

5. “Giriş” bölümünde yazar, kitabın ve ana fikrin sıhhati için bölümlerin birbiriyle bağlantılı ve öze doğru ilerleyen bir akış içerdiğini; ancak bu durumun, dileyen okuyucuların sadece ilgilendikleri konuyu okumalarına mâni olmadığını belli ipuçları vererek belirtir. Ne var ki bu, okuyucuyu tatmin edecek bir okumadan uzak tutacaktır. Zira her bölüm bir önceki üzerine bina ve bir sonrakine zemin teşkil ettiğinden, birbirini bütünleyen bir örgü içermektedir. Dolayısıyla tamamıyla okunması hâlinde daha iyi bir neticenin hâsil edilmesi kaçınılmazdır.

6. Konunun işlenişi açısından yazar, her bir bölümde üzerinde odaklandığı meselenin çerçevesi dışına çıkacak kadar tafsilâta girmiş, yer yer verdiği örneklerle tekrara düşmüştür. Ancak bunu, muhatabının mevzûyu daha iyi anlamasını sağlama kaygısı ile yaptığı dikkatten kaçmamaktadır.

Bu eserde, günümüz dünyasında dine ilişkin pek çok mesele temelde eğitim, genelde ise sosyolojik ve psikolojik açılardan ele alınmış, ciddi tetkik ve derinlemesine analizlerle okuyucuya detaylı bir biçimde, özenli bir anlatımla sunulmuştur. Büyük bir gayret ve yoğun bir çaba neticesinde ortaya konan bu eser, din eğitiminin temel problemleri üzerindeki tartışmalara farklı bir perspektiften ışık tutarak büyük bir boşluğu doldurması açısından konuyla ilgilenen kimselerin uzak kalamayacağı önemli bir başyapıt niteliğindedir.

Semra Çinemre

İmam Matürîdî’de Akıl-Vahiy İlişkisi

Hülya Alper

İstanbul: İz Yayıncılık, 2009. 238 sayfa.

İslâm kelâmında hüsün-kubuh sorunu bağlamında daha çok nübüvvet meselesine bağlı olarak tartışılan akıl-vahiy ilişkisi problemi, “İnsan bilgisinin sınırı nedir?” yahut daha açık bir biçimde “Neyi bilebilirim?” soruları açısından epistemolojik; “Ahlâkın kaynağı nedir?” veya “Tanrı olmadan ahlâkî (iyi) olunabilir mi? soruları etrafında ise etik bir muhtevaya sahip olarak modern dönemde tartışılan önemli konular arasındadır. Hülya Alper, söz konusu problem alanlarına sahip olan konuyu, *İmam Mâtürîdî’de Akıl-Vahiy İlişkisi* isimli kitabında ele alıyor. Kitap, “Önsöz”, “Giriş”, üç bölüm, “Sonuç”, “Bibliyografya” ve “İndeks”ten oluşmaktadır. Yazar çalışmasının temel amacını, “ihmal edilmiş bir düşünce geleneğinin ortaya çıkmasına katkı sağlamak ve

Mâtürîdî'nin akıl-vahiy ilişkisine dair yaklaşımının günümüzde söz konusu problem etrafında tartışılan sorunlara farklı bir perspektif verebileceğini ortaya koymak" şeklinde belirliyor (s. 12, 47).

