

T.C.  
ANKARA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ (KELAM)  
ANA BİLİM DALI

TEOLOJİ' DE RASYONALİTE PROBLEMİ

Yüksek Lisans Tezi

YUSUF AKBAŞ

Ankara- 2006

T.C.  
ANKARA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ (KELAM)  
ANA BİLİM DALI

TEOLOJİ' DE RASYONALİTE PROBLEMİ

Yüksek Lisans Tezi

YUSUF AKBAŞ

Tez Danışmanı

**Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN**

Ankara-2006

T.C.  
ANKARA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ (KELAM)  
ANA BİLİM DALI

TEOLOJİ' DE RASYONALİTE PROBLEMİ

Yüksek Lisans Tezi

Tez Danışmanı: **Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN**

Tez Jürisi Üyeleri

Adı Soyadı

İmzası

**Prof. Dr. Şaban Ali Düzgün**

.....

**Prof . Dr. Ahmet Akbulut**

.....

**Doç. Dr. İsmail Köz**

.....

Tez Sınav Tarihi : 15.01.2007

## İÇİNDEKİLER

<b>KISALTMALAR</b> .....	6
<b>ÖNSÖZ</b> .....	7
<b>GİRİŞ</b> .....	9

## BİRİNCİ BÖLÜM

### RASYONELLİKLE İLGİLİ KAVRAMLAR

<b>1. Aklın Terimsel Ve Kavramsal Anlam Alanı</b> .....	23
<b>2. Aklın Mahiyetine İlişkin Tartışmalar</b> .....	26
<b>3. Aklın Çeşitleri</b> .....	28
<b>4. Aklın Türevleri</b> .....	30
<b>I. Basiret ve Feraset</b> .....	37
<b>II. Basiret ve Sezgi</b> .....	39
<b>5. Aklın Mahiyeti ve Fonksiyonları</b> .....	48

## İKİNCİ BÖLÜM

### İNANÇ ÖNERMELERİNİN RASYONELLİĞİ

A. Temel Gerçeklik Tartışmaları .....	59
B. İlmın Dereceleri.....	68
C. Akın Değeri Konusunda Çağdaş Yaklaşım lar.....	71
D. İnanç Önermelerinin Bilişselliği.....	79
E. İmanın Rasyonel Temelleri .....	85
F. İman/Bilgi İlişkisi.....	87
G. İman ve İrade .....	94
SONUÇ .....	97
KAYNAKÇA.....	99

## KISALTMALAR

A.g.e.	: Adı geçen eser
Ank.	: Ankara
b.	: bin, İbn
Bkz.	: Bakınız
c.	: Cilt
ev.	: Çeviren
D.İ.B.	: Diyanet İşleri Başkanlığı
D.İ.A.	: Diyanet İşlam Ansiklopedisi
H.z.	: Hazreti
İst.	: İstanbul
Mad.	: Maddesi
T.D.V.	: Türkiye Diyanet Vakfı
Trc.	: Tercüme
t.y.	: Basım Tarihi yok
Vd.	: ve devamı
Yay.	: Yayın Evi
y.y.	: Basım yeri yok

Cilt numaraları Romen rakamıyla, sayfa numaraları Latin rakamlarıyla gösterilmiştir. Ayetler, sure isimleri, surelerin numaraları ve ayet numaraları kullanılarak verilmiştir. Ayet meallerinin kullanımında D.İ.B. Tercmesinden faydalanılmıştır.

## ÖNSÖZ

Müslüman toplumu, sayısal olarak son derece büyük, toprak ve kaynaklar açısından zengin, tutarlı bir dine sahip olmasına rağmen, bu toplum dünya düzeninin öznesi olmak yerine çok zayıf bir unsuru durumundadır. Müslüman toplumunun bu kaostan kurtuluşu için çok farklı kişiler, gruplar çok farklı şeyler söylemekte ve uygulamaktadırlar.

Müslüman toplumunun temel sorunlarının başında bilginin kaynağı ve bu kaynağa ulaşımadaki metodolojik yöntem yer alır. Bilgi, bilginin konusunu teşkil eden varlıktan koparılmıştır. Vahiyle gönderilen ilim, Allah'ın bilgisinin sadece bir parçasıdır. Kur'an, bizden bilgiyi varlıkla irtibatlandırmamızı ve bunu da akıl, varlık ve vahiy üçgenini aynı amaçlarda buluşturarak yapmamızı istiyor. Zira akıl, varlık ve vahiy birbirlerinin alternatifi değil tamamlayıcılarıdır.

Bilim, insan aklının doğayı bir yöntem bilinci içinde açıklamaya çalışan soylu eyleminin adıdır. Doğa ise eşyanın, nesnellik, düzen, süreklilik ve sebeplilik gösteren mahiyetidir. Tabiat, dünyamızın ahlaki açıdan bir hayat sahnesi oluşunun en temel şartıdır. Fiziki alemde intizam yerine kaos bulunsaydı bize yol göstermek için hiçbir imkan ve ihtimal olamazdı. Hiçbir tahmin, tedbir, düzenli bir tecrübe birikimi, önceden bir hedef belirleyerek bunun takip edilmesi, alışkanlık teşekkülü, karakter, kültür oluşumu gerçekleştirilemez ve zihinsel kabiliyetlerimiz, bireysel yeteneklerimiz gelişemezdi..

İsfehani, Muhasibi, Musa Carullah gibi alimlerin de özellikle belirttiği gibi akıl, ilahi bir nur, ilahi bir nebidir. Allah, insanı mükemmel akıl, müstakil kudret ve mutlak irade hürriyeti ile şereflendirmiştir. Kur'an'ı gönderen ile varlığın ve ilmin kanunlarını koyan birdir. O da yüce Allah'tır. Tıpkı Kur'an ayetleri gibi kainatta bulunan fizik ve sosyal kanunlar, akıl Allah'ın ayetleridir. O'nun ayetleri arasında çelişki ve zıtlık yoktur. Bu nedenle, akl-ı selimle Kur'an'ın ilkeleri örtüşür. Tabiat kanunlarına, tabiat hallerine toplum kanunları uyarsa, toplum kanunları kanun olur. Mü' mine iki kitap yeter. Biri, kainat ki, bu Allah'ın her yerde müşahade ettiğimiz en büyük kitabıdır. Diğeri ise, bütün insanlığı aydınlatan Kur'an-ı Kerim'dir. Dünya ve ahiretin izzet ve saadetini elde etmek isteyen müslüman toplumu, bu iki kitaptan birini bırakıp diğerine sarılarak kendisini kaosa sokamaz. Zaten ilk gelen Kur'an

ayetleri de insandan okumasını, yazmasını, ilim öğrenmesini istemiştir. Eğer İslam'ın bunlardan daha önemli esasları olsaydı, ilk ayetlerde onlar istenirdi.

Biz bu çalışmamızda mü'min bireyin, sürekli gelişen ve değişen dünya arenasında nasıl bir rasyonel bakış sergileyebileceğini sorgulamaya çalıştık. Özellikle insanın bilişsel yetileri, Allah ile olan karşılıklı ilişkisi ve dış dünya ile insan arasındaki bağlaşıımı rasyonalite temelinde incelemeye çalıştık.

Bu çalışmada, ilmi katkılarından dolayı Sayın Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN hocama ve maddi ve manevi katkılarından dolayı değerli aileme teşekkürü bir borç biliyorum.

Yusuf AKBAŞ

Ankara 2006

## GİRİŞ

### TEOLOJİK AÇIDAN RASYONALİTE ve RASYONALİTENİN ETKİNLİK ALANLARI

Akıl (*ratio=reason=logos*), etimolojik olarak, insanın akletme, deliller toplama ve mantıksal bir süreci takip ederek sonuçlara gitme gücüne, vs. işaret etmektedir. Bu, insanı insan yapan bir güçtür, zira insan sadece bu gücünü kullanarak etrafı hakkında bilgi sahibi olabilmekte, sonuçları görebilmekte böylece planlamalar yapıp eylemde bulunabilmektedir. Dolayısıyla akıl ve akletme denildiği zaman kastedilen dar anlamıyla, statik bir öz değil, insanın düşünme kapasitesidir. Diğer taraftan, parçalar arasında teker teker ilişki kurmadan eşyayı bir bütün olarak kavramamız olmadan, bir düşünce fonksiyonu olarak sadece akli (*ratio*) kullanmanın bir yararı olmazdı. Varlığın yapısını bir bütün olarak kavrama durumu (Latince *intellect*; Yunanca *nous*) ile akıl (*ratio*) arasındaki bu karşılıklı bağımlılık durumu, sonunda insanda düşünme kapasitesi denen durumu yaratmaktadır.<sup>1</sup>

Ama akıl basit anlamıyla düşünme veya akıl yürütme kapasitesinden ibaret değildir; aksine bu kapasitenin bütün potansiyelliğiyle –sistemik, metodik, eleştirel– kullanılması yani bilimsel düşünce demektir. Bu kullanımıyla akıl, güçlü bir kültürel ve tarihsel güç haline gelmekte, hakikatin keşfi dahil her türlü keşfe götüren yol olmaktadır. Aklın böyle geniş bir çerçevedeki kullanımı aydınlanma veya akıl çağı olarak nitelenen dönemin başat özelliği olarak öne çıkmaktadır.<sup>2</sup> Bu durumda, aklın süzgecinden geçmeyen, rasyonel eleştiriye tabi tutulmayan hiçbir şeye boyun eğilmeyecektir. O halde rasyonellikten kastımız nedir?

İlk önce rasyonel olan şey, ispat edebileceğimiz alanla sınırlı olan şey değildir. Öldükten sonraki yaşamı ispat etmemiz mümkün değildir, ama doğruluğuna inanmamız için bir çok makul sebebimiz vardır.

<sup>1</sup> Düzgün, Şaban Ali, *Allah Tabiat ve Tarih* (Ankara, 2005) s. 38.

<sup>2</sup> Düzgün, Şaban Ali, *age*, s. 39.

İkincisi, rasyonellik doğa bilimlerinin bir imtiyazı değildir. Sadece akıl yürüten varlıklar olsaydık bile (ki öyle değiliz) rasyonelliğimiz sadece bilimle tüketilemezdi. Akıl her şeyi kuşatabilecek bir niteliğe sahiptir, sadece bilimsel diye nitelediğimiz alanın tekelinde değildir ve akıl yürütme yetimizi sadece bilimsel alanla sınırlamak gibi bir indirgemecilik, hem akla hem de aklın bağlı olduğu, algılayıp yorumladığı (iç ya da dış) gerçeklik alanını dumura uğratmak olurdu.

Üçüncü olarak, rasyonellik içerikle değil, yöntemle ilgili bir durumdur. Bilimsel olanlar da dahil, inançlarımız bize söylediklerinin içerikleri sebebiyle değil, söylenme tarzları sebebiyle böyledirler ve ideal olarak bu inançlar şu ana kadar söylenenlerin en garantiye alınmışları olarak gözükmektedirler.

Dördüncü olarak, ‘rasyonel inanç’ kapalı bir kavramdır. Bu terim, inancın içeriğinin rasyonel olduğu başka bir ifadeyle inancın doğrulanmış veya doğrulanabilir olduğunu ima edebilir; yine inancın kabullenilme tarzının rasyonel olduğunu da gösterebilir. Bu iki anlam birbirinden tamamen farklıdır ve karıştırılmamalıdır. P’ nin doğrulanabilirliği ile P’ ye inanmanın makullüğü, birbirinden ayrı şeylerdir. Birinci veya mantıksal anlamda, bir inanç delillerle desteklenir ve akılla doğrulanırsa rasyoneldir ve rasyonalite anlayışımız, bu argümanların delil olma niteliğini karşılayıp karşılamadıkları noktasındaki beklentimize göre ya daralacak ya da genişleyecektir. İkinci veya pratik anlamda inanç değil, inananın inanması rasyoneldir ki bu durumda ona inanmanın kendince sebepleri vardır. Ancak inanma için sağlanan bu pratik gerekçeler zorunlu olarak inanmanın teorik gerekçeleri değildir. Bir insan Tanrı’nın var olduğunu gösteremeyebilir, ama yine de O’na inanmanın makul/rasyonel olduğu düşüncesini devam ettirebilir. Bu durumda rasyonellik, inancın bir özelliği olmaktan çok inanan kişinin inancıyla irtibatının bir niteliğidir.

Beşinci olarak, rasyonellik tek tip değildir, farklı türleri vardır. Şayet bir inancın rasyonelliği ona inanmamızı sağlayan makul argümanlara bağlıysa, ona inanmamıza temel teşkil eden argümanların türüne göre rasyonellik de değişkenlik gösterecektir. Ve bir şeye inanmada içsel ve dışsal gerekçelere dayanırsak, aynı şekilde içsel ve dışsal bir rasyonaliteden bahsetme durumu ortaya çıkacaktır.

Altıncı olarak, inanmanın rasyonel olması, bunun sadece zihinde olup biten bir olay olduğu anlamına alınmamalıdır. Rasyonelliğin ontolojik bir yönü vardır, dahası rasyonellik bizim dışımızdaki objektif gerçekliğin zihnimizdeki izdüşümüdür, başka bir ifadeyle bizdeki ontolojik akli oluşturan şeydir. Dış dünyadan, tecrübi alandan bağımsız, kendi bağımsız kuralları olan sübjektif bir rasyonellikten bahsetmek mümkün değildir. Bunun için de, Allah’a

inanmanın rasyonelliğinden bahsetmek, dış dünyada varlığının delillerini gözler önüne seren bir varlıktan bahsetmek demektir.<sup>3</sup>

Endüktif bir muhakemede *muhtemel* bir sonuç bile pekala makul sayılabilir. Doğru olduğuna inandığımız her şeyi kesinkes kanıtlanmış sonuçlara dayandırma imkanımız her zaman –hatta çoğu kere– mümkün olmayabilir. Denilebilir ki, rasyonellik, doğrulanabilmeye bağlı olacağı gibi yanlışlanmamış olmaya da bağlanabilir.<sup>4</sup>

‘Din rasyonel değildir’ ifadesinin doğru olduğunu varsaysak bile, bu şunu söylememizi engellemeyecektir: en kötü ihtimalle din aklın altında, en iyi ihtimalle de aklın üstünde bir şeydir. Bu durumda da akılla kavranabilecek ve bir şekilde kendisinden bahsedilebilecek bir şey niteliğini hiçbir zaman kaybetmez. Akıl, Tanrı’nın dünyadaki terazisidir sözü ile buna işaret edilmektedir.

Bu durumda tek tip bir rasyonaliteden bahsetmenin imkânsızlığına paralel olarak, bilimler arasında değer hiyerarşisi yaratacak ve kendi dışındakileri de yargılayacak gücü tekelinde tutan bilimsel bir rasyonaliteden bahsetmenin imkanı da ortadan kalkmaktadır.

## **İnsanın Dış Dünya İle İlişisini Mümkün Kılan Yapısı**

### **Fıtrat**

Vahiy ve yaratma aktında, Tanrı kendisini dünyayla öyle ilişkilendirir ki kendisine dair bilgi, istidlali ya da mantıksal yolla keşfedilebilir hale gelir. Ancak bu istidlali ve mantıksal çıkarım bir ön hazırlığı, bir fıtratı gerektirir.<sup>5</sup> İnsanın fıtratı, kendisini ve kendini kuşatan çevreyi algılayacak, kavrayacak, muhakeme ederek yeni bilgiler üretecek bir iç zenginliğe sahiptir. İnsan zihninin kanunları ile dış dünyanın kanunlarının aynı olduğu yönündeki felsefi kabul de bu varsayıma dayanmaktadır. İnsan zihni kendi dışındaki gerçekliği algılayacak bir paralelliğe sahip olmalıdır ki, o gerçekliği kavrayabilsin. Farklı varlık türleri arasında böyle bir ilişkiyi kurmamıza imkan veren kurallar, Tanrı tarafından her varlık alanına ayrı ayrı yerleştirilmiş bulunmaktadır.

<sup>3</sup> Düzgün, Şaban Ali, *a.g.e.*, s. 40-44.

<sup>4</sup> Aydın, Mehmet, *Din Felsefesi*, s. 19.

<sup>5</sup> Düzgün, Ş. Ali, *a.g.e.*, s. 131.

“Hakka yönelen bir kimse olarak yüzünü dine çevir. Allah’ın insanları üzerinde yarattığı Allah’ın fitratına sınıksız tutun...”<sup>6</sup> ayetinde bu istidlal ve mantıksal çıkarıma imkan veren insan yapısı bu *fitrat*tır. İnsanın hakikati keşfetmede dayanacağı kaynaklardan biri bu *fitrat*’tır ve fitratın izin verdiği kadarıyla her düzeydeki varlık hakkında bilgi edinebilir. Zira, fitrat; insanın kendisine göre yaratıldığı modeldir ve bu da insanın kapasitesi ve sınırlarını göstermektedir. İnsanın bu fitri yapısının, çerçevelediğimiz bu alanda iş görmesi ise, ancak epistemik yapının, zihinsel bir ön hazırlığın ve bilincin varlığıyla mümkün olabilmektedir.<sup>7</sup>

*Rabbin Ademoğulları'ndan, onların sırtlarından zürriyetlerini alıp bunları kendileri hakkındaki şu sözleşmeye şahit tutmuştu: Ben sizin rabbiniz değil miyim? "Elbette öyle." dediler. Böyle yaptık ki kıyamet gününde, "Bizim bundan haberimiz yoktu" demeyesiniz; Yahut, "Önce atalarımız Allah'a ortak koştu. Biz de nihayet onların ardından gelen bir nesiliz. Şimdi yanlış türetenlerin yaptıkları yüzünden bizi helak mi edeceksin!" demeye kalkışmayasınız. İşte böylece âyetleri açık açık bildiriyoruz. Umulur ki dönüş yaparlar."*<sup>8</sup>

Burada belirtilen sözleşme mecazi anlamda olup bu olay, dünya yaratılmadan önce değil, her insanın kendi bedeninin yaratılması sırasında gerçekleşmektedir. Bir görüşe göre zürriyetlerin baba sulbünde yaratılışı esnasında, başka bir görüşe göre anne rahmine yerleşip organik oluşumunu tamamlaması sürecinde Allah insanoğlunun doğasına ya da fitratına kendisinin varlık ve birliğini tanıma, kavrama ve dolayısıyla kendisine inanma yeteneğini yerleştirmektedir. Şu halde Allah, her insanı, iman etmesi için yeterli zihni ve psikolojik donanıma sahip kılmakta; iç ve dış âlemde kendi varlığına ve birliğine kılavuzluk edecek birçok kanıtlar yaratmaktadır; böylece O, sanki insanlara, "Ben sizin rabbiniz değil miyim?" diye sormakta, onlar da "evet" diyerek bunu tasdik etmektedirler. İnsanın doğasındaki iman kabiliyeti bu âyetlerde temsili bir dille anlatılmış bulunmaktadır.<sup>9</sup> Nitekim başka âyetlerde de buna benzer anlatımlar mevcuttur. Meselâ Fussilet sûresinin 11. âyetinde göğün ve yerin Allah'ın yasalarına göre işleyişi, "Dahası O, duman halinde olan semaya iradesini yöneltti; ardından ona ve arza, 'İsteyerek veya istemeyerek (varlık sahnesine) gelin!' buyurdu. 'Boyun eğerek geldik' dediler" şeklinde anlatılmıştır. Mu'tezile ve Mâturîdî âlimleriyle bazı Eş'arî ve Şîî âlimlerinin de bu görüşte oldukları bildirilmekte, Fahreddin er-Râzî'nin de bu görüşte

<sup>6</sup> Rum, 30/ 30.

<sup>7</sup> Düzgün, Ş. Ali, *Allah Tabiat ve Tarih*, s. 132.

<sup>8</sup> Araf, 7/ 172-173.

<sup>9</sup> Zemahşeri, II, 103.

olduğu anlaşılmaktadır. Başta İbn Teymiyye olmak üzere sonraki Selefiler, Allah'ın insandan ahid ve mîsâk almasını, insanın psikolojik muhtevasına kendi varlık ve birliğini tanıma kapasitesi vermesi şeklinde anlamışlardır.<sup>10</sup> Nitekim Hz. Peygamber'in, "Her doğan çocuk fıtrat üzere doğar" anlamındaki hadisi de<sup>11</sup> bunu anlatmaktadır.

## Hidayet

İnsanda kendi dışındaki varlık alanını keşfedip anlayacak yeteneği gösteren kavramlardan bir diğeri ise *Hidayettir*. Hidayet insana verilen bilgisel yetenektir. Bu yeteneğin bağlişım kurup keşfedeceği Varlık alanı ile kurduğu bağın temel niteliği ise *Hak*'tır.<sup>12</sup> *Hidayet* genel anlamıyla sezginin, duyuların ve aklın rehberliği, *Hakk* ise hem Varlığın ortak niteliği hem de doğru ve gerçek istikameti gösterir. Zira, Ebu'l-Kelam Azad'ın ifade ettiği gibi, ilahi irade mahlukata ihtiyaçlarına uygun olarak bir hayat tarzı verdiğinde, hayat yolunda şaşmadan yürümeleri için onları doğal ge-reçlerle donatır".<sup>13</sup> Zira;

*"Bizim Rabbimiz, her şeye hilkatini (varlık ve özelliğini) veren, sonra da doğru yolu bulacak yeteneklerle donatandır (hidayet)".<sup>14</sup>*

*"Hem, bize yollarımızı göstermiş olduğu (hidayet ettiği) halde, ne diye biz, Allah'a dayanıp güvenmeyelim?".<sup>15</sup>*

İnsanın bilme yeteneği olarak tanımladığımız hidayetin hangi bilme alanlarına karşılık geldiği ise bir başka tartışma konusudur. Bu durumda hidayete dayalı olarak gerçekleştirilen bilmeyi, bir keşfe dayalı bilme olarak adlandırmak mümkündür. Bu tür bilme ile elde edilen bilgiler tümevarımsal bir nitelik taşırlar. Evrenle ilgili bilgilerimiz böyle bir özelliğe sahiptir.

Hidayet/bilme yeteneğinin sağlayacağı ikinci bilme türü ise tümdengelimsel bir özellik taşır. Bu tek tek parçaların birleştirilmesiyle ulaşılabacak bir bilginin ötesinde, bir

<sup>10</sup> *Kur'an Yolu*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, II, 489-490.

<sup>11</sup> Buhari, "*Cenaiz*", 93; Ebu Davud, "*Sünnet*", 18.

<sup>12</sup> Yunus, 10/ 36.

<sup>13</sup> Ebu'l-Kelam Azad, *Tercümanu'l-Kur'an*, II, 179.

<sup>14</sup> Ebu'l-Kelam Azad, *a.g.e*, II, 179.

<sup>15</sup> İbrahim, 14/ 12.

bütün olarak kabulü (sezgisel bilgi) gerektiren bir bilgidir. Bu aynı zamanda metafiziksel bilgidir ve Tanrı'yı bilme de bu alan içine girer. Bu bilme İslam Kelam literatüründe hidayet 'doğru yolu bulma (bilme) şeklinde kavramsallaştırılmıştır.

Hasan el-Basri, Allah'ın insanları saptırmadığını ancak hidâyet ettiğini şöyle tartışmaktadır:

*"Allah Teâlâ "Allah, istediğini saptırır, istediğini de doğru yola götürür"<sup>16</sup> demiştir" derler. Fakat âyetin öncesine ve sonuna bakmazlar. Ayetlerin öncesine ve sonunun delâlet ettiği manayı düşünseler, dalâlete düşmezler."*

*"Hidâyet etmek bize aittir..."<sup>17</sup> âyetinden hareketle hidâyetin Allah'tan, sapıtmanın kullardan olduğunu söyleyen Hasan el-Basrî, Emîru'l-Mü'minîn'i Allah'ın şu sözlerini düşünmeye davet eder:*

*"Bizi ancak günahkârlar saptırmışlardır" ve "Samirî onları baştan çıkardı"<sup>18</sup> ve "Şeytan insana apaşikâr bir düşmandır"<sup>19</sup> "Semûd'a gelince, onlara dosdoğru yolu göstermiştik, fakat körlüğü hidâyete tercih ettiler, onları işleyip kazandıkları yüzünden kör edici azabın yıldırımını tuttu."<sup>20</sup> Bu âyetlerden anlaşıldığına göre, yol gösterme işi Allah'tan başlamış ve onların körlüğe hak kazanmaları, heva ve heveslerine uymaları neticesinde olmuştur.<sup>21</sup>*

Bütün bu açıklamalarıyla Hasan el-Basrî'nin iyiliğin Allah' tan geldiğini, sapıtmanın ise yaratan Allah olmakla beraber insandan olduğuna hükmettiğini öğreniyoruz.

Hidâyeti, Allah'ın emrini dinleyip o emre en güzel şekilde uymak olarak değerlendiren Hasan el-Basrî, Emîru'l-Mü'minîn'e hidâyete ilgili *"o kullarımı müjdele kî, sözü dinler ve onun en güzeline uyarlar. Allah'ın hidâyet ettikleri bunlardır. Tam akıllı insanlar da bunlardır."*<sup>22</sup> âyetini iyi düşünüp manasını anlamasını ister.

---

<sup>16</sup> İsrâ, 17/ 27.

<sup>17</sup> Leyl, 92/ 12-13.

<sup>18</sup> Şuara, 26/ 99.

<sup>19</sup> İsrâ, 17/ 53.

<sup>20</sup> Fussilet, 41/ 17.

<sup>21</sup> Mektup, s. 77-78.

<sup>22</sup> Zümer, 39/ 18.

Hasan el-Basrî, "*De ki: Ben yanılırsam, kendi aleyhime yanılmış olurum. Hidâyete nail olursam bu da Allah'ın bana olan vahyi sayesinde.*"<sup>23</sup> âyetini delil getirerek Allah'ın hidâyetinin verilmesini kendinden, yanılmanın peygamberinden olduğuna hükmettiğini söyler."<sup>24</sup>

Ey Emîru'l-Mü'minin! Peygamber yanıldığı vakit, yanılmanın kendisinden olmasını kabul edip, yanlışlığın bizden olabileceğini kabul etmez misin? diyen Hasan el-Basrî, Allah Teâlâ'nın "*hidâyet etmek bize aittir...*"<sup>25</sup> buyurduğunu, "*dalâlete götürmek bize düşer,*" demediğini belirterek halifenin Allah'ın kitabına hakkını vermesini, onu tahrif ve olmayacak şekilde te'vil etmemesini söyler."<sup>26</sup>

Allah'ın insanı dalâlete götürmediğini belki insanın kendisi bunu isteyip yaptığını söyleyen Hasan el-Basrî, "*...Birçoklarını dalâlette bırakır, bir çoklarına da hidâyet nasip eder. Dalâlette kalanlar ancak fasıklardır. Bu fasıklar, Allah ile müebbed bir surette akdolunan misakı bozarlar. Allah'ın birleştirilmesini emrettiği şeyi keserler, yeryüzünde fesat çıkartırlar. İşte onlar, gerçekten zarara uğrayanlardır.*"<sup>27</sup> "*Böylece kâfir olanların cehennemlik oldukları hakkındaki söz ve hüküm yerini buldu*"<sup>28</sup> âyetlerini hatırlatacak cehennemlik olan insanlar hakkındaki sözün ancak fısı işlemlerinden sonra olduğunu söyler."<sup>29</sup>

Hasan el-Basrî, konumuzla irtibatı olup itiraz edilen ve onlara göre delâletin de Allah'tan olduğunu ima eden "*Yeryüzünde veya kendi öz canınızda uğradığımız hiçbir musibet yoktur ki yaratılmadan evvel kitapta bulunmasın*"<sup>30</sup> âyetini, kendi görüşleriyle küfür ve iman, taat ve masiyetle te'vil ettiklerini söyleyerek şöyle eder:

Halbuki bu böyle değildir. Bu musibetler ancak mallarda, nefislerde ve yapılan işlerin neticelerinden ortaya çıkar. Allah bize böyle bildirmiştir. Bu dünyanın meta ile şımarık kimselerin yaptıkları gibi sevinmememiz ve ele geçiremediğimiz şeylere müteessir

<sup>23</sup> Sebe, 34/ 50.

