, Akaid Eş'ariliğinin yükselişe geçmesiyle beraber yeniden Osmanlı dini anlayışının merkezine yerleşmiştir. Eş'ariliğin felsefe ile ilişkisinin kesilmesi ve klasik kelâmî anlayışa geri döndürülme çabaları Mâtürîdîliği Eş'ariliğin yeniden muhatabı yapmış, bunu takiben de her iki mezhebin görüş ayrılıklarının ortaya çıktığı yeni bir literatür kendisini göstermiştir. Mehmet Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eş'arilik-Mâtürîdîlik İlişkisi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2017, s.86.

gibi ilim adamları felsefî kelâm yöntemini benimseyerek bu doğrultuda eserlerini oluşturmuşlardır.²⁷⁹ *Ta'dîlu'l-Ulûm* adlı eserinde Sadrüşşeria, Razi'ye ciddi tenkitler yöneltmiş ve bu eleştirilerinin somut örneklerini sunmuştur.²⁸⁰

İnanç konularını ele alan Ömer en-Nesefî'nin "Akaid"i ve Ūşî'nin Emâli Kasidesi akaid tarzı Mâtürîdîliği temsil ederken, felsefî kelam Semerkandi ve Sadrüşşeria ile sürdürülmüştür. Sonraki yıllarda Hanefî-Mâtürîdî kelâm çalışmaları akaid tarzı kelam ile felsefî kelam arasında devam ettirilmiştir.²⁸¹

Eş'arîliğin IV/X asrın sonlarından itibaren Mâverâünnehir bölgesi ve Horasan şehrine geçmesi ve oralardaki insanların gönlünde çok kısa bir zaman içinde yer edinmesi, Eş'arileri V./XI. asrın başlarından itibaren bölgede hâkim olan Hanefîlerle karşı karşıya getirmiştir. Eş'arîlik ve Mâtürîdîlik arasında ortaya çıkan fikri etkileşimin en önemli konusunu da kelâmî çerçeve oluşturmuştur.²⁸² Her iki mezhebin birbirlerini tanıma ve tanımlama gayretlerinin yön verdiği ilk temaslarda görüş ayrılığına düşülen meselelerden birisi tekvin konusudur.²⁸³

Eş'arilerin bu mesele bağlamında Mâtürîdîlere yönelttiği tenkitler ve ithamlar, bu mezhepler arasındaki kelâmî farklılaşmanın temelini oluşturmuştur. Bu durum Hanefî-Mâtürîdî mensuplarının kendilerine çeki düzen vermelerine, ihmal ettikleri kelâmî çalışmalara yeniden başlamalarına bir fırsat olmuştur. Mâtürîdî âlimleri kendilerini Eş'arî fikirlere cevap üretmek üzere yeniden şekillenmeye başlamışlardır. Bu süreçte İmam Mâtürîdî'ye ve onun akılcı kelâmî bakışına sıklıkla başvurulduğu ve tekvinle başlayan fikir ayrılıklarının zaman içerisinde daha da genişleyerek devam ettiği görülmektedir.²⁸⁴

Sadrüşşeria, akıl konusunda dört mertebeli akıl teorisini geliştiren İbn Sina'dan etkilense de aklın tarifinde felsefecilerden ayrılır. O, Filozofların "*haddi zatında*

²⁷⁹ Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eş'arîlik-Mâtürîdîlik İlişkisi*, s. 273.

²⁸⁰ Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eş'arîlik-Mâtürîdîlik İlişkisi*, s. 276-277.

²⁸¹ Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eş'arîlik-Mâtürîdîlik İlişkisi*, s.273.

²⁸² Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eş'arîlik-Mâtürîdîlik İlişkisi*, s.277.

²⁸³ Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eş'arîlik-Mâtürîdîlik İlişkisi*, s.277.

²⁸⁴ Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eş'arîlik-Mâtürîdîlik İlişkisi*, s.277.

*maddeden mücerred bir cevherdir*²⁸⁵ diye tarif ettikleri akılı; “*kalbin isteklerini ortaya çıkararak, hislerin götürdüğü yolu aydınlatan bir nurdur*”²⁸⁶ şeklinde tarif etmiş ve akılı cevher olarak kabul eden hukemanın/felsefecilerin görüşlerini, manevi akıl şeklinde te’vil etmiştir.²⁸⁷ Sadrüşşeria’nın aklın, bi’l-kuvve müdrük ve kalbin akıldan başka bir şey olduğunu, onun aklî nurla beraber bulunan nefsü’l-insanî olduğunu ifade etmesi²⁸⁸ onun felsefedeki derinliğine işaret etmektedir.

Pezdevî, “*Usûlü Pezdevî*” adlı eserinde akılı açıklamak için özel bir bölüm açmış ve bölümün adını “*Beyânu’l-Akıl*” diye isimlendirmiştir. O “*akıl, vacib kılıcı illetlerden midir değil midir*” hususunda bilginlerin ifrat-tefrit noktasında ihtilafa düştüklerini ifade etmiştir. Mutezile’nin: “*Akıl, şer’î illetlerin fevkinde olarak kesin ve şüphesiz bir şekilde, iyi gördüğü hususlarda vacib kılıcı, kötü gördüğü hususlarda da haram kılıcı bir illettir*” dediklerini nakletmiş ve onların, akılların idrak edemediği yahut çirkin gördüğü şeylerin şer’î bir delille sâbit olmasını mümkün görmediklerini ifade etmiştir. Pezdevî’ye göre hitabı doğrudan aklın kendisine yönelik olarak kabul etmek suretiyle Mu‘tezile şöyle demek istemiştir: “*Akledabilen kişinin -bu kişi ister küçük olsun ister büyük- Allah’ın kullardan talep ettiği hususlara vâkıf olma ve imanı terketme konularında mazeretleri yoktur. Akıllı çocuk iman etmekle mükelleftir.*”²⁸⁹ Mu‘tezile, kendisine peygamberin daveti ulaşmamış olup imana ve küfre inanmamış ve bu hususlardan gafil kalmış kişinin de cehennem ehli olduğunu söylemiştir.²⁹⁰

Eş’arîler’in bu konuda “*Sem’î/şer’î delil olmaksızın yalnız akla itibar yoktur. Sem’î delil mevcud olduğu zaman itibar onadır, akla değil*” şeklindeki görüşlerini de nakleden Pezdevî, bu görüşe bağlı olarak Eş’arîler’in, çocuğun imanını geçersiz kabul ettiklerini söylemiştir. Pezdevî’ye göre Eş’arîler, kendisine herhangi bir peygamberin daveti ulaşmadığı halde iman etmeden hayattan ayrılan ile Allah’a ortak koşarak ölen

²⁸⁵ Cürcânî, *Kitabu’t Ta’rifat*, s. 151.

²⁸⁶ Sadrüşşeria, bu tarifi Hanefî meşâyihine ait olduğunu vurgulamıştır. Sadrüşşeria, *et-Tavzih fi Halli Ğavâmizi’t-Tenkîh*, 587;

²⁸⁷ Sadrüşşeria, *et-Tavzih fi Halli Ğavâmizi’t-Tenkîh*, 589.

²⁸⁸ Sadrüşşeria, *et-Tavzih fi Halli Ğavâmizi’t-Tenkîh*, s. 587.

²⁸⁹ H. Yunus Apaydın, *Mâtürîdî’de Şer’î Hüküm Akıl İlişkisi*, ‘Uluslararası İmam Mâtürîdî Sempozyumu’ Bildirisi, Eskişehir 28-30 Nisan 2014, s. 13.

²⁹⁰ Pezdevî, *Usûlü Pezdevî*, c. 4, s. 229-230.

kişiyi aynı kategoride değerlendirerek onların dini yükümlülüklerden sorumlu tutulamayacağı kanaatinde dirler.²⁹¹ Ona göre ise böyle bir kimsenin şirkini mazur kabul etmek haddi aşmaktır. Pezdevî, mezheplerin akıl hakkındaki kimi görüşlerine temas ettikten sonra bu konudaki sahih görüşün Hanefilere ait olan “*Akıl, ehliyetin isbatı hususunda muteberdir ve en kıymetli nimetlerden biri olan akıl, asıl taksim esnasında insanlarda farklı farklı yaratılmıştır*” şeklindeki görüş olduğunu söylemiştir.²⁹²

Sadrüşşeria, Pezdevî’den farklı olarak akıldan bahsettiği bölüme “mahkûm aleyh” diye başlık atmıştır. Bu durum Sadrüşşeria’nın kendisinden önce aynı başlığı kullanan İbnü’l-Hâcib’ten (ö. 646/1249) etkilendiğini göstermektedir. Çünkü İbnü’l-Hâcib, usûlcülerin kullandığı ‘mahkûm aleyh’ ibaresini ‘mükellef’²⁹³ olarak ifade etmiştir.²⁹⁴ Sadrüşşeria, hüküm için ehliyetin şart olduğunu, ehliyetin de akılla sâbit olduğunu ifade etmiştir.²⁹⁵ Sadrüşşeria, Pezdevî’nin güneşe benzettiği²⁹⁶ akılı; “*Kalbin isteklerini ortaya çıkaran hislerin götürdüğü yolu aydınlatan bir nur*” olarak ifade etmiştir.²⁹⁷

Sadrüşşeria’ya göre akıl, bazen kendisiyle ilimlerin elde edildiği nefsin bir kuvvesi için kullanılır. Bu anlamda akıl, nefsin cevher olan aklın aydınlatmasına yönelik bir yetenektir.²⁹⁸ Ona göre bu tür aklın tekâmül noktasında dört mertebesi vardır.²⁹⁹

Birincisi Heyûlânî Akıl; Doğuştan gelen bir hazırlıktır. O fiilden hâli olan mutlak kuvvedir.³⁰⁰ Ortada henüz soyut bilgiye dair bir nüve bulunmadığından aklın ilk mertebesinde maddesel bir akıldan bahsediyoruz. Doğuştan insanda akıl bulunur ama bilgi bulunmaz. O yüzden maddesel akıl da denilen bu akıl bilgiye hazırlık aşamasındaki potansiyel durumu ifade eder. Bu durum tıpkı bir kaysı çekirdeğinin, içinde kaysı ağacı

²⁹¹ Pezdevî, *Usûlü Pezdevî*, c. 4, s. 230-231.

²⁹² Pezdevî, *Usûlü Pezdevî*, c. 4, s. 230-232.

²⁹³ Mükellef, hitabın fiil ve ehliyetine taalluk etmek (ilgili bulunmak, ilgili olmak) ile alakalı kimseye denir. (Türkçe Sözlük, TDK, s. 2235).

²⁹⁴ İbnü’l-Hâcib, Ebû Amr Cemâlüddîn Osman b. Ömer, *Muhtasar* (Tahkik, Muhammed Baka), Dârü’l-Medenî, I, S. Arabistan 1986, s. 435.

²⁹⁵ Sadrüşşeria, *et-Tavzih fî Halli Ğavâmizi’t-Tenkîh*, 587;

²⁹⁶ Pezdevî, *Usûlü Pezdevî*, c. 4, s. 232.