"Giriş" bölümünde akıl-vahiy ilişkisi probleminin Mâtürîdî öncesi tarihi ve- rilmektedir. Burada yazar, İslâm düşüncesinde akıl ile vahiy arasındaki ilişki sorununun -her ne kadar belirgin bir şekilde Mu'tezile ile gündeme gelse de- çok daha erken tarihlere, vahyin ilk iniş sürecine götürülebileceğini ifade etmektedir. Zira Hz. Peygamber, kendisine gelen vahyi insanlara ulaştırarak onların iman etmesini istemekle söz konusu ilişkinin varlık sahasına çıkmasına zemin hazırlamıştır (s. 17-18). Yazar daha sonra bu problemi kelâmî düşüncenin ortaya çıkış sürecinde ele almaktadır. Bu bağlamda Muhammed b. Hanefiyye, Mabed el-Cühenî, Gaylân ed-Dımaşkî, Cad b. Dirhem, Cehm b. Safvân, Vâsıl b. Ata, Amr b. Ubeyd gibi erken dönem kelâmcıları ile Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf, Nazzâm, Muammer b. Abbâd, Câhız gibi geç dönem Basra Mu'tezilesi kelâmcıları ve Bısr b. el-Mutemir Sümâme b. Eşres ve Ahmed b. Ebû Duâd gibi Bağdat Mu'tezilesi kelâmcılarının akıl lehine görüşlerini ortaya koyduklarına dikkat çekilmiştir (s. 22-29). Müellif, Mâtürîdî öncesi Mu'tezile kelâm bilginlerinin akli kesin bir bilgi kaynağı olarak gördüklerini, hatta vahiy bulunmadığı zaman hakikate ulaşma noktasında akli sorumlu tuttuklarını ifade etmektedir. Onlar vahiy gelmeden de insanın akıyla Allah'ın varlığını, eşyanın mahiyetini, ondaki güzelliği veya çirkinliği bilebileceğini savunmaktadır. Yazar onların akıl anlayışlarının, Tanrı tasavvurlarına da yansıdığını, bu bağlamda teşbih ifade eden nassları mücessime ve müşebbiheye karşı çıkarak tevîl ettiklerini belirtmektedir (s. 30).

Yazar, İslâm düşüncesinde Mu'tezile ile başlayan bu tarz akılcı bir harekete karşı muhalif bir tavrın da ortaya çıktığını söylemektedir. Başlangıçta fıkıh ve hadis âlimlerinin başını çektiği bu oluşumun temel yapısını, akâid konularında nasslarda vârid olanı aynen kabul edip, tevilden uzak durmak anlayışı teşkil etmektedir. Yazara göre kendi içlerinde farklı tonları olmakla birlikte bu selef düşüncesi, temelde akıl-vahiy ilişkisinde akli tamamen dışlamasalar da, vahiy tarafında yer almış ve Mu'tezile'nin ortaya koyduğu akılcılığa karşı vahyin önceliğini savunmuşlardır. Bu bağlamda onlar, müteşâbihât konusunda tevîli hoş görmeyen bir yaklaşımın savunuculuğunu yapmışlardır (s. 31). Burada yazar selefin söz konusu tavrının mutlak bir akıl karşıtlığı olarak okunmaması gerektiğini söylemektedir. Kanaatimizce bu oldukça yerinde bir yaklaşımdır. Zira yazarın de ifade ettiği gibi, selefin yaptığı akıl değil, kelâm aleyhtarlığıdır. Onlar vahiyden destek alarak bile olsa, aklın tesis ettiği kelâmî bir metafiziği öngörmemektedir (s. 31 vd.). Yazar, bu tarz bir kelâm aleyhtarlığının

gerekçeleri üzerinde de yoğunlaşmakta; bu bağlamda selefin söz konusu yaklaşımı savunmasında, Mu'tezile'nin özellikle Abbasîler döneminde siyasî desteği yanlarına alarak uyguladıkları mihne politikasıyla kendi görüşlerinin dışında kalanlara karşı gösterdiği müsamahasız tavırlarının ve özellikle Kur'an'ın mahluk olduğu konusundaki dayatmalarının etkili olduğunu söylemektedir (s. 32). Selef metodunun temsilcileri arasında İmam Mâlik, İmam Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel'in görüşlerine yer veren yazar, onların kelâm aleyhindeki sözlerinin de aynı şekilde mutlak anlamda akılı dışladıkları anlamına gelmeyeceğini, çünkü onların her ne kadar asılda (itikad) uygun görmeseler de, fûrû'da (fıkıh) kıyas gibi akli metotları kullandıklarını ifade etmektedir (s. 33-40).