<sup>24</sup> Mektup, s. 76.

<sup>25</sup> Leyl, 92/ 12.

<sup>26</sup> Mektup, s. 69.

<sup>27</sup> Bakara, 2/ 26-27.

<sup>28</sup> Yunus, 10/ 33.

<sup>29</sup> Mektup, s. 73.

<sup>30</sup> Hadid, 57/ 22.

olmamamız için bizi zenginlik ve fakirliğe, zorluk ve kolaylığa mübtelâ kılmıştır. Sonra bize sabredenleri beyanla diyor ki: "...Fakat sen sabır edenleri müjdele, onlar ki, bir musibete uğradıkları zaman "Biz Allah'ın kuluyuz, yine O'na döneceğiz, derler." Bunlar onlardır ki; ilâhları tarafından bağışlanırlar. Doğru yol üzerinde olanlar da onlardır." " Eğer bu îman ve küfürde olmuş olsaydı: Allah, "ta ki elinizden çıkana tasalanmayınız..." buyurmaz, bilakis "Taki îmanınızı kaybettiğinize tasalanmayınız ve Allah'ın size ondan verdiği ile sevinip şımarmayasınız" derdi. O halde insan dininden çıkan şeye müteessir olmaz da neye olur? Allah Teâlâ buyurur ki; "*De ki: Allah'ın inayeti ve rahmeti ile yalnız bunlarla sevininler. Bu onların bütün toplayıp yığırdıklarından daha hayırlıdır.*"<sup>31</sup> *Uyanık olan kimseler için hakikat açıktır, lakin birçokları bunu fark etmezler.*"<sup>32</sup>

Bu konuda Hasan el-Basri'nin hidâyetin (dosdoğru yol, vahiy) Allah'tan ve zıddı olan dalâlet (sapıklık-kötülük) insanın irâdesi ve meyli sonucu insandan olduğuna inandığını söyleyebiliriz.

Allah'ın hidayete erdirmesini, Allah'ın insana Kitap ve Peygamber göndererek doğruyu göstermesi, Allah'ın saptırması da Allah'ın gönderdiği Kitaba ve Peygambere karşı insanın takındığı olumsuz tavır nedeniyle sapıtmadır.<sup>33</sup>

## Takdir

Kur'an'ın *hidayet* kavramını beraber kullandığı ve aralarında bir bağlaşımla kurduğu kavramlardan biri de *takdir*dir. Bu anlamda *takdir*, varlığın yapısına yerleştirilen varlıksal/ontolojik kurallar bütünü ifade etmektedir. *Hidayet* ise insanın bunları, hem dış dünyada (fiziksel ontoloji) keşfetmesi, hem görünen bu varlık yapısının ötesinde de bir anlam alanının bulunduğunu fark etmesi (metafiziksel ontoloji), hem de bütün bu varlık düzeylerini teolojik bir düzeyde yorumlayıp dini tecrübesine kaynak yapması (tabiat teolojisi) demektir.<sup>34</sup>

---

<sup>31</sup> Yunus, 10/ 58.

<sup>32</sup> Mektup, s. 74.

<sup>33</sup> Akbulut, Ahmet, *Sahabe Devri Siyasi Hadiselerinin Kelami Problemlere Etkileri*, Birleşik Yayıncılık, İstanbul, 1992, s.333.

<sup>34</sup> Düzgün, Ş. Ali, *Allah Tabiat ve Tarih*, s. 133.

Kader konusunda yapılan tartışma, kâinatın belli bir düzen dahilinde Allah tarafından yaratılmasında ve var olduğu sürece bu kuralları bünyesinde koruduğu yönünde değil, yaptığı fiillerden lehte veya aleyhte sorumlu olan insanın bu yaptıklarının ezelde tayin ve tespit edilip edilmediğinde odaklaşmaktadır. İnsanı sorumlu tutabilmemiz için onun iradesinin hür olması zarureti vardır.<sup>35</sup> Kur'an-ı Kerimde insana irade nispet edilmektedir. Bu iradenin sorumluluğun temelini teşkil eden bir irade olabilmesi için, irade edilen şeyin, her iki şıkkının, yani o fiilin yapılmasının veya yapılmamasının, fail açısından o anda mümkün olması zorunluluğu vardır. İradenin hür olması bu demektir. Şıklardan birinin önceden belirlenmiş veya önceden takdir edilmiş olması durumunda ve buna bağlı olarak, nasıl gerçekleşeceğini önceden bilinmesinde, irade kavramıyla bağdaştırılmayacak aykırılıklar bulunmaktadır.<sup>36</sup>

Özgürlük, kişinin hayatını kendi tercihlerine göre kurma çabasının başkalarınca keyfi olarak engellenmemesi; baskı, zorlama ve müdahaleden kurtulmuş olması demektir.<sup>37</sup> Özgürlük, insanın doğa yaşamını aşip medeni oluşuyla anlam kazanan bir gerekliliktir. Bu nedenle İslam'da pozitif özgürlük anlayışı öne çıkar. Pozitif özelliğiyle özgürlük, kişinin makul biçimde iradesiyle davranışlarını belirlemesi; devraldıklarını fiziki, fikri ve moral açıdan inkişaf ettirebilmesidir.<sup>38</sup> İlahi adalet açısından, insan sorumluluğu, onun özgürlüğünün sonucu; kendi bilgi, irade ve fiiline bağlı olmalıdır. Nitekim bu durum ayette şöyle ifadelendirilmektedir:

*“Sonra da, nasıl davranacağınızı görmemiz için onların ardından sizi yeryüzünde halifeler kıldık.”*<sup>39</sup>

Allah, adaleti gereği, insanları bir iş bir emir için yaratıp, sonra da onlarla o iş arasına girmez.

*“İçinizden ileri gitmek ya da geri kalmak isteyenler (için bir uyarıcıdır.) Herkes kazandığına bağlıdır.”*<sup>40</sup>

<sup>35</sup> Yeprem, M. Saim, *İnsanın Davranış Özgürlüğü Sorunu*, D.İ.B. İlmi Eserler Serisi:110, s. 185.

<sup>36</sup> Yeprem, M. Saim, *İnsanın Davranış Özgürlüğü Sorunu*, D.İ.B. İlmi Eserler Serisi:110, s. 183.

<sup>37</sup> Erdoğan, Mustafa, *Anayasal Demokrasi*, 3. Bsk., Ank. 1999, 167.

<sup>38</sup> Savcı, Bahri, *İnsan Hakları*, A.Ü.S.B.F. Yay., Ank. 1953, 26.

<sup>39</sup> Yunus, 10/ 14.

<sup>40</sup> Müddessir, 74/ 38-39.

Yine başka ayetlerde de toplumun değişmesi, toplumu oluşturan bireylerin bilişsel (kognitif) değişimine bağlanmıştır. Zira fikirlerle hadiseler arasında doğrudan ilişki vardır.<sup>41</sup>

Eğer "Kaza ve kader, bu geniş kâinattaki "ilahî kanunlardır" şeklinde anlaşılabilir olsaydı, bu kavramların kainatla kurulacak olan anlam alanları buharlaşmamış olacaktı. Kâinattaki düzenleme insan fiillerine de teşmil edilince, bu durum, ferdî ve içtimaî hadiselerin oluşumunda insan faktörünü ortadan kaldırdığından, bunun neticesi olarak da insan sorumluluğunu kaldıran bir düşünce şekli meydana çıkmıştır. İslâmî bakımdan hiçbir değeri olmadığını sandığımız Kur'an'ın mahluk olup-olmaması meselesi bile ezelf düzenleme ile irtibatlandırıldı. Bundan dolayı da, "insanın hürriyetini savunanların bazısı, kendi durumlarını müdafaadaki en iyi yolun, Kur'an'ın yaratıldığı hususunda ısrar etmek olduğunu düşünmeye başladılar."<sup>42</sup> Bu noktada kader kelimesinin tahlili önem kazanmaktadır.

Kader, lügatte ölçme, güç yetirme, kaza ve hüküm, kudret, ölçerek, takdir ederek tayin, rızık daraltma, her şeyin olduğu gibi kılınması gibi manalara gelir.<sup>43</sup> "Biz her şeyi bir ölçüye (kadere) bağlı olarak yarattık."<sup>44</sup> Ayetten anladığımız üzere, varlık alemindeki her şeyin ölçülebilir değerler cinsinden bir ölçüsü vardır.

Kader kelimesi ve müştaqları, Kur'an-ı Kerim'de birçok yerde geçmektedir. Bu kelimenin mihrini, "bir ölçü dahilinde tayin, her şeyi bir ölçü ve nizama göre tanzim"<sup>45</sup> teşkil etmektedir. Hz. Peygamberden sonra ortaya çıkan ve değişik görüşler neticesinde ıstılahı bir anlam kazanan kader ile ilgisi yoktur.<sup>46</sup> Kader kelimesinin geçtiği ayetlerden hiçbiri, insanın, neticesinden sorumlu olduğu fiillerinin, alın yazısı anlamında, meydana gelmesinden önce takdir edildiği mânâsına gelmemektedir. Fakat değişik yorumlarla bazı ayetlere bu anlam yüklenmiştir. Meselâ, Ahmet Cevdet Paşa, Hz. Ali-Muaviye mücadelesini anlatırken, Ahzab Suresinin 38. ayetini, sanki onlar savaşmak zorundaymışlar gibi yorumlamıştır.<sup>47</sup> Furkan Suresinin ikinci ayetini, Yazır; Allah mahlukatı yarattığında, "hepsini bütün

<sup>41</sup> Ra'd, 13/ 11, Enfal, 8/ 53

<sup>42</sup> Watt, *İslam Düşüncesi*, s. 224.

<sup>43</sup> Akbulut, Ahmet, *Sahabe Devri Siyasi Hadiselerinin Kelami Problemlere Etkileri*, s. 319.

<sup>44</sup> Kamer, 54/ 49.

<sup>45</sup> Atay, Hüseyin, *Kur'an'a Göre İman Esasları*, s. 90.

<sup>46</sup> Atay, Hüseyin, *Kur'an'a Göre İman Esasları*, s. 90.

<sup>47</sup> Ahmet Cevdet Paşa, *Peygamberlerin Kıssaları*, I/ 454. Yazır, *Hak Dini*, 6/ 3905.

mukadderatıyla hazırladı," şeklinde yorumlamaktadır. İnsan fiillerinin de bu mukadderat kavramı içinde mütalaa edilmesi, durumunda, insan sorumluluğu nasıl izah edilecektir? Zemâşerî, söz konusu ayeti; "...Gördüğün gibi, Allah insanı takdir ettiği bu düzgün şekilde yarattı. Yarattıktan sonra takdir edip de yarattığı her şeyi farklı olarak yaratmadı,"<sup>48</sup> tarzında açıklayarak, mukadderatçı anlayışa karşı çıkmıştır. Bu ayeti filozof İktbal de şöyle yorumlamaktadır:

"Demek ki, bir şeyin kaderi bir efendi gibi dışardan emreden talihin acımasız eli değil, her şeyin iç yeteneğidir. Yani, bunun yarattığı imkânlar elde edilebilir ve iç bünyesinde saklı olup, herhangi bir dış baskı olmaksızın sıralarıyla kuvveden fiile çıkarlar."<sup>49</sup>

Bu yoruma göre, yaptığından sorumlu olan insanın kaderi de, iyiliği veya kötülüğü yapabilecek şekilde yaratılmış olmasıdır.<sup>50</sup> "Çünkü hayrı seçme hürriyeti, hayrın aksini seçme hürriyetim de içermektedir."<sup>51</sup> İnsan sorumluluğu bu hürriyete dayanmaktadır.

"Kader meselesinde insanın iradesini ilgilendiren nokta ile tabî ve kevnî hadiseleri ilgilendiren ciheti birbirinden ayırmak lazımdır."<sup>52</sup> İnsanın dışındaki varlıkların mukadderatlarının tayin ve tespitinde bir mahzur yoktur. Ancak bu mukadderatın belirlenmesini insan fiillerine teşmil edemeyiz. Çünkü insan sorumlu olması itibariyle diğer varlıklardan ayrılmaktadır.<sup>53</sup> " Bütün tabiat, Allah'a otomatik bir irade ile itaat eder. Ancak insan, eşit olarak itaat etmek veya etmemekte serbest bırakılmıştır."<sup>54</sup>

Bu konuda İktbal şöyle demektedir:

"Aslında kader, imkanları hala belli olmayan zamandan ibarettir."<sup>55</sup>

<sup>48</sup> Zemâşerî, *Keşşaf*, 4/ 139.

<sup>49</sup> İktbal, Muhammed, *İslam Düşüncesinin Yeniden Doğuşu*, s. 76. Aydın, Mehmet S., *İktbal'in Felsefesinde İnsan*, A.Ü.İ.F.D. C. XXIX, s. 91.

<sup>50</sup> Akbulut, Ahmet, *Sahabe Devri Siyasi Hadiselerinin Kelami Problemlere Etkileri*, s. 322. *Teğabun*, 64/ 2; *İnsan*, 76/ 3; *Şems*, 91/ 8-9-10; Yazır, *Hak Dini*, 7/ 4655.

<sup>51</sup> İktbal, Muhammed, *İslam Düşüncesi*, s. 120.

<sup>52</sup> Atay, Hüseyin, *Kur'an'a Göre İman Esasları*, s. 95.

<sup>53</sup> Akbulut, Ahmet, *Sahabe Devri Siyasi Hadiselerinin Kelami Problemlere Etkileri*, s. 323.

<sup>54</sup> Rahman, Fazlur, *Ana Konularıyla Kur'an*, Ankara Okulu Yayınları, Çev. Alparslan Açıkgenç, Ankara 1996. s.153

<sup>55</sup> İktbal, Muhammed, *İslam Düşüncesi*, s. 75.

Başka bir deyişle kader, sebep-netice kuralları içinde bulunmayan zamandır. “Kader, bir şeyin kendi içinde var olan güç, onun yaratılışının derinliklerinde saklı bulunan ve gerçekleştirilebilecek olan imkânlardır.”<sup>56</sup> Muhammed İkbâl, Rahman Suresinin 29.uncu ayetini de şöyle izah etmektedir:

"Mutlak hakikatin hayatındaki her saniye orijinal ve gerçektir ve mutlak surette yeni ve önceden tahmin edilemeyen durumları meydana getirir. Kur'an-ı Kerim, "O'nu (Cenabı hakkı) her an yeni bir iş meşgul eder" buyuruyor. Gerçek bir zamanda yaşamak, seri halindeki zamanın zincirlerinden kurtulmak, dakikadan dakikaya onu yaratmak ve yaratış işini tamamen serbestçe ve yeni bir biçimde yapmaktır.<sup>57</sup>

Ona göre her şeyin ezeli plân dahilinde cereyan etmesi durumunda. ilâhî faaliyet için de imkân kalmamaktadır. Eğer insan fiilleri de ezeli takdire göre cereyan ediyorsa, bu durumda kâfir de, günahkâr da Allah'ın yazdıklarını yerine getirmiş olmaktadır.<sup>58</sup> Bu durumda Peygamberlerin insanları hakka davet etmelerinin hiçbir anlamı olmayacaktır.

Bilindiği gibi fert olarak değil de cins ve nevi olarak, mutlak manada, insan fiilleri iyi-kötü (hüsün-kubuh), bu fiillerin sonuçları da hayır-şer şeklinde değer hükümleri taşımaktadır. Bu fiillere bu vasıfları belirleyip takdir eden Allah' tır. Akıl da bunu kavrama yeteneğine sahiptir. Akıbetine mükafat bağlanan fiil hayır, akıbetine ceza ve ikab bağlanan fiil ise şerdir. Mükafat ve cezayı belirleyip takdir eden ise Allah' tır.<sup>59</sup>

Alemde iyi ve kötünün olması hür iradenin, sorumluluğun ve imtihanın gereğidir. O halde Allah iyiliğin de kötülüğün de kanunlarını koymuş hayra gidecek yolu ve şerre gidecek yolu belirterek iyiliğe gidecek yolu insanlara tavsiye etmiştir. İnsandan hür iradesi ile hidayeti seçmesini istemiştir. Mutlak doğrunun, ancak Allah tarafından gösterilebileceğinden dolayı da hidayet Allah'tan olmaktadır.<sup>60</sup>

<sup>56</sup> Aydın, *İkbâl' in Felsefesinde İnsan*, A.Ü.İ.F,Der.C.XXIX, s. 91.

<sup>57</sup> İkbâl, Muhammed, *İslam Düşüncesi*, s. 76.

<sup>58</sup> Akbulut, Ahmet, *Sahabe Devri Siyasi Hadiselerinin Kelami Problemlere Etkileri*, s. 330.

<sup>59</sup> Yeprem, M. Saim, *İnsanın Davranış Özgürlüğü Sorunu*, D.İ.B. İlmi Eserler Serisi:110, s. 187.

<sup>60</sup> Akbulut, Ahmet, *Sahabe Devri Siyasi Hadiselerinin Kelami Problemlere Etkileri*, s. 331.

İslam, insan tabiatına uygun bir din olduğundan, esas olarak özgür iradeye dayanır, bireyin otonomisini ve dini sistemle doğrudan kendi başına ilişki kurmasını kabul eder.<sup>61</sup> Kur'an açısından kişinin bilinci, Hıristiyanlıkta olduğu gibi, başka bir insan bilincinin aracılığından geçmediği için<sup>62</sup> iman ve inkar, ancak sahibini ilgilendiren şahsi-bireysel bir mesele olarak değerlendirir.<sup>63</sup>

Allah'ın alemi yaratmadan önce sahip olduğunu kabul ettiğimiz ve yaratılmışlardan O'nu ayıran zati sıfatları hariç, Allah'a dair bütün isimlendirmeler, insanda vardır. Allah'ın *insanı görür ve işitir kılması*,<sup>64</sup> *ruhundan ona üflemesi*,<sup>65</sup> insanın hem bilgisel/epistemik hem de fitri/ontik olarak nasıl bir planın parçası yapıldığına işaret eder. İnsanın mikro seviyede bu ilahi isimlere sahip olması ve bu isimleri hem kendine hem de Allah'a atfetmede nasıl bir yol takip edeceğini denetleyecek ontik ve epistemik yetilere sahip olma, insana geniş bir yorum alanı açmaktadır.<sup>66</sup>

İnsanı yapısı gereği *yorumlayan bir varlık* yapan, sembollerin, metaforların, parabollerin zihninde anlamlı bir bütüne dönüştüğü tek varlık olarak diğer varlık türlerinden ayıran, ödünç aldığı bu isimlerdir. Bu isimlere mutlak düzeyde sahip olan bir Varlığı, ancak bunlara mikro düzeyde sahip olan insan *takdir* edebilir. Kudret sahibi bir insanın, bu kudretinin işe yaramadığı ve bir acizliğe dönüştüğü an, Mutlak Kudret sahibi Varlığın takdir edildiği yegane andır. Bilen bir varlık olarak insanın, dakikalar sonra başına gelecek birçok şeyden haberdar olamaması Mutlak Bilen olarak Allah'ın bilgi gücünün takdir edildiği biricik zamandır. Kısacası, insanda Tanrı'dan ödünç alınmış olarak bulunan her bir isim, *Allah'ı layıkıyla tanımının*<sup>67</sup> ve *takdir etmenin*<sup>68</sup> ve bütün bu tanıma, bilme ve takdir etmenin ona

<sup>61</sup> Hanefi, Hasan, "Dini Değişme ve Kültürel Tahakküm", İslami Araştırmalar, tr. İlhami Güler, c. VI, Sayı 3, Ank. 1992, s.158.

<sup>62</sup> Arkoun, Muhammed, *İslam Üzerine Düşünceler*, çev. Hakan Yücel, İst. 1999, s.75.

<sup>63</sup> İsrâ, 17/15; Rum, 30/44; Fâtır, 35/39; Zümer, 39/ 41.

<sup>64</sup> İnsan, 76/ 2.

<sup>65</sup> Hicr 15/ 29; Sâd, 38/ 72.

<sup>66</sup> Düzgün, Şaban Ali, *Allah Tabiat ve Tarih*, s. 136.

<sup>67</sup> En'am, 6/ 91.

<sup>68</sup> Zümer, 39/ 67.

yüklediklerinin gereğini yerine getirmenin tek yoludur. Allah'ın insanları *Rab gibi olmaya çağırmasının*<sup>69</sup> temelinde de bu düşünce yatmaktadır.<sup>70</sup>

“Allah'ın *Tevhidi* sebebiyle Müslümanların tek temele dayanmaları, birliklerini muhafaza etmeleri istenir; Allah'ın *Samediyeti* (hiçbir şeye muhtaç olmaması) dolayısıyla hayatlarının her alanında başkalarından bağımsız olmaları emredilir; Allah'ın *Mutlak Varlık (Vücûd-u Mutlak)* olması sebebiyle (kendilerini âhirete verip) dünyevi şeylerden tamamen vazgeçmemeleri; Allah'ın yüceliği sebebiyle de her şeyde mükemmelliğin en yüksek mertebelerini yakalamaya çalışmaları istenir”.<sup>71</sup>

---

<sup>69</sup> Âl-i İmran, 3/ 79.

<sup>70</sup> Düzgün, Ş.Ali, *a.g.e.*

<sup>71</sup> J.M.S. Baljon, *Kur'an Yorumunda Çağdaş Yönelimler*, İkinci baskı, çev. Ş.A. Düzgün (Ankara: Fecr Yay., 2000) 77'den naklen.

## BİRİNCİ BÖLÜM

### “RASYONELLİKLE İLGİLİ KAVRAMLAR”

Rasyonelliği, insanın mantıksal bir bilme sürecini takip ederek bilgi elde etmesine imkan veren akıl çerçevesinde ele aldığımızı göre, aklın tanım alanını biraz daha detaylı incelemek yararlı olacaktır.

#### 1. Aklın Terimsel ve Kavramsal Anlam Alanı

Cehl, humk (ahmaklık), zuhl, sefeh ve cünûn kelimelerinin zıddı olan akıl, mastar olarak Arapçada belli başlı şu anlamlara gelmektedir:

*Fiil* olarak; engellemek, alıkoymak, bağlamak, kayıt altına almak, aklen üstün gelmek, yüksek yere çıkıp sığınmak, rakibi sarmaya getirip yıkmak, akılda üstün gelmek için yarışmak, dili tutulmak. *İsim* olarak; ilim elde etmeye yarayan güç, iyiyi çirkinden, hakkı batıldan ayıran kabiliyet, hafıza, zatında maddeden soyut fiilinde maddeye bitişik olan cevher, Allah'ın insanın bedenine ilişkin olarak yarattığı ruhani cevher, insanın kendisi ile diğer varlıklardan ayrıldığı nitelik, zeka, nefs-i natıka, hakkı ve batılı bilen kalpteki nur, kendisi ile eşyanın hakikatleri bilinen ve anlaşılan şey, idrak yeteneği, fikir ve rey' dir.

Temelde; akıl, zihin ve nefis aynı hakikattir. Bu bir tek hakikate, idrak edici olması yönüyle akıl, bedene etkisi sebebiyle nefis ve idrake kabiliyetli olması itibariyle zihin denilmiştir.<sup>72</sup>

Varlığımızda yeti olarak bulunan akla, çeşitli yollarla edindiğimiz fikirlerimizi birbirine bağlayarak akıl yürütmemizde rol oynadığı (bağlama, irtibatlandırma, ilişkilendirme görevini ifa ettiğinden), daha önceden de varolan bilgilerimizi bu ilişkilendirmeler sonucunda

<sup>72</sup> Ibn Faris, *Mekayis*, s. 672 / 73; mlf., *Mücmelü'l- Lüga*, ( thk.Züheyr Abdülmuhsin Sultan), Beyrut, 1986, III, 617- 18; Cevheri, *es-Sıhah*, V, 1769- 1772; el-Askeri, el-Faruk, s.65; İsfehani, Ragıb, *el-Müfredat fi Garibi'l- Kur'an*, İst. 1986, 511-12; Zemahşeri, Mahmut b. Ömer, *Esasu'l Belağa* , Beyrut, 1979, s.430-31 , İbn. Manzur, *Lisanu'l Arab*, XI, 458-465; Cürcani, S. Şerif, *et-Ta'rifat*, Beyrut 1987, s.197-98; Firuzabadi, Muhammed b. Yakub, *el-Kamusu'l- Muhit*, Beyrut, 1994, s.1336-37; Ebu'l- Beka, Eyyüb b. Musa el- Küfevi, *el- Külliyyat*, Beyrut, 1992, s.67, 617-620; 'den nakl, Altıntaş Ramazan, *İslam Düşüncesinde İşlevsel Akıl*, s.33-34.

yeni birtakım bilgiler eklediği ve onları muhafaza ettiği, nihayetinde bu bilgiler ve akıl yürütmeler insanoğlunu her türlü tehlikeye karşı koruduğu için, bu ad verilmiştir denilebilir.<sup>73</sup>

Akıl kelimesinin kökeninde karşılaştığımız anlamlarının biri de “bağ” anlamıdır. Bu nedenle akıl, insanı gerçeğe bağlayan bağıdır. Aklın karşıtı ise heva ve heves’tir. Heva ve hevese dalmak, bağdan kurtulmak ve gerçeğe bağı kesmek anlamına gelir.<sup>74</sup>

Aklın temel anlamlarının başında “kayıt altına alma” ve “alıkoyma” anlamları gelir. Bu bağlamda akıl, kelimeler yoluyla bilginin ereğini kayıt altına alan ve tutan fitri bir sahipliği göstermektedir. Akıl, kalple eş anlamlıdır.<sup>75</sup> Bir diğer tarif ile akıl, madeni kalp ve ruhta, şuaşı dimağda bulunan ve duyu organlarıyla elde edilemeyen şeyleri idrak eden manevi bir nurdur.<sup>76</sup> İnsan, yaratılışına yerleştirilmiş bu yetenek ile metafizik olayları algılayabilecek bir donanıma sahiptir. Çünkü akıl, eşyanın güzellik ve çirkinlik, kemal ve noksanlıkla ilgili sıfatlarını kavrayacak bir özellikte yaratılmıştır. Hatta akıl, iki hayırlıdan daha hayırlı; iki şerden daha şerli olanı birbirinden ayırt edebilecek manevi bir güce sahiptir. İnsan bu manevi güç ile gerekli olan nazari bilgileri elde eder. İşte bilgiyi elde eden bu güç, İslam’da insanı mükellef kılan akıl gücüdür. Bu güç insanda ana rahminde cenin iken oluşmaya başlayan bir özelliktir. Ergenlik çağına gelince gelişir ve gittikçe olgunlaşır. Bu da zaruriyyatı anlayan güçtür ki, bu güçle elde edilen bilgiye gelince, kullanılmadığı takdirde, akılsızlık özelliği taşır.<sup>77</sup> Kuran bunu şu şekilde değerlendirir: “*Onlar, sağır, dilsiz ve kördürler. Zira akıllarını kullanmazlar.*”<sup>78</sup>

Müslüman düşünürler akıllı, duyu organları ve beynin çalışmasından doğan maddi bir sonuç olarak kabul eden ve her şeyin tabiatın etkisiyle olduğunu savunan natüralist; maddeden başka bir varlık ve kuvvet tanımayan materyalist; bütün fikirlerin duygulardan meydana geldiğini ileri süren sansüalist filozofların aksine, onu insanda doğuştan mevcut olan ruhi bir güç olarak kabul etmişlerdir. Bu ruhi güç, İslam filozoflarının öne sürdüğü gibi varlığın meçhul bir faal aklın tesiri ile değil, Allah’ın müdahalesi ile çalışır.<sup>79</sup>

<sup>73</sup> Emiroğlu İbrahim, *Kur’an’da Akıl ve İnsan*, D.E.Ü.İ.F.D., s.XI, İzmir, 1998, ss.69-99

<sup>74</sup> Akbulut, Ahmet, *Musa Carullah Bigiyef*, T.D.V. Yayınları, s.37

<sup>75</sup> Attas, S.Nakib. *Modern Çağ ve İslami Düşünüşün Problemleri*.