²⁹⁷ Sadrüşşeria, *et-Tavzih fî Halli Ğavâmizi’t-Tenkîh*, 587;

²⁹⁸ Sadrüşşeria, *et-Tavzih fî Halli Ğavâmizi’t-Tenkîh*, 587;

²⁹⁹ Sadrüşşeria, *et-Tavzih fî Halli Ğavâmizi’t-Tenkîh*, 589.

olma potansiyelini barındırmasına benzer. Bu da nefse ait kuvvenin o zamana kadar kendisiyle alakalı kemâlden hiçbir şey almamış olması esnasındaki durumudur. Bu kuvve, bu zamanda heyûlânî akıl diye adlandırılmakta olup insan türüne mensup her fertte bulunur. Çocuklarda olduğu gibi, yazı yazmaya olan yetenekleri böyledir.³⁰¹

İkincisi Akıl bi'l-Meleke; İlk yönelişte meydana gelen ayrıntılı bir şekilde düşünme ve tefekküre ihtiyaç duymadan oluşan bilgiyi ve nazariyatı herhangi bir çaba ve gayret olmadan elde etmesi için nefsin isti'dadıdır. Meleke halindeki akıl aslında yetenek halindeki akıldır. Saf akılda yani ilk mertebedeki heyûlânî akılda zamanla oluşan fitri ve ilksel bilgiler sonucunda akıl ikinci aşamaya geçer ve meleke halindeki akıl ismini alır. Yetişkin bir çocuğun kalemi, kâğıdı ve harfleri tanıması bunun sonucunda yazı yazma yeteneğini kazanması bu akıl türünün örneğidir.³⁰²

Üçüncüsü Akıl bi'l-Fiil; Kazanımların tekrarıyla akıl sahibinin kuvvetinde depolanması, istendiği zaman bu depodaki suretlerin zihinde düşünülmesi ve canlandırılması akabinde de nazariyata dönüşmesidir. Yazı yazma sanatını öğrenen bir kişinin, bu özelliğini kullanmasa da her daim yazı yazma sanatını yerine getirme gücü kendindeki yeteneğidir. Bir önceki aşamada bir çocuğun yazı yazmayı öğrenmemiş olmasına rağmen o yeteneği kendinde barındırması söz konusu idi. Üçüncü aşama olan fiil halindeki akılda yazı yazmayı öğrenen ve istediği zaman yazı yazabilen bir çocuktan bahsediyoruz. Yazı yazma yeteneği artık onda fiil halinde mevcuttur.³⁰³

Dördüncüsü Müstefâd akıl; Nazariyatın kendisiyle idrak edildiği hazır olan akıldır.³⁰⁴ Yani varlığa ait formların maddeden soyutlanarak bilgi şeklinde tam teşekkül etmiş halidir. Maddeden soyutlanmış olan teorik bilginin depolanması değil bilfiil olarak düşünülüp işlenmesi, üzerinde kafa yorulması anını ifade eden aşama müstefad akıldır. Yukardaki örneği devam ettirecek olursak –her ne kadar soyut bilgi yerine bir yeteneği

³⁰⁰ Cürcânî, *Kitabu't Tarifat*, s.154.

³⁰¹ Sadrüşşeria, *et-Tavzih fi Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, s. 589; İbn Sina, *Kitabü's-Şifâ* (İlmü'n-Nefs), Paris 1988, s. 49; Gazzâlî, *Meâricü'l-Kuds fi Medârici Ma'rifeti'n-Nefs*, Beyrut 1975, s. 51. Ayrıca bkz. Köksal, *Hanefî Fıkıh Düşüncesinde Akıl Kavramı ve Dört Mertebeli Akıl Anlayışı*, s. 13.

³⁰² Cürcânî, *Kitabu't Tarifat*, s.152.

³⁰³ Cürcânî, *Kitabu't Tarifat*, s. 152.

³⁰⁴ Cürcânî, *Kitabu't Tarifat*, s. 152.

ifade etse de- yazı yazma anı, kişide müstefad akıl derecesini gösterir. İnsanın sahip olduğu akıl gücü ancak faal aklın yardımıyla bilgi üretebilir. İnsan aklının rolü hayalde bulunan tikelleri (cüz'ıyyât) faal aklın etkisini kabul edecek bir kıvama getirmektir. Faal aklın devreye girmesiyle bu tikeller hemen soyut birer kavram ve bilgi haline dönüşür. Bu mertebedeki akıl akledilir sureti bi'l-fiil mütalaa ve bi'l-fiil akleder ve aklettiğini de bi'l-fiil akleder. Bu vaziyette kendisinde hâsıl olan şeye müstefad akıl denilir.³⁰⁵ Düşüncenin nesnesini –bu soyut bir kavram olabilir, göksel ilkeler veya mantıksal bir önerme olabilir- bilfiil akletmek, onu düşünme anını ve düşündüğünün de o anda aktif olarak farkında olduğunu ve düşündüğünü ifade eder.

Sadrüşşeria'nın aklı dört mertebe olarak ele alışı o'nun İbn Sina'dan etkilendiğini göstermektedir. Zira İbn Sina, Fârâbî'den intikal eden üçlü tasnifi, dörtlü bir taksim haline getirip geliştiren filozoftur. Onun dörtlü akıl tasnifi ve bu mertebelere dair açıklamaları, Fahreddin Râzî gibi kendisinden sonra yaşayan filozof, kelâmcı ve usûlcülerin nefis ve akıl anlayışlarında etkili ve belirleyici olmuştur.³⁰⁶

Hanefî âlimlerinden Pezdevî, aklın mahiyetini râvînin ve mükellefin şartı olmak üzere iki bağlamda söz konusu eder ve bu iki yerde birbirine çok yakın iki akıl tarifi yapmaktadır. Birincisi: “Akıl insanoğlunun bedeninde bulunan bir nurdur ki, yeryüzü mülkündeki güneş konumundadır. Duyu algılarının sona erdiği, gelip dayandığı noktada istenilen şeyin kalbe açıldığı yolu aydınlatan ışıktır.”³⁰⁷ İkincisi: “Duyu algılarının sona erdiği, gelip dayandığı noktada kalbin matlubunun açıldığı ve böylelikle Allah'ın yardımıyla idrak ve teemmül³⁰⁸ ettiği yolu aydınlatan ışıktır.”³⁰⁹

Sadrüşşeria'ya göre Hanefîlerin özellikle Pezdevî'nin akıl tarifinde geçen “*duyu algılarının sona erdiği noktada başlayan*” ifadesinden, duyuların idrakinin bir başlangıcı ve bir sonu olması gerektiği ayrıca duyu algısının son bulunduğu noktada akletmenin

³⁰⁵ Sadrüşşeria, *et-Tavzîh fî Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, s.589; İbn Sina, *Kitabü'ş-Şifâ*, 49-50; Gazzâlî, *Meâricü'l-Kuds fî Medârici Ma'rifeti'n-Nefs*, s. 52; ayrıca bkz. Köksal, *Hanefî Fıkıh Düşüncesinde Akıl Kavramı ve Dört Mertebeli Akıl Anlayışı*, s. 14;

³⁰⁶ Köksal, *Hanefî Fıkıh Düşüncesinde Akıl Kavramı ve Dört Mertebeli Akıl Anlayışı*, s. 12.

³⁰⁷ Pezdevî, *Kenzü'l-vusûl (Keşfü'l-esrâr ile birlikte)*, IV, s. 383-385.

³⁰⁸ Düşünüp taşınma

³⁰⁹ Pezdevî, *Kenz*, II, 731-735.

başladığı anlaşılır. Duyu algıları beş zahirî duyudan birinde başlayıp bâtinî duyularda son bulur. Sadrüşşeria'ya göre bâtinî duyular beş kısımdır:

Birincisi hissi'l-müşterek olup dimağın önünde bulunur. Hissî suretleri resmeder. İkincisi hayâl olup hissi'l-müşterekin deposudur. Üçüncüsü vehm'dir. Cüz'î manaları resmetmekle görevli olup dimağın sonunda bulunur. Dördüncüsü hâfıza olup vehmin deposudur. Beşincisi müfekkira'dır. Muhayyile diye de isimlendirilmekte olup dimağın ortasında yer almaktadır. İdrak edilen şeyleri alıp terkip halinde düzenler ve tasarrufta bulunur. Batinî duyulardan olan bu son kısım hislerin idrak edildiği son noktadır.³¹⁰

Sadrüşşeria'ya göre ilim elde etme yollarından biri duyular olsa da bütün ilimlerin kaynağı Allah'tır. Allah katındaki ilimle ilgili nefsin malumatı ise iki kısımdır; Birincisi Nazarî mâlumât'tır ki Yaraticıyı bilmek gibi amele taalluk etmeyen ilimlerdir. İkincisi ise ilmî mâlumât olup amele taalluk eden ilimlerdir. İlmi malumat, beden hareketiyle hayrî veya şerrî olarak kesb edilir.³¹¹

Çocukların iman etmekle sorumlu olup olmadıkları konusunda Pezdevî ve takipçisi Sadrüşşeria akli şart koşarken, İbnü'l-Hâcib anlamayı esas almaktadır. Onların bu düşüncelerinin arka planında Mu'tezile ve Eş'arîlerin aksine çocuğu teklif dışında bırakmak vardır. Zira Mu'tezile'ye göre akıllı çocuk imanla mükellef iken, Eş'arîler'e

³¹⁰ Sadrüşşeria, *et-Tavzih fi Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, s. 589-590, Kelam ve usûl âlimleri, bedihiyyât ve müşahedât dışında kalan fitriyyât, mücerrebât ve hadsiyyâtın yanı sıra mütevatir haberler vasıtasıyla elde edilen bilginin (mütevatirât) zorunlu mu, nazarî mi olduğu hususunda ihtilafa düşmüşlerdir. Bununla birlikte aklın doğrudan ulaştığı bedihiyyât (evveliyyât) ve hislerin eklenmesiyle ulaştığı müşahedât (zahir hisler vasıtasıyla elde edilen hissiyyât, batın hislerle elde edilen vicdaniyyât) türünden bilgilerin zarûriyyât kapsamına dâhil olduğu hususunda görüş birliği içerisindeyler. Hem kelam hem usûl âlimi olan Râzî'ye göre ise zihnin ortaya koyduğu hükümler içerisinde zorunlu olanların, hiss ve akıl vasıtasıyla elden edilenlerdir. Râzî, malumatı (bilgileri) şu şekilde tasnif etmiştir; *Vicdaniyyât*; Elem ve lezzet gibi duyguları içinde barındıran ve sadece hislerle elde edilen bilgilerdir. *Bedihiyyât ve nazariyyât*; Sadece akılla ulaşılan bilgilerdir. *Mütevatirât*; Akıl ve hissin her ikisinden ortak bir şekilde elde edilen bilgilerdir. *Tecrübiyyât ve hadsiyyât*; His ve akıl ile elde edilen bilgilerin bazıları bu türdendir. Râzî'ye göre tasnifi yapılan bu bilgiler, zorunlu bilgilerdir. Bu tasnifin dışında kalan ve zorunlu olmayan bilgiler ise *mukallidin itikadı* sınıfına girer. Bu bilgilerin tamamında hüküm, mahkûm-ı aleyh'e mutabık/uygun olması gerekir. Eğer hüküm mahkûm-ı aleyhe uygun değilse, bu *cehl* olarak adlandırılır. Teftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd* (Tah; Abdurrahman Umeyre), Beyrut 1989, I, 210 vd.); Râzî, *Mahsul*, I, 83-84.