Akıl-vahiy ilişkisinde akılı vurgulayan Mu'tezile ile vahiy vurgulayan selefi tavır arasında, yazar bir üçüncü tavır olarak Abdullah b. Küllâb'ın, Ebû'l-Abbas el-Kalânîsî ve Hâris el-Muhâsibi ile birlikte ortaya koydukları "kelâmî tavra" da yer vermektedir (s. 42). Yazar, bu tavrın Eş'ariyye kelâm okulu tarafından devam ettirildiğini ifade etmekte; Mâtürîdîyye söz konusu olduğunda bu tarz bir hareketin baş aktörü olarak Ebû Hanîfe'nin söz konusu olabileceğini belirtmektedir. Zira Ebû Hanîfe, sisteminde akla önemli bir yer vererek dinî sorumluluğun (teklîf) temel kaynağı olarak akılı görmüş ve insanların akıllarıyla Allah'ı bilmekle yükümlü olacaklarını ifade etmiştir (s. 44). Yazara göre Ebû Hanîfe'nin söz konusu yaklaşımı daha sonra Ebû Ca'fer et-Tahâvî tarafından selef metodu çerçevesinde; Ebû Mansûr el-Mâtürîdî tarafından da kelâm metodu çerçevesinde algılanmıştır (s. 44).

Müellif "Akıl: İlâhî Bir Emanet" ismini verdiği "Birinci Bölüm"de aklın mahiyeti, akli bilginin imkânı, akli bilginin alanı ve değeri, akıl ve insan doğası konularını ele almaktadır. Burada İmam Mâtürîdî'nin *Kitâbü't-tevhîd* ve *Tevlâtü'l-Kur'ân* adlı eserlerinde aklın mahiyetini ortaya koyan açıklamalarının bulunmadığını söyleyen yazara göre bunun sebebi, akıl hakkında söylenecek şeylerin kaynağının da yine aklın kendisi olduğu şeklinde Mâtürîdî'nin yaklaşımıdır. Zira Mâtürîdî'ye göre akıl, kendi mahiyetinin ne olduğunu bilme gücüne sahip değildir (s. 54). Bu bağlamda yazar, Mâtürîdî'nin aklın ne olduğundan çok, nasıl bir işlevde bulunduğu yöneldiğini söylemektedir. Buna göre Mâtürîdî, aklın fonksiyonunun "birleşebilenleri bir araya getirme ve ayrılması gerekenleri de ayırabilme" şeklinde belirleyerek aklın dış dünyada algılanan eşyada bulunan aynı nitelikleri bir araya getirdiğini, aynı zamanda onların birbirlerinden farklı olan yönlerini de ortaya koyarak tek tek tikel nesnelere kavramlar oluşturduğunu söylemekte, bunu yaparken de tefekkür ve nazar yolunu kullandığını dile getirmektedir. Şu hâlde Mâtürîdî'de aklın ne olduğu sorusu, onun fillerini tanımak sayesinde mümkün olabilmektedir.

Bu noktada yazar, Mâtürîdî'nin "akıl hakkında bilgi sahibi olmanın yolunun aklın işlevi hakkında bilgi sahibi olmaktan geçtiği" görüşünde olan Hâris el-Muhâsibî'den etkilenmiş olabileceğini belirtmektedir (s. 58).