<sup>76</sup> Elmalılı, M.Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 1, 566.

<sup>77</sup> Zebidi, *Tacü’l-Arus*, XV, 504.’ den naklen , Altıntaş, Ramazan, *İşlevsel Akıl* , s.35-36.

<sup>78</sup> el-Bakara, 2/ 171.

<sup>79</sup> Yavuz, Yusuf Şevki , “ Akıl ”, DIA , II , s. 244.

Akıl bilinmeyenleri tariflerle tasavvur, delillerle kabul ve tasdik ederek, hissedilenleri de duyularla müşahede ederek idrak edip anlar.<sup>80</sup> Felsefi bir ifadeyle akıl, varlığın hakikatini itiraf eden, maddi olmayan, fakat maddeye tesir eden basit bir cevher, maddeden şekilleri soyutlayarak kavram haline getiren ve kavramlar arasında ilişki kurarak önermelerde bulunan, kıyas yapabilen güçtür.<sup>81</sup>

Akıl ilahi bir nurdur. Her akıl bir nebidir.<sup>82</sup> İslam şeriatı iki şey üzerine bina edilmiştir. Biri akıl diğeri de göklere, yere ve dağlara arz edilen emanettir. Akıl basirettir. Hakikatten başkasını görmez. Kur'an-ı Kerim asla akılı yermemiştir.”<sup>83</sup> Akla düşen her şeyi idrak edip kavramaktır. Zira Allah, insanı mükemmel akıl, müstakil kudret ve mutlak irade hürriyeti ile şereflendirmiştir. Ona yaraşan Allah'tan başkasının emirlerine itaat etmemesidir.<sup>84</sup> Tıpkı Kur'an ayetleri gibi kainatta bulunan fizik ve sosyal kanunlar, akıl Allah'ın ayetleridir. Onun ayetleri arasında çelişki ve zıtlık yoktur.<sup>85</sup> Bu nedenle akl-ı selim ile Kur'an'ın ilkeleri örtüşür.<sup>86</sup>

Mutezile'ye göre akıl, “hakikatin bilinmesini sağlayan kaynak” olarak tanımlanabilir.<sup>87</sup> Geçmişte ve günümüzde Mutezile hakkında doğru olmayan bir genelleme de mevcuttur ki o da, Mutezile'nin akılı vahyin yerine geçirdiği, nassı ihmal ettiği görüşüdür. Bu görüşün tepkisel olduğu ve gerçeğe uymadığı söylenebilir. Zira akılcılığı Kelam mezhepleri arasında sadece Mutezileye hasretmek yanlıştır. Haşviyye dışındaki bütün Kelam mezheplerinin, Buhari ve İbn-i Kuteybe'nin temsil ettiği Selefiyye'de dahil akılcı olduğunu görmekteyiz. Sadece aralarında muhteva yönüyle değil, aklın vahiyle olan ilişkisinde metod farkı bulunmaktadır. Bazı yazarlara göre Gazali sonrası Müteahhirun dönemi Ehl-i Sünnet

---

<sup>80</sup> Tunç, Cihad , “ *İslam Dininde Kalp ve Aklın Önemi*” E.Ü.İ.F. Dergisi , sayı: 7, s. 23.

<sup>81</sup> Bolay, S. Hayri , “ *Akıl* ” , DİA , II , s.238.

<sup>82</sup> Carullah, *Kitabu's – Sünne* , s. 82.

<sup>83</sup> Carullah, *Kitabu's – Sünne* , s.139.

<sup>84</sup> Carullah, *Kitabu's – Sünne* , s. 141.

<sup>85</sup> Akbulut, Ahmet, *Allah'ın Takdiri Kulun Tedbiri*, A.Ü.İ.F.D. , cilt.33 , s. 138 –139.

<sup>86</sup> Carullah, *İslam Elifbası* , s. 74.

<sup>87</sup> Bolay, Süleyman Hayri, Yavuz, Yusuf Şevki, *T.D.B. İslam Ansiklopedisi*, cilt-2, “*Akıl*” maddesi; bkz. Özvarlı M. Sait, *Mu'tezile Akılcılığı*.

Kelamcılarını eserlerinin muhtevasını akli konulara ayırmakta Mutezileyi bile geride bırakmıştır.<sup>88</sup>

Şia Kelamcılarına göre akıl ilahi bir güçtür. Ehl-i Sünnete göre ise üzerinde uzlaşmaya varılan bir tanım olmamakla beraber, Maturidi'ye göre “aynı nitelikte olanları bir araya toplayan ve ayrı nitelikte olanları ayıran şeydir. Eş'ari ekolü ise akıl tanımında daha çok Mutezileye yaklaşmaktadır. Aklı “Vacip, mümkün ve muhal olan hususları bilmek” şeklinde tanımlamaktadır. Ayrıca kelamcılar aklın, maddeden arındırılmış bir cevher veya araz ve insanda doğuştan var olan ruhi bir güç olarak da kabul etmektedirler.<sup>89</sup>

## 2. Aklın Mahiyetine İlişkin Tartışmalar

Dine göre, iyi eğitilmiş ve ihtiraslardan uzaklaştırılmış bir aklın sağladığı dini bilgilerin doğruluğundan şüphe edilmez. Çünkü insan doğru ve hakikate uygun olanı bilecek şekilde yaratılmıştır. Doğru bir akıl yürütme sürecinden sonra, doğru bir bilginin meydana gelmesi “adet-i ilahiyye” nin bir gereğidir. İşte bu yüzden, Maturidi'ye göre “sağlam akıl”, din konusunda insanlar için bir sorumluluk kaynağıdır ve sorumluluk yüklemeyi gerektiren en önemli sebeptir. İnsanda aklın varlığı, Allah'ın varlığının ve bir dinin gerekliliğinin “fitri delili” ve “tanığı”dır.<sup>90</sup>

Yine Maturidi'ye göre, ahlaki bilgi, ne tek başına nakle, ne de tek başına akla, bilakis “akıl-nakil işbirliği” ne dayanmaktadır. Bu demektir ki, aklın “iyi” ve “kötü” bulduğu şeyler, yani aklın tespit ettiği “iyilik” ve “kötülükler”, aynı zamanda naklin de “iyi” ve “kötü” diye bildirdiği şeylerdir.<sup>91</sup>

Görülüyor ki aklın doğrularıyla vahyin doğruları arasında bir paralellik ve bir uyum söz konusudur. Bu, insanda vahiyle karşılaşmadan önce bulunan ve vahyi anlayabilecek özelliklere sahip olan bir aklın varlığıyla mümkün olmaktadır.

Hak ve hakikati bulmak için, esasta iki anayol vardır: Bunlardan biri akıl, diğeri de nakildir. Bu iki ana yol da sonunda bir tek yola varır ki o da ilim ve irfan yoludur.

<sup>88</sup> Özvarlı, M.Sait, *Mu'tezile Akılcılığı*, Uluslar arası İslam Düşüncesi Konf., *Kelam İlminin Bir Problemi Olarak Akılcılık...*, s. 101-129.

<sup>89</sup> Bolay, Süleyman Hayri, Yavuz Şevki, *T.D.V. İslam Ansiklopedisi*, c.II, “Akıl” Maddesi.

<sup>90</sup> Özcan, Hanifi, *İslam'a Giriş*, D.İ.B.Y: 653, s. 33.

<sup>91</sup> Özcan, Hanifi, a.g.e., s. 38.

Eğer hükümlerde akıl ile nakilin çatıştığı düşünülürse o takdirde akıl esas alınıp nakil, akla uygun olarak tevil edilir.<sup>92</sup>

Ayette “*Kalbi olanlar için*”<sup>93</sup> ifadesi kullanılmaktadır. Yani insan kalb-i selim ile gördüğü hallerin içyüzüne, derinlemesine vakıf olabilir ve gereği gibi düşünebilir. İbn-i Abbas (H.62) kalb-i selimi, sahip olduğu yeti ve hizmetlerden biri de akıl olduğu için akıl diye tefsir etmiştir. Ebu'l-Leys (h.97) “kalbi olanlar için” ifadesi, akli olanlar için demektir; çünkü insan akıl ile düşünür, kalp akıldan kinayedir.” demiştir. “Her insanın kalp sahibi olduğu bilindiğine göre yüce Allah nasıl oluyor da “Kalbi olanlar için buyuruyor?” şeklindeki yersiz ve uygunsuz soru karşısında benim cevabım şudur: Burada kalp ve akıl kastedilmiştir, kalp akıldan kinayedir: çünkü aklın yeri ve kaynağı kalptir. Nitekim Yüce Allah(cc) “*O (cebrail) Kur'an'ı senin kalbine indirmiştir.*”<sup>94</sup> buyurmaktadır.<sup>95</sup>

Mücahid (H.104); kalbi olanlar için ayetindeki kalp ifadesinin akıl anlamında olduğunu söylemiştir. İbn Ebi Hatemin (H.436) Ebu Said el- Eşecc ve Ebu Usame senedi ile el-Avf'dan rivayetine göre el Avf, Muhammed b. Sirin'e “Kalbi Selim ne demektir?” diye sorduğunda:” Akl-ı Selim sayesinde insan bilir ki Allah vardır, kıyamet günü şüphesiz gelecek ve o gün Allah kabirdekileri diriltecektir” diye cevap vermiştir.<sup>96</sup>

El-Hasen ise şöyle demiştir:

Kalb-i selim olan, şirkten salim olandır, kalbi olanlar için ayeti, sayesinde düşündüğü akli olanlar için demektir... Kalp aklın bulunduğu mekan olduğu için akıldan kinayedir.<sup>97</sup>

İbn-i Abbas'a: “*hicr sahiplerine yemin olsun*”<sup>98</sup> ayeti sorulduğunda; “ihtiyatlı ve akıllı olanlara yemin olsun” demektir diye cevap vermiştir.

Ed-Dahhak'a: “*bununla hayat sahiplerini uyarması için*”<sup>99</sup> ayetindeki hayat sahipleriyle kimlerin kastedildiği sorulduğunda : “aklı olanlar” diye cevap vermiştir.

<sup>92</sup> Sunar, Cavit, *İslam Dininin Kaynağı ve Gayesi*, A.Ü.İ.F.D. c. XXIII, s. 59.

<sup>93</sup> Kaf, 50/ 37.

<sup>94</sup> Bakara, 2/ 97.

<sup>95</sup> El-Muhasibi, Haris, *el- Akl ve Fehmü'l Kur'an*, s. 128.

<sup>96</sup> *İbn-i Kesir* , C. III. 20.

<sup>97</sup> *el-Kurtubi*, C. 3/20

<sup>98</sup> Fecr, 89/ 5.

<sup>99</sup> Yasin, 36/ 70.

“*Ey akıl sahipleri benden korkun*”<sup>100</sup> ayetindeki “*lübb*” ifadesi sorulduğunda ise: “Sevdiği için Allah (cc) sadece onları kınamıştır; çünkü onlar akıl sahibidirler” demiştir.

Mücahid’e :“*Allah’a, Resul’üne ve sizden olan Ulü’l-emr’e itaat edin*” ayetindeki Ulü’l-emr’ in kimler olduğu sorulduğunda : “Akıllı ve Allah’ın dini konusunda derin kavrayış ( fıkıh ) sahibi olanlardır” diye cevap vermiştir.<sup>101</sup>

### 3. Aklın Çeşitleri

#### **Matbu Akıl (Garizi akıl / Tabii akıl):**

Bi’l-Kuvve akıl, doğuştan akıl, saklı akıl gibi adlar da verilen bu akıl çeşidi, insanda doğuştan var olan ve insanın diğer canlılardan ayrılmasını sağlayan asıl akıldır. Allah vergisi olduğu için buna “*mevhub*” da denmiştir. Bu akılda artma ve eksilme olmaz; kişisel çaba ve kazanımların etkisi yoktur. İnsanın dünya hayatından sorumlu olmasını sağlayan bu akıldır. Çünkü Kur’an insanların yaratılışında akıl olduğunu kabul etmekte ve onlardan bu akı en iyi şekilde kullanmalarını istemektedir.<sup>102</sup> Bu akli güç, hurma ağacının, hurma çekirdeğinde, başağın buğday tanesinde kuvve olarak bulunduğu gibi, her çocukta doğuştan itibaren kuvve halinde vardır.<sup>103</sup>

#### **Mesmu’ Akıl:**

Bi’l-Fiil akıl, kazanılmış (müktesep) akıl, müstefad akıl gibi adlar alır. Bu, insanda potansiyel halde bulunan matbu aklın geliştirilmiş, eğitilmiş olanıdır. Sezgi, deney, düşünme ve özel çabalarla sonradan elde edildiği için buna “kazanılmış akıl” da denmektedir. İnsanlar arasındaki akıl yürütme farklılıkları buradan doğmaktadır. Allah’ın kafirleri sağır, dilsiz, kör gibi zemmettiği ayetlerde kastettiği akıl bu mesmu akıldır. Var olanın kullanılmaması veya doğru istikamete sevk edilmemesi insanları din alanında sapmalara vardırır. Bunun önlenmesi

---

<sup>100</sup> Bakara, 2/ 97.

<sup>101</sup> el-Muhasibi, Haris, *el-Akl ve Fehmu’l Kur’an*, s.128.

<sup>102</sup> Emiroğlu, İbrahim, *Kur’an’da Akıl ve İnsan*, D.E.Ü.İ.F.D., S.XI, ss. 69-99; Ata, Mustafa Abdülkadir, *Muhasibi’de Aklın Üstünlüğü ve Mahiyeti*, çev. Emiroğlu, İbrahim, D.E.Ü.İ.F.D., S.XI, ss. 159-182.

<sup>103</sup> el-İsfehani,Ragıb, *İslam’ın Ahlaki İlkeleri*, s.135.

için doğuştan var olan mevhub aklın vahyin de rehberliğinde, ki aslında bu konuda vahiy gerekmektedir.<sup>104</sup>

Müstefad akıl sadece destek vermektedir yeni bir akıl ortaya koymamaktadır, metodik ve bilinçli kullanılması akıl birinci şıkta tanımlanan kuvve halindeki akılı güçlendirir. Bu da iki türlüdür:

a) Kendinden kaynaklanan bir tercih ve bir çaba olmadan aşama aşama insanda meydana gelen akıl gücü. İnsan bunu nereden elde ettiğini ve nasıl oluştuğunu bilemez.

b) İnsanın kendi seçimiyle, kendi çabası sonucunda elde ettiği akıl. İnsan bu akılı nereden elde ettiğini ve nasıl meydana geldiğini bilir. Onun meydana gelişi, insanın elde edilişi konusunda harcadığı çaba oranındadır. Hz. Ali'ye göre akıl iki çeşittir: Yaratılıştan olan doğal akıl; duyma yoluyla elde edilen mesmu' akıl. Eğer tabii akıl yoksa; gözün ışığı görme yeteneği yoksa, güneşin bir yararı olmadığı gibi, işitme yoluyla meydana gelen mesmu aklın da bir yararı yoktur.

Allah akla düşünme, idrak, görme ve gösterme kudretlerini vermiştir; onun karşısı olarak körlük vb. eksiklikleri yaratmıştır. Bu konuyla ilgili Yüce Allah şöyle buyuruyor:

*“Allah kime nur (akıl aydınlığı) vermemişse, onun nuru yoktur.”<sup>105</sup>*

*“Sana baktıklarını görürsün; oysa gerçekte onlar görmezler.”<sup>106</sup>*

*“Gönül, gördüğünü yalanlamadı.”<sup>107</sup>*

*“İşte böylece göklerin ve yerin melekütunu İbrahim' e gösterdik.”<sup>108</sup>*

Basiretin ( gönül gözünün ) yitirilmesi, beden gözünün yitirilmesinden daha kötüdür; çünkü basiret gözünün görme yeteneğini yitirmesiyle, diğer görme yeteneklerini yitirir. Bununla ilgili yüce Allah şöyle buyurmaktadır:

*“Yalnız gözler kör olmaz, lakin göğüslerde olan gönül gözleri (basiretler) de körelir.”<sup>109</sup>*

<sup>104</sup> Emiroğlu, İbrahim, *Kur'an'da Akıl ve İnsan*, D.E.Ü.İ.F.D., XI, ss.69-99.

<sup>105</sup> Nur, 24/ 40.

<sup>106</sup> A'raf, 29/ 198.

<sup>107</sup> Necm, 53/ 11.

<sup>108</sup> Enam, 6/ 75.

<sup>109</sup> Hac, 22/ 46.

Basiretin işlevini yitirmesinin bu denli eleştirilmesi, bu körleşmenin tamamen ihtiyari olmasından ötürüdür. Çünkü basiretin işlevini yitirmesi, körelmesi, insanların bilinçli olarak bilgiden yararlanmamaları sonucunda meydana gelen kasıtlı bir durumdur. Oysa gözlerin işlevini yitirmesi, daha çok irade dışı birtakım zorunlu olaylar sonucu meydana gelen harici bir durumdur. Bununla ilgili Yüce Allah şöyle buyurmaktadır:

“Gözleri benim zikrime (Kur’ an) karşı perdeli idi ve onu dinleyecek kudretleri yoktu.”<sup>110</sup> Eğer burada kullanılan göz kavramıyla basiret kastedilmemiş olsaydı, Yüce Allah “Benim zikrimden” ifadesini kullanmazdı. Çünkü zikir, görme duyusu ile algılanan bir olgu değildir.

İbn-i Abbas, görme yeteneğini yitirmesinden dolayı serzenişte bulunan kişiye şöyle demişti: Körlük bizim gözlerimize, sizin basiretlerinize isabet etmiş.<sup>111</sup>

Cenab-ı Hak, cehennemliklerden hikaye olarak şöyle buyurmuştur:

“Kulak verseydik ve aklımızı kullansaydık, (şimdi) alevli ateşler içinde olmazdık.”<sup>112</sup>

## 4. Aklın Türevleri

### **Nüha**

Bir şeyden men eden, alıkoyan, yasaklayan, bir başkasına bir şeyi yapmaması hususunda emir veren anlamındadır. Aklın insana emir vermesi ve yapması ve yapmaması gereken şeyleri bildirmesinden dolayı akla *nüha* denmiştir.<sup>113</sup> Dilci İsfahani, duyularla algılanan şeylerden hareketle kendisinde akıl yoluyla kavranılabilen şeyleri bilmeye götüren akla *nüha* isminin verildiğini söyler.

Müellifin yaptığı bu tanımdan anlaşıldığı gibi, *nüha* kelimesi, akledebilen şeylerin bilgisine duyu organları vasıtası ile ulaştırılan akıldır ki, insan gözlemleriyle eşyayı okur ve varlık üzerindeki derin düşüncesiyle aşkın varlığın bilgisine ulaşabilir.

---

<sup>110</sup> Kehf, 18/ 101.

<sup>111</sup> Ragıp el- İsfahani, *İslam’ın Ahlaki İlkeleri*, ss.135-137.

<sup>112</sup> Mülk, 67/ 10.

<sup>113</sup> Atay, Hüseyin, *İslamı Yeniden Anlama*, s. 88.

“O, yeryüzünü size döşek yaptı; orada sizin için yollar açtı. Gökten su indirdi. İşte biz o suyla, türlü nebatlardan çiftler çıkardık. Hem siz yiyin hem de davarlarınıza yedin. Şüphesiz ki bunda nuha (anlayan akıl) sahipleri için ayetler vardır.”<sup>114</sup>

Yukarıdaki ayetlerde, Kur’an-ı Kerim’in akli bir kıyasa gittiğini görüyoruz. Bu olgulardan, yani kainatın işleyiş yasasından yola çıkan insanın anlayan akıl sayesinde bilinenlerin bilgisinden duyu ötesi alemin bilgisine gidebileceği anlatılıyor.

Kur’an’da anlatılan kıssaların özünü, sadece, tarihin belli bir döneminde yaşamış olan toplumların hayat öyküsünü anlatmak değil, aynı zamanda yıkılış nedenlerine vurgu yapılarak bu toplumların gayr-i ma’kul anlayış tarzına dikkatleri çekmek suretiyle yaşayanların bundan bir anlam çıkararak değer üretmeleri oluşturur. Bu anlatının bir diğer manası da kıssalar yoluyla toplumu eğitmektir. Kur’an’a göre gayr-i ma’kul bir tutum sergilemenin en belirgin göstergesi, insanın herbiri bir bilgi nesnesi olan kulak, göz ve akli görev bakımından asıl amacından saptırarak önyargı kilitleriyle etkisiz ve işlevsiz bir duruma getirmektir.<sup>115</sup> Gerçekten böyle bir tutum rasyonel değil, irrasyonel bir tavidir.<sup>116</sup>

Cabiri, Kur’ani söylemdeki ma’kul - gayr-i ma’kul mücadelesini temelde tevhid-şirk mücadelesi olarak görür. Buna örnek olarak, peygamberlerin kavimleri ile yaptıkları sayısız teolojik tartışmaları, “akıl” mesajının yayılması ve üstün tutulması; gayr-i ma’kul olan tartışmayı ise, şirk mesajının silinmesi olarak sunar.<sup>117</sup> Dolayısıyla akıl, muhteva açısından bir bilgi nesnesi olarak değer yargılarını temellendirmede bir yetiye sahiptir. Bu nedenle *nüha* ve benzeri kavramların geçtiği ayetler iyi tahlil edildiğinde birey ve toplum hayatında ahlaki değerleri yüceltici boyutların ön plana çıkarıldığı görülür. Çünkü mutluluğa gölge düşüren unsurları anlayan ve kavrayan akıl, önlem alma hissini insana telkin eder.<sup>118</sup>

## Hicr

Kavramın kökü, men (alıkoyma, engelleme) anlamına gelen *hicr* kelimesidir.

<sup>114</sup> Taha, 20/ 53-54.

<sup>115</sup> Bakara, 2/ 7-18.

<sup>116</sup> Altıntaş, Ramazan, *İşlevsel Akıl*, ss.48-49.

<sup>117</sup> Cabiri, Muhammed Abid, *Arap Akılının Oluşumu*, s.187-188.

<sup>118</sup> Altıntaş, Ramazan, *İşlevsel Akıl*, s. 49.

Akıl insanı şeriatça sakıncalı görülen şeyden alıkoyup şeriatın hükümlerinin egemenliğine girmeye mecbur ettiği için, ona bu ad verilmiştir.<sup>119</sup> Sözelimi Yüce Allah'ın şu ayeti buna işaret etmektedir: “*Bunlarda hicr sahibi için bir yemin yok mudur?*”<sup>120</sup>

Hicr'in akıl anlamında kullanılması insanı, olur olmaz kötü ve yanlış şeyleri yapmaktan koruması ve onu engellemesi manasına dayanır.<sup>121</sup>

Ünlü Kur'an yorumcusu Ferra (ö. 207/8229), Araplarda birisi kendi nefisini zabt-u rabt altına aldığı anda hicr sahibi (akıl sahibi) dendiğini nakleder. Ayrıca bir başkasına bir şeyi veya bir makamı yasaklamak ve o mekana girmesine izin vermemek anlamına kullanıldığını da belirtir.<sup>122</sup> *Hicr* kelimesi Kur'an'da “ tam akıllı ” anlamında, “ *zi hicr* ” formuyla kullanılır:

“*Tan yerinin ağarmasına, on geceye (haccın on gecesine), çifte ve teke, (her şeyi karanlığı ile) örttüğü an geceye yemin ederim ki, bunlarda akıl sahibi (lizi hicr) için elbette birer yemin (değer) vardır.*”<sup>123</sup>

Yine bir hukuk terimi olarak hicr, hakimin, mümeyyizlik vasfını kazanmayan çocuk, deli ve köle gibi bazı kimselerin tasarruf yetkisini ellerinden almasına ve yasaklamasına denir.<sup>124</sup>

## Hikmet

Hüküm, hakimiyet, hükümet, mahkeme, muhakeme, ihkam, hakem gibi kelimelerle aynı kökten türemiştir.<sup>125</sup>

İnsanı, kötü ve yanlış yollara düşmekten alıkoyduğu için düşünceye; kişiyi hafiflik anlamında cehaletten engellediğinden dolayı ilme ve akla da hikmet denmiştir. O halde hikmet, akıl ve ilim ile gerçekliğin bilgisine isabet kaydetmektir.<sup>126</sup>

<sup>119</sup> İsfahani, *İslamın Ahlaki İlkeleri*, s. 140.

<sup>120</sup> Fecir, 89/ 5.

<sup>121</sup> Atay, Hüseyin, *İslamı Yeniden Anlama*, s. 88.

<sup>122</sup> Ferra, Ebu Zekerriyya Yahya b. Ziyad, *Meani'l – Kur'an*, III, 260'den nakl, Altıntaş, Ramazan, *İşlevsel Akıl*, s.50.

<sup>123</sup> Fecr, 89/ 1-5.

<sup>124</sup> Döndüren, Hamdi, *Delilleriyle İslam Hukuku*, s. 65.

<sup>125</sup> Abdülbaki, M. Fuad, *el-Mu'cemu'l- Müfehres*, s. 269-273.

‘H.k.m’ fiilinin mastarı olan ‘hikmet’ kelimesi, Allah hakkında kullanıldığı zaman, varlıkları en mükemmel şekilde yaratması; insan hakkında kullanıldığında ise, varlıkları bilip, hayırlı işler yapması anlamındadır. Dolayısıyla insan da hikmet vasfı ile nitelendirilmiştir: “*And olsun biz Allah’a şükret diye, Lokman’a hikmeti verdik.*”<sup>127</sup> Allah hakkında hakim dendiği zaman, bunun anlamı başkalarının bu nitelikle nitelendirildiklerinden farklıdır. Allah, peygambere *nübüvvetle* birlikte *bilgi, kitap ve hikmet* de vermiştir.<sup>128</sup>

Geniş kapsamlı bir kelime olan hikmet, kullanıldığı yer ve konulara göre farklı anlamlar kazanır. Master anlamında kullanıldığında kötülüğün engellenmesi ve iyiliğin elde edilmesi anlamlarına ek olarak; adalet, ilim, hüküm, nübüvvet, Kur’an, İncil, Allah’a itaat, haşyet, fehm (derin anlayış), dinde ince kavrayış (fıkıh), gereği ile amel, doğru söz, mükemmel akıl, yüce bilgi, gizli sır, ne olduğu anlaşılmayan, ancak Allah’ın bilebileceği şey manalarını da kapsar.<sup>129</sup>

Kur’an’da 20 ayette geçen hikmet kelimesinin; eşyanın hakikatini kavramak, ilim ve amel,<sup>130</sup> söz ve davranış uygunluğu, sünnet<sup>131</sup>, fehm ve ilim<sup>132</sup>, nübüvvet<sup>133</sup>, ve Kur’an<sup>134</sup> anlamlarına geldiğini görüyoruz.

İnsanı hakim yapan şey, salt bilgi değil, o bilginin uygulanışına ek olarak, bir şeyin derinliklerinde saklı olan niyet ve amacı bilmek anlamında fıkıh ve muhatabın lafzından süratle manayı tasavvur etmek anlamına gelen *fehm* melekesinin olmasıdır. Bütün bunlar aklın ve hikmetin semantik anlam alanıyla ilgili ortak buluşma noktalarıdır. İşte bundan dolayı Zeyd b. Eslem (ö. 82/ 798) hikmeti, akıl<sup>135</sup>, Maturidi (ö. 333/944) isabet gücü, ilim,

---

<sup>126</sup> Elmalılı, *Hak Dini*, II, s. 915.