³¹¹ Sadrüşşeria, *et-Tavzih fi Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, s. 590.

göre akıllı çocuk, imanla mükellef değildir. Eş'arîler'e göre teklifte itibar akla değil, vahyedir.³¹²

Pezdevî'ye göre Mu'tezile'nin benimsediği bu görüşün arka planında onların “*akıl, mucip ve muharrim bir illettir*” görüşü vardır.³¹³ Sadrüşşeria da iki ekolün bu konudaki fikirlerini naklettikten sonra kendi görüşünün onların görüşlerinin ortası olduğunu belirtmiştir. Zira akıl veya nasla akılı iptal etmek mümkün değildir. Kaldı ki nass da akla ihtiyaç duymaktadır. Mu'cize gibi birçok şey de sadece akılla bilinir. Akıl tek başına Allah'ı bilmek için yeterli değildir. Sadrüşşeria'ya göre çocukluk, tecrübelerin hâsıl olması ve aklın kemali için Allah'ın ilim verdiği bir süredir. Bu sebeple akıllı çocuk imanla mükellef değildir.³¹⁴

Sadrüşşeria eserlerinde teklife muhatap olan akıl sahipleri ile bağlantılı kimi kelâmî konulara da değinmiştir. Bunların başında “teklifi mâ lâ yutak” yani “Allah, insana gücünün üstünde yük yükler mi?” ve hüsün-kubuh” yani “güzellikler ve çirkinlikler akılla bilinir mi? konuları gelmektedir. Şimdi onun bu hususlardaki görüşlerini zikredeceğiz.

2.5.1. Teklifi mâ lâ Yutâk

Sadrüşşeria, kelami bir konu olan “*teklifi mâ lâ yutâk*” (Yüce Allah'ın güç yetiremeyeceği bir şey ile kişiyi yükümlü tutması) anlamına gelen bu konu üzerinde “*tavzih*”te detaylı bir şekilde durmuştur. O, teklif için kudretin, şer'î mi şart, akli mi şart

³¹² Pezdevî, *Usûlü Pezdevî* IV. 230.; Sadrüşşeria, *et-Tavzih fi Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, s. 587.

³¹³ Pezdevî, *Usûlü Pezdevî*, IV. 230.

³¹⁴ Sadrüşşeria, *et-Tavzih fi Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, 592; Pezdevî, IV, 235; Cumhuriyet muhakkikine göre de mükellef olmanın şartı akıldır. Çünkü hitab, onunla anlaşılır. Şer'î konularla teklifin sahih olabilmesi için mükellefin kendisine teklif edilen şeyi anlaması (fehmi) gerekir. Buradaki “fehmi/anlama”, hitabından maksat, “emri yerine getirmenin kendisine bağlı olduğu miktarda” anlamayı gerçekleştirmesi anlamındadır, yoksa onu tasdik derecesinde (anlaması) değildir. Aksi halde, devr (kısırdöngü) gerekirdi ve tasdik meydana gelmediği için kâfirlerin mükellef tutulmamaları lazım gelirdi. (Şevkânî, *İslam Hukuk Metodolojisinde Hüküm Nazariyesi*, 159.); İsfahânî'ye göre fehmin/anlamanın şart koşulmasının gerekçeleri şunlardır; Eğer böyle bir şart koşulmasaydı, muhal gerekirdi. Çünkü teklif, talep (filin emre imtisal amacıyla meydana gelmesini istemek) demektir. Hitabı anlamayan bir kişiden böyle bir istekte bulunmak ise muhaldir. Yine, hitabı anlamayan birine teklif sahih olsaydı, hayvanların da mükellef sayılmaları sahih olurdu. Çünkü onların mükellef tutulmalarına “*anlamamak*”tan başka bir engel yoktur. Şevkânî, *İslam Hukuk Metodolojisinde Hüküm Nazariyesi*, 159.

olduğunu ve Allah'ın kudreti ile kulun irade ve tercih ilişkisini değerlendirmiştir. Sadrüşşeria'ya göre, Allah'ın inanmayan bir kişinin kendi iradesiyle iman etmeyeceğini bilmesi, teklifi imkân dairesinden çıkarmaz. O, teklifi mâ lâ yutâk'ı caiz görmemesini, “*teklifi mâ lâ yutâkı, hikmet ve merhamet sahibi Yüce Allah'ın şanına yaraşmaz*” ilkesine dayandırmaktadır. Kişinin bilmediği bir şeyle sorumlu tutulması, onun gücünün üstünde bir şeyle yükümlü tutulacağı anlamına geleceğinden Sadrüşşeria, yükümlülüğün temel şartı olarak ilim ile beraber kudreti de şart koşmuştur. Bu meyanda Sadrüşşeria, kudret, ilim ve irade gibi kelâmi üç mesele üzerinde durmuştur. Ona göre tekliften söz edilebilmek için, kişinin fiile kastının olması, ne ile yükümlü olduğunu bilmesi ve teklifi yerine getirebilecek güce sahip olması gerekir. Sadrüşşeria'ya göre teklifi mâ lâ yutâk, Bakara suresinin “Allah hiçbir kimseyi gücünün yetmediği şeyle yükümlü kılmaz” ayetine³¹⁵ uygun düşmediği için caiz değildir.³¹⁶

Sadrüşşeria, kişi, fiili meydana getirmeye gücü olmadığı için muhal olanı teklif, kader ve cebr arasındaki kudrete göre bağlayıcıdır, bilakis Allah'ın yaratmasıyla kulun fiili var olur, böyle bir fiilin teklifi muhaldir diye iddia edenlere şöyle cevap vermektedir; “*Kul için ihtiyârî olan bir niyet vardır. Fiili tekliften murad, fiili kastetmeye tekliftir. Bu kesin niyetten sonra Allah, fiili yaratır. Yani bu hal, Allah'ın sünneti üzere cereyan eder. Veyahut kulun kudretine binaen hareketi teklif, genellikle harekete götüren sebepler üzere olur. Bu da niyetin ta kendisidir.*”³¹⁷

Sadrüşşeria, Ebû Cehil'in kendi iradesiyle iman etmeme konusuna şu şekilde değinmektedir. Allah, Ebû Cehil'in iman etmeyeceğini bilir. Ebû Cehil, iman etmiş olsaydı, Allah'ın ilmi cehalete dönüşürdü. Allah'ın ilminin cehalete dönüşmesi de Ebû Cehil'in iman etmesi de mümkün değildir. “*Öyleyse imanı emretmek muhali teklif etmek olur*” itirazına Sadrüşşeria, şöyle cevap vermiştir; “*Allah, ezeli ilmiyle olmuş ve olacak*

³¹⁵ Bakara 2/286.

³¹⁶ Sadrüşşeria, *et-Tavzih fi Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, 277-278; İbnü'l-Hâcib, teklifi ma la yutak'ın caiz olmadığı noktasında icma olduğunu iddia etmiştir. Ona göre Ebu Leheb'in iman etmesi gibi Allah'ın gerçekleşmeyeceğini bildiği şeyi emretmesi teklifin sıhhatine aykırıdır. Zerkeşi'ye göre bu hususta İbnü'l-Hâcib'in iddia ettiği gibi bir icma söz konusu değildir. (Bedrettin Zerkeşi, *Bahru'l-Muhit*, II, Mısır 1994.s. 96).

³¹⁷ Sadrüşşeria, *et-Tavzih fi Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, 278-279.

her şeyi bilir. İlim de maluma tabidir. Dolayısıyla Ebû Cehil'in iradesiyle iman etmeyeceğini Allah'ın bilmesi; teklifi, teklifi yutâk ve ihtiyârî olmaktan çıkarmaz."³¹⁸

Kudret ve teklif ilişkisi üzerinde duran İslam âlimleri Yüce Allah'ın kişiyi güç yetiremeyeceği bir şeyle yükümlü tutup tutmayacağı noktasında farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Mu'tezile ile Mâtürîdiyye mezhepleri Allah'ın kişiyi güç yetiremeyeceği bir şeyle yükümlü tutmayacağı konusunda hem fikirdirler. Eş'ariyye ve Cebriyye ise, böyle bir sorumlu tutmayı aklen mümkün görmektedir. Mu'tezile kelâmcıları kişinin yaptıklarından yükümlü tutulabilmesi için tercihlî fiillerini bağımsız bir irade ve kudret ile yapabilmesi gerektiğini benimserler. Aksi durumda insanları sorumlu tutup cezalandırmak Allah'ın adalet sıfatıyla bağdaşmayacaktır.³¹⁹

Mâtürîdîler'e göre, kişinin emir ve nehiylere muhatap olması bilinçli oluşuna bağlıdır. Ancak bu durum, talep edildiğinde elde edilecek türden bir bilgi değildir. Sorumluluk bakımından kudret de aynı konumdadır. Nitekim âciz kudretten, mecnun bilinçten mahrum olduğu için sorumlu değildir. İş görme kudretinden mahrum bırakılan kişinin sorumlu tutulması aklen mümkün değildir. Fakat sarhoş örneğinde görüldüğü üzere kudretini kendi iradesiyle kaybeden kimse sorumlu tutulur. Teklif ve kudret arasındaki ilişkiyi istitâatın iki zıt fiili yapabilmeye elverişli bulunduğu görüşünden hareketle değerlendiren İmam Mâtürîdî, bunun kabul edilmemesi durumunda kişinin yaptığı bir işin zıddını işleme kudretinden yoksun olması ve fiillerin iradî değil, tab'an meydana gelme sonucunu doğuracağına dikkat çeker.³²⁰

Eş'arîlere göre, Allah'ın kişiyi güç yetiremeyeceği bir şeyle yükümlü tutması, fiilen değil de aklen caizdir. Onlar Allah'ın tek mâlik, mutlak irade sahibi ve her şeyin yaratıcısı oluşunu göz önünde bulundururlar. Diğer taraftan Eş'arîler istitâatın iki zıt fiili yapmamaya uygun olmadığını söylerler. Her fiil için ayrı ayrı bir kudretin gerekliliğini söylerler. Bu meyanda inkâr eden bir kişi küfrü tercih ederek gücünü o yönde kullandığı

³¹⁸ Sadrüşşeria, *et-Tavzih fî Halli Ğavâmizi't-Tenkih*, 278-279. Bekdemir, *Orta Asya'da Hanefîliğin Gelişimi*, s. 68.

³¹⁹ Kâdî Abdülcebbar, *el-Mugni*, XI, s.367-372; Mustafa Sinanoğlu, "Teklif" *DİA*, İstanbul 2011, XL, s. 386.)