Müellif, Mâtürîdî'nin akli bilgiyi mümkün gördüğünü söylemektedir. Akli bilginin sınırları tartışmasında ise onun aklın eşyanın hakikatine ulaşabileceği yönündeki görüşünün aynı zamanda aklın metafizik bilgiye ulaşmasının mümkün olduğuna işaret edip etmediğini soruşturmaktadır. Bu noktada yazar Mâtürîdî'nin eşyadaki güzellik ve çirkinliğin (hüsün ve kubuh) akıl tarafından bilinebileceği yönündeki görüşünü şöyle açıklamaktadır: Aklın tabiatına, genel anlamda çirkin ve kötü olan şeyi çirkin ve kötü; güzel ve iyi olan şeyi de güzel ve iyi olarak görme kapasitesi yerleştirilmiştir. Yazar Mâtürîdî'nin söz konusu yaklaşımını, "aklın yapısında güzel/iyi ve çirkin/kötü tümeller düzeyinde bulunduğunu" söyleyerek açıklamaktadır (s. 78). Ancak bu noktada yazar, Mâtürîdî'nin akli bilgi alanı içinde bir kısıtlamaya da yer verdiğini söylemektedir. Buna göre her ne kadar akıl, âlemin sonradanlığına hükmederek Tanrı'nın var olduğu sonucuna ulaşsa da O'nun mahiyeti hakkında bilgi sahibi olamamaktadır. Aynı şekilde akıl, yaratıcının belirli sıfatlara sahip olmasını mümkün görse de onların mahiyetini bilememektedir. Akıl açısından Tanrı'nın hikmet sahibi olması, sefeh olmaması zorunludur. Ancak Tanrı'nın fiillerini insanın mutlak olarak değerlendirmesi mümkün değildir. Bu sebeple insan her hangi bir fiil hakkında hikmete uygun olmadığı yönünde bir hüküm veremez. Çünkü akıl nesnelerin çoğu hakkında dahi bilgi sahibi değildir. Zira insan akli sonlu âlemin bir parçası olduğundan nesnelerin tamamını ihata etme ve bütün işlerini sonucuna ulaşma konusunda acizdir. Bu sebeple akıl ilâhî bir kaynağa ihtiyaç duyar (s. 82).

Mâtürîdî'ye göre insana verilen akıl, onun sorumlu kılınmasında temel etkidir. Ancak insan her zaman aklına tabi olmamaktadır. Bu sebeple yazar, "Akıl ile insan doğası arasında nasıl bir ilişki vardır?" sorusunu sormaktadır. Mâtürîdî'ye göre "insanın tabiatında" kendisine zevk veren ve hoşuna giden şeylere karşı meyil; kendisine zarar ve ıstırap veren şeylerden ise kaçınma vardır. Bu durumda yaratılışı gereği insan tabiatı itibarıyla iyi ve güzel gördüğünü elde etmek isterken, çirkin ve kötü gördüğünden de kaçınmaktadır. Şu hâlde insan tabiatının iyi ve güzel, kötü ve çirkin gördüğü şeyler izâfî şeylerdir. Çünkü insan tabiatı bir şeyi, özünde iyi olduğu için değil, kendisine zevk veren bir şey olduğu için iyi; kötüyü de özünde kötü olduğu için değil, kendisine acı ve ıstırap verdiği için kötü görmektedir. Bu sebeple insan tabiatının iyi ve güzeli, kötü ve çirkinini kendi başına bulması mümkün görünmemektedir. Yazar bu noktada insanın iyiye yönelmesinin nasıl gerçekleşeceği sorusunu

tartışmaya açarak Mâtürîdî'nin cevabını şöyle zikreder: İyiye yönelmek ancak akla uymakla söz konusu olur. Çünkü aklın, insan tabiatının aksine, şeyler hakkında güzel ve çirkin belirlemesi izâfî değildir. Bu mânâda akıl, bir şeyi özünde iyi olduğu için iyi; özünde kötü olduğu için kötü olarak belirler. Yazar, söz konusu yaklaşımıyla Mâtürîdî'nin hüsün ve kubhu bilme noktasında aklı mutlak hakem kıldığını, ancak yine de aklın bedihî bir şekilde iyi ve kötüyü bileceğini iddia etmediğini, aksine bu konudaki bilgiye teemmül ve nazar ile ulaşabileceğini savunduğunu belirtmektedir (s. 88-93).