<sup>127</sup> Kehf, 18/ 29.

<sup>128</sup> Al-i İmran, 3/ 16.

<sup>129</sup> Müttesir, 74/ 38.

<sup>130</sup> Araf, 7/ 53.

<sup>131</sup> İsfehani, *el-Müfredat*, s. 38.

<sup>132</sup> Maturidi, *Te’vilatü’l Kur’an*, 72a, 252b, (Yazma- Selimağa’ Kütüphanesi, No: 40 )

<sup>133</sup> İbn-Rüşş, *Faslü’l- Makal*, (Felsefe- Din İlişkileri İçinde) s. 113.

<sup>134</sup> Zeydan, Abdül-Kerim, *el- Veciz fi Usulü’l Fıkıh*, s. 341.

<sup>135</sup> Cüveyni, Ebu’l- Meali, *el- Burhan fi Usulü’l Fıkıh*, Kahire, 1400, I, 511, Işıcık, Yusuf, *Kur’an’ı Anlamada Temel Bir Problem: Te’vil*, Konya, 1997, s. 61.

akıl, fıkıh<sup>136</sup>, Cürcani (ö. 816/ 1413) akıl gücü, ma'kul söz<sup>137</sup> Mevdudi (ö. 1979) ve Muhammed Esed (ö. 1992) , doğru ile eğriyi birbirinden ayırma yeteneği, sağduyu/akıl<sup>138</sup> olarak tanımlamışlardır.

## Fuad

Fuad kelimesinin geçtiği ayetlerden bazıları şunlardır: “Birde bilmediğin hiçbir şeyin ardına gitme/düşme. Çünkü kulak, göz ve gönül/akıl (fuad), bunların her biri ondan sorumludur.”<sup>139</sup> Bu ayette açıkça fuad, sorumlu tutulan anlamına gelir. Çünkü, kulak ve göz, bilgi elde etme vasıtası olan beş duyu organından sadece ikisidir. İnsan bu duyu organları kanalıyla bilgi nesnesi olan malzemeler toplar. Örneğin, işitme organı olan kulak, sadece doğru sözü değil, yerine göre yanlış sözü de işitir; görme organı olan göz, sadece hak olanı değil batıl olanı da görür, fakat her iki organ da hak ve batıl olanın arasını ayırt etme gibi bir güce sahip değildir. Ancak bu, akıl sayesinde gerçekleşebilir. Gerçek bilgi kaynağı, akıldır. Bu sebeple kulak ve göz gibi bu iki organ bilgi malzemelerini doğrudan manevi bir arıtma merkezi olan fuada gönderir. Bilgi kovası adı verilen bu merkezde toplanan ham bilgiler, kavramlar arasında ilişkiler kurarak önermelerde bulunan akıl yoluyla analiz ve sentezlere tabi tutularak bir takım sonuçlara ulaşılır. Aklın sadece ölçüp-biçen yanı yoktur; onun bir de değerlendiren, bütünü kavrayan ve böylece inanı nazari ve ameli yetkinliğe ulaştıran yanı vardır. Kur'an'da yer alan fuad kavramı aklın bu yanına da işaret eder.<sup>140</sup>

Fuad, rafine edilmiş, inceltilmiş akıl anlamına da işaret etmektedir. Salt aklın tam olarak kavramakta zorlandığı hususların kavranmasında insana yol göstermektedir. Necm suresinde Hz.Peygamberin vahiy alma sürecine işaret eden 1-11 ayetlerde, peygamberin ufukta gördüğü, sonra kendisine yaklaşan, onunla birleşen ve ardından vahyedeceği şeyi vahyeden olarak nitelenen Cebraile Fuad' ın yalanlamadığı ifade edilmektedir. Burada görülen ve Fuad' ın yalanlamadığı şey, insanın normal olarak algıladığı ve aklına havale ettiği bilgi

<sup>136</sup> En'am, 6/ 95.

<sup>137</sup> İbrahim b. Hasan b. Salim, *Kadıyyetü't Te'vil*, Beyrut, 1993, s. 35' den nakl, Altuntaş, Ramazan, *İşlevsel Akıl*, s.53.

<sup>138</sup> Uludağ, Süleyman, *İslam'da İnanç Konuları ve İtikadi Mezhepler*, s. 34/35.

<sup>139</sup> Uludağ, Süleyman, *İslamda İnanç Konuları ve İtikadi Mezhepler* , s. 44.

<sup>140</sup> İrfan, Abdül Hamid, *İslamda İtikadi Mezhepler*, s. 229.

nesnelere farklı olduğu için *akıl* kelimesi değil, onun inceltilmiş hali olan *fuad* kullanılmıştır.

## **Lübb**

Lübb, insanı şüphenin neden olduğu arızalardan kurtardığı ve duygulara başvurmadan hakikatlerden yararlanmaya hazır hale getirdiği için akla bu ad verilmiştir. Bundan dolayı Yüce Allah, her konuda zikrini duyularla algılanan işlere değil, akılla bilinen (ma'kul) hakikatlerle ilişkilendirmiştir. Şu ayette olduğu gibi:

“*Kuşkusuz göklerin ve yerin yaratılmasında, gece ile gündüzün değişmesinde arınmış akıl sahipleri (uli'l elbab) için ayetler vardır.*”<sup>141</sup>

Yüce Allah bu ayette lübb (arınmış saf akıl) sahiplerini, Allah'ın hidayetine ermiş olmakla nitelemektedir.<sup>142</sup>

Her şeyin özü, yenilen şeylerin içi anlamına gelen bu kelime, insan için “kalbe konulan akıl” anlamına gelmektedir. Şaibeden uzak, saf ve zekaca üstün öz be öz akıldır.<sup>143</sup>

Ceviz ve badem gibi meyvelerin iç kısmına lübb (öz) denildiği gibi, insanın özünü de akıl teşkil ettiğinden lübb denilmiştir. Ancak lübb kelimesi akıldan daha özel bir anlama sahiptir. Her “*lübb*” sahibine akıllı denilebilir ama, her akıllıya “*lübb*” sahibi denilemez.<sup>144</sup> Çünkü akıl, insanda bulunan meziyetlerin en üstünü; insanı hayvandan ayıran bir hususiyet ve onu melekler seviyesine yaklaştıran bir istidattır. İçsel ve vicdani yönden arınmışlığa sahip olan böyle bir akıl sahibi insan, iyi olanın en iyisini ve kötü olanın da en kötüsünü birbirinden ayırabilir. İşte bundan dolayı “lübb” akıldan kinayedir. Buna göre “ya uli'l-elbab” tabiri, vicdanı kirlenmemiş, ahlaki açıdan temiz manasına “ya uli'l-ukul/ey akıl sahipleri” demektir.<sup>145</sup>

<sup>141</sup> Al-i İmran, 3/ 190.

<sup>142</sup> İsfehani, *İslam'ın Ahlaki İlkeleri*, s.141.

<sup>143</sup> Atay, Hüseyin, *İslam'ı Yeniden Anlama*, s. 86.

<sup>144</sup> İsfehani, *el-Müfredat*, s. 673.

<sup>145</sup> Razi, Fafreddin, *Mefatihul-Gayb*, V, 144-145.

## Basar

Arapça'da “basar” sözcüğü, canlılarda görme eylemini gerçekleştiren ve adına göz denen maddi organa verilen bir isimdir: “*Kıyamet olayı ise ancak bir göz kırpma veya daha yakındır*”<sup>146</sup>, “.. ve hani gözler dönmüş, yürekler ağza gelmişti”<sup>147</sup> gibi ayetlerde geçen ‘basar’ kelimesi göz organı anlamına kullanılmıştır. Yine bakıcı organda bulunan kuvvete ‘basar’, idrak eden kuvvete de basiret, basar ve gönül gözü denilir: “*İşte senin perdeni kaldırdık. Bugün artık görüşün (basar) keskindir.*”<sup>148</sup> Basar, Allah’ın görmeye konu olan şeyleri tam olarak görmeyi ifade eden kemal sıfatıdır. Kur’an’da, basar masdarından sıfat’ı müşebbehe olarak basir şeklinde geçer; sezen, gözüyle gören, kesin delil sayesinde gerçeği kavrayan ve ibret gözüyle bakan anlamlarına gelir.<sup>149</sup> Kelami ifadeyle *el-Basir*, mahlukların görme duyularıyla idrak ettikleri cisimleri ve renkleri, görme organı olmaksızın idrak eden anlamındadır.<sup>150</sup>

“Kalb” gözü diye ifade edilen basiret, sözlükte, kalbin; görme, anlama, bilme, deruni his, içe bakış anlamlarına gelen idrak edici gücüdür.<sup>151</sup> Nitekim Kur’an’da basiret kelimesi kalbin idrak gücü olarak kullanılmıştır:

“*De ki: İşte benim yolum budur. Allah’a basiretle davet ederim. Ben ve bana uyanlar bilerek insanları Allah’a çağırırız*”.<sup>152</sup>

Bu ayette geçen basiret ismi, zihinsel olarak sezerek görmek anlamında soyut bir çağrışım taşımakta ve bu itibarla; sağduyuya, bilinçli kestirişe dayanarak anlamak ve kavramak yeteneği anlamına gelmektedir. Ayrıca mecaz olarak, aklın kabul edebileceği ya da akılla kabul edilebilir delil, kanıt anlamını da ifade etmektedir. Bunun içindir ki, yukarıda ki ayet metninde geçen Hz. Peygamberin telaffuz ettiği “Allah’a çağrı” ifadesi burada insan

<sup>146</sup> Nahl, 16/ 77.

<sup>147</sup> Ahzap, 33/ 11.

<sup>148</sup> Kaf, 50/ 22.

<sup>149</sup> Topaloğlu, Bekir, “Basir”, DİA, İstanbul,1992,V, 102.

<sup>150</sup> Yıldırım, Suad, *Kur’an’da Uluhiyyet*, s. 198.

<sup>151</sup> İsfehani, *el- Müfredat*, s. 63.

<sup>152</sup> Yusuf, 12/ 108.

aklına uygun ve onunla doğrulanabilir bilinçli bir anlayışın, bilinçli bir kavrayışın sonucu olarak tanımlanmaktadır.<sup>153</sup>

İnsanların gerçekleri görmelerine ışık tuttuğu için Kur'an kendisini "*Besair*" diye adlandırmıştır.<sup>154</sup> Basiretli olma özelliğini taşıyan kimse, doğru ve yanlışın arasını ayırma melekesi ve ufuk zenginliği kazanır. Zira basiret, bir göz gibidir ki, buna halk arasında basireti açık denir. Kalpteki akıl garizesi, gözdeki görme kuvvetine benzer.<sup>155</sup> Kutsal nur ile aydınlatılmış olan kalbin gücü olan basiret, maddi ve manevi bağlamda eşyanın hakikatlerini, beden gözünün, dış yüzleri gördüğü gibi görür. Bundan dolayı, filozoflar kalbin bu gücüne, "el-kuvvetü'l-kudsiyye" ya da "el-akiletü'n-nazariyye" adını vermişlerdir.<sup>156</sup>

## I. Basiret ve Feraset

Kalbin, sezgi ve keşif gücü olan *basiret*, Allah'ın mü'minin kalbine attığı bir nurdur. Bunun sayesinde insan, şüphe, tereddüt ve hayretten kurtulur, geleceğinden endişe etmez.<sup>157</sup> İnsanlarda basiret gücü, bir yönüyle de ferasete benzemektedir. Basiret kalbin toprağında gerçek ve doğru feraseti bitirir. Feraset, sözlükte, tessebbüt ve nazar anlamındadır. Yakının mükaşefesi ve gaybın gözle görülür hale gelmesidir.<sup>158</sup> Bir başka ifade ile feraset, dıştaki şekilden içteki durumu çıkarmaktır. Nitekim, bazı müfessirler: "*Bunda, görebilen (mütevessimin) insanlar için ibretler vardır.*"<sup>159</sup> ayetinde geçen *el-mütevessimin* kelimesini "feraset sahipleri", yani, ileri görüşlü, aklını kullanan, ibret alan, düşünen anlamlarında yorumlamışlardır. Bu görüşler arasında bir çelişki yoktur. Çünkü bir kişi Allah'ın ayetlerini yalanlayanların yaşadıkları coğrafyalarda bıraktıkları kalıntılara bakıp başlarına geleni

<sup>153</sup> Esed, *Kur'an Mesajı*, II, s. 480-481.

<sup>154</sup> A'raf, 7/ 203; Kasas, 28/ 43.

<sup>155</sup> Gazali, Ebu Hamid Muhammed, *Ravzatü't-Talibin*, (Mecmuatü'l- Kusuri'l-Avali içinde), Kahire, 1972, IV,46.

<sup>156</sup> Cürcani, *et-Ta'rifat*, s. 71.

<sup>157</sup> Ibn Kayyim el-Cevziyye, *Medaricü's-Salikin*, Kahire, ts., I, 139.

<sup>158</sup> Cürcani, *et-Ta'rifat*, s. 213.

<sup>159</sup> Hicr, 15/ 75.

düşündüğü zaman bu bakış ona feraset, ibret ve fikir verir.<sup>160</sup> Nitekim Kur'an-ı Kerim'de münafıklar hakkında şöyle buyrulur:

*“Biz isteseydik onları sana gösterirdik de sen onları yüzlerinden (bi sima-hüm) tanırdın.”*<sup>161</sup>

Yukarıdaki ilk ayette geçen feraset; göz ve bakış; ikinci ayette geçen ise, kulak ve işitme ferasetidir. O halde feraset bakmak ve duymakla ilgilidir.<sup>162</sup>

“ *Teveessüm* ”, sima kelimesinden gelir. Bu da alamet ve işaret demektir. Bundan dolayı, feraset sahibine müteveessim denilmiştir. Çünkü o gayb aleminde şahit olduğu şeylerle istidalde bulunur. Olgusal düzlemde müşahade ettikleriyle iman bilgisine ulaşır. Bu sebeple Allah, tabiat-kevnî ayetlerini ve bunlardan istifade etmeyi bu kullarına has kılmıştır. Çünkü onlar gözlem yoluyla algıladıkları ayetlerle peygamberlerin haber verdikleri emir, nehiy, sevab ve ikab- ceza gibi şeylerin hakikatlerine istidalde bulunurlar. *Şüphesiz bu bilgiyi Allah, Adem'e ilham etti.*<sup>163</sup> Böylece o, kavram geliştirme ve eşyaya isim verme gücüne sahip oldu. Dolayısıyla akıl, kalbde potansiyel bir güçtür. Hüccet bu yetenek ile kaimdir, bilinenden bilinmeyenin bilgisine ulaşma (ibret) bununla hasıl olur. Allah, peygamberini vahiy ve ilham ışığıyla bu istidadı hatırlatıcı, eylemsel hale dönüştürücü ve olgunluğa erdirmeci olarak gönderdi. İşte bu vahiy ve iman ruhu feraset ve istidad nuruna eklenince, nur üstüne nur olur. Basiret güçlenir ve sezgisel akıl artma kaydeder. Bu nur artmada öyle bir dereceye gelir ki, çehrede, duyu organlarında, konuşmada ve davranışlarda zahir olur. Buna rağmen kim, Allah'ın hidayetini kabul edip baştaçı yapmazsa kalbi bir kılıf ve kutu içine girer. Dolayısıyla da kapkaranlık kesilip basireti körelir. Böylece kalp iman hakikatlerine karşı perdelenmiş olur. Sonuç olarak hakkı batıl, batılı hak, rühdü azgınlık, azgınlığı da rühdü olarak algılamaya başlar. Nitekim Allahu Teala'da: *“Hayır, hayır! Onların kalplerini kazanmış oldukları şeyler kararttı / örttü .”*<sup>164</sup> buyurur. Bu ayetteki “*reyn*” ve “*ran*” kelimeleri, kalbin hakikati görmesine engel teşkil eden bir çeşit manevî perde manasına gelmektedir.<sup>165</sup>

<sup>160</sup> Beyzavi, Abdullah b. Ömer, *Envaru't-Tenzil ve Esraru't-Te'vil*, İstanbul, ts.,I, 534; İbn Kesir, Tefsir,II,316.

<sup>161</sup> Muhammed, 47/ 30.

<sup>162</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medaricü's-Salikin*, II, 503.

<sup>163</sup> Bakara, 2/ 31.

<sup>164</sup> Mutaffifin, 83/ 14.

<sup>165</sup> İbn Kayyim el- Cevziyye, *Medaricü's-Salikin*, I, 146.

## II. Basiret ve Sezgi

*Sezgi* kelimesinin Arapça karşılığı olan *hads*, zihnin bir fiili olup, ilkelerden amaçlara süratli intikal melekesidir. Zemahşeri (ö. 538/1143), *hads* kelimesini ileri görüşlülük, zihnin açılması anlamında feraset olarak adlandırmıştır.<sup>166</sup> İbn Sina'ya göre “*hads / sezgi*”, nefsin ani kavrayışı olup, zihnin, bilinenden bilinmeyene süratle intikal etmesi, yani sıçramasıdır.<sup>167</sup>

Bilindiği gibi, Farabi ve İbn Sina, felsefede batını eğilimleri kuvvetlendirmişlerdir. Elbette bu anlayışın, duyularla idrak ettiğimiz alemin ötesinde bulunan misal aleminin varlığına inanan Eflatun'un ideler alemi nazariyesinde kökleri vardır. Eflatun'un evren görüşüne göre, görünür dünyada bulunan her şeyin hakiki kökleri alem-i misaldir. Alem-i misal, gerçekte, akıl ( nous ) alemidir.<sup>168</sup> İşte Müslüman filozoflar, “*misal*” fikrini Eflatun'dan; “*form*” fikrini de Aristo'dan almışlardır. Onların yaptığı, bir çeşit misal ve form düşüncesinin arasını uyuşturmadır. Farabi ve İbn Sina'nın varlık teorisi sudura dayanır. Sudur (feyz), faal akılla müstefad aklın insani akılda birleşmesiyle doğar. Faal akıl onda parlar. İşte faal akıldan insan aklına feyez eden bu güce sezgi ya da ilm-i ledün denir.<sup>169</sup> Müslüman filozoflara göre ledünni bilgi, işrak/ ilahi, ışınlama anlayışına dayanır. Bunun temeli akıldır, mutasavvıflarda olduğu gibi, ruh değildir. Bundan dolayı insanın kendi benliğiyle yaptığı ve tamamen aşkınla bağlantısı olan ahlaki mücadele, tefekkürle ulaşılan akli bir yoldur. Akıl, bi'l-kuvve akıldan bi'l-fiil akla tedrici olarak yükselir. Böylece müstefad akıl da feyz ve ilham derecesine terakki etmiş olur. Bu da faal akılla insani aklın ittisalidir.<sup>170</sup> Buradan şu sonuç çıkıyor. Felsefede sezgisel/işraki bilgi, akıl yoluyla ulaşılan bir çabadır. Böyle bir bilgi birikiminin oluşumunda ittihat ve hulülden bahsedilemez. Bu, insanla akıl alemi arasında soyut bir münasebettir.<sup>171</sup>

Yeniçağ felsefesinin önde gelen düşünürlerinden Descartes, bedihi hakikatlerin doğrudan akıldan doğması anlamına gelen sezgisel (*hads*) bilgiyi kabul eder. Descartes'e

<sup>166</sup> Zemahşeri, *Esasu'l-Belağa*, s. 116.

<sup>167</sup> İbn Sina, en-Necat, (nşr. Muhyiddin Sabri el- Kürdi), Kahire, 1957, II, s. 167.

<sup>168</sup> Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 68, 72.

<sup>169</sup> İbn Sina, *el-İşarat ve't-Tenbihat*, (thk. Süleyman Dünya), Beyrut, 1993, II, 392-394.

<sup>170</sup> Farabi, *el-Medinetü'l- Fadıla*, s. 67-68.

<sup>171</sup> Altuntaş, Ramazan, *İşlevsel Akıl*, s.64.

göre bizi eşyanın bilgisine götüren iç görüş (sezgi/hads), doğrudan doğruya vasıtasız bir bilgi türü olup, ne duyuların değişen şahitliği, ne de yalancı bir muhayyilenin aldatici hükmüdür; fakat saf ve dikkatli bir zihnin kavrayışıdır. Bu bilgi, aklın ışığıyla meydana gelir.<sup>172</sup> Anlaşıldığı kadarıyla Descartes, “hads”ı fitratın ışığı, tabii ışık, diğer bir deyimle iç güdüsel (garizi) akıl olarak isimlendiriyor. Dolayısıyla o, aklın ışığını vahiyden ayırmış oluyor.<sup>173</sup>

Sezgiciliğin kurucusu olan Henri Bergson ise, sezgisel bilgiyi, doğrudan aklın fevkinde bir bilgi çeşidi olarak görüyor. Hads kaynaklı bilgi, istidlali bilgidir. Dolayısıyla o, akli bilgiyi istidlali bilgiden ayırmaz.<sup>174</sup> Bergson, zihnin en dalgın gözüktüğü anda doğuveren hiç bilinmedik keşifleri, her zaman değilse de ekseriya, önceden kullanılmış uzun bir cehdin, aynı fikirleri tekrar tekrar ele almaktan yorulmak bilmez ve arası kesilmez inatçı bir düşüncenin gayede vardığı en yüksek bir nokta olarak değerlendirir. O, bilgisiz ve ön hazırlığı olmayan, dış dünyanın bilgileriyle tekamül etmemiş bir zihnin ani aydınlanmasını (sezgi) kabul etmez.<sup>175</sup>

Müslüman mutasavvıflar, sezgiye, dini bir mefhum olarak bakarlar. Onlara göre sezgisel idrak, Allah’ın kalplere attığı bir vahiydir. Bundan dolayı, bu bilgi türüne ilham ya da keşf denir. Mutasavvıflar, felsefecilerde olduğu gibi, ilham ya da keşfe dayalı bu bilgi çeşidini akli bir kategori saymazlar. Dahası, beş duyu ve akılla elde edilen bilgiye itibar etmezler. Sufiler, iktisap, tahsil, nazar ve müşahedeye dayalı bilgiden ziyade, ma’rifet ya da irfan terimleriyle ifade ettikleri, kalbin terbiyesi ve ruhun eğitilmesi yöntemiyle elde edilen ve adına ilm-i feraset dedikleri bilgiye daha çok değer verirler. Böyle bir yöntemin sonucu kalb, Allah’ın nuruyla aydınlanınca, kalbin gözü, her şeyi Allah’ın ışığıyla görmeye başlar.<sup>176</sup> Dolayısıyla, mutasavvıflara göre sezgiye dayalı bilgide aklın rolü yoktur. Onlar, Kehf suresi 65. ayetten mülhemle “ilm’i ledün” terkinbine, dış tesirlerden azade olarak kalbin derinliklerine yerleştirilen ilim adını vermişlerdir.<sup>177</sup>

<sup>172</sup> Descartes, *Aklın İdaresi İçin Kurallar*, s. 12.

<sup>173</sup> Altıntaş, Ramazan, *İşlevsel Akıl*, s. 64.

<sup>174</sup> Zekeriyya İbrahim, *Bergson*, İstanbul, 1968, s. 67.

<sup>175</sup> Topçu, Nurettin, *Bergson*, s. 67.

<sup>176</sup> Huseyni, *el-Marifetü İnde'l-Hakim et- Tirmizi*, s.141-142.

<sup>177</sup> Gazali, *İhya*, III,40.

“*De ki: Rabbim beni (girdireceğin yere) doğruluk girişiyle girdir. Beni (çıkarcacağın yerden) doğruluk çıkarışıyla çıkar. Bana katından yardımcı bir kuvvet ver.*”<sup>178</sup>

Allah’ın “ledününden” gelen yardımcı kuvvet, indinden gelenden daha özel ve ona daha yakındır. Eğer insan Allah’ın buyruklarına samimi bir şekilde sarılır ve Hz. Peygamberin sünnetine uygun bir yaşam tarzını tercih ederse, o kimseye kitap ve sünneti anlama gücü verilir. Gerçek ledünni ilmi budur.<sup>179</sup>

## Kalb

Arapça bir kelime olan *kalb*, “k-l-b” fiilinin mastarıdır. Çoğulu “*kulub*”, “*eklab*” ya da “*eklub*” olup<sup>180</sup>, sözlükte, insanın yolunu ve elbisesini değiştirmesi gibi, bir şeyi bulunduğu halden bir başka hale çevirmek anlamına gelir.<sup>181</sup>

Kalbe *kalb* denilmesi, çeşitli etkiler sebebiyle sürekli bir değişim içinde bulunmasından ya da insanın maddi ve manevi varlığını oluşturmasındandır, denilmiştir.<sup>182</sup> Maddi kalbin, vücutta kan deveranını gerçekleştirmesi gibi, manevi kalbin de irade, idrak, duygu ve bilgi gibi manevi dinamikleri, aksiyon haline çevirmesi sebebiyle müşterek olarak böyle bir isim verilmiş olabilir. Manevi dinamiklerin müşahhas bir şekilde tezahürüne sebep olması, müşahhas tezahürlerden manevi sonuçlar çıkarılabilmesi de kalbin bu çevirici özelliğini teyit etmektedir.<sup>183</sup>

Gazali (505/1111), nefs-i natika, ruh, kalp ve akıl arasında ortak bir ilişkinin varlığından bahseder. Hepsini tek bir anlamda sayan müellif, kalbi, ıstılahta iki anlamda kullanır:

*Birincisi*, insanın sol tarafında sol memenin altına doğru yerleştirilen çam kozalağı şeklinde bir et parçasıdır. Bunun içinde karıncık ve kulakçık diye anılan boşluklar vardır. İçi

<sup>178</sup> İsra, 17/ 80.

<sup>179</sup> İbn Kayyim el- Cevziyye, *Medaricü’s-Salikin*, II, 495-96.

<sup>180</sup> Firuzabadi, *el-Kamusu’l- Muhit*, s.163.

<sup>181</sup> İsfehani, *el-Müfredat*, s. 620.

<sup>182</sup> İsfehani, *el-Müfredat*, s. 620.

<sup>183</sup> Ergül, Adem, *Kalbi Hayat*, s. 96.

siyah kan doludur. Ruhun madeni ve kaynağı orasıdır. Cismani olan bu kalp, yürek diye tabir edilen ve tıp ilminin meşgul olduğu bir et parçasıdır.

*İkincisi*, Rabhani ve ruhani olan latif bir şeydir ki, cismani kalb ile ilişkisi vardır. İnsanda anlayan, alim ve arif olan bu kalptir. Tasavvuf ehli buna, “hakikat-ı insaniye”, filozoflar da “nefs-i natika” demişlerdir. İnsanın asıl hakikati de işte bu kalptir. Bu yönü itibariyle insana alim, arif ve müdrük denilmiştir. Allah’a muhatap olan, sorumlu tutulan, ceza gören, ödül alan hep bu nurani cevherdir.<sup>184</sup> Gazali’nin bu tasnifinden anlaşıldığına göre asıl kalp, Türkçe’de yürek dediğimiz et parçası değil, beş duyu organımızın algılayamayacağı Allah’ın sırlarından bir sır olan ilahi bir letafettir. Demek ki, kalbin orijinal vazifesi, kıyas ve istidlal yollarıyla değil de, sezgi, ilham ve feraset yoluyla akli hakikatleri algılamadır. İşte hayatının önemli bir dönüm noktasında ruhi ve bilgisel düzeyde bir inkıraz/metodik şüphe hali yaşamış olan Gazali, Allah’ın kalbine attığı bir nurla nefsinin sıhhat ve itidale döndüğünü söyler.<sup>185</sup> Yerine göre, hakikatin bilgisi bazen akli istidlalle bazen de kalble idrak olunur.