³²⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't Tevhîd*, s.420-425,

anda imanı gerçekleştiremez. Eş'ari'ye göre bu durumda Allah'ın kişiyi güç yetiremeyeceği şeyle sorumlu tuttuğundan bahsedilebilirse de bu kişinin, aczi yüzünden değil, imanı terk edip inkârı tercih etmesi sebebiyledir.³²¹

Kişinin fiillerinde kudretinin etkisinin olmadığı, mecbur olduğu görüşüne karşın Sadrüşşeria, teklifi mâ lâ yutâk'ı caiz görmemektedir. Mutezile de bu görüştedir. Sadrüşşeria, bu görüşünü “*teklifi mâ lâ yutâk, fazilet ve hikmet sahibi Yüce Allah'ın şanına yaraşmaz*” ilkesine dayandırmıştır. Hâlbuki Mu'tezile kelâmcıları “*aslah olanı teklif, Allah'a vaciptir*” ilkesinden hareketle bu görüşü benimsemişlerdir.³²² Mu'tezile'nin bunu “*aslah*” görüşüne dayandırması, kudreti aklî şart kabul etmelerinden kaynaklanmaktadır. Bu konuda Sadrüşşeria'nın, Allah'ın kudreti ile aklın da bir gereği olan kulun iradesi arasında denge sağlamaya çalıştığı görülmektedir. Ona göre “*aslah*” olanı yapmak da dâhil, Allah'a hiçbir şey vacip olmaz. Bu iddianın kabulü mutlak olan Allah'ın iradesini sınırlandırılmak manasına gelir ki, böyle bir durumdan Allah münezzehtir. Bundan dolayı Sadrüşşeria, “*yükümlülük için kudretin şart oluşu, Allah için bir gereklilik değil, aksine onun fazl ve ihsanının bir gereğidir*” ifadesini kullanmıştır. Kişinin bilmediği bir şeyle sorumlu tutulması, onun gücünün üstünde bir şeyle sorumlu tutulacağı anlamına geleceğinden Sadrüşşeria, ilim ile birlikte kudreti de yükümlülüğün temel şartı olarak koşmuştur.³²³

Sadrüşşeria, Pezdevî'den etkilenerek³²⁴ kudreti iki kısma ayırmıştır,³²⁵

1. *Kudreti mümekkine*; Sıkıntısız memurun bihi yapmaya yarayan gücün en aşığıdır ve mükellefin bedenî veya malî sorumlulukları yerine getirebilmesi için ihtiyaç duyduğu asgari güce denir. Diğer bir ifadeyle, ihtiyâr ve irade sahibi bir kişinin kendi

³²¹ Eş'arî, *Luma*, s. 136-137; Sinanoğlu, “Teklif” *DİA*, XL, s.386.

³²² Sadrüşşeria, *et-Tavzih fi Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, s.278-279;

³²³ Sadrüşşeria, *et-Tavzih fi Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, s.278-279

³²⁴ Pezdevî, *Usûlü Pezdevî*, c.1, s.201.

³²⁵ İnsanın güç yetiremeyeceği şeyler üçtür; 1. İnsanın bir şeyin olabileceğinin mümkünlüğü konusunda bir kanaat sahibi olmakla birlikte o şeyin olmağını sadece Allah'ın bildiği ve tersini irade ettiği şeyler. Bu konuda farklı bir düşünceye sahip bir İslâm âlimi bulunmamaktadır. 2. Aklın “Zıtlar aynı anda ve aynı mekanda bulunamaz” kuralı gereğince iki zıt şeyin birlikte bulunmasını imkansız gördüğü şeyler. Bu durumun imkansızlığı konusunda ittifak söz konusudur. 3. Aklın imkan dahilinde görüp adetin imkansız kabul ettiği şeyler. Eş'arîler bunu câiz görürken Mu'tezile ile Mâtürîdiye âlimleri konunun aklen de mümkün sayılmayacağını belirtmiştir. Bkz. Sinanoğlu, “Teklif” *DİA*, XL, s. 386.

tercihiyle fiili yapmaya hazır olması durumudur. Teklif için şart olan kudret de budur. Hac yolculuğunda kişinin azık ve binit hazırlaması bu kabilden bir kudrettir. Bu kudret Allah'ın kuluna bir lütfü olarak ister bedenî olsun ister malî olsun her vacibin yerine getirilmesi için şarttır.³²⁶

2. *Kudreti müyessire* ise; Edaya kolaylığı gerekli kılan yani bir yükümlülüğün yerine getirilmesinin kolaylaşmasına vesile olan kudrettir. Mümeckineye göre daha kapsamlı olan müyessire, özellikle malî mükellefiyetlerde aranır ve vacibin bekası için bu kudret şart koşulur. Mesela zekâtla sorumlu olabilmek için nisap şartının yanında nemâ şartının da bulunması bu türdendir.³²⁷

Sonuç olarak diyebiliriz ki; Sadrüşşeria'ya göre, kişinin sorumluluğundan bahsedebilmek için teklifin güç yetirilebilir olması şarttır. Bu bağlamda nasların akliliğinin bir gereği olarak ilim, irade ve kudret gibi üç konu üzerinde durduğu görülmektedir. Ona göre kişinin yükümlülüğünden söz edilebilmesi için, ne ile yükümlü olduğunu bilmesi, fiile niyetinin olması ve yükümlü olduğu şeyi yerine getirebilecek güce sahip olması gerekir.

2.5.2 Hüsün-Kubuh Meselesi

İyilik ve kötülüğün mahiyetine ilişkin tartışmalara konu olan hüsün-kubuh fıkıh usulü, ahlak ve kelâm terimidir. “Hüsün” kelimesi, güzel olmak, iyilik, sevilen, rağbet edilen anlamlarında kullanılmaktadır. “Kubuh” ise, çirkin olmak, kötülük ve nefret edilen şey anlamlarına gelmektedir.³²⁸ Bu tanımlamalardan sonra, akıl, duyular ve heva tarafından güzel görülmek anlamlarına gelen hüsün kelimesi, gözlerin beğenmediği ve insanın nefret ettiği, hal ve davranışlar manasına gelen kubuh kelimesinin (Hüsün-kubuh) değerlendirmelerinde şu kıstasların belirleyici olduğu görülmektedir: Maksada uygunluk veya zıt olmak; örneğin, adalet ve zulüm gibi. İnsan tabiatına uygunluk veya zıtlık; tatlı ve acı gibi. Sıfat itibariyle kâmil ve eksik olmak; ilim ve cehalet gibi. İnsanlar arasında övgüye ve yergiye mucip olmak; cömert olmak ve cimri olmak gibi. Allah

³²⁶ Sadrüşşeria, *et-Tavzih fi Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, s. 279.

³²⁷ Sadrüşşeria, *et-Tavzih fi Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, s. 281.

³²⁸ İlyas Çelebi, “Hüsün-Kubuh”, *DİA*, İstanbul 1999, XIX, s. 59.

indinde övgü ve sevaba veya yergi ve cezaya müstahak olmak gibi değerlendirmeler yapılmaktadır.³²⁹

Sadrüşşeria'ya göre hüsün-kubuh meselesi, aklî ve naklî bahislerin önemlilerindedir. Zira mezheplerin bakış açılarının ayrıştığı önemli noktalardan biri de onların fiillerdeki hüsün-kubuh meselelerine yaklaşımlardır.³³⁰ Konunun önemiyle ilgili Sadrüşşeria şunları ifade etmiştir; “Gerçek şu ki; bu konu ifrat ve tefrite düşülen, yalnızca Allah’ın seçkin kullarının vakıf olduğu Allah’ın sırlarından bir sırdır. Ben, o seçkin kullardan olmasam da tam olarak idrakten aciz olsam da gücümün yettiği kadarıyla bu konunun üzerinde durmak istedim.”³³¹ Sadrüşşeria, bu durumdan hareketle âlimlerin meseleyi nasıl sınıflandırdıklarını ifade ederek şöyle demiştir. Âlimler hüsün ve kubuhu üç manada kullanmışlardır. Birincisi; hüsün, bir şeyin yaratılışına uygun olması, kubuh ise, zıt olmasıdır. İkincisi; hüsün, bir şeyin kâmil olması, kubuh ise, eksik sıfatının olmasıdır. Üçüncüsü; hüsün, dünyada övgüye mazhar olması ve âhirette sevaba ulaşması, kubuh ise, dünyada yerilmeye ve âhirette cezaya müstahak olmasıdır. İlk iki anlamda hüsün ve kubuhun akıl ile sâbit olduğunda ittifak vardır. Üçüncü anlamda ise âlimler ihtilâf etmişlerdir.³³²

Âlimlerin ihtilaf ettiği konulardan biri de nakil olmadan akıl bir şeyin iyiliğine veya kötülüğüne hükmedebilir mi hususlarıdır.

Mu'tezile'ye göre, hüsün ve kubuh aklîdir ve akıl yürütmeye bilinebilir. Böylece iyilik ve kötülük bir şeyin mahiyetine dâhil olmakla beraber zâtî vasfını teşkil etmektedir. Cehm b. Safvan tarafından öne sürülen iyilik ve kötülük fiillerin mahiyetinde bulunan zâtî nitelikler olduğu görüşünü Mu'tezile benimseyip geliştirmiştir. Mu'tezile mezhebinin prensiplerinden olan adalet ilkesi, insana irade hürriyeti tanırken, diğer

³²⁹ Vahap Ovacı, *Usûl-i Pezdevî Sistematiğinde Hüsün-Kubuh*, Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, IV (2013/4), s. 57-58.

³³⁰ Sadrüşşeria, *et-Tavzih fî Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, s. 247-248.

³³¹ Sadrüşşeria, *et-Tavzih fî Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, s. 248.