Müellif, "Vahiy: İlahi Bir Rahmet" başlığını verdiği "İkinci Bölüm"de vahyin tanımı ve vahyin kısımlarına dair Mâtürîdî'nin görüşlerine yer vermiş, vahyin/nübüvvetin imkânı üzerinde durulmuş, bunun Allah'ın hikmet (her şeyi yerli yerine koyma ve her şeyi kendi mahiyetine uygun bir şekilde oluşturma) sıfatı çerçevesinde temellendirilmesi yapılmıştır. Bu bağlamda vahyin imkânının (nübüvvet müessesesinin) Allah'ın hikmetinin bir gereği olabileceği ifade edilmiş; ancak Mâtürîdî'nin Mu'tezile gibi nübüvveti "vücüb alellah" şeklinde Allah için bir zorunluluk ifade edecek tarzda ele almamaya özel çaba sarfettiği vurgulanarak nübüvvetin gerekliliği ve fikrî temelleri sorunu tartışılmıştır. Nübüvvet iddiasında bulunan kişinin davasının insanlar tarafından kabul görmesi için bir delile ihtiyacı bulunduğu, bunun da mucize olduğu konusu tartışılmakta Mâtürîdî'nin mucize konusundaki yaklaşımı ve mucizeyi inkâr ederek nübüvveti eleştirenlere verdiği cevaplar ele alınmaktadır. Yazar bu bölümün son tartışma konusu olarak Mâtürîdî'nin vahyî bilginin alanı ve değerine ilişkin görüşlerine yer vermektedir. Mâtürîdî'ye göre akli ve vahyî bilgi, dinin temel esası olan ulûhiyyet inancında etkili olmakla birlikte vahiy, esas itibarıyla aklın bilgi üretiminde aciz kaldığı bir alan olan semiyât alanında söz sahibidir. Buna göre başta âhiret konuları olmak üzere, ibadetlerin nasıl yapılacağı, hukukî hükümler, helâl ve haramlar, had ve cizyelerin tayini gibi konular ancak vahiy ile bilinebilmektedir (s. 99-147).

Yazar, akıl-vahiy ilişkisi konusunu esas itibarıyla "İlahi İmtihanı Kazanma Yolu Olarak Akıl ve Vahiy" başlıklı "Üçüncü Bölüm"de tartışmış, burada problemin teorik ve pratik boyutlarında gündeme gelen temel hususları ele almıştır. İlk olarak teorik/itikadî boyuta yer veren yazar burada Mâtürîdî düşüncesinde "Aklın Önceliği ve Vahyin Gerekliliği", "Akıl ve İman Konusu" ve "Vahyin Anlaşılabilirliği" meselelerini tartışmıştır. Konunun pratik/amelî boyutunda ise "İyi ve Kötüyü Belirleme", "İbadetin Gereği ve Yapılış Şekli", "Toplumsal Düzendeki Adaletin Yerleşmesi" konuları etrafında akıl-vahiy ilişkisi tartışması yürütülmüştür.

Yazara göre Mâtürîdî'nin düşünce paradigmasını şekillendiren temel kavramlardan biri "imtihan"dır. İmtihanın varlığı hükmüne akıl ve vahiy ile ulaşılmaktadır. Vahiy, imtihanı gerekli kılmakta ve imtihan ise varlığa anlam verilmesini sağlamaktadır. Yazar akıl ile vahiy arasında kurulacak ilişkinin imtihanın nasıl sonuçlanacağına doğrudan tesirde bulunduğunu söyleyerek söz konusu ilişkinin doğru bir şekilde kurulmasının önemine dikkat çekmektedir (s. 151-156).