İsfehani’ ye göre, kalbin değişik anlamları vardır.<sup>186</sup> Nitekim Kur’an’da buna işaret eden ayetlerden birisi şöyledir:

*“(Sana karşı çıkanlar) hiç yeryüzünde dolaşmadılar mı? Zira dolaşsalar da elbette düşünecek kalpleri ve işitecek gözleri olurdu. Ama gerçek şu ki, gözler kör olmaz; lakin göğüsler içindeki kalpler kör olur.”*<sup>187</sup>

Bu ayette geçen ‘gönül gözün’ den maksadın ‘akıl’ olduğu ifade edilmiştir. Çünkü ibret almak, bir basiret ve olgunluk işidir. Ayette de belirtildiği gibi, asıl körler, kalp gözlerini kaybedenler; yani, tarihi basiretle inceleyip, tarihi olaylar üzerinde düşünmeyen, bu yüzden de geçmiştekilerin işledikleri hataları tekrar edenlerdir. Halbuki akıllı kimse, geçmişten ibret alır ve aynı hatalara düşmez. Yine, nasıl ki, Kur’an’da iman eden ve iyi işler yapan kimseler hakkında cennet vasfedilirken: “Zemininden nehirler akan” ifadesinden bizatihi nehirlerin kendisinin değil, nehir yataklarından suların aktığı kastedilirse, yukarıda geçen ayette “gönül gözünden” de “akıl” kastedilmiştir.<sup>188</sup> O halde Kur’an’da geçen kalp kelimesi çoğu defa akıl anlamında kullanılmaktadır. Şu ayette olduğu gibi: “

<sup>184</sup> Gazali, *İhya*, III, 3-5, Cürcani, *et-ta’rifat*, s. 228; Elmalılı, *Hak Dini*, I, 209-211.

<sup>185</sup> Gazali, Ebu Hamid Muhammed, *el-Munkızu mine’ d-Dalal*, s. 20.

<sup>186</sup> İsfehani, *el-Müfredat*, s. 620.

<sup>187</sup> Hacc, 22/ 46.

<sup>188</sup> İsfehani, *el-Müfredat*, s. 260.

*“Onlar Kur’an’ı düşünmüyorlar mı? Yoksa kalpleri kilitli mi?”<sup>189</sup>*

Bu ayette fonksiyonel anlamda kalp, akılla aynı anlama gelmektedir. Bilinmesi gereken bir başka husus da aklın beyin ve kalp gibi iki koordinatının olmasıdır. Tefekkürden yoksun olma bakımından kilitlenmiş bir kalp ya da kilitlenmiş bir akıl, düşünce ve bilgi üretemez.

Kur’an’a sistematik açıdan yaklaştığımızda imanın, irrasyonel bir düzlemde temellendirilmediğini görürüz. Asıl irrasyonel olan iman değil, küfürdür. Bu hükmü en açık bir şekilde şu ayet doğrular: *“Kalplerinde bir maraz (hastalık) vardır da Allah onların marazını arttırmış ve yalancılık ettikleri için bunlara elim bir azap vardır.”<sup>190</sup>* Ayette geçen ‘maraz’ sözcüğü, maddi anlamdaki hastalığı değil, aksine, manevi hastalık olan, insanın, bilme, aklını kullanma, anlama ve tefekkür gibi melekeleri yok sayarak peşin ve önyargılı karar vermesini ifade eder.<sup>191</sup> Yani, akli gerektiğinde kullanmamak da bir marazdır. Nitekim İsfehani, imanı, akıl ve bilgi ile ilişkilendirir. İman; akıl ve bilginin özüdür, diyen müellif, Kur’an’da birçok yerde tekrarlanan şu ayeti görüşlerine kanıt olarak getirir:

*“Bunda inanan kavimler için âyetler vardır.”<sup>192</sup>*

Müellife göre bu ayette Allah, akıl ve bilgi ile ilgili olan âyet sözcüğünü, kalple ilişkili olan imanla beraber anarak, kalbi, akıl yerine koymuştur. Bu da kalbin, metafizik (ruhanî) şeylerin etkisinin kaynağı olduğunu gösterir.<sup>193</sup> Bundan dolayı Allah, kalbin değerini özelleştirerek şöyle buyurur:

*“O gün ne mal ve ne de çocuklar fayda verir. Ancak selim kalple Allah’a gelenler müstesna.”<sup>194</sup>*

Ezcümle, kalp akılla aynı anlama geldiği gibi, soyut aklın işlevlerini yerine getirmede önemli bir görev icra etmektedir. Netice olarak yine İsfehânî’ nin dediği gibi, Kur’an’da,

---

<sup>189</sup> Muhammed, 47/ 24.

<sup>190</sup> Bakara, 2/ 10.

<sup>191</sup> Nesefî, Ebu’l-Berekat, *Tefsiru’n-Nesefî*, İstanbul, 1984, I, 19.

<sup>192</sup> Nahl, 16/ 79.

<sup>193</sup> İsfehânî, *ez-Zerîa*, s.79.

<sup>194</sup> Şuarâ, 23/ 89.

*ruh*<sup>195</sup>, *ilim*<sup>196</sup>, *anlayış/görüş*<sup>197</sup>, *şecaat*<sup>198</sup> ve *korku*<sup>199</sup> gibi kalbe ait manalar kalb kelimesiyle ifade edilmiştir.<sup>200</sup>

Kur'an yorumcusu Elmalılı (ö. 1942) cismanî kalp ile ilahî bir letâfet kabul edilen kalb arasında yakın bir ilişkinin varlığından şöyle söz eder: “Hiç şüphesiz mekansız olan ruhanî kalbin, bütün beden ve yürek dediğimiz cismanî kalble bir ilişkisi vardır.”<sup>201</sup>

## Sadr

Arapça’da “s-d-r” fiilinin mastarıdır. Çoğulu ise, “*sudur*” dur. *Sadr*, bir şeyin baş tarafı ve en üst kısmı, bir bölümü, kişinin yöneldiği taraf, boyundan karın boşluğuna kadar olan vücudun ön kısmı anlamına geldiği gibi, başkan ve kumandan anlamına gelir.<sup>202</sup>

Kelam biliminde en çok baş vurulan deliller arasında “şahidin, gaibe delil” getirilmesi sayılır. İnsan bilinenden (tabiat ve insanın kendisi) hareketle bilinmeyene ulaşmak anlamına gelen tefekkür (akıl yürütme) faaliyetine girdiğinde ilahi bir lütuf olarak, tutuk akıllar çözülür. Çünkü onlar rabbanî iradeye yönelmişlerdir. Her türlü ön yargıdan arınarak hakikatin bilgisine ulaşmak isteyen kimselere Allah, özel bir tevfiği hidâyetiyle, inâyetlerde bulunur. İşte bir nevî lütufla hidayet anlamına gelen hidayet, mecâzi ve fonksiyonel anlamda akıl ile örtüşen sadrın açılması olayıdır. Kur'an’da buna açıkça işaret edilir:

“Allah hidayete erdirmek istediği kimsenin göğsünü (*sadr/akıl*) İslâm’a açar.”<sup>203</sup>

*Sadr* kelimesini anlamlarından birisinin akıl olduğu düşünülürse, burada, göğsün İslâm’a açılmasından amaç, aklın İslâm’a açılmasıdır. Ayrıca Kur'an’da *sadr* kelimesi, *arzu*

<sup>195</sup> Ahzâb, 33/ 10.

<sup>196</sup> Kaf, 50/ 37.

<sup>197</sup> En’âm, 6/ 25; Tevbe, 9/ 87.

<sup>198</sup> Al-i İmrân, 3/ 126.

<sup>199</sup> Ahzâp, 33/ 26.

<sup>200</sup> İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 620-621.

<sup>201</sup> Elmalılı, *Hak Dini*, I, 211.

<sup>202</sup> İsfehani, *el-Müfredat*, s.407-408; İbn Mansur, *Lisanü’l-Arab*, IV, 445-446.

<sup>203</sup> Enâm, 6/ 125.

ve ihtiyaç mahalli<sup>204</sup>, kalblerin bulunmuş olduğu mekan<sup>205</sup>, bilgilerin korunduğu yer<sup>206</sup>, kin<sup>207</sup>, kibir<sup>208</sup>, korku<sup>209</sup> ve vesveselerin yer ettiği mahal<sup>210</sup> anlamlarına gelir. Bu bağlamda, *sadr* aklın mekanı, *hilm* ise, aklın kendisi demektir.

## Hilm

*Hilm* kavramının çoğulu ‘ahlâm’ olup, metanet, güç, fiziki büyüklük ve sağlık, teenni, sükûnet, bağışlama yumuşak huyluluk, ahlak ve karakter sağlamlığı, fazla duygusal olmama, ihtiyat ve ılımlılık gibi<sup>211</sup> insanın öfke anında gücü yetmekle beraber, teenni ile hareket ederek nefsi kontrol altına alıp intikam duygularından vazgeçmek anlamına gelir.<sup>212</sup> Halim kimse denildiği zaman, medeni insan akla gelir. Bunun zıddı olan câhil ise, azgın, arzularının esiri, hayvanî iç güdülerini takip eden, vahşi, şiddet taraftarı ve aceleci bir karaktere sahip olan barbar kimsedir.<sup>213</sup> Cehl bir alevle yanmak ise, hilm kendine hakim olmak ve teenni ile karar vermektir. Cehl en ufak bir kızgınlıkta itidalini yitirip kendine hakim olamayan delikanlıya özgü bir hareket tarzıdır. Hilm kavram olarak, kanı tepesine çıktığında şiddete başvuran çöl Arabının fevriliğinin zıddıdır.<sup>214</sup>

Hilm acizlik ve zayıflık işareti değil, kudret ve kuvvet işaretidir. Hilm içinde büyük güç, yüksek enerji taşıyan özel bir alçak gönüllülüktür. En göze çarpan tarafı vakardır. Vakar ve tekebbür, ayrı ayrı şeylerdir. Yine câhiliyye döneminde hilm’in karđıtı olan *hamiyyetü'l-*

<sup>204</sup> Haşr, 59/ 9.

<sup>205</sup> Hacc, 22/ 46.

<sup>206</sup> Ankebut, 29/ 49.

<sup>207</sup> Araf, 7/ 43.

<sup>208</sup> Ğafir, 50/ 56.

<sup>209</sup> Haşr, 59/ 13.

<sup>210</sup> Nisa, 4/ 114.

<sup>211</sup> Fayda, Mustafa, “Câhiliyye”, DİA, İstanbul, 1993, VII, 17.

<sup>212</sup> Firuzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, I, 696.

<sup>213</sup> Fayda, “Câhiliyye”, DİA, VII, 17.

<sup>214</sup> İzutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, s.60; Watt, Montgomori, Hz. Muhammed Mekke'de, s.60.

*câhiliyye*, şerefi ayaklar altına alınan câhil insanın gösterdiği sert tepkinin ifadesidir.<sup>215</sup> Bu nedenle Kur'an'da, aklıyla hareket etmeyip hisleriyle hareket eden kimsenin tavrı manasına “*hamiyyetü'l-câhiliyye*”<sup>216</sup> terkibi kullanılır.

Hilm kavramının bir çok anlamından birisi de akıldır. Nitekim İsfahânî, hilm kelimesini, “öfke ve heyecana karşı nefsi kontrol altına almak” anlamında yorumlamıştır.<sup>217</sup> Ahlâki bir durum olan gazap kuvvetini akıl kontrol ettiği zaman insanda *hilm* psikolojisi öne çıkar. Câhil olan kimse, aklıyla öfkesini kontrol altına alamadığı için bu sıfatla anılır. Bundan dolayı cehil kelimesinin zıddı hilmidir. Bunun en açık delili şu âyette hilm kelimesinin akıl anlamına kullanılmış olmasıdır:

“*Onlara akılları mı (ahlâm) bunu emrediyor, yoksa onlar azgın bir topluluk mudur?*”<sup>218</sup>

Bu ayetten anlıyoruz ki, kalbin intikam duygusuyla coşması anlamına gelen gazap/öfke, aklın hakimiyetinden çıktığı zaman, insana yaptırılmayacağı kötülük yoktur. Artık böyle bir insanda ne basîret, ne düşünce, ne irade ve ne de akıllıca hareket etmek kalır. O halde hilm aklın bir gereğidir. Akıl anlamına gelen hilm, kötülükler karşısında nefsi frenleyerek engeller.<sup>219</sup>

Nitekim Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1209) hilm ve akıl kelimeleri arasında anlam yönünden bağlantılar kurarak, hilmin temel anlamının “nefsi kontrol altında tutmak” olduğunu, kişinin yumuşak huylu olmasını onun vakar ve istikrarından kaynaklandığına bağlar. Diğer taraftan hilm kelimesinin lügat anlamlarından birisinin de “ihtilâm olmak” olduğunu belirten Râzî, ihtilâm olmanın bulûğa ermek olduğunu ve dolayısıyla kişinin mükelleflik çağına adım attığının alâmeti sayıldığını vurgular. Bu durum aynı zamanda aklî yönden olgunlaşmanın da bir belirtisidir. Halim olan Allah, akli, şehvetle irtibatlı kılarak şehvetin zuhûrunu, böylece, hilmin aklın fonksiyonunu yüklediğine dikkat çekmiş olur. Kısacası hilm, İzutsu'nun dediği gibi, üstün bir akıl gücünün işaretidir.<sup>220</sup>

<sup>215</sup> İzutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, s.265-67.

<sup>216</sup> Feth, 48/ 25-26.

<sup>217</sup> İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 185.

<sup>218</sup> Tûr, 52/ 32.

<sup>219</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XII, 146.

<sup>220</sup> İzutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, s. 195.

## Rüşd/Reşîd

Sözlükte “r.ş.d.” kökünden türemiş olan ‘reşîd’ kelimesi; doğru yoldan giden, doğru yolu bulan, doğru düşünen akıl ve temyiz sahibi kimse anlamına gelir.<sup>221</sup> Bir fıkıh terimi olan reşîd veya râşid, malını korumak için çalışarak sefâhet ve savurganlıktan kaçınan kuvvetli akıl sahibi kimseye denir. *Reşîd*’in zıddı, *sefih*’ tir.<sup>222</sup> Nisâ Süresi’nin 6. ayetinde geçen ‘rüşd’ sözcüğü, aklî-dinî terbiye açısından olgunlaşma ve şahsiyetlerini kazanıp hem kendilerini ve hem de sahip oldukları serveti güzel bir şekilde idare edebilme yeteneğine hâiz olma anlamındadır.<sup>223</sup> Bu tam ‘reşîd’ olma dönemidir. Nitekim Türkçe’de, halk arasında “rüşdünü isbat etmek” deyimini, aklını kullanabilmek ve doğru karar verebilmek anlamına kullanılır. İşte, Kur’an’da Hûd Süresi’nin 78. âyetinde geçen “*racülün reşîd*” terkibi “aklı başında adam” manasına; aynı sürenin 87. âyetinde geçen “*halîmun reşîd*” pasajı da “aklı başında yumuşak huylu adam” anlamına gelmektedir. Elbette başta, insanlığa doğru yolu gösteren peygamberler ‘reşîd’ kimselerdir. Çünkü onlar toplumlarını, sapıklık, akıl karşıtı bir tutum olan körü körüne taklit ve azgınlıktan akli kullanmaya ve doğru yola yönelmeye çağırılmışlardır. Dolayısıyla reşîd olma, akli doğru bir şekilde kullanma ve şahsiyetini kazanma anlamına geldiğine göre, Musa Cârullah’ın (ö. 1949) dediği gibi, dinde aklın hidâyeti önemlidir. Çünkü Kur’an’da hüküm koyulurken akla itibar edilmiş ve Şâri de hitabında akla itimad etmiştir.<sup>224</sup> Kur’an’da Firavun’un işinin reşîd olmadığı vurgulanırken<sup>225</sup> aklın ve tenzîlin hidâyetinden gerektiği bir şekilde yararlanmadığı anlatılmak istenmektedir.

Netice itibariyle Kur’an’da “isim-masdar” anlamında değil, fiil ve türevleriyle birlikte kullanılan akıl kelimesi ve akıl ile anlam alanına giren *ulü’n-nühâ*, *ulü’l-ebşâr*, *zî hıcr*, *fuâd*, *kalp*, *ulü’l-elbâb*, *sadr*, *hilm* ve *reşid* gibi sözcüklere, ahlâki-değersel anlamlar yüklenmiştir. Bunun başlıca sebebi, bilginin ahlâksal temeller üzerine inşâ edilmesidir. Çünkü akıl, bilgiyi tesis eden epistemolojik sistemin kendisini oluşturmaktadır.<sup>226</sup> Ama bu akıl kalpten

<sup>221</sup> el-Askerî, *el-Furûk*, s.172; İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 385; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, III, 175-76; Şemseddîn Samî, *Kâmus-i Türkî*, s. 664.

<sup>222</sup> İbn Abidin, Muhammed Emin, *Reddü’l-Muhtâr alâ Şerhi’-d-Dürri’l-Muhtâr*, V, 95.

<sup>223</sup> Elmalî’lı, *Hak Dini*, II, 1293.

<sup>224</sup> Bigiyef, Musa Cârullah, *Kitabu’s-Sünne*, s.139.

<sup>225</sup> Hûd, 11/ 97.

<sup>226</sup> Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, s. 42-51.

(müdrîke) kopuk değildir. Zira, Kur'an, eşyanın hakikatini idrak etmek için görünen alemin bilgisinden görünmeyenin gerçekliğine istidlâl yöntemleriyle ulaşmada bir araç olarak kullanılan akletme melekesini, kalbin önemli bir fonksiyonu sayar.<sup>227</sup> Kalbin akletme fonksiyonu, genellikle kevnî âyetlerin görülmesi, kelimâî âyetlerin anlaşılması<sup>228</sup>, mantık dışı düşünce ve davranışların, sezilmesi<sup>229</sup>, bilinen gerçeklerden hareketle, bilinmeyenin kavranması<sup>230</sup> ve yaşanan hadiselerden ibret alınması gibi alanlarda kullanıldığını görürüz.<sup>231</sup> İnsan için akıl-kalb ilişkisi o kadar önemlidir ki, bir kimsede bu iki aydınlanma ışığı dumura uğramış ve asıl fonksiyonunu yitirmişse o kimse, yeryüzünde yürüyen canlıların en şerlisi konumuna düşmüş demektir.<sup>232</sup> Zira Kur'an'ın beyânına göre insanı, gerçekler karşısında cehalet karanlığına gömen ve âhirette ise cehennem çukuruna düşüren inkar ve şirkin en önemli sebebi, akli gereği gibi kullanmamaktır.<sup>233</sup>

## 5. Aklın Mahiyeti Ve Fonksiyonları

Evensel çerçevede aklın iki fonksiyonunun olduğunu söyleyebiliriz. Aklın birinci görevi “*anlamak*” tır. İkinci görevi ise müstakillen hüküm vermek, bilinenden bilinmeyi elde etmek (istidlal) ve tahlil etmektir.<sup>234</sup> İnsanın her çeşit faaliyetinde doğruyu yanlıştan, iyiyi kötüden ve güzeli çirkinden ayıran bir yeti veya meleke olarak *akıl*, ahlaki, psikolojik, sosyolojik ve diğer estetik değerleri belirlemede en önemli fonksiyona sahiptir.<sup>235</sup>

Akıl, günlük hayatımızda bilinçli veya bilinçsiz olarak kullandığımız, bizlerin nefes alış verişimiz gibi varlığımızın ayrılmaz bir parçası olduğunu söyleyebiliriz. Bilmek, fikir üretmek, eleştiri getirmek, ayırırda bulunmak, fikirleri, işleri ve işleyişleri olumlu veya

<sup>227</sup> Hacc, 22/ 46.

<sup>228</sup> Bakara, 2/ 164; Ra'd, 13/ 4; Nahl, 16/ 67; Rüm, 30/ 28.

<sup>229</sup> Bakara, 2/ 44; Al-i İmran, 3/ 65.

<sup>230</sup> Yunus, 10/ 16; Yâsîn, 36/ 62.

<sup>231</sup> Ergül, *Kalbî Hayat*, s.433.

<sup>232</sup> Enfâl, 8/ 22.

<sup>233</sup> Yunus, 10/ 100; Mülk ,67/ 10; Ergül, a.g.e., s. 433.

<sup>234</sup> Atay, Hüseyin, *İslam'ı Yeniden Anlama*, s.75-76.

<sup>235</sup> Bolay, Süleyman Hayri, Yavuz, Yusuf Şevki, T.D.V. İslam Ansiklopedisi, c.II, “*Akıl*” Maddesi.

olumsuz diye değerlendirmeye tabi tutmak, kişinin kendisine ve dış dünyaya anlam vermesinde etkin bir rol oynamak için hep aklımızı kullanırız. Kur'an'da insan aklına hitap eden âyetlerde kişinin kendisine, dış dünyaya ve tarihe ibret gözüyle bakması, buradan Allah'ın varlığı, sıfatları ve kudreti ile ilgili akıl yürütmelerde bulunması istenir. Aklın en önemli fonksiyonu işte bu görevi başarıyla yerine getirmesidir.<sup>236</sup>

Fârâbi, diğer bir çok filozof gibi, akli insan olmanın temel şartı olarak kabul eder. Çünkü yaşamda sadece insanın fark ettiği ve devam ettirmek istediği mutluluğu, erdemli insanlar ancak akıllarıyla oluşturabilirler. Bu konuda insanlara yardım için gönderilen peygamberlerin bildirdikleri mutlak olanla mutlak olmayanın bilgisi ancak akılla ayırt edilebilir. Fârâbi'ye göre bir insanın vahiy alabilmesi yine ancak akılla olabilmektedir.<sup>237</sup>

Dinlerde uluhiyyet ve nübüvvet teorisini kurarken aklın yeterli olmadığı bilinmektedir. Bu durumda vahiy sınırlı olan akli beslemektedir. Akıl vahyin bildirdiği hakikatin bilgisinin anlaşılmasında, yaşamsal çizgiye indirgenmesinde vazgeçilmez bir araçtır.<sup>238</sup>

Akıl, kendini hiçbir zaman dış dünyanın gerçeklerinden soyutlayarak kenara çekilmiş, züht hayatı yaşama yönelmiş bir insanın yeteneği olarak kullanılmak istemez. O mevhub olarak ve olduğu insanda engin ve derin düşünebilme melekesi olarak var olmak ister. Bu şekilde davranan insan, aklının ve kendi tabiatının tanıklık edip onayladığı doğrularla, vahyin doğruları arasında bir paralelliğin bulunduğunu görecektir. Böylece Kur'an'da Allah'ın insan zihnini nesnelere dünyasına yönlendirerek uyardığı görülmektedir. Nitekim Hz. İbrahim de babasını ve kavmini akli istidlaller kullanarak uyarmıştır.<sup>239</sup>

Kur'an terminolojisinde akıl, "bilgi edinmeye yarayan bir güç" ve "bu güç ile elde edilen bilgi" şeklinde tarif edilmiştir. Kur'an'ın birçok ayetinde, akıl sayesinde kazanılan bilginin gene bu gücün kontrolünde kullanılması gerektiği, bunu doğru yapanların da yapmayanların da sorumlu tutulacağı sık sık ifade edilmektedir. Tabi ki akli doğru kullananlar ile kullanmayanların varacakları sonuç bir olmayacaktır. Kur'an'da akıl aynı zamanda ilahi

<sup>236</sup> Emiroğlu, İbrahim, *Kur'an'da Akıl ve İnsan*, D.E.Ü.İ.F.D., S.XI, s. 69-99.

<sup>237</sup> Sözen, Kemal, *Farabi'de Akıl ve Aklın Önemi*, S.D.Ü.İ.F.D., 1998, S.V., ss.64-78

<sup>238</sup> Dr., Özvarlı, M.Sait, *Mu'tezile Akılcılığı, Uluslararası İslam Düşüncesi Konf.* "Kelam İlminin Bir Problemi Olarak Akılcılık", İst, 1997, s.101-129

<sup>239</sup> En'am, 6/ 74.

hakikatleri anlamada, onlar üzerinde düşünmede, yorum yapmada görevli ve yetkili kılınmıştır.<sup>240</sup>

İnsanoğlu, yaşamda karşılaştığı birçok tecrübeden ders almasını arttırması, bilgisini çoğaltması ve erdemini yüceltmesi için nazar, tefekkür ve tezekkürden uzak kalmamalıdır. İnsanın tefekkürü azalırsa ibret alması azalır, ibret alması azalırsa ilmi de azalır, ilmi az olanın ise cehaleti artar. Hikmet sahiplerinin lezzeti akıllarında; cahil ve hayvanların lezzeti de şehvetlerindedir.<sup>241</sup>

Kur'an'da "Biz emaneti, göklere, yere ve dağlara teklif ettik de onlar bunu yüklenmekten çekindiler, (sorumluluğundan) korktular. Onu insan yükledi. Doğrusu o çok zalim, çok cahildir."<sup>242</sup> ayetinde ifade edilen emanetin düşünme, akıl olduğu belirtilmektedir. Emanet bizlere ilahi mesajın, sözlü (vahiy) veya sözsüz (tabiat vs.), anlamını çözmeye ve bunların gereğini yerine getirmede önemli bir edininim sağlamaktadır. Bu emanetin gereği gibi kullanılmaması ise insanın kendi eliyle azabı oluşturması anlamına gelmekte ve yeryüzünden silinmeyi hak ettirmektedir.<sup>243</sup> Yukarıdaki ayetin sonunda geçen, "çok zalim" ve "çok cahil" ifadeleri, aklın gösterdiği yolda somut ve sistematik adımlar atmamanın tabii bir neticesidir. Zira Kur'an, Allah'ın iradesi doğrultusunda hareket eden bireylerden oluşan toplumları akleden (*kavmun ya'kilûn*)<sup>244</sup>, iyi bilen (*kavmun yûkûnun*)<sup>245</sup>, hatırlayan (*kavmun yezzekkerun*)<sup>246</sup>, düşünen (*kavmun yetefekkerun*)<sup>247</sup>, anlayan (*kavmun yefkahun*)<sup>248</sup>, bilen (*kavmun ye'lemun*)<sup>249</sup>, işiten (*kavmun yesmeun*)<sup>250</sup>, şükreden (*kavmun yeşkurun*)<sup>251</sup>, inanan

<sup>240</sup> Bolay, Süleyman Hayri, Yavuz, Yusuf Şevki, *T.D.V. İslam Ansiklopedisi*, İst.,1989, c.II, "Akıl" Maddesi.

<sup>241</sup> Ata, Mustafa Abdülkadir, (*Muhasibi'de*) *Aklın Üstünlüğü ve Mahiyeti*, D.E.Ü.İ.F.D.,S.XI., ss.159-182.

<sup>242</sup> Ahzab, 33/ 72.

<sup>243</sup> Emiroğlu, İbrahim, *Kur'an'da Akıl ve İnsan*, D.E.Ü.İ.F.D., S.XI, İzmir, 1998, ss. 69-99.

<sup>244</sup> Bakara, 2/ 164; Râd, 13/ 4; Nahl, 16/ 12; Rüm, 30/ 24-28.

<sup>245</sup> Maide, 5/ 50.

<sup>246</sup> En'am, 6/ 126.

<sup>247</sup> Yunus, 10/ 24; R'ad, 13/ 4; Nahl, 16/ 12; Rum, 30/ 24-28.

<sup>248</sup> En'am, 6/ 98.

<sup>249</sup> A'raf, 7/ 58.

<sup>250</sup> Nahl, 16/ 55.

<sup>251</sup> A'raf , 7/ 58.