³³² Sadrüşşeria, *et-Tavzih fî Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, s. 248.

tarafından bu hürriyetin iyilik yönünde kullanılması için iyiyi kötüden, güzeli çirkinden ayırt edici yeteneği olarak akıl gücünün bulunmasını gerekli kılmıştır.³³³

Eş'arîlere göre, hüsün ve kubuh nassla bilinebilir. Akıl tek başına bunlara vakıf olamaz. Bir fiilin iyi mi yoksa kötü mü olduğu ancak onun tespitinden sonra bilinebilir. Çünkü iyilik ve kötülük fiilin zâtına ait bir vasıf değildir. Onlara göre fiillerin güzelliğini ve çirkinliğini, iyiliğini ve kötülüğünü belirleyen Allah'ın emir ve yasaklarıdır. Yani Allah emrettiği için bir şey “güzel”, yasakladığı için de “çirkin” vasfını kazanmaktadır. Akıl, iyi ve kötü hakkında hüküm belirleyemez.³³⁴

Mâtûrîdilere göre, hüsün ve kubuh hem akılla hem de nakille bilinebilir. Bazıları güzel olduğu için Allah onu emretmiş çirkin olduğu için de yasaklamıştır. Bazılarının da güzel ve çirkin olduğu sadece nakille ya da akılla değil, bazen nakil bazen de akılla bilinebilir. Onlara göre, hüsün ve kubuh iki kısımdır. Birinci kısım; doğruluk, şükür ve adalet gibi fiillerin güzelliği ve zulüm, küfür ve yalan gibi fiillerin kötülüğü akılla bilinenlerdir. İkinci kısım; ibadetlerin nasıl yapılacağı, miktarları ve şekillerinin güzelliği ve zina, faiz ve içkinin kötülüğü nakille bilinenlerdir. Akıl ile idrak edilen güzellikler Allah tarafından emredilirken akıl ile idrak edilen çirkinlikler Allah tarafından yasaklanır.³³⁵

Sadrüşşerîa, Mû'tezile'den hüsün-kubuh ile alakalı iki farklı tarifi nakleder. Birincisine göre, nassın veya aklın övdüğü fiiller hasen, yerdığı fiiller kabihdir. İkincisi ise, fiili yapmaya da yapmamaya da muktedir ve kendi haline dair bilgisi olan kimsenin eylemi hasen, böyle bir kimsenin terk ettiği eylem kabihdir. Birinciye göre hasen, vacib ve mendubu kapsar. İkinciye göre ise hasen, mübahı da kapsar, kabihin içeriği her iki tanıma göre de haram ve mekruhu kapsar.³³⁶ Fahreddin Râzî, Eş'arî'lerin, “hüsün ve kubuh sadece şeriatla sabit olur, akılla değil” görüşünü benimsemiştir. Ona göre; hasen şer'an yasaklanmayan, kabih ise şer'an yasaklanan şeydir.³³⁷ Buradan iki sonuç ortaya

³³³ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, s. 564-566.

³³⁴ İbnü'l-Hâcib, *muhtasar*, I, s. 199-201.

³³⁵ Abdulaziz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr an Usûli Fahrîlislâm el-Pezdevî*, I, s. 183.

³³⁶ Sadrüşşerîa, *et-Tavzih fi Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, s. 249.

³³⁷ Râzî, *Mahsul*, I, s.108; Bekdemir, *Orta Asya'da Hanefîliğin Gelişimi*, s. 92.

çıkmaktadır. Birincisine göre, fiilin güzel ve çirkin olması, fiilin zatından değil ki akıl onun güzelliğine ve çirkinliğine hükmetsin. İkincisine göre ise, kişinin fiili ihtiyârî değil zorunludur. İhtiyârî olmayan bir fiile sevap veya günah hükmünü akıl veremez. Hüsün ve kubuh Allah’a nispet edilemez, kişinin fiilleriyle ilişkilidir. Râzî’ye göre, kişiye emredilen (vacip, mendup ve mubah) fiiller hasen, kişiye yasaklanan (haram ve mekruh) fiiller de kabihdir.³³⁸

Sadrüşşeria, yapılması emredilen şeyin hasen olduğunu söyler. Çünkü Şâri, kötülüğü emretmez. O, fiilleri ihtiyârî ve ıztırârî şeklinde iki kısma ayırmıştır. Sadrüşşeria’ya göre, hüsün ve kubuh fiile bitişen birer sıfattır. Fiilin de bu bağlamda iki manasının olduğunu ispatlamaya çalışmaktadır. Bu suretle Râzî’nin “*araz, arazla kâim olmaz*” delilini reddetmiştir. O fiilleri, ayırma tabi tutmakla beraber kulun iradesinden bahsedilebileceğini ifade etmiştir. O, fiilin kabih diye vasıflanmasını, kulun irade ve niyetine bağlamaktadır.³³⁹

Sadrüşşeria, zorunlu ve ittifâkî fiillerin hüsün veya kubuhla vasıflanabileceğini kabul eder. Çünkü zorunlu ve ittifâkî fiiller, zata yönüyle veya sıfatıyla hasen olabilir. Fiillerin zata veya sıfatlarından birinin övgüye veya yergiye ilhakı mucib kılması mümkündür. Bu halde fiilin zorunlu, ihtiyâr veya ittifak ile vasıflanması fark etmez. Nitekim kemal ve noksan anlamıyla hüsün ve kubuhu aklen kabul eden Eş’arîler, fiilleri ihtiyârî olmayan Allah sıfatlarıyla övülmektedir. Şüphesiz her kâmil övülür, her nakıs da yerilir. Hüsün ve kubuhun inkârının sebebinin; mevsufunun methedildiği veya zemmedildiği zıt birer sıfat olmasına bağlamaktadır. Zira hüsün ve kubuhun inkâr edilmesi halinde, fiil de failine mükâfat veya ceza gerektirecek bir şey bulunmaz.³⁴⁰

Sadrüşşeria’ya göre, zorunlu ve ihtiyârî fiillerin arasının ayrılması gereklidir. Bu ayırım tercihimize uygun olanın soyutlanması demek değildir. Çünkü irade bir sıfat olsa dahi fail iki eşitten birini tercih veya durumlara göre eşyaları tahsis ediyor. Tercihin ve tahsisin bizden hâsıl olması için bizim irademizin oluşması gerekir. Bizden talep edilen budur. Tercih ve tahsis bizden hâsıl olmazsa bu manada bir gayretimiz olmadıkça

³³⁸ Sadrüşşeria, *et-Tavzih fî Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, s. 249.

³³⁹ Sadrüşşeria, *et-Tavzih fî Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, s. 251.

iradeden söz edilemez. Bu noktadan hareketle düzenli çalışan kalp hareketimiz gibi zorunlu ve ihtiyârî fiiller arasında herhangi bir fark kalmaz. Aynı şekilde terk edilmesine güç yetirebildiğimiz ile terk edilmesine güç yetiremediğimiz ihtiyârî fiillerin arasını da ayırmamız gerekir. Ayrıca yapmaya güç yetirebildiğimiz ile güç yetiremediğimiz fiillerde de durum böyledir.³⁴¹

Sadrüşşeria'ya göre, vicdan kulda ihtiyâra delalet eder. İnsanda ihtiyârın varlığı, Allah'ın adetullahı üzere devam eden hareketin vücudu hususunda etkili değildir. Ne zaman ki ihtiyârî bir harekete zorunluluk olmadan kesin bir niyet edersek akabinde Allah o ihtiyârî fiili yaratır. Biz niyetlenmezsek Allah o fiili yaratmaz. Yani zikredilen hareket Allah'ın yaratması ve insanın ihtiyârıyla beraber olur. Bu yüzden *“kulun fiilinde ihtiyârının tesiri olduğu için fiilin tercihe bağlı olması ızdırârî olmasını gerektirmez”* demiştir.³⁴²

Sadrüşşeria, ihtiyârın tam manasıyla bir müessir olmadığını, başka bir karineye bağlı olan müessirin bir parçası olduğunu ifade etmiştir. Ona göre hiçbir şeyin kendi kendine var olamayacağı ve bir şeyin var olabilmesi için başka bir var ediciye bağlı olacağı sabittir.³⁴³

Sadrüşşeria, Allah'ın takdir ettiği şeyleri iki kısma ayırmaktadır. Birincisi, kulun katkısının olmadığı mevcudatta olduğu gibi münferit meydana gelmesiyle beraber fiile güç yetirenin münferitliğinin geçerli olmasıdır. İkincisi ise, fiile yalnız başına kadir olmasının geçerli olmasıdır. Fakat fiil münferit olmaz. Kulun kudreti için ibadet yapmaya fiillerin ihtiyârı hususunda kişinin gücü için giriş olur. Kulun kudretinin mahallinde olmadan meydana gelen şeye yaratma, kulun kudretinin mahallinde meydana gelen şeye de kesb denir. Hasen-kabih ve taat-masiyet gibi izâfî işlerde ihtilaf edilmesi yaratma üzerine değil, kesb üzerine mebnidir. Zira kabihin yaratılması maslahata zıt olmadığı için kabihin yaratılması kabih değildir ve birçok maslahata şamildir. Bir fiilin

³⁴⁰ Sadrüşşeria, *et-Tavzih fi Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, s. 264.

³⁴¹ Sadrüşşeria, *et-Tavzih fi Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, s. 260.

³⁴² Sadrüşşeria, *et-Tavzih fi Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, s. 261. Ayrıca bkz. Bekdemir, *Orta Asya'da Hanefiliğin Gelişimi*, s. 85-86.

³⁴³ Sadrüşşeria, *et-Tavzih fi Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, s. 261.

çirkin diye isimlendirilmesi, kulun irade ve niyetine bağlıdır. Kabih olana yönelmek kabihtir. Çünkü kabih olana ulaştırın niyettir. Kim neye yönelirse Allah onu yaratır. Niyette hiçbir zorlama yoktur.³⁴⁴

Sadrüşşeria'ya göre, Allah'a fiilinden dolayı sevap ve ceza vacip olmaz. Kişi, fiilin meydana gelmesinde Allah'a yardım eder. Lakin herkes bilir ki; Allah, her şeyi en ince ayrıntılarına kadar bilir. Allah ihtiyârsız faildir ve O'nun her şeye gücü yetmektedir. Bunlar hep Allah'a nispet edilen sıfat ve fiillerdendir. Onun inancına göre, Allah, fiillerinde kubuhtan uzaktır.³⁴⁵

Sadrüşşeria, Hanefilerin ve Mu'tezili'lerin, kulların fiillerinin hasen veya kabih oluşu ve yine insanın fiillerin zâtı ve sıfatı gereği aklen bilinebileceği konusunda birleştiklerini ifade etmiştir. Yani hüsün kulun fiilinin zâtıyla veya sıfatıyla olabilir. Böyle olunca da fiili işleyen, dünyada övülür, ahrette de sevaba nail olur. Kubuh içinde aynı şeyler geçerlidir. Kubuh fiilini işleyen dünyada yerilir, ahrette de azaba uğrar. Zira hüsün ve kubuhun, nakil ile bilinebileceğinde ihtilaf yoktur.³⁴⁶

Sadrüşşeria'ya göre; bir şey aklen vacip olursa, onun terki de aklen kabih olur. Bir şeyin haramlığı aklen ise, onun terki de aklen hasen olarak vacip olur. Mu'tezile'ye göre akıl, hüsün ve kubuha hükmedicidir ve ikisinin bilgisini gerektirir. Hanefiler'e göre Allah, hüsün ve kubuha hükmedicidir. Akıl ise, ilmi gerektiren değil ilme alettir. Özetle söylemek gerekirse; Mu'tezile'ye göre akıl, Allah ve kul yönünden hüsün ve kubuha mutlak suretle hâkimdir. Çünkü kul için en iyisini yaratmak Allah'a vaciptir. Vacibin terki ise Allah'a haram olur. Vacipliğine ve haramlığına hükmetmek, zarureten hüsün veya kubuhluğuna hükmetmek olur. Kula vacip olmasına gelince; Mu'tezile'ye göre, Allah hükmetmeden de akıl, fiillerin vacip, haram ve mubahlığına hükmeder.³⁴⁷

Sadrüşşeria, Hanefiler'in bu konudaki görüşlerini şöyle özetlemiştir. Allah, hüsün ve kubuha hükmedicidir. Allah, kendisine hükmedilmesinden ve üzerine bir şeyin vacip

³⁴⁴ Sadrüşşeria, *et-Tavzih fi Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, s. 262.