Müellif, söz konusu sorunun çözümüne yönelik olarak akıl-vahiy ilişkisinin öncelikle teorik boyutuna yer vermektedir. Ona göre Mâtürîdî, her ne kadar insanın dünya imtihanından kurtuluşunu sağlamada akıl ve vahiy birlikte gerekli görse de, kurtuluş için akla öncelik vermekte; Allah'ın varlığına, birliğine, peygamberlerine iman etmenin ictihad ve istidlâl yolu ile gerçekleştiğini söylemektedir. Yazara göre Mâtürîdî'nin vahiy karşısında akla bu tarz bir öncelik vermesinin altında vahyin (dolayısıyla teklifin) muhatabının akıl sahibi olması yatmaktadır. Aynı şekilde peygamberlik iddiasında bulunan birinin insanlar tarafından davetine icabet edilmesini mümkün kılan şey de akıldır. Bu anlamda mucizenin, mucize gösteren peygamberin ve onun getirdiği vahyin doğruluğunu tespitinde akıl tek başına söz sahibidir. Şu hâlde akıl, vahyin gerçekliğini temin etmektedir (s. 158). Yazar, Mâtürîdî'nin bu görüşüyle Mu'tezile kelâmcıları ile "vahiy karşısında akla öncelik vermek" noktasında paralel düşündüğünü belirtmektedir. Bu anlamda ilk karşılaşmada aklın vahiy karşısında bir hâkim konumda olduğunu söylemek mümkün görünmektedir. Peki akıl ile vahiy arasındaki bu tarz ilişkinin bir sürekliliğinden bahsedilebilir mi? Yazara göre burada akıl ile vahiy arasında doğrusal değil ama akıldan vahye, vahiye tekrar akla giden dairesel bir ilişki bulunmaktadır. Önce akıl vahiyi temellendirmekte, sonra da vahiy akli kullanmayı vâcib kılarak ona otorite vermektedir. Diğer taraftan akıl, vahiy anlamaya yönelerek işlevsel bir boyut kazanmakta ve kendini yeniden inşa etmektedir (s. 157-164). Mâtürîdî söz konusu yaklaşımını sürdürerek imanın de temeline akli yerleştirmektedir. Çünkü kâinattaki her şey bizâtihi Allah'ın varlığına delil teşkil etmekte; şeylerin delil oluşunu görebilmek için ise insanın aklını kullanması zorunludur. O zaman iman, akıl yoluyla istidlali bir şekilde ulaşılan bu hakikatin kalben tasdiki olmaktadır. Burada yazar, Mâtürîdî'nin hakikatin akıl ve delilden ziyade imana dayandığını savunmakla beraber dinî inançların rasyonel hiçbir tarafının olmadığını savunan fideist yaklaşımın tam karşısında yer aldığını dile getirmektedir (s. 165-169).

Müellif bu bağlamda Mâtürîdî'nin düşünce sisteminin temel karakterini aklın vahiy anlayacak bir yapıda olmasının teşkil ettiğini ifade etmektedir.

Mâtürîdî'ye göre kendisiyle hakkın idrak edildiği nitelikteki bir akla sahip olma noktasında insanlar arasında bir farklılık yoktur. Şu hâlde bütün insanlarda bulunan ve onları Allah katında sorumlu kılan akıl, vahyi anlayacak bir yapıdadır. Burada tartışma Mâtürîdî'nin söz konusu önermesi bağlamında onun "beyan teorisi", "muhkem ve müteşabih", "tefsir ve tevil" hakkındaki görüşlerinden hareketle yürütülmektedir (s. 174-191).

Yazar, "İlahi İmtihanı Kazanma Yolu Olarak Akıl ve Vahiy" konusunun ikinci ayağı olan pratik boyutu üç problem etrafında tartışmaktadır. Yazar ilk olarak iyiyi ve kötüyü belirleme problemini ele alarak fiillerin iyi veya kötü şeklinde nitelenmesinin nasıl gerçekleştiği sorusunu soruşturmaktadır. Fiillerin iyi veya kötü şeklinde vasıflanması vahye mi yoksa akla mı dayanmaktadır? Burada yazar isabetli bir şekilde tartışma konusunun, bir fiilin iyi veya kötü olduğunu aklın bilip bilemeyeceğinin değil, fiilleri günah ya da sevap şeklinde vasıflandırmada aklın herhangi bir rolünün bulunup bulunmadığının olduğunu belirtmektedir. Yazara göre Mâtürîdî bu noktada şöyle bir yaklaşım benimsemektedir: Nesne ve olaylar, kendinde (li-zatıhi) güzel olup zıddı ve karşıtları çirkin olan ve kendinde güzel olmayıp ona olan ihtiyaç ve terettüp edecek iyi veya kötü sonuçlara göre güzel veya çirkin olmak üzere iki çeşittir. İşte zatu itibariyle güzel olanı bilmede akıl yeterlidir. Ancak sonuçlarına göre hükmü değişen fiillerin iyiliğini veya kötülüğünü tespit etmek için vahye ihtiyaç bulunmaktadır. Bu durumda hiçbir zaman kötü olması düşünülemeyen ve kendinde güzel olan tevhid ile onun aksi konumda bulunan ve kendinde kötü olan şirk, akıl tarafından bilinebilir. Dolayısıyla Mâtürîdî'ye göre akıl, imanla sorumlu kılınmak için yeterli olup vahiy gelmesi dahi insanın akıyla tevhid inancına ulaşma yükümlülüğü vardır. Şu hâlde kendisine bir peygamber ulaşmamış insanlar (fetret ehli) Allah'a iman etmediklerinde bundan sorumlu tutulacaklardır. Yazar, Mâtürîdî'nin bu hususta Eş'arîler'e açık bir şekilde muhalefet ettiğini söylemekle birlikte insanın özellikle ibadet ve hukuk alanına giren fiillerinden sorumlu tutulabilmesi, dolayısıyla sevap veya ceza bağlamında fiillere hüsün ve kubuh vasfının verilmesi için vahyi zorunlu gördüğünü de ilave etmektedir. Şu hâlde Mâtürîdî'ye göre Allah'a iman dışındaki fiillerde de akıl araştırma yoluyla bazı sonuçlara ulaşma imkânına sahipse de haram ve helâl anlamında iyi ve kötünün ortaya çıkıp insanın sorumlu kılınması için vahyî bilgiye kesin bir şekilde ihtiyaç bulunmaktadır. Akıldaki iyiyeye yönelme ve kötülükten de kaçınma tabiatı, vahyi anlamada ve kabulde etkindir. O hâlde hüsün ve kubuh konusunda akıl ve vahyin birbirini tamamlayıcı bir konumda bulunduğunu söylemek mümkündür (s. 192-198).