(*kavmun yu'minun*)<sup>252</sup> toplumlar olarak nitelendirir. Bunun aksine Allah'ın iradesi doğrultusunda fiiller ortaya koymayan toplumları akletmeyen (*kavmun la ya'kilun*)<sup>253</sup>, anlamayan (*kavmun la yefkahun*)<sup>254</sup>, derin anlayışı olmayan (*la yetedebberun*)<sup>255</sup>, sapkın, bozguncu, zalim, vb. toplumlar olarak tanıtır.

Kur'an putperest ve Ehl-i Kitapla olan mücadelesini hep akli esaslara dayandırmıştır. Aklın fiil halinde olmasını istemiştir, çünkü Kur'an işe ve fiile önem verdiği için, aklın kuvve halinde olması üzerinde durmamış, onun çalışıp ve çalıştırılıp iş görmesini istemiştir.<sup>256</sup>

Kur'an insanoğlunun, vahiy dışında, üç bilgi kaynağı olduğunu söylemektedir. Bunlar, akıl, kalb ve duylardır. Bunların hepsi müşterek ve doğru çalıştığı zaman elde edilen bilgi insanı yanıltmayan doğru ve kesin bir bilgidir. Bu üç kaynaktan en önemlisi akıldır. Kalb ve duylar akıl için araçlardır. Akıl onların topladıkları malzemeleri işler.<sup>257</sup>

Bütün saygı ve itibar akıl içindir. İnsandan akılı atınca geriye bir avuç çamur kalır. Deliye ceza yoktur. Neden dersene, o akılsızdır. İnsanın insanlığı akıl ile tayin edilir. En çok beğenilen işler akıllıca yapıldığı için takdir edilmiştir. Bilgi kimya gibidir. Varlıklar onun etrafında toplanır. Akıl, bilginin sarayıdır.<sup>258</sup>

Bilgiyi de erdemi de insan öğrenerek kazanabilir, fakat akıl insan ile birlikte doğar. Buna benzer bir atasözümüz vardır: "İnsan çok şey öğrenir, bilgisi artar; fakat ne kadar öğrenirse öğrensin akli elde edemez." Akıl, Allah vergisidir, varlığının bazı belirtileri vardır. İnsan akıl sayesinde Allah'ın verdiği nimetlere ulaşabilir. Akıl, insan için her türlü erdemin başıdır. Akıl, insan için bir ölçüdür. Rahmeti bol Allah, seçkin bir yaratık olan insanın hareketlerini ve dilini akıl ile ölçülemiştir. Akıllı insanın davranışları doğru ve yaptıkları ölçülüdür. Akılsız, ölü gibidir. Akıllı ise diridir.

Nasıl geceleyin karanlık evleri meş'ale ile aydınlatıyorsa akıl da insanı öylece aydınlatır. Her türlü iyilik akıldan gelir ve insan bilgisi ile seçkinleşir. İnsanoğlu bu ikisi ile

<sup>252</sup> En'am, 6/ 99.

<sup>253</sup> Maide, 5/ 58.

<sup>254</sup> Enfal, 8/ 65; Nisa, 4/ 78.

<sup>255</sup> Nisa, 4/ 82; Mü'minün, 23/ 68; Sâd; 38/ 29; Muhammed, 47/ 24.

<sup>256</sup> Atay, Hüseyin, *İslam'ı Yeniden Anlama*, s. 80-83.

<sup>257</sup> Atay, Hüseyin, *Kur'an'da Bilgi Teorisi*, A.Ü.İ.F.D., Ank., c. XVI, s. 155-176, 2/171.

<sup>258</sup> Has Hacı, Yusuf, *Kutadgu Bilig*, s. 8-9.

yükselmiştir. Başarısını akıl ve bilgi ile kazanır. İnsanı hayvandan ayıran da budur. Akıl, keskin ve uzak görüşlüdür, adımlarını yavaş atar, yere sağlam basar. Ele aldığı iş ne kadar karmaşık ve bulanık olursa olsun, onun süzgecinden geçer geçmez durulur, bütün düğümler çözülür. İşlere, sağdan, soldan, önden, arkadan bütün yönlerden bakar. Çözüm yolunu ve zamanını iyi bilir. Kaçana yetişir, uçanı yakalar, kırığı onarır, bozuğu düzeltir. Akıllı insan yavaş, telaşsız, dayanıklı ve sabırlıdır. İşe çok dikkatle bakar ve sükün ile ele alır. Bu haline bakarak, tavır ve hareketlerinden ihtiyar zannedilir, oysa çok gençtir.<sup>259</sup>

Bütün insanların sahip oldukları akıl aynı akıldır. Çünkü Allah'ın insanlarda yarattığı bir cevher olarak akıl bütün insanları kapsamalıdır. Vahiy, akli çelişki ve şüphelerden kurtarmak ve kesin bilgiye kılavuzluk yapmak üzere gelmiştir.

Mühelleb b. Müzahim'den rivayet edildiğine göre kendisine: “Falanca şaşılacak kadar çok ibadet ediyor, Allah'tan sakınıyor ve Kur'an okuyor” denildiğinde o: “Akıllı nasıl?” diye sorar: “Biz kulluğundan, takva ve okuma aşkından söz ediyoruz, sen aklını soruyorsun” denildiğinde ise: “Yazıklar olsun! Ahmaklığı nedeni ile ahmağın başına gelenler, günahları nedeni ile günahkarın başına gelmez” diye cevap vermiştir.<sup>260</sup>

Akıl, imana denk değil, fakat çalışıp kazandığı ilmin bir gereği olarak iman için zorunlu bir etkidir. Aklın değeri kalpteki iman ile orantılı olduğuna göre marifette böyledir: “Allah (c.c) ancak akıl sayesinde bilinebilir; Allah'a itaat de ancak ilim sayesinde mümkündür.”<sup>261</sup> Hâris, gerçek bilgiye sahip olabilmemiz için bizi zihni bir çaba sarfetmeye davet etmektedir: “Onlar akıl sayesinde sevdiler, korktular, takvaya sığındılar, akıl sayesinde doğru yolu buldular ve manevi basamakları tırmandılar.”<sup>262</sup> O halde akıl, ilim ile Allah'a erişir, ilim ile döner ve ilim ile doğrudan Allah'a ibadete yönelir. İşte bu nedenle akıl, insana şeref kazandıran bir cevherdir. Nasıl aksi düşünülebilir ki? Akıl her şeyden önce var (ezeli) olan ve var olacak olan (ebedi) Allah'ı tanımaktadır. Aksi durumda insan aklının, asla anlayamayacağı bir alan olduğu, şayet bu alanı anlamaya kalkışırsa şaşırıp hata edeceği ve tehlikelere maruz kalacağı, sahip olduğu öncelikli bilgi olan Allah'ı kavrayamayacağı yanılığısına düşer.<sup>263</sup>

<sup>259</sup>Has Hacıp, Yusuf, *Kutadgu Bilig*, s.77-79.

<sup>260</sup> el-Muhasibi, Haris, *el-Akl ve Fehmü'l Kur'an*. ss.133-134.

<sup>261</sup> el-Vasaya, s. 86.

<sup>262</sup> *Risaletu'l- Müsterşidin*, s. 45.

<sup>263</sup> el-Muhasibi, Haris, *el- Akl ve Fehmü'l Kur'an*, s.141-142.

Kur'an-ı Kerim, her türlü işlevini harekete geçirecek şekilde akli muhatap almaktadır. İşte bundan dolayı Kur'an'da "a-k-l" türevlerinin isim değil de fiil olarak geliş sebebini anlamaktayız. "Ya'kılı/aklediyor" dediğimizde bu ifade hem akletmeye, hem de akleden kişiye delâlet eder. Nerede akletme varsa orada mutlaka akleden bir fâil/özne vardır. Zira fiil yapısının bir oluş, kişi ve zaman ile irtibatlaşması gerekir. Bu husus aklî tefekkürün ciddi bir eylem, bir olgu, kişi ve zamanla irtibatlaşması gereken boyutu ve anlamları olan hakikat olduğuna dikkati çeker. Âyetlerde sürekli olarak türevleriyle; olan, olması gereken veya gerektiği halde yapılmayan bir eyleme işaret edilmektedir.<sup>264</sup>

Bilgiden bilinene götüren güce fikir, bu gücün faaliyetine ise, tefekkür denmektedir. Tefekkür gücü canlı varlıklar içerisinde, sadece insanda vardır. Tefekkür, kalbde, şekli hasıl olan şeyler için söylenir.<sup>265</sup> Tefekkürde kabuğu aşmak ve içe doğru hareket etme anlamı vardır. Nitekim Kur'an'da da tefekkürün Allah'ın kelimesi, tüm nesnelere, olaylar ve oluşlar üzerinde akıl yorup, bir sonuca varmak, ibret almak, bu nesne, olay ve oluşların gizlediği kabuğu delip gizli olan hikmete ulaşmaya çalışmak manasında kullanıldığını görüyoruz.<sup>266</sup> Tefekkür, bir nevi işleyen akıl olup, fikir yürütme yoludur. Akıl nazar ve tefekkür yoluna başvurarak, analiz ve sentez görevini yapmaktadır.<sup>267</sup> Nasıl ki mühendisler belli bir arsayı dikkate alarak, kendi tasavvuruna ve zihin yapısına göre bir proje/plan yaparsa, işte onlar gibi hakimler de kendi akıl arsalari üzerinde bir plan yaparlar ki buna tefekkür/düşünce adı verilir.<sup>268</sup> Tefekkür, aklın işleyişi anlamına gelmektedir. Eğer akıl bir makineye benzetilecek olursa, tefekkür o makinenin çalışması gibidir. Nasıl ki çalışma makineden ayrı düşünülemezse, aynı şekilde, tefekkür de akıldan ayrı düşünülemez. Ne var ki tefekkür, belli kurallara göre yapılır ve felsefenin ayrılmaz bir parçasıdır. Çünkü felsefi tahliller tefekkür boyutunda gerçekleştirilir, tutarlı ve sistemli hale getirilir; bütün insani bilgiler, felsefi sistemler ve açıklamalar tefekkürün neticesidir.<sup>269</sup> Tefekkür, Allah'ın zatı dışında bütün varlık alanlarını kapsayan, yani kevnî ayetlerin kavranmasında bir fikir üretme faaliyetidir.<sup>270</sup>

---

<sup>264</sup> Güneş, *Kur'an Işığında Aklın Gücü ve Sınırı*, s. 207-208.

<sup>265</sup> İsfehani, *el-Müfredat*, s. 578.

<sup>266</sup> Ünal, Ali, *Kur'an'da Temel Kavramlar*, s. 439-440.

<sup>267</sup> Özcan, Hanefi, *Maturidi'de Bilgi Problemi*, s. 171-172.

<sup>268</sup> Keklik, Nihat, *Felsefenin İlkeleri*, s. 37.

<sup>269</sup> Erdem, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, s. 21.

<sup>270</sup> Altıntaş, Ramazan, *İşlevsel Akıl*, s.80.

Kur'an'da “ fikr ” kökünden gelen tefekkür ile ilgili on sekiz âyet mevcuttur.<sup>271</sup> Bir de eş anlamlı olan akletmek, anlamak, ibret almak, bakmak gibi tabirleri ihtiva eden âyetleri de dikkate alacak olursak, beş yüz civarında, yani her on âyetten birinin akıl ve tefekkürle ilgili olduğunu görürüz.<sup>272</sup>

Tefekkür, varlık alanında insan aklının çalışması sonucu ulaşılan bir bilgi biçimidir. Tefekkürün genel ürünü; ilim, hal ve amellerdir. Bu üç durum birbiriyle iç içedir. Kalbde *ilim* meydana gelince, kalbin durumu değişir. Yani, amel hale, hal *ilme*, *ilim* de tefekküre bağlıdır. Dolayısıyla, bütün iyilik ve güzelliklerin başı tefekkürdür.<sup>273</sup> Tefekkürde esas olan akıl-kalb bütünlüğünün sağlanmasıdır. Zira kalb, aklın bir araya getirdiği manaları tefekkür neticesinde belli bir sıra ve kurala göre dizer. Zaten manalar arasında bir düzenlilik yoksa, onun adı tefekkür değildir. İşte tefekkürün vazifesi, dağınık anlamları belli bir düzene koymaktır.<sup>274</sup>

Yaratıkların bir kısmının aslını bilemediğimiz için onlar üzerinde tefekkür bizim için muhaldir. Melek, cin, şeytan, Allah'ın zatı, sadece bunlardan bazılarıdır. Her fırsatta düşünmeyi teşvik eden Hz. Peygamber, Allah'ın zatı konusunda şu sınırlandırmayı getirmiştir: “Allah'ın bütün yaratıklarını tefekkür edin, fakat Allah'ın zatını düşünmeyin.”<sup>275</sup>

Mantıkçılara göre tefekkür, kıyas ve *istidlal* faaliyetidir. Fikir faaliyetiyle işler düzene konur. Tefekkür, akıl yürütme veya akıl yürütmeler zinciridir. Akıl yürütme ise hükümler arasında bağ kurarak, zihnin, bilinenlerden bilinmeyenleri elde etmesidir.<sup>276</sup> Akıl yürütmenin ilkelerine uygun bir şekilde riâyet edilirse, neticede tutarlı bir düşünceye ulaşılır. Buna işaret eden bir çok âyet vardır.<sup>277</sup> Tefekkürün görevi, fitratı ve akli tahrir ederek, zarar verme yönünü, fayda vermeye üstün getirme çabası olduğu anlaşılıyor. Bu ameliye sayesinde insan fayda ve zarar arasında bir ayırım yapabilir.<sup>278</sup> Kindî, felsefeyi tanımlarken: “Felsefe, sonsuz

<sup>271</sup> Bakara, 2/ 219-266; Al-i İmran, 3/ 191; En'am, 6/ 50; A'raf, 7/ 176-184; Yunus, 10/ 24; Ra'd, 13/ 3; Nahl, 16/ 11-44-69; Rûm, 30/ 8-21; Sebe, 33/ 46; Zümer, 39/ 42; Câsiye, 45/ 13; Haşr, 59/ 21; Müddesir, 75/ 13.

<sup>272</sup> Erdem, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, s. 21.

<sup>273</sup> Gazali, *İhya*, V,8.

<sup>274</sup> Altıntaş, Ramazan, *İşlevsel Akıl*, s. 80-81.

<sup>275</sup> Acluni, İsmail b. Muhammed, *Keşfu'l-Hafa*, Beyrut, 1352, I, 310-311.

<sup>276</sup> Öner, Necati, *Klâsik Mantık*, s. 15.

<sup>277</sup> Nahl, 16/ 68-69.

<sup>278</sup> Bakara, 2/ 219; En'am, 6/ 50.

ve tümel varlıkların; benlik (inniyet), öz (mahiyet) ve nedenlerinin (illiyet) insan takati oranında bilinmesidir”<sup>279</sup> ifadesini kullanmaktadır.

Hâris, alimler nazarında aklın üç anlama geldiğini belirtmektedir: Akıl:

1. Bir seciyedir (gariza),
2. Bir idraktır (fehm),
3. Bir öngörüdür (basiret).<sup>280</sup>

Hâris, Allah’ı düşünüp anlayanlar arasında derece farkı olduğunu düşünmektedir. Her ne kadar Allah’ın kendilerine bir seciye olarak verdiği ve ayetlerinin kılavuzluğundan yararlanmak üzere yarattığı akıl eşit ise de bu onların Allah’ı ve Allah’ın âyetlerini anlama konusunda eşit oldukları anlamına gelmez. Buna göre insanlar, akıl ile arzu eder ve akıl ile bir takım dereceler kazanırlar.<sup>281</sup> Akıl sağlığı ve kalp temizliği oranında insanların zühdleri farklı olduğuna göre insanların en faziletliileri Allah’ı en iyi anlayanlardır.<sup>282</sup>

Bazı alimler “Akıl, Allah’ın kullarında yarattığı, sayesinde kendi menfaat ve zararına olan şeyleri ayırabildiği, çalışarak elde edilebilen (mükteseb) ve bilgi ile artıp gelişen bir marifettir” demişlerdir. Ne Kur’an’da ne de hadislerde bunu kanıtlayacak bir delil bulunmadığı gerekçesi ile Hâris bu iddiayı reddeder. Ona göre akıl; akıl dışında başka bir şey değildir. Yani akıl, ancak bir seciye ve bir yetidir. Marifet ise, akıldan meydana geldiği için aklın bir sonucudur.<sup>283</sup>

Hâris, Allah’ı düşünüp anlayanlar arasında derece farkı olduğunu düşünmektedir. Her ne kadar Allah’ın kendilerine bir seciye olarak verdiği ve âyetlerinin kılavuzluğundan yararlanmak üzere yarattığı akıl insanlarda eşit ise de bu onların Allah’ı ve Allah’ın âyetlerini anlama konusunda eşit olduğu anlamına gelmez. Buna göre insanlar, akıl ile arzu eder ve akıl ile korkar, akıl ile Allah’tan sakınır, hatadan vazgeçer, doğruya yönelir ve yine akıl ile bir takım dereceler kazanırlar.<sup>284</sup>

<sup>279</sup> Resailü'l- Kindî, s. 173.

<sup>280</sup> el-Muhasibi, Haris, *el-Akl ve Fehmü'l Kur'an*, s.151.

<sup>281</sup> el-Vasaya, s. 219.

<sup>282</sup> el- Muhasibi, *el-Kevakibu'd- Dürriyye*, s. 219.

<sup>283</sup> el –Muhasibi, *el- Akl ve Fehmü'l Kur'an*, s. 157.

<sup>284</sup> el-Vasaya, s. 86.

Tezekkür, gaflet ve nisyandan kurtulmak, yani zihni canlı, diri tutmak ve hatırlamaktır. Gaflet ve nisyân kelimeleri arasında anlam bakımından ince bir fark vardır. Gaflet, insanın isteyerek hatırdan tutulması gerekeni terketmesi; nisyân ise, istemeden unutarak zikri terk etmektir. Bu yüzden Kur'an'da: "Sakın gafillerden olma"<sup>285</sup> denilmiştir de, "sakın unutanlardan olma" denilmemiştir.

Tezekkürün temel anlamı, "bir şeyi hatırdan tutmak ya da unuttuktan sonra tekrar hatırlamaktır."<sup>286</sup> Gerek okunan ve gerekse görülen âyetler birer öğüt (zikra) ve hatırlatma (tezkire) olarak<sup>287</sup> anılmaktadır.

Kur'an'da aklın tezekkürde faaliyeti, kevnî ayetler üzerinde düşünerek ibret almak, kıssalarda anlatılan toplumların içtimai gidişatlarından dersler çıkarmak ve sahip olduğumuz sayısız nimetler karşısında asıl nimet verene karşı şükürü artırmak gibi manalarda kullanılır. Allah'ı takdir manasına gelen ibadetlere ne kadar çok sarılırsak, zihnin hatırlama ve manaların geri dönüş sürecini o kadar hızlandırmış oluruz.<sup>288</sup>

Kur'an, bize, "şimdi"yi yaşarken, burada çakılıp kalmamızı değil, "hali hazır" dan "öteye" bakmamız üzerinde uyarılarda bulunur. O geçmişin tarihsel argümanlarına tuttuğu projeksiyonla insan bilincinde uyarıcı etkiler yaratarak "ben"imizi harekete geçirmeyi amaçlar. Bu konuyla ilgili olarak Abdullah b. Mesud: "Her kim, öncekilerin ve sonrakilerin ilmini arzularsa Kur'an'ı harmanlasın, onu iyice tedebbür etsin"<sup>289</sup> demektedir. Kur'an Hz. Peygamberin anlatımıyla her vadide ve her mevsimde devşirmeyi bekleyen, tazeliğini hiç yitirmeyen bir turfanda gibidir.<sup>290</sup> Hz. Ali : "Anlamayarak yapılan ibadette, tedebbürsüz (düşüncesiz) kıraatte hayır yoktur"<sup>291</sup> derken, "kıraat- tedebbür" ilişkisine dikkatlerimizi çekmektedir.

<sup>285</sup> İbn Kayyım el-Cevziyye, *Medaricu's-Salikin*, I, 4775.

<sup>286</sup> Razi, Abdülkadir, *Muhtaru's- Sîhâh*, s. 222-223.

<sup>287</sup> İbn Kayyım el- Cevziyye, *Medaricu's- Salikin*, I, 4775.

<sup>288</sup> Bakara, 2/ 221- 269; Al-i İmran, 3/ 7; Nisa, 4/ 84; Maide, 5/ 38; En'am ,6/ 80; Yunus, 10/ 3.

<sup>289</sup> Gazali, *İhya*, I, s. 290.

<sup>290</sup> Ahmet b. Hanbel, *Müsned*, I, 7.

<sup>291</sup> Gazali, *İhya*, I, 287.

## Fıkıh

Sözlükte *fıkh* kelimesi, “anlayış, yaratıcı akıl, kıvrak zekâlılık, bir şeyi bilmek, konuşanın sözünden maksadını iyice anlamak, kendisine hükmün iliştiği gizli manaya vakıf olmak” gibi anlamlara gelir.<sup>292</sup> Kelâmî anlamda ise, “olgusal düzlemde görünen ve bilinenden hareketle, duyu-üstü hakikatin bilgisine ulaşmaktır ki, bu ilimden daha özel bir anlama sahiptir.”<sup>293</sup> O halde *fıkh*, söz ve fiillerin amaçlarını kavrayacak şekilde keskin ve derin anlayış ve zeka demektir. Aklın bir işleyiş türü olan fıkıh vazifesi, sözlü ve sözsüz mesajın ne demek istediğini kavramak, muhatabın maksadını hitabından anlamaktır. Kur’an’dan anladığımız kadarıyla Mekke müşrikleri, Allah’ın kendilerine verdiği rabbanî tekliflerdeki yüce menfaatlere vakıf olmaya gayret göstermediklerinden dolayı, Kur’ân’da fıkıhsızlıkla nitelendirilmişlerdir: “Onlar neredeyse sözü anlamazlar (la yefkahûn).”<sup>294</sup> Yani onlar, ilâhî iradenin söz şeklinde insana hitabı olan vahyi, içlerinde besledikleri bir takım önyargılardan dolayı asıl maksada ve gayeye vükûf edebilecek düzeyde bir çaba içerisine girmiyorlar, demektir.<sup>295</sup> Fıkıhîmenin karagâhı ise, kalptir. Bir çok âyette, kendi özgür iradeleriyle, kalplerini hakikate örten ve kulaklarını duymaktan alıkoymak suretiyle kalplerinin ilahi mesajı anlamaktan mahrum olanlar anlatılırken “*fıkıh*” kelimesinin kullanılması dikkat çekicidir.<sup>296</sup> Ayrıca, kalplerin anlama/fıkıhî kabiliyetini yitirmesi, hidâyetten mahrum olma sebebidir. İnsanı hayvandan ayıran en önemli özellik “idrâk” etme özelliğidir. İdrâk, akleden kuvvet akledilen şeyin mâhiyetine ulaşır, o şeyin mahiyetini kavrama olgusudur. Elbette burada kastedilen algılama görme organı olan göz değil, asıl, gönül gözü dediğimiz manevî cevherdir. Bu sebeple Kur’an’da “kalp/fıkıh” ilişkisinin fonksiyonel anlamda birlikte kullanılması oldukça anlamlıdır. Zira, kalp var ama, fıkıhîme yoksa, işte o zaman insan, asıl varolma değerini kaybeder.<sup>297</sup> Bu sebeple Allahu Teâlâ, ilim,

<sup>292</sup> el-Askerî, *el-Furûk*, s.69; Râzî, Abdülkâdir, *Muhtâru’s-Sihâh*, s.509; Zemahşerî, *Esaâsu’l-Belâğâ*, s.724;

Cürcânî, *et-Ta’rifât*, s.216.

<sup>293</sup> İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 577.

<sup>294</sup> Nisâ, 4/ 78.

<sup>295</sup> Râzî, Fahreddîn, *Mefâtihu’l-Gayb*, II, 188.

<sup>296</sup> En’âm, 6/ 25; Münâfikûn , 63/ 2-3.

<sup>297</sup> A’râf , 7/ 179.

fehmi, idrâk, ince ve derin anlayış anlamına gelen fıkhı, inkâra şartlamış olan kimselerin kalplerinden çıkarmıştır. Onların kalpleri vardır, ama, bununla idrâk edemezler.<sup>298</sup>

Ebu Hanife, *Fıkh-ı Ekber* derken, bugün bizim kelim olarak çalıştığımız konuları kastetmektedir. Zira ona göre *fikh*, soyut olan bilimsel çabaların tümüdür.<sup>299</sup> Bu tür konular ise, akli düşünme gerektiren konular olduğuna göre, Ebu Hanife'nin kullanımı, günündeki *fıkıh* kelimesinin kullanımına tam uymaktadır. Bu tür kullanımdaki *fıkıh* kelimesini bugünkü kullanıma aktardığımızda, tam anlamıyla buna 'bilim' diyebiliriz. Çünkü bilimsel bilgi, insanın akli düşünme gayretiyle ortaya koyduğu bir bilgidir.<sup>300</sup>

*Fıkh*, delil ve ispat yoluyla düşünmeyi gerektiren bilimsel yöntemle elde edilen bilgidir. İslami ıstılahta buna verilen ad, 'içtihattır'. *İlim*, kesin ve mutlak bilgi anlamında yakini ifade ettiği halde *fıkıh*, kuramsal bilgiyi ve dolayısıyla yanlış olma olasılığından ötürü ihtimali bilgiyi ifade etmektedir. Bilimsel olarak elde edilen bilgi, İslami açıdan çok önemli olmasına rağmen kuramsal ve beşeri olduğundan, vahiyle gelen mutlak bilgiye göre daha aşağı bir mertebededir.<sup>301</sup>

---

<sup>298</sup> Konya'lı, Mehmed Vehbi, *Hülâsatü'l- Beyân fi Tefsîri'l-Kur'an*, V, 1808.

<sup>299</sup> Açıkgenç, Alparslan, *İslam'a Giriş*, D.İ.B.Y: 653, s. 19. Bu konuda L. Gardet ve Wensink de aynı sonucu desteklemektedirler; bkz. "*İlm al-Kalam*", *Encyclopedia of Islam*, Brill, ikinci baskı; A. J. Wensick, *The Muslim Creed*, At The University Press, Cambridge 1932.

<sup>300</sup> Açıkgenç, Alparslan, a.g.e., s. 19.

<sup>301</sup> Açıkgenç, Alparslan, a.g.e., s. 20.

## İKİNCİ BÖLÜM

### İNANÇ ÖNERMELERİNİN RASYONELLİĞİ

#### A. Temel Gerçeklik Tartışmaları

##### **Akıl-Vahiy İlişkisi**

Allah insanlara iki türlü peygamber göndermiştir: Bunlardan *birincisi* batni peygamberdir ki, bu akıldır. *İkincisi* ise, zahiri olanıdır; bu da açıktan gönderilen peygamberdir. Öncelikli olarak bâtinî peygamber olan akıldan yararlanamayan insanın zahiri peygamberden yararlanması mümkün değildir. Çünkü batni peygamber olan akıl, zahirî peygamberin davasının, iddiasının doğru olup olmadığını kavrar. Eğer aklın etkinliği olmazsa, zahirî peygamberin söyledikleri delil niteliği taşımaz. Bunun içindir ki, Yüce Allah, vahdaniyeti (birliği) ve resullerinin peygamberliklerinin sıhhati konusunda kuşkuya düşen kimseleri akla havale etmiştir. Onların doğruluklarını öğrenme ve anlama konusunda ona başvurmalarını emretmiştir.