³⁴⁵ Sadrüşşeria, *et-Tavzih fi Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, s. 265.

³⁴⁶ Sadrüşşeria, *et-Tavzih fi Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, s. 266.

³⁴⁷ Sadrüşşeria, *et-Tavzih fi Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, s. 267-268.

kılınmasından yücedir. Allah, kulların fiillerinin bir kısmı hasen, bir kısmı kabih olan her şeyin yaratıcısıdır. O, her şeye apaçık bir şekilde hükmedici, gizli ve aşıkâr her şeyi kuşatıcıdır. Hayrı da şerri de faydalıyı da zararlıyı da haseni de kabihini de O, ortaya koymuştur.³⁴⁸

Sadrüşşeria, “*hüsün ve kubuh aklen bilinebilir*” görüşünü ispat ettikten sonra bu fiilleri, hasen-liaynihi ve hasen-liğayrihi; kubuh-liaynihi ve kubuh-liğayrihi diye tasnif etmiştir.³⁴⁹ Ona göre nimet verene teşekkür etmek, hasen-liaynihidir. Bunun anlamı nimet verene muzaf olan şükür, hasendir. Yoksa izafetsiz şükürün aynî hasen değildir.³⁵⁰

Netice olarak Eş’arîlere göre hüsün ve kubuhu belirleyen vahiydir. Akıl ise, Şâri’in hitabını anlamak için bir araçtır. Mu’tezile’ye göre ise hüsün ve kubuhun belirleyicisi akıldır. Mâtürîdî/Hanefîlere göre ise hüsün ve kubuha hâkim vahiydir. Akıl, marifetullah gibi bazı şeylerde etkilidir. Akıl yalnız başına muteber değildir. Ancak tamamen de geçersiz değildir. Sadrüşşeria ise, hüsün ve kubuhun fiile bitişen birer sıfat olduğunu ifade ederek fiilleri de ızdırârî ve ihtiyârî olmak üzere iki kısma ayırmıştır.

³⁴⁸ Sadrüşşeria, *et-Tavzih fî Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, s. 268.

³⁴⁹ Sadrüşşeria, *et-Tavzih fî Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, s. 270.

³⁵⁰ Sadrüşşeria, *et-Tavzih fî Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, s. 271.

SONUÇ

Hanefî-Mâtürîdî âlimi olarak şöhret bulan Sadrüşşeria, 13. yüzyılın sonlarında 14. yüzyılın ilk yarısında Mâverâünnehir bölgesindeki Buhara, Herat ve Kirman şehirlerinde yaşamıştır. Sadrüşşeria, ilim geleneğine sahip bir ailede yetişmiş, özellikle fıkıh, fıkıh usûlü, kelâm, mantık, astronomi ve Arap dili ve belâgatı gibi ilimlerde eserler vermiştir. Buhara’da 747/1346 tarihinde vefat etmiştir.

Hayatının büyük bir bölümünü Buhara’da geçiren Sadrüşşeria, bölgeyi hâkimiyeti altına alan Moğolların insanlık dışı uygulamalarından olumsuz yönde etkilenmiştir. Bu istîlâ sonucu birçok âlim Moğollar tarafından öldürülmüş, İslam medeniyetinin kültür abidesi kabul edilen kütüphaneler yakılarak yok edilmiştir. İslam dünyasının zor bir süreçten geçtiği bu dönemde ilmî faaliyetler de durma noktasına gelmiştir. Bütün bu olumsuzluklara rağmen Sadrüşşeria, bu dönemde ilmî çalışmalarını devam ettirmiştir. Hayatı boyunca ilimle meşgul olmuş, öğrenciler yetiştirmiştir. Yetiştirdiği öğrenciler ve eserleriyle Hanefî-Mâtürîdî ekolünün günümüze kadar sağlıklı bir şekilde gelmesine katkıda bulunmuştur. Onun eserleri gerek İslam dünyasında gerekse Osmanlı medreselerinde okutulan dersler arasında yerini almıştır.

Sadrüşşeria, Hanefî anlayışın kurucusu İmamı Azam Ebû Hanife’nin fikhî fikirlerini benimsemiştir. Eserlerinde Ebu Hanife’ye atıfta bulunurken, kelâmî konularda Mâtürîdî’nin etkisinde kalmıştır. Bu bakımdan Sadrüşşeria’ya fıkıhta Hanefî, itikatta ise Mâtürîdî ekolünü devam ettiren bir kelâmcı denilebilir. Usul ve kelâm konularına yeni yaklaşımlar getirerek geleneksel anlatım yerine felsefe, kelâm ve mantık ilimlerinin dilini öne çıkaran bir yöntemi benimsemiştir. O, Ebû Hanife’nin ve Mâtürîdîlerin fikirlerini muhaliflere karşı ilmi yöntemle savunmuştur. Birçok kelâmî tartışmalara katılarak tenkitlerini açıkça muhalif olarak değerlendirdiği Mu‘tezilî ve Eş‘arî anlayışa yöneltmiştir.

Mâtürîdî düşüncenin sistemleşmesinde, günümüze kadar gelmesinde ve farklı bölgelere yayılmasında birçok düşünür, eserleriyle katkı sağlamıştır. Bu düşünürlerden biri de Sadrüşşeria Ubeydullah b. Mes’ud’dur. O İslam dünyasında telif eserlerin son

bulmaya, şerh ve haşiye türü eserlerin revaçta olduğu bir dönemde kelâm, usul, fıkıh ve mantık gibi birçok alanda özgün eserler vermiştir. Onu farklı kılan diğer bir özellik ise felsefi kelam alanında kalem oynatmasıdır. Onu bu tür eser yazmaya götüren sebep Eş'arilik'le yüzleşme çabalarıdır. Sadrüşşeria, Razi'ye ve onun düşüncelerine eleştirilerde bulunmuş ve böylece Hanefiler içerisinde felsefi kelâm faaliyetlerinin yolunu açmıştır.

Sadrüşşeria, akıl meselesinde dört mertebeli akıl anlayışını geliştiren İbn Sina'dan etkilense de aklın tanımında felsefecilerden ayrılır. O, Felsefecilerin “*haddi zatında maddeden mücerred bir cevherdir*” diye tarif ettikleri akı; “*kalbin isteklerini ortaya çıkararak, hislerin götürdüğü yolu aydınlatan bir nurdur*” şeklinde tarif etmiş ve akı cevher olarak kabul eden felsefecilerin görüşlerini, manevi akıl şeklinde te'vil etmiştir. Onun bu tevilinde akıl, bi'l-kuvve müdrük, kalbin ise akıldan başka bir şey olduğu, aklın ‘aklî nurla’ birlikte bulunan nefsü'l-insanî olduğunu ifade etmesidir. Sadrüşşeria, hüküm için ehliyetin şart olduğunu, ehliyetin de ancak akılla sabit olacağını ifade etmiştir. Sadrüşşeria'ya göre akıl, bazen kendisiyle ilimlerin elde edildiği nefsin bir kuvvesi için kullanılır. Bu meyanda akıl, nefsin cevher olan aklın aydınlatmasına yönelik bir yetenektir. Ona göre bu tür aklın tekâmül noktasında dört mertebesi vardır. Bunlar Heyûlânî akıl, Akıl bi'l-Meleke, Akıl bi'l-Fiil ve Müstefâd akıldır. Aklın dört mertebede ele alınmasında İbn Sina'dan etkilenen sadece Sadrüşşeria değildir. Fahreddîn Râzî gibi kimi kelam âlimleri ayrıca usulcüler ve filozoflar nefis ve akıl anlayışlarında İbn Sina'dan etkilenmişlerdir.

Mu'tezile'nin akı, Eş'ari'lerin ise nakli öne çıkarması karşısında kendilerini orta yolun temsilcileri olarak konumlandıran Hanefî-Matüridî âlimler, nakil ile akıl arasında mutedil bir yol tercih etmişlerdir. Bunun örneğine Sadrüşşeria'nın, “*Tavzih*” adlı eserinde rastlamaktayız. Şöyle ki o, *Tavzih*'te hüsün kubuh meselesini akıl nakil birlikteliğine bağlı kalarak ele almıştır. Sadrüşşeria'ya göre nakil hüsün ve kubuha hâkim olan güçtür. Akı ise tamamen devre dışı bırakılmamıştır. Sadrüşşeria, Mu'tezile'nin, “hüsün ve kubuhun belirleyicisi akıldır”, Eş'ari'lerin, ise “hüsün ve

kubuhu belirleyen nakildir, akıl ise Şâri'in hitabını anlamak için bir alettir" görüşlerini ifrat-tefrit olarak değerlendirerek kendi görüşünün mutedil olduğunu izah etmiştir.

Sadrüşşeria, eserlerinde kelâmi bir mesele olan "*teklîfi mâ lâ yutâk*" üzerinde de durmuştur. O, "teklîfi mâ lâ yutak"ı caiz görmemesini, hikmet ve merhamet sahibi olan Allah'ın şanına yakışmaz prensibine dayandırmaktadır. Bunu da Bakara 286. "Allah hiçbir kimseyi gücünün dışında bir şeyle sorumlu tutmaz" ayetine uygun düşmediği için caiz görmez. Ona göre, iman-amel, mükâfat-ceza, cebir-irade açısından kişinin sorumluluğundan bahsedebilmek için "teklîfi mâ lâ yutak"ın güç yetirilebilir olması gerekir. O, yükümlülüğün şartı olarak ilimle birlikte kudreti de şart koşturmuştur. Sadrüşşeria bu meyanda, ilim, irade ve kudret gibi kelâmî üç konu üzerinde durmuştur. Ona göre tekliften bahsedebilmek için mükellefin ne ile sorumlu olduğunu bilmesi, fiile niyetinin olması, sorumlu tutulduğu fiili yerine getirebilecek güce sahip olması gerekir. Bu görüşüyle Sadrüşşeria mensubu olduğu Mâtürîdîliğin görüşlerini aynen kabul etmiş ve bunların doğruluğunu felsefi delillerle ortaya koymuştur.