Konunun pratik boyutu ile ilgili olan ikinci husus, ibadetin gereği ve yapılış şeklidir. Yazar, Mâtürîdî kelâm sistemi içerisinde Allah'a ibadet etmenin gereğinin vahyin belirlemesinden önce, aklın kesin ve açık bir hükmü olduğunu belirtmektedir. Böyle bir düşüncenin temeli, âlemi yaratan bir Tanrı'nın varlığı ile iyi ve kötünün bilgisine ulaşma imkânının akılda bulunduğu düşüncesine dayanmaktadır. Zira kendisine varlık veren bir Tanrı gerçeğine ulaşan, iyi ile kötüyü temyiz etme kabiliyetine sahip olan aklın, Allah'a ibadet etmenin gerekliliği sonucuna ulaşması kaçınılmaz bir durumdur. Çünkü Mâtürîdî'ye göre aklın adalete meyleden, zulümden de kaçınan bir tabiatı bulunmakta, dolayısıyla akıl "nimet verene şükretmenin" iyi ve gerekli bir davranış olduğunu insana bildirmektedir. İnsan akli, kendisine nimet verene teşekkür etmeyi gerekli gördüğü gibi, bunun karşıtı olan nankörlükten de kaçınılmasını gerekli görür. Bu noktada yazar, insanın şükrünü nasıl gerçekleştireceğini sormakta; Mâtürîdî'nin aklın bunu vahyin yönlendirmesi olmaksızın tek başına yapamayacağı görüşünde olduğunu ifade etmektedir. Bu sebeple vahiy insana, Allah'a şükrünü (ibadet) nasıl yerine getireceğini açıklayarak bu konuda akla yardımcı olmaktadır (s. 198-201).