Bu bakımdan akıl hükümdar, dîn (vahiy) onun veziri durumundadır. Akıl olmazsa, dîn (vahiy) varlığını ve bekâsını temin edemez. Dîn (vahiy) de olmasaydı, akıl şaşırır kalırdı. Bunların ikisinin bir araya gelip ittifak oluşturmaları ise, Yüce Allah'ın buyurduğu gibi "Nur üzerine nûrdur."<sup>302</sup>

Aklın kuruntuları, sapmaları ve tereddütleri olduğu kesin. İlk ve nihâî ilkeler sorunu halledildi mi akıl, karşısına çıkan sorunların hakkından gelebileceği güce kavuşmaktadır. Aklın temel varsayımlarının kesin olması zorunludur. Aklın zorunlu kesinlikten uzak olduğu durumlarda bu kesinliği iman ışığı sağlayabilir.

---

<sup>302</sup> Nur, 24/ 35.

Bu iman ışığı kuşkusuz epistemolojiktir ve aklîlikten kaynaklanmaktadır, tersinden değil. Onunla aklın zorunlu kesin varsayımları arasında uygunluk, ahenk, ilişki ve birbirini bütünleme vardır. Her bakımdan dogmatik başka dinlerden farklı olarak, en azından İslâm'da iman, rolü ve katkısı bakımından asla akıldışı değildir. Akıl ve imanı insanın aralarında bir tercihte bulunmak zorunda olduğu tamamen zıt şeyler olarak kabul etmek İslâmî değildir. "Yahudiler mucize ister, Grekler hikmet peşinde koşarlar. Fakat biz çarmla gerilmiş Mesih, Yahudilere tökezliği ve Greklere akılsızlığı öğütleriz. ... Allah'ın akılsız olan şeyi insanlardan daha hikmetlidir. Çokça akıllı adamlar çağrılmadılar. Allah hikmetlileri utandırmak için dünyanın akılsız şeylerini seçti; kudretlileri utandırmak için zayıf şeyleri seçti; ve Allah, olan şeyleri iptal için olmayan şeyleri, dünyanın âdi ve hor görünen şeylerini seçti" (I Korintlulara Mektup 1: 22-28). Bu Yahudi, Hıristiyan veya Hindu olabilir, ama kesinlikle İslâmın savunduğunun tam aksidir.<sup>303</sup>

Akıl ve iman arasındaki ilişkide bilgi kuramı konusunda İslâmın tutumu en güzel biçimde hakikatin birliği olarak ifade edilebilir. Bu birlik Allah'ın mutlak birliğinden kaynaklanmaktadır ve onunla değiştirilebilir. *El-Hakk* (hakikat) Allah'ın adlarından biridir. Allah gerçekten İslâmın bildirdiği gibi "Bir Allah" ise hakikat da çok sayıda olamaz. Allah hakikati bilir ve vahyi ile onu açıklar. Vahiyle aktardığı, hakikatten farklı olamaz, çünkü bütün gerçekliğin ve hakikatin yaratıcısı O' dur. Aklın amacı olan hakikat tabiat kanunlarında mündemiçtir. Bunlar Allah'ın hilkat tarzları, sürekli ve değişmez sünenidirler (Sünnetullah).<sup>304</sup> Bu sebeple, kuramsal olarak, bir tutarsızlık söz konusu olamaz. Akıl, hakikat ve gerçekliğin vahyî olgularla böylece mantıklı eşitlenmesi, epistemolojinin şu ana kadar tanıdığı en nazik ilkedir. Bu eşitleme bütün İslâmî bilginin altında yatan üç ilke üzerine oturmaktadır.

*Birincisi*, hakikatin bir oluşu esasına ters düşen hiç bir iddianın vahiy namına yapılamayacağına işarettir. Vahyin getirdiği öneriler doğru olmalıdır; yani hakikate uygun olmalıdır. Allah'ın bilgisiz, ya da mahlûkâtını aldatıp yanıltmak heveslisi olabileceği düşünülemez. O'nun beyanları, talimâtları bu sebeple hakikate zıt olamaz. Hakikatten uzak düşmenin görüldüğü hallerde, müslüman, hakikatin birliği öğretisi tarafından vahyî anlayışını yeniden gözden geçirmesi yönünde uyarılır. Öğreti onu, acele ve aşırı remzî yorumlara, veya metne kişinin keyfiliğine bağlı batini mânalar yüklemeye karşı korur. Vahyin anlamı ebediyete kadar iki sağlam temele oturmaktadır: Kur'an'ın inzalından bu yana değişmeden

<sup>303</sup> Faruki, *Bilginin İslamileştirilmesi*, s. 64.

<sup>304</sup> Faruki, *Bilginin İslamileştirilmesi*, s. 65.

duran Arap sözlükbilimi ve sözdizimi ile hakikat. Kur'anî vahyin bu tür tefsir sorunlarıyla şimdiye kadar karşılaşmamasının sebebi işte budur. Tefsirle ilgili bütün konular sözlükbilimi ve sözdizimi sorunları etrafında dönüp durmaktadır.

*İkincisi*, hakikatin bir oluşu akılla vahiy arasındaki çelişkinin, fark veya değişikliğin nihaî olamayacağına işarettir. Kategorik olarak çelişkiyi çözmek için bir temel ilke, olgu ve anlayışın varlığını inkâr etmektedir. Tabiatı anlamaya, Halik'in evren için koyduğu kanunları keşfe çalışırken yanlışlar yapmak, hayale kapılmak, hatada olduğu halde gerçeği yakaladığını sanmak her zaman mümkündür. Bunlar vahiyle akıl arasındaki çelişkinin sebebi olabilirler. Hakikatin birliği böyle çelişkileri hayali bularak reddeder ve araştırmacının elindeki verileri yeniden gözden geçirmesini ister. Çelişkinin sebebi pekala bilimin veya aklın bulgularında olabilir; o durumda en iyisi araştırmacıyı gözden geçirmek üzere tekrar verilerine göndermektir. Tabîî sebebin kişinin vahyi anlayışından kaynaklanması da mümkündür.

*Üçüncüsü*, hakikatin birliği veya tabiat kanunlarının Hâlık'ın tarzları (sünen) olarak tanımı hilkatla ya da onun bir bölümüyle ilgili araştırmaların kapatılıp bitirilemeyeceğine işarettir. Allah'ın hilkat tarzları sınırsızdır. Onları ne kadar derin, ne kadar fazla bilirsek bilelim keşfimizi bekleyen daha pek çoğu bulunacaktır. Bu sebeple yeni delillere açıklık ve araştırmada sebatlılık hakikatin bir oluşunu kabul eden Islâmî görüşün gerekli nitelikler indendir. Beşeri bütün iddialara eleştirci gözle bakmak ve hiç bir zaman nihaî kesinliğe sahip bulunmayan tabiat kanunlarını araştırmak Islâmî oluşun ve gerçek bilimin zorunlu şartlarıdır. Bu görüş açısından en güçlü sonuç bile muvakkattir, ancak yeni delillerle karşılaşp reddedilene veya doğrulanana kadar geçerlidir. En yüce hikmet, en kesin beyan bile her seferinde " en doğrusunu Allah bilir " teyidiyle tamamlanmalıdır.<sup>305</sup>

"Varlık aleminin bütün hakikatlerini, tabîî bilimlerin açıklamalarını ve keşiflerini Ehl-i İslam elbette kabul eder"<sup>306</sup> Çünkü Kur'an'ı gönderen ile varlığın ve ilmin kanunlarını koyan birdir. O da Yüce Allah'tır. Tıpkı Kur'an ayetleri gibi kainatta bulunan fizik ve sosyal kanunlar, akıl Allah'ın ayetleridir. O'nun ayetleri arasında çelişki ve zıtlık yoktur.<sup>307</sup> Bu nedenle, akl-ı selim ile Kur'an'ın ilkeleri örtüşür.<sup>308</sup> Bu konuda Musa Carullah şöyle demektedir:

<sup>305</sup> Faruki, *Bilginin İslamileştirilmesi*, s. 66-67.

<sup>306</sup> Carullah, *İslam'ın Elifbası*, s. 30.

<sup>307</sup> Nisa, 4/ 82, Akbulut, Ahmet, *Allah'ın Takdiri-Kulun Tedbiri*, A.Ü.İ.F. Der. Cilt: 33/138-139.

<sup>308</sup> Carullah, *İslam'ın Elifba'sı*, s.74.

"Tabiat kanunlarına, tabiat hallerine toplum kanunları uyarsa, toplum kanunları kanun olur, güzel olur ve tedbir olur. Muhalif olursa her yönden fesatlıklara yol açar, toplumun muhalif kanunları sonunda batıl olur."<sup>309</sup> "Mü'min son derece zengin kaynaklara sahiptir. Ona iki kitap yeter. Biri, kainat ki, bu Allah'ın her yerde müşahade ettiğimiz en büyük kitabıdır. Diğeri ise, bütün insanlığı aydınlatan Kur'an-ı Kerim' dir. Bu iki kitaba sahip olan bir müminin başka şeye ihtiyacı kalmaz."<sup>310</sup> "Dünya ve ahretin izzet ve saadetini elde etmek isteyen İslam ümmeti, bu iki kitaptan birini bırakıp diğere sarılarak kendisini tahkiye sokamaz."<sup>311</sup> Zaten ilk gelen Kur'an ayetleri de Müslüman'dan okumasını, yazmasını, ilim öğrenmesini istemiştir. Eğer İslam'ın bunlardan daha önemli esasları olsaydı, ilk ayetlerde onlar istenirdi.<sup>312</sup>

Kur'an'ın muhatabı insan aklı değil mi? Peygamberin elçi olması niçin gözden kaçırılmaktadır?<sup>313</sup>

"Carullah' a göre keşf, özel bir nazar-ı akliyedir."<sup>314</sup> O, perde arkasındaki küçük pırıltıları anlamak idrak edebilmek özelliğine tasavvuf örfünde keşf dendiğini belirterek, bu nedenle "keşf, perdelerin o tarafına aklın nüfuzudur."<sup>315</sup> der. Keşfin de akılla olduğunu belirten Carullah, "Akıl, her hakikatin mizanıdır. Hakikatin hakikati vezn-i. akıl ile sabit olur."<sup>316</sup> demektedir. Ayrıca, Müslüman filozof Ebu 'I-Ala'nın "Ey insan, aklın varsa diğerlerine aldanma. Her hakikati akıldan sor."<sup>317</sup> dediğini belirterek "akıl, gerçeği vasıtasız telakki eden, nebidir." der.

---

<sup>309</sup> Carullah, *İslam'ın Elifba'sı*, s.71.

<sup>310</sup> Carullah, *Kitabu's-Sünne*, s.119.

<sup>311</sup> Carullah, *İslam'ın Elifba'sı*, s. 120.

<sup>312</sup> Carullah, *Kavaid-i Fıkhiyye*, s.195.

<sup>313</sup> Akbulut, Ahmet, *Nübüvvet Meselesi Üzerine*, s. 40-98.

<sup>314</sup> Carullah, *Büyük Mevzular*, s.52.

<sup>315</sup> Carullah, *Büyük Mevzular*, s.53.

<sup>316</sup> Carullah, *Edebiyat*, 9., *Kavaid-i Fıkhiyye*, 200

<sup>317</sup> Carullah, *Edebiyat*, 20-21, Görmez, Mehmet, *Musa Carullah*, 102-103

Carullah' a göre, anlamak için aklın sağlığı ve duyu organlarının sağlamlığı yeterli değildir. Kalbin teveccühü de lazımdır.<sup>318</sup> "Bilginin bazı kısımları, büyük bir ihtimalle çoğunluğu, insanın aklına kalp yoluyla, tecelliyat tarikiyle hasıl olur."<sup>319</sup>

Bu büyük alime göre İslam aleminde "taklit" meselesinden daha büyük bir bela ortaya çıkmamıştır.<sup>320</sup> "Taklit caizdir veya vaciptir hükmüyle, şariat-ı İslamiyye tamamiyle ilelebet mensuhtur." sözü aynı anlamdadır. Bu, çok önemli ve yerinde bir tespittir. Ona göre, "Ebu'l-Ala'nın akla danış onun dışındakini derhal terket, uyarısı hayata geçirilebilseydi Müslümanlar ilim alanında büyük aşamalara gelmiş olurlardı."<sup>321</sup>

İnsan yaşamında imanın çok önemli yeri olduğunu, insanı iyiye ya da kötüye sevk edenin iman olduğunu, bu nedenle imanın düzeltilmesinin önemli olduğunu, din ve medeniyet arasındaki çatışmanın nedeninin de yanlış iman olduğunu, bu yüzden İslam'ı "itikadi hurafelerden temizlemek gerektiğini haklı olarak belirten Musa Carullah, iman konularında aklın kullanılmasına karşı çıkanlara "iman aklın nuruyla zail olan bir zulmet midir?" diye sormaktadır. Gerçekten de aklın kullanılması imanı zayıflatıyorsa, o zaman imanda sorun vardır. Carullah' a göre, insan akli hakikate yaklaştıkça iman zayıflar demek, İslam'ı hakikat düşmanı, hakikati de İslam düşmanı kabul etmek demektir. Geleneğimizde imanın şartlarından biri olarak belirtilen kader konusunda da şu önemli tespitte bulunmaktadır:" İmanda ehemmiyeti yok olan kaza ve kaderi, imanın en büyük rükünlerinden hesap ettikten sonra kaza ve kaderi son derece yanlış tefsirlerle İslam ehlinin gönüllerini emelden, ellerini amelden ve ayaklarını hareketten engellediler. İftira ve şaşkırtma yolu ile kendi çıkarlarını düşünerek ve "Allah'ın hükümlerine razı olmak" ifadesini ileri sürerek bu yönü istismar ettiler. Süslü ifadelerle bunu tezyin kılıp, imanın rüknü sıfatı ile gösterdiler.<sup>322</sup> Görülüyor ki bu önemli ve tutarlı bir tespittir.<sup>323</sup>

<sup>318</sup> Carullah, *Büyük Mevzular*, s. 55.

<sup>319</sup> Carullah, *Büyük Mevzular*, s. 52.

<sup>320</sup> Carullah, *Uzun Günlerde Oruç*, s. 36.

<sup>321</sup> Carullah, *Edebiyat*, s. 29.

<sup>322</sup> Carullah, *Uzun Günlerde Oruç*, s. 230.

<sup>323</sup> Akbulut, Ahmet, *Musa Carullah Bigiyef*, T.D.V.Y. s. 45.

Bir haberi fikirsiz ve mülâhazasız kabul etmektense onu fikir ve mülâhaza sonunda inkar etmek daha iyidir, zira meşguliyet ve amel, herhalde esassızlıktan ve ataletten daha faydalıdır.<sup>324</sup>

"Akıl, delil isteyendir; görünür varlıklar alemi (ayan) ve üstün haber ise akıl yürütmenin illeti ve temel unsuru durumundadırlar. Temel unsurun olmaması durumunda fer'i unsurun ve delilin olmaması durumunda da akıl yürütmenin varlığı imkansızdır" ifadesine gelince: Haris bu ifade ile bir açıdan varlığın, diğer açıdan da Kur'an'ın birlikte akıl yürütmenin temeli ve nedeni olduklarını kastetmektedir. Akıl yürütme bu ikisinden hareketle sonuca gittiğine göre her ikisi de temel unsur durumundadırlar.

Daha sonra Haris şöyle devam eder:

Varlıklar alemi bilinmeyen gerçeklere, üstün haber ise doğruya kılavuzluk eder. Asıl unsuru kontrol altına almadan, yan unsuru (fer'i) kullanan sefihtir.

Varlıklar alemi ve üstün haberden oluşan bu temel unsur kesin bilgiye kılavuzluk eder. O halde öncelikle bu (ikincil unsur) her tür yakini bilgi için bir temel hareket noktası ve dayanak olmalıdır; çünkü yan unsurun yakînî bilgi için temel bir dayanak ve hareket noktası olması imkansızdır.

Doğrusu akıl gerçektir, varlık alemi ve üstün haberin her ikisi de gerçektir. Ama Muhasibi: "Nice gerçekler, gerçekten daha gerçektir." demektedir. Bizim inancımıza göre Muhasibi bu ifade ile akıl sorununa son noktayı koymaktadır. Bu ifade açık bir şekilde aslın yan (fer'i) unsurdan daha gerçek olduğunu anlatmaktadır. Varlık alemi ve üstün haberi kabul; akli kabule göre daha önceliklidir. Haris araştırmasında bu ifadeyi aklın önemini küçümsemek için kullanmıyor tam aksine o, aklın önemini kabul ediyor. Bu onun varlık alemi ve üstün haberin Allah' tan olduğunun bilincinde olduğunu gösterir.<sup>325</sup>

- 1) Görünür varlık alemi ve üstün haber olmak üzere kesin delil ikidir,
- 2) Akıl delili, delil de akli karşılıklı olarak içerirler,
- 3) Akıl yürütmede; akıl delil isteyen görünür varlık alemi ve üstün haber de akıl yürütme için temel unsur ve sebep niteliğindedir,

<sup>324</sup> Carullah, *Uzun Günlerde Oruç*, s. 93.

<sup>325</sup> Muhasibi, *el-Akl ve Fehmü'l Kur'an*, s.168-169.

4) Asıl unsurun olmaması durumunda, fer'i unsurun; delilin olmaması durumunda da akıl yürütmenin varlığı imkansızdır,

5) Görünür varlık alemi, görünmeyen aleme ışık tutan bir kılavuzdur,

6) Üstün haber doğru ve gerçek olana tanıklık eder,

7) Asıl unsuru tahkim etmeksizin fer'i unsuru kullanan sefihtir.

Hâris'e göre bütünüyle akıl sorunu işte bu şekilde özetlenebilir. Bu bir kaç satır, aklın mahiyeti ve gerçek anlamı sorununu tam bir icaz ile özetlemektedir. Peki Hâris'in bu veciz girişte özetlediği "aklın mahiyeti ve gerçeği anlamı sorunu" nedir?

Hâris' in ilk cümlesi şöyledir:

Kesin delil (hüccet) görünür varlık alemi ve üstün haber olmak üzere ikiye ayrılır. Kesin delil, Allah'ın bir seciye olarak kullarında yarattığı ve hilmde kemale erenlere delil olarak verdiği akıldır.

Haris *Maiyetu'l-Akl* ve *Fehmu'l-Kur'ân'* da bir çok yerde, ifadeyi bu anlamda tekrar tekrar kullanmaktadır. O halde özü itibariyle akıl, Allah'ın kulları üzerindeki delilidir; kullarının büyük çoğunluğu seciye olarak akıl sahibi olup sadece ahmaklar ve bunaklar akıl sahibi değildirler: “Helak olanın açık bir delil ile helak olması, yaşayanın da açık bir delil ile yaşaması için.”<sup>326</sup>

Sanki her şey bir gözdür ve insan bu göz sayesinde görüp duyduğundan ibret alır ve Allah' ı yüceltir. İkinci delil olan 'üstün haber' e gelince; bu Allah' ın aciz bırakan bir belagat ile kullarına vahyettiği Kur'ân' dır. Buradaki üstünlük -aklî üstünlük- reddedilemez; önünden ve ardından batılın musallat olamadığı bir haberdır<sup>327</sup> ; çünkü Kur'ân düşünmeye, iyice düşünmeye davet edip kesin ve somut deliller getirerek insan için ilahî sanatın sırlarını aralarken Allah'ın bir ve eşsiz yaratıcı olduğuna ilişkin kesin ve muhatabını çaresiz bırakan deliller vazetmektedir. Nitekim Haris: "O'nun bir ve benzersiz yaratıcı olduğuna delil olan Kur'ân ayetleri vardır" demektedir.

<sup>326</sup> Enfal, 8/ 42.

<sup>327</sup> Fussilet, 41/ 42.

“ *Belleyici kulaklar onu öğrensin diye...*”<sup>328</sup> buyuran Yüce Allah' ı işitmez misin? Yani Allah' ın söyleyip bildirdiği gerçeklerin, kulaklar tarafından dinlenip anlaşılması, Allah' ın bir lütfudur. İşte akıl budur.

"Akıl delili, delil de akılı içermektedir". Hâris' in sözünü ettiği bu delil acaba ne olabilir? Bir önceki cümleden açıkça anlaşıldığına göre söz konusu delil ikidir:

- a) Görünür varlıklar alemi,
- b) Üstün haber.

Bunlardan birincisini dikkate alırsak; akıl, delili içerdiğine göre, insanın gözleri önündeki denizler, dağlar, nehirler, yer ve gökler vs. bu akledilir alem de mahiyet itibariyle akılı içermelidir. Mutlak ve duyulur varlık alemi hissî bir varlık olduğu için değil, aksine açık bir amaca yönelmiş, kelimenin tam anlamı ile akılı bir varlık olduğu için; mahiyet olarak akılı içermekte ve bu varlık alemi akıl için, Allah'ın var ve bir, eşi ve benzeri olmayan bir varlık olduğuna delil teşkil etmektedir.

Akıl, bu 'varlık alemi' nde içerik olarak bulunduğu göre bir bakıma da bu varlıklarla mahiyet itibariyle uyuyor olmalıdır; çünkü "Akıl delili içerir" diyen Haris; aynı zamanda delilin de akılı içerdiğini söylemektedir ki bu ifade, varlık alemi ile aklın" uyuşmakta olduğu anlamına gelmektedir. Nitekim Allah'ın kullarında yarattığı seciye halindeki akıl aynı zamanda "keveni akıl"dır.Allah'ın özenle ve sapasağlam yarattığı bu varlık aynı zamanda akli bir varlıktır. Akıl ile karşılıklı olarak birbirini içermektedir.

İkinci delile göre akıl delili içermektedir; öyleyse aklın mahiyeti bu üstün haberde içerik olarak bulunmalıdır. Gördüğümüz gibi Muhâsibî *üstün haber* ifadesi ile *Kur'ân'ı* kastetmektedir. Bütün Kur'ân ayetleri, akıl sahiplerinin düşünüp ibret alması için Allah'ın varlığını ve birliğini ispata yönelik varlık aleminden deliller serdetmektedirler. Yine bu ayetler akıl sahiplerine, hem bu alem hem de ahiret alemi ile ilgili deliller de sunmaktadır.

Hâris'in söylediği gibi bu deliller, aynı zamanda kendi yararına olanı tercih edebilmesi için insana, faydalı ile zararlı arasında ayırım yapabilme yetisi kazandırmaktadır. Hâris' e göre akıl soyut bir nesne değil, Allah'ın kelamını anlayan bir seciyedir. “*Sana vahyedileni dinle*”<sup>329</sup> ayeti, "sana söylediklerimi anla" anlamındadır. Bu anlamda akıl, üstün haberde içerik olarak bulunduğu göre söz konusu *üstün haber*, *Kur'ân'dır* ve akıl Kur'ân'ın içeriğidir. İçerme

<sup>328</sup> Hakka, 69/ 12.

<sup>329</sup> Taha, 20/ 13.

ihtiva anlamına değil, uyuşma anlamındadır. Çünkü aklın delili içermekte olduğunu söyleyen Haris, öte yandan "delil de akli içermektedir" diyor ki bu ifade "Kur'ân; akli içermektedir" anlamına gelir. Aynı şekilde, söz konusu olan; ihtiva anlamında değil, uyuşma anlamında bir içermidir. Kur'ân; beyin, kalp, akıl ve fikir sahiplerine hitab ettiğine göre akıl, bu ayetlerle uyuşmalı, eksik ya da fazla olmamalıdır. Bu noktadan hareketle Kur'an ayetleri ile akıl veya akılla Kur'ân ayetleri arasında karşılıklı uyuşma anlamında bir içirme söz konusudur. Aynı şekilde Allah'ın kullarına seciye olarak verdiği akıl da Kur'ânî bir akıldır; çünkü Kur'ân'ı Allah (c): önünden ve ardından batıl bulaşmayan<sup>330</sup> bir kitap olarak vahyetmişdir. Kur'ân; "akli bir kitaptır" ve Kur'ân ile akıl birbirini karşılıklı olarak içermektedirler.

Aklın sınırsız bilgiye açaksa ve bu bilginin bulunabileceği her açıdan sınırsız varlık olan Allah'tan başka bir kaynak yoksa, bu bilgi nerede olabilir? Allah (c): *Her ilim sahibinin üzerinde daha iyi bilen biri vardır*<sup>331</sup> buyurmaktadır. Bize göre bu konuya değindiği üçüncü ve son kaynak olan ve bizim "akıl Kur'ân'dır" tezini temellendirdiğimiz *Fehmu'l-Kur'ân'da* Haris şunları söylemektedir:

“ İlim, sahibinin gücü oranındadır... Yüce Allah (c): *Her ilim sahibinin üzerinde daha iyi bilen biri vardır* buyurmaktadır, Her hangi birinin, söyleyen ve haber verenden daha iyi bilmesi mümkün mü? Hiç kimse için, alemlerin rabbi olan ve bu bilgiyi vahyeden Allah'tan başka bir bilgi öğrenme kaynağı ve şansı yoktur.”

Şu halde akıl, alem ve Kur'an arasında en üstünü Kur'an'dır.

“Artık insan, ilme ve ilim ehline yaraşır bir şekilde zihnini öğrenmeye motive etmelidir. Yüce Allah'ın kelamını bilenler, her tür lekeden temizlenmiş ve Allah (c) tarafından seçilmiş kimselerdir. Kur'ân'ı anladıklarında, onların kalpleri ürperir ve okurken okudukları ayetleri beyinleri ile düşünürler.”<sup>332</sup>

---

<sup>330</sup> Fussilet, 41/ 42.

<sup>331</sup> Yusuf, 12/ 76.

<sup>332</sup> Yusuf, 12/ 170-177.

## B. İlimin Dereceleri:

Kur'ân' da ilmin/bilginin tanımı ya da kısımları hakkında herhangi bir şey bulmak mümkün değildir. Şu kadar ki, Kur'ân'a göre ilim bir fazilettir. Sahibini (bileni) diğerlerine üstün kılan bir niteliktir, ilim kendisi sebebiyle insanın meleklerden daha üstün olduğu bir özelliktir. Bilim adamları bilgileri sıhhat dereceleri açısından genellikle üç bölümde incelemişlerdir. Bunlar;

- 1-Kesin bilgi (ilim),
- 2- Asılsız bilgiler,
- 3- Zan ifade eden bilgilerdir.

Hüseyin Atay da bu üçlü tasnifi benimseyerek Kur'ân'daki bilgileri ilim (kesin bilgi), zan ve kuruntu olmak üzere üç bölümde incelemektedir.

### ***Kesin Bilgi (ilim):***

Kur'ân-ı Kerîm kesinliğe yükseliş doğrultusunda üç bilgi derecesine işaret eder. Bunlar '*ilme'l-yakîn, ayne'l-yakîn ve hakka'l-yakîn*' dir. Bu üç derecedeki bilginin ortak özelliği kesinlik ifade etmeleridir. Dolayısıyla yakîn, şekk, vehm ve zannı izale ederek vakıaya (realite) mutabık olması hasebiyle cehaletten de ayrılır. Kur'ân'da kesin bilgi olarak ifade edilen bu değerlendirme şöyle sıralanmıştır.