KAYNAKÇA

- Abduh, Muhammed, *Tevhid Risalesi*, (çev. Sabri Hizmetli), Fecr Yayınları, Ankara 1986.
- Abduh, Muhammed, *el- İslam ve'n Nasraniyye maa'l İlm ve'l Medeniye*, Kahire 1373.
- Abdülbaki, Muhammed Fuad, *el-Mucemu'l Müfehres li'l Elfazı'l Kur'ani'l Kerim*, İstanbul 1990.
- Acluni, İsmail b. Muhammed, *Keşfu'l Hafa ve Muzilu'l İlbas Ammeştehera minel Ahadisi ala Elsineti'n Nas*, Beyrut 1985.
- Âlûsî Ebu'l Fadl Şihabuddin es-Seyyid Mahmud el-Bağdadi, *Ruhu'l-Me 'ânî fi Tefsîri'l-Kur'ani'l-Azîm ve Seb'il-Mesânî*, Beyrut ts.
- Apaydın H.Yunus, *Kadı Burhaneddin'in Tercihü't-Tavzih Adlı Eseri*, E.Ü. Sosyal Bilimler Entitüsü Dergisi, VI, 1995.
- Apaydın, H. Yunus, *Mâtürîdi'de Şer'i Hüküm Akıl İlişkisi*, 'Uluslararası İmam Mâtürîdî Sempozyumu Bildirisi", Eskişehir 28-30 Nisan 2014.
- Aruçi, Muhammed, "el-Kifâye", *DİA*, XXV, TDV Yayınları, Ankara 2002.
- Aruçi, Muhammed, "Sâbûnî", *DİA*, XXXV, TDV Yayınları, İstanbul 2008.
- Atay, Hüseyin *Kur'an'a Göre Arastırmalar*, I-III, Ankara 1993.
- Atay, Hüseyin, *Kur'an'da Bilgi Teorisi*, AÜİFD, Ankara 1968.
- Aydın Ömer, "İnsan Hürriyeti ve Fiilleri", Yayınlanmamış Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 1996.
- Aydın Ömer, *Türk Kelam Bilgini Sadruşşeria es-Sani*, Atatürk Üniversitesi, Türkiye Araştırmaları Enstitüsü Dergisi, Erzurum 1995, ss. 191-192.
- Aydın, Ömer, *Türk Kelâm Bilginleri*, İnsan Yayınları, İstanbul 2004.
- Bağdadi, Ebu Mansur Abdulkahir b. Tahir b. Muhammed, *Usuli'd Din*, Beyrut 1981.
- Bakillani, Ebu Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed Bakillani, *et'Temhid fi'r Red ale'l Mulhideti'l Muattıla ve'r Rafıza ve'l Havaric ve'l Mutezile*, (nsr. Mahmud M Hidayri, M. Abdulhadi Ebu Ride), Kahire 1947.
- Baktır, Mehmet, *İslam Düşüncesinde Akıl*, Turkuaz Hızlı Matbaa, Sivas 2013.
- Bazın, Marcel, "Kirman" *DİA*, XXXI, TDV Yayınları, Ankara 2002.

- Bedir, Murtaza, *Buhara Hukuk Okulu*, İsam Yayınları, İstanbul 2014.
- Bedir, Murteza, “*Ebu’l Berekât en-Neseft*”, *DİA*, XXXII, TDV Yayınları, İstanbul 2006.
- Bekdemir, Sezai, *Orta Asya’da Hanefiliğin Gelişimi Sadriüşşeria Ubeydullah b. Mes’ud*, Hikmet Yayınları, İstanbul 2017.
- Beyadi, Kemaluddin Ahmed b. Hasan b. Sinaneddin, *İşaratu’l Meram min İbarati’l İmam*, İstanbul 1949.
- Buhârî, Abdulaziz b. Ahmet, *Keşfü’l-Esrâr an Usûli Fahrilislâm el-Pezdevî*, (nşr. Muhammed Mutasım el-Bağdadi), Beyrut 1991
- Bolay, Süleyman Hayri, ‘akıl’, *DİA*, II, TDV Yayınları, İstanbul 1989.
- Cahız, Ebu Osman Amr b. Bahr b. Mahbub el-Kinani, *Kitabu’l Hayevan*, (nşr. Abdusselam M. Karun), Beyrut 1968.
- Can, Mustafa, “*Hakîm es-Semerkandî*”, *DİA*, XV, TDV Yayınları, İstanbul 1997.
- Cürcani, Ali b. Muhammed es-Seyyid es-Şerif, *Şerhu’l Mevakif*, İstanbul 1321.
- Cürcani, Ali b. Muhammed es-Seyyid es-Şerif, *Ta’rifat*, İstanbul 1308.
- Cürcani, Seyyid Şerif, *Kitabu’t Ta’rifat*, (Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü, Tercüme eden Arif Erkan), Bahar yayınları, İstanbul 1997.
- Cüveynî, Abdülmelik b. Abdullah b. Ebi’l Meali İmamı’l Haremeyn, (nşr. Muhammed Yusuf Musa) *el-İrşadila Kavaiti’l Edille fi Usuli’l İtikat*, Mısır 1950.
- Çağlayan, Harun, *Kelam’da Bilgi Kaynakları*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2009.
- Çağrııcı, Mustafa, “Kesb”, *DİA*, XXV, TDV Yayınları, Ankara 2002.
- Çelebi, İlyas, “Hüsün-Kubuh”, *DİA*, XIX, TDV Yayınları, İstanbul 1999.
- Çetin, Rabia, “*Tanzimattan Günümüze Kelamı Yenileme Çalışmaları*”, *Kelam El Kitabı*, edt. Ş. Ali Düzgün, Ankara 2015.
- Düzgün, Şaban Ali, “*İmam Mâturîdî ve Semerkant Bölgesinde Ana Düşünce*”, *Kelam el kitabı*, edit. Şaban Ali Düzgün, Ankara 2012.
- Düzgün, Şaban Ali, *Seyyid Ahmed Han ve Entelektüel Modernizmi*, Akçağ Yayınları, Ankara 1997.
- Durusoy, Ali, *İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, İstanbul 2008.

- Erdemci, Cemalettin, *Kelâm İlmine Giriş*, İstanbul 2009.
- Eş'arî, Ebu'l Hasan Ali b. İsmail Ebi Bişr İshak b. Salim el Basri, *Makalatu'l İslamiyyin ve İhtilafu'l Musallin* (nşr. Muhyiddin Abdulhamid), Kahire 1970.
- Eş'arî, Ebu'l Hasan Ali b. İsmail Ebi Bişr İshak b. Salim el Basri, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l-Musallîn*, (ter. Mehmet Dalkılıç-Ömer Aydın), Kabcacı Yayınevi, İstanbul 2005.
- Eş'arî, Ebu'l Hasan Ali b. İsmail Ebi Bişr İshak b. Salim el Basri, *el-ibâne an Usûl ed-Diyâne*, tahkik: M. el-Hazar el-Hüseyn, Beyrut 1991.
- Eş'arî, Ebu'l Hasan Ali b. İsmail Ebi Bişr İshak b. Salim el Basri, *el-Luma fi'r Reddi ala ehli'z Zeygive'l Bida*, Beyrut 1953.
- Fazlur Rahman, *Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu*, (çev. Salih Akdemir), Ankara 1995,
- Gazzâlî, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed, Mişkatu'l *Envar*, Kahire 1964.
- Gazzâlî, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed, *İhya Ulumi'd-Din*, (çev. Ahmet Serdaroğlu), I, İstanbul 1989.
- Gazzâlî, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed, Meâricü'l Kuds, Hakikat *bilgisine Yükseliş*, (Çev. Serkan Özburun), İstanbul 1995
- Gazzâlî, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed, *Meâricü'l-Kuds fî Medârici Ma'rifeti'n-Nefs*, Beyrut 1975.
- Gazzâlî, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed, *Miyaru'l İlm*, Kahire 1329.
- Heysemi, Nurettin Ali b. Ebi Bekr, *Mecmuu'd Zevaid ve Menbau'l Fevaid*, Beyrut 1982.
- Hitti, Philip, *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*, (çev. Salih Tuğ), İstanbul 1985.
- Işık, Kemal, *Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelami görüşleri*, Ankara 1967.
- İbn Battuta, Ebû Abdillâh Şemsüddin Muhammad et-Tanci, *Rihletü İbn Battuta (Tuhfetü'n-Nazâr fî Ğarâibi'l-Emsar ve Acâibi'l-Esfar)*, Rabat h.1417.
- İbn Fürekan, Ebu Bekr Muhammed b. El-Hasan en-Nisaburi, *Mucerredü'l-Makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, Beyrut 1987.
- İbnü'l-Hâcib, Ebû Amr Cemâlüddîn Osman b. Ömer, *Muhtasar* (Tahkik, Muhammed Baka), Dârü'l-Medenî, S. Arabistan 1986.

- İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Said el-Endülusi el-Kurtubi, *el-Fasl fi'l Milel ve'l Ehva ve'n Nihal*, Mısır 1321.
- İbn Teymiyye, Ebu'l Abbas Takıyuddin Ahmed b. Abdulhalim b. Abdusselam, *Mecmuu'l Feteva*, Beyrut ts.
- İbn Manzur, *Lisanu'l Arab*, (nşr. Abdullah Ali El-Kebir, Muhammed Ahmed Hasebullah, Haşim Muhammed Şazili), Kahire ts.
- İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler*, (Ali Durusoy, Muhittin Macit ve Ekrem Demirli' nin çevirisiyle birlikte), İstanbul 2005.
- İbn Sina, *Kitâbü'n-Necât*, (nşr. Abdurrahman Amira), Beyrut 1992.
- İbn Sina, *Şifâ (Nefs)*, (Nşr. Georges Anawati-Said Zayid) Kahire 1975,
- İbn Sina, *Kitabü'ş-Şifâ (İlmü'n-Nefs)*, Paris 1988.
- İkbal, Muhammed, *Dini Düstüncenin Yeniden Doğusu*, çev. (N. Ahmet Asrar) Birleşik Yayıncılık, İstanbul, ts,
- İzmirli, İsmail Hakkı, *Muhassalü'l-keâm ve'l hikme*, İstanbul 1336.
- İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlmi Kelam*, (nşr. Sabri Hizmetli), Ankara 1981.
- Kâdî Abdulcebbar, Abdullah b Ahmed Ebu'l Hüseyin, *el-Muğni fi Ebvabi't Tevhid ve'l Adl*, (nşr. A. Fuad el-Ehvani), Kahire 1962.
- Kâdî Abdulcebbar, Abdullah b Ahmed Ebu'l Hüseyin, *Şerhu'l Usuli'l Hamse*, (nşr. Ahmet b. El-Hüseyin b. Haşim), Kahire 1965.
- Kadı Ebu'l Yale, *el-Mutemed*, (nşr. Vedi Zeydan Haddad), Beyrut 1974.
- Kalaycı, Mehmet, *Tarihsel Süreçte Eş'arilik-Mâturîdilik İlişkisi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2017.
- Karaman, Hayrettin, *İslam Hukuk Tarihi*, İz Yayıncılık, İstanbul 2011.
- Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-Zünun an Esami'l-Kütübi ve'l-Fünûn*, İstanbul 1971.
- Kavakçı, Yusuf Ziya, *XI ve XII. Asırlarda Karahanlılar Devrinde Mâverâünnehir İslam Hukukçuları*, Ankara 1976.
- Kaya, Mahmut, "Sudûr", *DİA*, XXXVII, TDV Yayınları, İstanbul 2009.
- Kazvini, Ebu Yahya b. Zekeriya b. Muhammed b. Muhammed, *Âsâru'l-Bilâd ve Ahbâru'l-İbâd*, Beyrut ts.