Toplumsal düzende adaletin yerleşmesi bağlamında akıl-vahiy ilişkisi, konunun pratik boyutu ile ilgili olan üçüncü husustur. Yazar, Mâtürîdî'nin toplumsal düzenin adalet esası üzerine bina edilmesi ve insanlararası ilişkilerde bu esasın hâkim kılınabilmesi için akıl ve vahyin birlikte söz sahibi olması gerektiğini ısrarla vurguladığını belirtmektedir. Zira Mâtürîdî ancak vahiy temelli bir akli faaliyetin, hayatın her alanını adalet ilkesine göre şekillendirme imkânına sahip olacağını söylemektedir. Zira kişinin kendi tefekkür sistemi içerisinde bir şeyin hikmet veya sefeh, adl veya zulüm statüsünde bulunduğuna hükmetmesi her zaman isabetli olmayabilir. Bu sebeple vahyin beyanına ihtiyaç vardır. Diğer taraftan insan kararlarını alıp hayatını devam ettirirken, aklın dışındaki faktörlerden de etkilenmektedir. Çünkü insanın doğası, kendisi için kolay ve faydalı olana yönelir ve bunu iyi görür. Eğer vahyin yönlendirmesi bulunmazsa, herkes bu yaratılışına uygun davranacağından, insanlar arasındaki ilişkilerde adalet değil, fesat ve kargaşa hâkim olur ve toplumsal düzen sağlanamaz. Şu hâlde Mâtürîdî'ye göre adalet temeli üzerinde teşekkül eden bir toplumdan bahsedebilmek için mutlaka vahyi ilkelerin göz önüne alınması gerekmektedir (s. 204-206).

Netice itibariyle selef, akıl karşısında nakli önceleyen bir bakış açısını temsil ederken, Mu'tezile akli merkeze alan bir yaklaşımın savunuculuğunu yapmış, Abdullah b. Küllab ile başlayan kelâmî hareket ise ikisi arasında orta bir yolu bulma çabası içerisinde olmuştur. Bu tavrın sonraki dönem savunucuları

olan Eş'ariyye de temelde akıl-vahiy ilişkisi probleminde orta bir yol bulmaya çalışırken, önceliklerini vahiyden yana kullanarak selef tavrına yaklaşmışlar; İmam Mâtürîdî ise vahiy karşısında akla öncelik vererek Mu'tezile kelâmcılarına yaklaşmıştır. Bu noktada İslâm düşüncesinde söz konusu tavırlar arasında akli yahut nakli mutlak bir biçimde kabul ve red şeklinde bir yaklaşımın bulunduğunu kabul etmenin güçlüğü ortada durmaktadır. Buna göre genellikle akıl-vahiy ilişkisi konusunda iki uç nokta olarak ifade edilen Selefî ve Mutezilî tavır hakkında, selefî vahiyden başka ayrıca akıl diye bir bilgi kaynağını hiçbir şekilde tanımadığı hükmü ile Mu'tezile'nin akli mutlak bir şekilde savunarak vahyin gerekliliğini yadsıdığı hükmü doğru görünmektedir.

Mu'tezile ve Eş'ariyye kelâm okullarına nispetle Mâtürîdîyye hakkında yapılan çalışmaların yeterli seviyede olmadığı gerçeği göz önünde alındığında en azından bir yönüyle, ihmal edilmiş bir düşünce geleneğinin ortaya çıkmasına katkı sağlamak için yazılmış *İmam Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi*'nin bu amacını gerçekleştirdiğini söyleyebiliriz. Bununla beraber kitabın, Mâtürîdî'nin akıl-vahiy ilişkisine dair yaklaşımının günümüzde söz konusu problem etrafında tartışılan sorunlara farklı bir perspektif verebileceği iddiasının ilke düzeyinde gerçekleştiğini söylemek gerekmektedir. Akıl-vahiy ilişkisine dair modern dönemde yapılan çalışmaların azlığı ve bu çalışmaların konuyu bütün yönleriyle ele almaktan çok, ilişkinin bir yönüne hasredilmiş olmaları sebebiyle *İmam Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi*, söz konusu problemin boyutlarını hem İmam Mâtürîdî bağlamında hem de bütünlüklü bir şekilde ele alması sebebiyle alanında önemli bir boşluğu dolduracak ve bu yöndeki sürekliliği sağlamaya yönelik olarak gelecekte yapılacak çalışmalar için önemli bir hareket noktası teşkil edecek niteliktedir.

Hayrettin Nebi Güdekli

Moral Agents and Their Deserts: The Character of Mu'tazilite Ethics

Sophia Vasalou

Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2008. 252 sayfa.

Eser Londra Üniversitesi'nin School of Oriental and African Studies'de (SOAS) Arapça, İslâmî Çalışmalar ve Felsefe alanlarında lisans öğrenimi görmüş ve Cambridge'deki St John's College'da doktorasını yapmış Sophia