- Kehhâle, Ömer, *Mu'cemü'l-Müellifin*, Beyrut ts.
- Koca, Ferhat, *İslam Hukuk Tarihinde Selefi Söylem Hanbeli Mezhebi*, Ankara 2002.
- Köksal, Asım Cüneyd, “*Hanefi Fıkıh Düşüncesinde Akıl kavramı ve Dört Mertebeli Akıl Anlayışı*”, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı, 40 (2011/1)
- Köksal, Asım Cüneyd, “*İslâm Hukuk Felsefesinde Fiillerin Ahlâkîliği Meselesi– Mukaddimât-ı Erbaa 'ya Giriş*”, İslâm Araştırmaları Dergisi, 28 (2012)
- Kutlu, Sönmez, *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, Otto Yayınları, Ankara 2018.
- Kutlu, Sönmez, *Mâtürîdî akılcılığı ve Günümüz Sorunlarını Çözmeye Katkısı*, e-Makâlât mezhep Araştırmaları, II/1 Bahar 2009.
- Kutluer, İlhan, “cevher”, *DİA*, VII, TDV Yayınları, İstanbul 1993.
- Leknevî, Ebu'l-Hasenat Muhammed Abdulhay, *el-Fevâidü'l-Behiyye fî Teracimi'l-Hanefiyye*, Mısır h.1324.
- Mâtürîdî, Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed, *Kitâbü't Tevhîd*, (çev. Bekir Topaloğlu), Ankara 2003.
- Mâtürîdî, Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed, *Te'vîlâtü'l-Kur'an Tercümesi*, (çev. S. Kemal Sandıkçı), Ensar Neşriyat, İstanbul 2019,
- Mâverdi, Ebu'l Hasen Ali Muhammed b. Habib, *Edebu'd Dünya ve'd Din*, Beyrut 1987.
- Muhâsibi, Haris b.Esed, *Şerefu'l Akl ve Mahiyetuhu*, (nşr. M. Abdulkadir Ata), Beyrut 1986.
- Nesefî, Ebu'l Muin Meymun b. Muhammed, *Tabsıratu'l Edille fî Usuli'd Din*, (nşr. Hüseyin Atay), Ankara 2004.
- Nesefî, Ömer, *İslam İnancının Temelleri Akaid*, (hazırlayan, M. Seyyid Ahsen), Bayrak Yayınları, İstanbul 1995.
- Ovacı, Vahap, *Usûl-i Pezdevî Sistematiğinde Hüsün-Kubuh*, Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, IV (2013/4).
- Özarıslan, Selim, *Kelâm Tarihi*, Ankara 2013.
- Özcan, Hanifi, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, Ankara 1993.
- Özen, Şükrü, “Sadrüşşerîa”, *DİA*, XXXV, TDV Yayınları, İstanbul 2008.
- Özgüdenli, Osman Gazi, “Mâverâünnehir” *DİA*, XXVIII, TDV Yayınları, Ankara 2003.

- Özler, Mevlüt, *Ehl-i Sünnet-Ehl-i Bid'at*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2010.
- Parisa, Muhammed, *Nesebi Sadrüşşeria Ubeydullah el-Mahbûbî el-Ensârî el-Buhârî* (Muhakkik; Yahya Mahmud b. Cüneyd), S. Arabistan 1389.
- Perviz, Gulam Ahmet, *İslam*, ys. ts.
- Pezdevî, Ebu'l Hasan b. Muhammed b. Hüseyin, *Ehli Sünnet Akâidi*, (çev. Şerafettin Gölcük) İstanbul 1980.
- Pezdevî, Ebu'l Hasan b. Muhammed b. Hüseyin, *Usûlü Pezdevî*, (Keşfu'l esrar şerhi ile birlikte), Beyrut 1997.
- Pezdevî, Ebü'l-Yüsr Muhammed, *Usûlü'd-Dîn*, (Tah. Hans Peter Linss), Kahire 1963.
- Ragıp, Ebu'l Kasım Hüseyin b. Muhammed b. El-Fadl b. Muhammed el İsfehânî, *el-Müfredat Elfazi'l Kur'an*, (çev. Yusuf Türker), İstanbul 2007.
- Râzî, Fahrüddîn, Muhammed b. Ömer b. Hasan b. Hüseyin, *el-Mahsul*, (Tahkik, Taha Cabir Ulvâni), Beyrut 1997.
- Râzî, Fahrüddîn, Muhammed b. Ömer b. Hasan b. Hüseyin, *Mefâtihü'l-Gayb*, Dâru'l-Fikr, c. XXV, Beyrut 1981.
- Râzî, Fahrüddîn, Muhammed b. Ömer b. Hasan b. Hüseyin, *Şerhu'l İşârât*, İstanbul 1290.
- Râzî, Fahrüddîn, Muhammed b. Ömer b. Hasan b. Hüseyin *Metalibu'l Aliyye mine'l İlmi'l İlahiyye*, (nşr. A. Hicazi es-Safa), Beyrut 1987.
- Reşid Rıza, Muhammed, *Tefsiru'l Menar*, Kahire 1960.
- Sabri Efendi, Mustafa, *Mevkıfu'l Akl*, Kahire 1981.
- Sadrüşşeria, Ubeydullah b. Mesud, *et-Tavzih fi Halli Ğavâmizi't-Tenkîh*, (Tahkik; Âlü Mustafa el-Misbâhî), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, Beyrut 1971.
- Semerkindî, Ebu Seleme Muhammed b. Muhammed, *Ebu Seleme es-Semerkindi ve Akâid Risalesi*, (nşr. Ahmed Saim Kılavuz), İstanbul 1989.
- Semerkindî, Hakim, es-Sevâdü'l-Âzam, Yasin Yayınevi, İstanbul 2013.
- Semerkindî, Şemsüddin *İslam'ın İnanç İlkeleri*, (Tahk. Çev, ve Değerlendiren: İsmail Yürük-İsmail Şık), Araştırma Yayınları, Ankara 2011
- Seneca, *Tanrisal Öngörü*, çev. Çiğdem Dürüşken, Alfa Yayıncılık, İstanbul 1914.
- Sinanoğlu, Mustafa, "Teklif" *DİA*, XL, TDV Yayınları, İstanbul 2011.

- Sıddıkî, Mazharuddin, *İslam Dünyasında Modernist Düşünce*, (çev. Murat Fırat-Göksel Korkmaz), İstanbul 1990.
- Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed, *el-Milel ve'n Nihal*, Beyrut 1975.
- Şeşen, Ramazan, "Buhara", *DİA*, VI, TDV Yayınları, İstanbul 1992.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali es-San'ânî el-Yemenî, *İslam Hukuk Metodolojisinde Hüküm Nazariyesi*, (çev. Ferhat Koca), Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2004/1, C. III, Sayı: 5, ss. 145. 161.
- Şık, İsmail ve diğerleri, "Kelâm I Kelâm Tarihi/Kelâm Okulları", Ankara 2017.
- Şık, İsmail, *Haneî-Mâtürîdî Geleneğinin Usûlü'd-Din Anlayışı*, Ankara 1999.
- Taberi, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir, *Camîu'l Beyan fî Te'vîli'l-Kur'an*, Beyrut 1992.
- Tahanevi, Muhammed Ala b. Ali İbnu'l Kadi, *Keşşafu Istilahati'l Funun*, İstanbul 1984.
- Taşköprüzâde, Ahmed b. Mustafa, *eş-Şekâikü'n Nu'maniyye fî Ulema-i Devleti Osmaniye*, Beyrut 2010.
- Taşköprüzâde, Ahmed b. Mustafa, *Miftahü's-Saâde ve Misbahu's-Siyâde fî Mevzuati'l-Ulum*, Kahire 1968.
- Teftazânî, Sa'duddin Mes'ud b. Ömer, *Şerhu'l Akaid*, (çev. Süleyman Uludağ) İstanbul 1991.
- Teftazânî, Sa'duddin Mes'ud b. Ömer, *Şerhu'l Makasid*, Beyrut 1979.
- Tözluyurt, Mehmet, *Misak, Takdir ve Vahy Bağlamında Allah İnsan İlişkisi*, Hikmetevi Yayınları, İstanbul 2018.
- Türkçe Sözlük, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 2011.
- Uslu, Recep, "Herat", *DİA*, XVII, TDV Yayınları, İstanbul 1998.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "Akıl", *DİA*, II, TDV Yayınları, İstanbul 1989.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "Araz", *DİA*, III, TDV Yayınları, İstanbul 1991. . .
- Yavuz, Yusuf Şevki, "Ebu'l-Muîn en-Neseî", *DİA*, XXXII, TDV Yayınları, İstanbul 2006.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "Ehl-i Sünnet", *DİA*, X, TDV Yayınları, İstanbul 1994.
- Yazır, Muhammed Hamdi, *Metalib*, İstanbul 1978.

Yeşilyurt, Temel, “*Ebu’l Berekât en-Neseî ve İslam Düşüncesindeki Yeri*”, Malatya 2000.

Yeşilyurt, Temel, “*Mâtürîdîlik: Önemli İsimler ve Temel İlkeler*”, Kelâm El Kitabı, edit. Şaban Ali Düzgün, Ankara 2012.

Yürük, İsmail – Şık, İsmail, Araştırma Yayınları, Ankara 2011.

Zerkeşi, Bedrettin, *Bahru’l-Muhit*, II, Mısır 1994

Zeyne, Husni, *el-Akl inde’l Mu’tezile*, Beyrut 1978.

Zirikli, Hayreddin, *el-a’lâm*, Dımaşk 2002.

ÖZGEÇMİŞ

1971 yılında Yozgat'ın Çekerek ilçesinde doğdu. Kadışehri İlkokulu'nu bitirdikten sonra Yozgat İmam Hatip Lisesi'nden 1989 yılında mezun oldu. 1997 yılında başladığı Kayseri Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesini 2002 yılında tamamladı. Aynı yıl başladığı Kayseri Dini Yüksek İhtisas Eğitim Merkezinden 2005 yılında mezun oldu.

İlk olarak memuriyet hayatına 1992 yılında Yozgat ili Kadışehri ilçesi Gümüşsu köyünde İmam-Hatip olarak göreve başladı. 1998 yılında Kayseri ili Kocasinan İlçesinde İmam-Hatipliğe devam etti. 2005 yılında İhtisas Eğitim Merkezini bitirdikten sonra sırasıyla; Tokat İli Yeşilyurt ilçe vaizliği, Ağrı İli Diyadin İlçe Müftülüğü (2005-2007 yılı), Yozgat İli Aydıncık İlçe Müftülüğü (2007-2013 yılı) görevlerinde bulundu. 2013 yılından itibaren Yozgat İl Müftü Yardımcılığı görevini yapmakta olup, evli ve dört çocuk babasıdır.

2017 yılında yüksek lisans eğitimine Yozgat Bozok Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalında başlamıştır. Dr. Öğr. Üyesi Mehmet TÖZLUYURT danışmanlığında hazırladığı “**Sadrüşşeria Ubeydullah b. Mes'ud'un Akıl Anlayışı**” teziyle yüksek lisans öğrenimini tamamlamıştır.