#### ***A ) İlme'l-yakîn:***

Aklın ve naklin, başka bir ifadeyle nazar ve haberin verdiği bilgidir. Kur'ân'da geçen bütün ilim ifadeleri yakîn anlamına gelmekle birlikte, Tekâsür Sûresi' nde "ilme'l-yakîn"e açık bir vurgu yapılmıştır: "*Öyle değil, tereddütsüz bir ilim ile bileceksiniz*"<sup>333</sup> Bu tereddütsüz ilim, mükteseb ilimlerin en belîğidir. Kalp onunla itminan bulur, güven onunla hasıl olur. Kısaca bu tür bilgi ya tümdengelimde (deduction) olduğu gibi önermenin doğruluğuna dayanır ya da tümevarımda (induction) olduğu gibi sadece olası (muhtemel)dir. Bilgimize dair en büyük kesinlik, fenomenlerin fiilî tecrübesine (gözlem ya da deneye) dayanır. Dumanı

---

<sup>333</sup> Tekâsür, 102/ 5.

görerek ateşin varlığını bilmek ya da Kâbe'nin varlığını okuyarak veya tevatür yoluyla duyarak öğrenmek gibi.<sup>334</sup>

### **B) Ayne'l- yakin**

Havâss-ı selime denilen duyuların tecrübe veya müşahedeleri vasıtasıyla elde edilen bilgilerdir. Tekâsür Sûresi'nde buna da işaret edilmiştir: “Sonra *andolsun onu yakîn gözüyle göreceksiniz*”<sup>335</sup>. Bu tür bilgi de ya tecrübeye (gözlem ve deneye) dayanan bilimsel bilgidir ya da fiilî tecrübelerin kayıt ve tasvirlerine dayalı tarihsel bilgidir.<sup>336</sup> Bu yolla elde edilen yakın, birinci yolla elde edilen bilgi (yakîn)den daha yüksek ve kuvvetlidir. Ateşi ya da Kâbe'yi görerek bilmek ve tanımak gibi. Nitekim Hz. İbrahim (a.s.) de ayne'l-yakîn derecesindeki bir bilgiye ulaşmak için Allah' a şöyle yalvarmıştır: “*Ey Rabbin, ölüyü nasıl dirilttiğini hana göster demişti. Rabbi O'na 'Yoksa inanmadın mı?' dedi. İbrahim: Hayır! İnandım, fakat kalbimin mutmain olması için (görmek istedim) dedi...*”<sup>337</sup>

### **C) Hakka'l-yakîn:**

Yaşayarak elde edilen bilgidir. Hissi batini denilen, kalp ile sezilip bizzat duyulan ve basiretle müşahede olunarak yaşanmak suretiyle hasıl olan bilgi mertebesidir. Bu bilgi yakın ifade eden bilgilerin en yüksek mertebesini teşkil eder. Bu yüzden “*tatmayan bilmez*” denilmiştir. Hakka'l-yakîn mertebesine ulaşan kimselere “*ehl-i ma'rifet*” veya “*arif*” denir. Bunların elde ettikleri bilginin sözle ifadesi güçtür. Bazı müfessirlere göre Kur'ân' ın şu âyetleri ilmin bu mertebesine işaret etmektedir: “*Ve o, gerçeklen kat'î bilginin ta kendisidir*”<sup>338</sup>, “*Şüphesiz ki bu, kesin gerçektir*”<sup>339</sup>. Elmalılı Hamdi Yazır bu âyetlerin tefsirinde birbirine atıfta bulunarak şu açıklamayı yapmıştır: “Hakku'l-hak ve savâbu's-savâb demek bir nevi te'kidir ki yakînin son derecesi, daha fevkinde bir vusul bulunmayan en yüksek mertebesi olur. O halde hakka'l-yakîn, abdin Hak' ta fani olması ve O' nunla yalnız

<sup>334</sup> M.M.Şerif, *İslam Düşüncesi Tarihi*, s. 174.

<sup>335</sup> Tekasür, 102/ 6.

<sup>336</sup> M.M.Şerif, *İslam Düşüncesi Tarihi*, s. 175.

<sup>337</sup> Bakara, 3/ 260.

<sup>338</sup> Vakıa, 56/ 95.

<sup>339</sup> Hakka, 69/ 51.

ilmen değil, hem ilmen, hem şühûden hem hâlen bekasıdır. Meselâ, her akıl sahibinin ölümü bilmesi *ilme'l-yakîn*, melâikeyi muayenesi *ayne'l-yakîn*, ölümü tatması ise *hakka'l-yakîndir*.<sup>340</sup>

Diğer bir yaklaşım sisteminde ise İslâm bilim dünyasının bilginin değerlendirilmesinde farklı tercihler etrafında toplandığı görülmektedir. Bunlardan nassa (nakle) ağırlık verenler Selefiyye, akla (istidlal ve muhakemeye) ağırlık verenler Kelâmçılar, keşfe (feyz ve ilhama) önem verenler de Sûfiyye olarak tanınmışlardır.

### **1. Asılsız Bilgi:**

Kur'ân, aslı olmayan ve gerçeğe uygun düşmeyen her türlü yalan, vehim, kuruntu ve safсата iddiaları bu kategori içerisinde değerlendirmiştir. Şirk, küfür ve cehalet gibi asılsız iddialarla Hz. Peygamber' e Cenâb-ı Hakk' ın zâtıyla ilgili soru sorup eğlenmek istemelerine karşılık, İhlâs Sûresi' yle şöyle cevap verilmiştir: "*De ki: O Allah birdir. Allah Samed' dir. O doğurmamış ve doğmamıştır. O 'nun hiçbir dengi yoktur*"<sup>341</sup>

Yahudi ve Hristiyanlar' ın kendi aralarında boş ve asılsız konular üzerine tartışmaları yine Kurân-ı Kerîm tarafından kınanmıştır "*Yahudiler, Uzeyr Allah' ın oğludur, dediler. Hristiyanlar da Mesih (İsa) Allah'ın oğludur, dediler. Bu, onların ağızlarıyla geveledikleri sözlerdir. (Sözlerini) daha önce kâfir olmuş kimselerin sözlerine benzetiyorlar. Allah onları kahretsin! Nasıl da haktan bâtıla döndürülüyorlar!*"<sup>342</sup>

### **2. Zan İfade Eden Bilgi:**

*Zan*, sözlük anlamı itibarıyla sanma, sezme, şüphe ve kesin olmayan bilgi manâlarında kullanılmaktadır. Cürcânî *zan*' ı, zıddı muhtemel olmakla beraber tercih edilen itikad olarak tanımlamıştır. *Zan* kelimesi bazen *şek* anlamına da gelmektedir. Bu durumda her iki kavram arasında şu farkı belirtmek gerekir. *Şek*, ihtimalli olan iki tarafa eşit olmasıdır. Bir taraftan diğer tarafa meyli gerektirecek herhangi bir tercih sebebi yoktur. *Zan* ise ihtimalli (caiz) olan iki taraftan birinin diğerine ağır gelmesidir. Böylece zanda bir tarafın tercihi söz konusudur.

<sup>340</sup> Yazır, Elmalılı Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Kitabevi, İstanbul, VII/4726.

<sup>341</sup> İhlâs, 112/ 1-4.

<sup>342</sup> Tevbe, 9/ 30.

Zannın da bir kısmı tahmin ve yalan ile sonuçlanabilir: "Ey inananlar! Zannın çoğundan sakının; zira zannın bir kısmı günahtır"<sup>343</sup> Diğer bir âyette ise şöyle buyurulmuştur: "*Bilmediğin bir şeyin ardına düşme. Çünkü kulak, göz ve gönül, bunların hepsi sorumludur.*"<sup>344</sup>

Mevdûdî de Tefhimü'l-Kur'ân isimli eserinde bu âyetin yorumunu yaparken bireysel ve toplumsal hayatta kişinin, bilgi yerine tahmin ve zanna uymaması gerektiğine dikkat çekerek şöyle demektedir: "... Bu emir insan hayatının ahlâkî, hukukî, siyasî ve idarî tüm yönlerini kapsar. Araştırmaksızın hiçbir birey veya grubu suçlama konusunda hiç kimsenin aleyhinde yeterli araştırma yapılmaksızın işlem yapılmamalıdır. Aynı şekilde eğitimde de sadece tahmin, varsayım ve akıl dışı teorilere dayanan bilimler kabul edilmez. Her şeyin ötesinde bu cümle, hurafe ve bâtil inançları kökten kesip atmaktadır. Çünkü bu emir mü'minlere sadece Allah ve Peygamberi tarafından öğretilen 'bilgi'ye dayanan şeyleri kabul etmeleri gerektiğini bildirmektedir."<sup>345</sup> Bu açıklamalardan anlaşıldığına göre zannın tamamı reddedilmemiştir.

### C. Aklın Değeri Konusunda Çağdaş Yaklaşımlar

Son iki yüzyılda İslâm dünyasının siyasî, askerî, teknik, kültürel ve düşünce alanında gerilemesi müslüman aydınları, bilgi referans sistemlerimiz üzerinde yeniden düşünmeye sevk etti. Naklin getirdiklerini yorumlama ve savunmada akli kullanmayı amaç edinen Mutezile' nin bir ekol olarak tarih sahnesinden çekilmesinden sonra Müslüman dünya bir akıl tutulması yaşadı. Eğitim havzalarında ve Müslüman bilincinde eskiyi tekrarlamaya dayalı ve düşünmeden şerhlere, haşiyelere ve ta'liklere kapanma âtil akli adeta güçlendirdi. Özellikle Eş'arî, selefi ve sûfî çevrelerde nass hammallığı yapmak alkış toplarken, eleştirel akla sahip olmak mürted muamelesi görmeye yol açıcı bir zihniyete kapı açtı. Bütün bu içteki olumsuz çabalara rağmen İslâm âlemini içine düştüğü derin uykudan uyandıracak ve yeniden sahih İslâmî yapılanmalara işlerlik kazandıracak yeni zihnî oluşumlar, değişik bölge ve coğrafyalarda seslerini yükselttiler. Bu kelâmcı-felsefeci düşünürlerle göre İslâm'ın özü, aklın

<sup>343</sup> Hucurat, 49/ 12.

<sup>344</sup> İsra, 17/ 12.

<sup>345</sup> Ebu'l-Alâ el-Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, 111/110.

tespit ettiği ve vahyin te'kit ettiği şekliyle Allah'ın birliğine inanmaktır. İslâm herhangi bir hükmü ve akîdeyi körü körüne kabul etmeyi değil, tefekküre dayalı bir şekilde algılamayı emretmektedir. İslâm dünyasının sorunlarını kendisine dert edinen Muhammed Abduh (ö. 1905), Kelâm ilminin bilgi üretme yöntemini anlatırken, bu ilmin nakilden çok, akla ve aklî delile dayandığını söyler. Kelâm bilginlerinin adı geçen ilmin yapısı ve amaçları açısından çok az nakle müracaat ettiklerini, bunu da ancak öncüllerini aklî delil yoluyla tespit ettikten sonra yaptılar, der.<sup>346</sup> Abduh, İslâm dininin inanç esaslarında Tevhîd dini olduğunu, akâid konusunda farklı temellere dayanmadığını, dolayısıyla, bu dinde en güçlü dayanağın akıl, en kuvvetli rüknün de nakil olduğuna vurgu yaparak, İslâm' da körü körüne taklitçiliğin olmadığını, aksine, aklî delillere dayanarak peygambere iman etmek gerektiğine değinir.<sup>347</sup>

Muhammed Abduh, aklın değeri üzerinde çok durur. İslâm'ın akla seslendiğini, beşerin akıl gücünü iyi kullanması için onu köreltecek ve kilitleyecek her türlü etkenlere karşı Kur'ân'ın uyardığına işaret eder. İslâm âlemi karşısında Batı medeniyetinin gelişimini; düşünce özgürlüğüne olabildiğince sahiplenme ve skolâstik aklın egemenliğinden kurtulma gibi iki temel nedene bağlar. Çünkü Avrupa 16. yüzyıla gelinceye kadar inanç ve idrâklere egemen olan kilise, insanları cebriyeci/fatalist bir akîde ile uyuşturmuştur. Bugün İslâm dünyası da bundan çok farklı değildir. İslâm'ın yazgıcılığı değil, insanın özgür bir şekilde yeteneklerini kullanmasını teşvik ettiğine gönderme yapan Abduh, diğer taraftan 'kulun kendi fiillerini kesbettiğine inanmak, insanı Allah'a şirk koşmaya götürür' diyenlere sert tepki gösterir. İnsanın amellerinin kâsibi olduğunu söyleyen<sup>348</sup> Abduh' un, bu ve benzeri konularda Mu'tezile ile örtüştüğü görülür. Burada Mutezilenin '*halk*' sözcüğünü, Abduh'un ise '*kesb*' sözcüğünü kullanması dikkat çekicidir. O'nun *kesb* sözcüğüne yüklediği manâ, Eş'arîliğin muğlaklık ifade eden ve insanın özgürlüğünü gölgede bırakmaya açık anlamlar çağrıştıran bir anlam alanından ziyâde, Mutezile' nin; zihinsel inşâ, tasarım ve ölçüp biçmek anlamları verdiği "halk" sözcüğüne yüklediği anlamın aynısını taşır. Ayrıca Abduh görüşlerine, hüsün ve kubuh konusunun aklî oluşunu nassa ihtiyaç duymadan akılla bilinebileceğini ekler.<sup>349</sup>

<sup>346</sup> Abduh, Muhammed, *Risâletü t-Tevhîd*, s. 43.

<sup>347</sup> Abduh, Muhammed, *Risâletü t-Tevhîd*, s. 53.

<sup>348</sup> Abduh, Muhammed, *Risâletü t-Tevhîd*, s.75,133.

<sup>349</sup> Abduh, Muhammed, *Risâletü t-Tevhîd*, s.78-79

*Muhammed Âbid el-Câbirî'* nin ise, çalışmalarını daha çok İslam kültür haritası içerisinde kadim Müslüman zihniyetin (aklın) ürettiklerini araştırma ve incelemeye yöneldiği görülür. Câbirî' ye göre sahip olduğumuz ve kütüphanelerimizi dolduran kültürel mirasımız, akılcı düşünce ve mantığı temel alan bir bilgidен ziyâde, sözlü geleneğin ve bilgeliğin nakledilmesini temel alan bir bilgi birikimine sahiptir. Grek uygarlığının felsefe, Batı uygarlığının bilim ve İslâm uygarlığının fıkıh uygarlığı olduğu tespitinde bulunan Câbirî, belli bir tarihî akıştan sonra "rey" in kanunlaştırılarak geçmişin meşrûlaştırıldığından yakınıdır. Çünkü bu zihniyetin sonucu olarak metinler doğmalaştırıldı. Taklit öylesine formüleleştirildi ki doktrin, özü kaynaklardan içtihadı aklın yol göstermesiyle değil; ancak, önyargılı olarak peşinen kabul edilmiş Fıkıh ve Kelâm okullarından birisinin öğretileri aracılığı ile türetebiliyordu.<sup>350</sup> Câbirî'ye göre bu metodoloji türü o dönemden bu yana Arap-İslâm söylemine belirli bir zaman dışı tarihsiz bir karakter kazandırmıştır.

Tarihin dışında kalmamak ve tarihe müdâhil olmak için yenileşmeyi kendi kültürel varlığımız içerisinde nasıl gerçekleştireceğiz? Bu soruya Câbirî mevcut kültürel mirasımızdan neyi alıp neyi bırakacağımızı belirledikten sonra ancak kapsamlı bir cevabın bulunabileceğine inanır. O geleneksel mirasımızın genlerinde ve damarlarında âtıl akla karşı zihinsel sıçrama yapmamızı sağlayacak ve yeni metodolojiler geliştirmemize model oluşturacak eleştirel akıl örnekleri bulabileceğimiz kanısındadır. Örneğin Câbirî'nin ifadesine göre, *İbn Hazm'* in (ö. 456/1064) zâhirliği, sanıldığı gibi akla baskı uygulamak değil, aksine birçok boyutu olan; âtıl akla karşı, âlemin olağandışı karşılanmasına karşı, taklit ve kıyasa karşı bir devrimdir. Bu devrimci tavır, Endülüslü mütefekkeri, her ferdin içtihad etmesinin gerekliliğine, hiçbir şahsın hiçbir şahsı taklit etmesinin caiz olmadığına götürdü. O hayatı boyunca insanları nassın zahirine bağlanmaya davet etti, ama hiçbir zaman akli baskı altına almayı hedeflemedi. Aklın değerini ve yüce konumunu daima gözetti.<sup>351</sup>

Epistemolojik konularda Müslüman aklın konumunu irdeleyen Câbirî, Şâtıbî' nin (ö. 790/1388) nassın lâfızcı yaklaşımının tutsaklığından kurtarıp, makâsıd ve maslahat alemiyle irtibatlandırarak, akıl ve içtihadın önüne geniş ufuklar açan projesinden modern zamanlarda İslâmî ilimler için yeni metodolojik yaklaşımların ipuçlarını bulabileceğimiz düşüncesini dillendirir. Bütün bunlar, geleneksel zengin kültürel mirasımızda bulabileceğimiz temel malzemelerdir. Câbirî, kültür mirasımızda yenileşmeyi ve değişimi önleyici bir takım aşılmaz

<sup>350</sup> Cabiri, *Arap Aklının Oluşumu*, s.133-156.

<sup>351</sup> Cabiri, *Aklın Yapısı*, s. 702.

alanlar olarak görülen "otoritelerden" söz eder. Bunlar-manâyı gölgede bırakan 'lâfzın otoritesi', 'asl' in otoritesi ve tarihimiz içerisinde cebri inancı siyasî bir ideoloji haline getiren Emevî yöneticilerinin kurumlaştırdığı 'tecviz otoritesi' dir. İşte geleneksel Sünnî Kelâmı aklın dini akidesinin teorik yapısını ilâhî inayet görüşü değil, mutlak ilâhî irade görüşü oluşturmaktadır. Bu tecviz ve cebir görüşü, saf İslâm dini tarafından değil, tarihte Müslüman hükümdarlar tarafından siyaset yoluyla temellendirilmiştir. Cabiri' ye göre insanın iradesini hiçe sayan bu çıkmazdan, "Akıl, varlıkları sebepleriyle birlikte kavramaktır," diyen İbn Rüşd'ün *el-Keşf an Menahici'l-Edille* adlı eserinde uyguladığı yöntemle kurtulabiliriz.<sup>352</sup>

Cabiri' nin sosyo-tarihsel bir düzeni meşrulaştırmak için Kur'ân fenomeninden hareketle değişik dinî-siyasî otoriteler tarafından başvuru alan akıl düzenlerinin bir örneği olan *tecviz otoritesine* getirdiği felsefî-kelemlî eleştiri ile Hasan Hanefi'nin akideyi yeniden yorumlamayı hedefleyen "tecdid" projesi arasında çok yakın bir ilişki vardır. Çünkü, Hanefi' ye göre geleneksel akâid ilminde akıl, bilgi üretmede müstakil olmayan ve naklin dediklerini doğrulamak gibi bir misyon biçilen akıldır. Tarihte dinî-siyasî oligarşik zümreler tarafından akla yüklenen tarihsel misyon, çıkarlar için nassı tevilde kullanılan bir araç olmuştur. Bu bakış tarzı insanı, özgür bir şekilde edimde bulunmayı ortadan kaldıracı negatif bir insan profili haline getirmiştir. Yani bireyin elinden kendi bireysel kaderini tayin etme hakkı alınmıştır. Böylece Allah'ın kendisine tanıdığı bireysel yeteneklerini kullanmadaki güç potansiyeli elinden alınan ve tamamıyla özgürlüğünü kaybeden insan, cevher olmak yerine varlığı başkasına dayalı olan araz haline dönüştürülmüştür. Hasan Hanefi' nin sözünü ettiği teo-politik akıl, İslâm dünyasını kaplayan bir "zihniyetin" tanımı için kullanılmaktadır. Böyle bir" zihniyetin arka plânında Eş'ariliğin kaderci akıl anlayışı yatmaktadır. Bugün Müslümanların problemlerinin çözümünde Eş'ariliğin ikili koşumlu iradeye dayalı akıl anlayışı değil, akîl vâcibatları savunan Mu'tezilî akıl anlayışı daha uygun düşmektedir. Akıl-vahiy dikotomisi aklın lehine ağırlık kazanmalıdır. Bunun örneklerini tarihsel mirasımız içerisinde bulabiliriz.<sup>353</sup>

Çalışmalarında dinî düşüncenin yeniden çözümlemesinde ve Müslüman aklın eleştirisinde yoğunlaşan düşünürlerden birisi de *Muhammed Arkun'* dur. O, İslâm'ın altın çağını Hz. Peygamber'in vefalından (m. 632) İbn Haldun'un ölümüne (ö. 1406) kadar geçen dönem olarak nitelendirmekte ve bu dönemi çoğulcu klâsik çağ olarak adlandırmaktadır.

<sup>352</sup> Cabiri, *Aklın Yapısı*, s.705.

<sup>353</sup> Hanefi, Hasan, *Dirasat*, s.60-62.

Arkun'a göre, İslâm'ın çoğulcu klâsik çağının sona erişiyile birlikte. İslâm dünyasında skolâstik bir asır başlamıştır. Skolâstik asrın geçerli olduğu bu dönemin karakteristik özelliği, yeni bilimsel ürünler ortaya koymak yerine, geçmişin tekrarıyla yetinmektir. Yine Arkun, özellikle Müslüman ülkelerdeki üniversitelerde ve hattâ ilahiyat eğitimi yapan kurumlarda akademisyenlere egemen olan hava, "*düşünülmeyi düşünmeyi*" önleyen akademik bir aklın geçerli olduğunu söylüyor. Akademik akıl ya da skolâstik akıl adeta eski ma'kûlâtları tekrarlayan, belirlenmiş bir konuda müslüman yığını topladığı halde bu bilgileri çözümleyememek ve tefekküre dayalı analizler yapamamak tarzı olarak değerlendiriliyor. Arkun' a göre yeni bir niyetle İslâm aydınlanması yaşanmak isteniyorsa, bugün ilk yapılması gereken bütün eğitim-öğretim havzalarına egemen olan geleneksel aklın eleştiriye tabi tutulması gerekmektedir.<sup>354</sup>

İkbal'e göre, bir kültürün başka bir kültürden ne ölçüde ayrıldığını anlamak için söz konusu kültürlerin insan kavramına bakmak yeterlidir. Sözcüğü, İslâm kültürü nasıl bir kültürdür? Onu Yahudiliğin, Hıristiyanlığın veya Zerdüştlüğün hâkim olduğu kültür bölgelerinden ayıran belli başlı hususiyetler nelerdir? İkbal, "Ahlâkî ve Siyasî bir ideal olarak İslâm" başlıklı bir yazısında bu sorulara cevap bulmaya çalışır. Ona göre Budizm, dünyada yaşanan acının temel gerçek olduğunu benimseyerek yola çıkar. Gaye, insanı bu acıdan kurtarmaktır. Niçin başka bir varlık acı çekmiyor da -ya da insan kadar çekmiyor da- insan çekiyor? Çünkü insanın bir benliği, bir ferdiyeti vardır da ondan. O, geçmişi hatırlayan, şimdikiyi düşünen, geleceğe dair plan ve projeleri olan bir varlıktır, insanın kendi kaderi karşısında eli kolu bağlıdır. Budizm'e göre, diyor İkbal, bu acıdan kurtulmanın, sıkıntılardan uzaklaşmanın tek yolu, ferdiyeti yıkmak ve benlikten vazgeçmektir. Bu nasıl mümkün olacaktır? Faaliyetten vazgeçmek, hayat karşısında iyimser, olumlu ve yapıcı bir tutum takınmamakla.

İkbal'e göre, Hıristiyanlık da bazı bakımlardan yukarıdaki anlayışı benimsemiş görünmektedir. O da temel gerçek olarak günahı görmekte, kendi imkân ve yeteneklerimizle günahı kurtulmanın mümkün olamayacağını öne sürmektedir.

İkbal'e göre, bütün bu yanlış -veya en azından eksik- anlayışların temelinde doğru olmayan bir ruh-beden telakkisinin yattığına inanır. Ne Budizm, ne Hıristiyanlık, hatta ne de çok geniş bir etki alanına sahip olan Yunan felsefesi, sağlıklı bir ruh-beden anlayışına ulaşabilmiştir. Felsefî idealizmin tükenmek bilmez kaynağı Platon, sözcüğü dünyada olup biten her şeyi (fenomenler dünyasını) gerçek kabul etmez. Bunlar hakkında doğru dürüst bilgi

<sup>354</sup> Altıntaş, Ramazan, *Kelam'da Bilgi Problemi*, s. 99-102.

sahibi olacağımıza da inanmaz. Onca asıl olan, değişmez idealar dünyasıdır. Beden, ruh için bir hapishanedir. Nihâî noktaya gelindiğinde, insanın tarifinde bedeninin yeri yoktur. Ruh-beden ikiliğini esas alan bu görüş, ne yazık ki, İslâm filozoflarının bir kısmını da etkisi altına almış ve böylece çok sakat arayışların doğmasına sebep olmuştur. Bu görüşü şiddetle eleştiren İkbâl, bir şiirinde şöyle der:

*Beden ve ruh* tan iki varlıkmış gibi söz etmek yanlıştır; Onları ayrı düşünmek günahtır.

Doğru, kâinatın sırrı ruhda gizlidir; fakat beden de ruhun hayatını dile getiren varoluş tarzlarından biridir.<sup>355</sup>

İkbâl'e göre, İslâm bütün bu anlayışları düzeltmekle insanlığa en büyük hizmeti görmüştür, İslâm, birçok idealist felsefe anlayışlarından farklı olarak, bu dünyayı ve orada olup bitenleri gerçeğin bir parçası olarak görür. Bu durumda hiçbir müslüman, Kur'an'da *sünnetullah* olarak vasıflandırılan ve ilâhî kudretin işaretleri mesabesinde olan hadiseleri hayal ürünü sayamaz. Dünya gerçek olduğu kadar beden de gerçektir. Kur'an kötülüğün varlığını da görmezlikten gelmez, insan hayatında görülen günah, acı çekme, endişe, korku v.s. yaşanan tecrübenin ayrılmaz parçası durumundadır. Yüce Allah'ın Kur'an'da bunlardan sık sık söz etmesi bunun en açık delilidir.

Ne var ki, Kur'an kötülüğün her çeşidi ile mücâdele etmek için benliği yıkmayı, ondan kurtulmaya çalışmayı değil, tam tersine onu olabildiğince güçlendirmeyi emreder. Yeryüzünde "halife" olan ve kendisine "emânet" verilmiş bulunan insanın, günah ve kötülük karşısında eli kolu bağlı kalamaz. Onun faaliyeti birçok şeyi değiştirecek güçtedir. Allah'ın yaratıcı(*halik*) sıfatı daha çok insanın faaliyetleri kanalıyla tecelli etmektedir, ikbal bir konferansında şöyle der:

Kendisinde benliğin nisbî bir mükemmeliyete eriştiği insan, ilâhî yaratıcı kudretin kalbinde gerçek bir yer tutar. O, çevresinde bulunan öteki varlıklardan daha fazla bir hakikat derecesine sahiptir. Bütün yaratılmışlar arasında Hâlık'ın yaratıcı hayatına şuurlu bir şekilde iştirak etmeye muktedir olan yegâne varlık insandır.<sup>356</sup>

İkbâl, Kur'anda geçen insanla ilgili bazı âyetlere dayanarak İslâmın insan anlayışını şöylece özetler, insan, Allah tarafından seçilmiş ve öylece yaratılmış bir varlıktır. Yine insan, bütün eksikliklerine rağmen, yeryüzünde halifedir. Üçüncü olarak, o Kur'anın "emânet" diye

<sup>355</sup> İkbâl, *Zabur-i Acem*, Lahor, 1958, s.216-7.

<sup>356</sup> A.g.e., s. 98-9.

adlandırdığı "hür şahsiyete" sahip bir varlıktır.(Bkz. Kur'an, 20/114, 2/28, 6/165,33/72)<sup>357</sup> Yine Kur'an'a göre, ben'in zaman içinde bir başlangıcı vardır. Ölümden sonra onun bir daha bu dünyaya gelmesi mümkün değildir. O, sonludur, fakat sonlu olmak asla bir talihsizlik değildir.<sup>358</sup>

İnsanı "yaratıcı faaliyete iştirak eden bir varlık" (*co-creator*) olarak görme ve tanımlama, İkbâl'in felsefesinde çok önemli bir yer tutar. O, *Peyam-ı Meşrik*' da insanı Allah karşısında şöyle konuşturur:

*Sen geceyi yarattın, bense çırağı yarattım,*

*Yarattığın topraktan bense kadeh yarattım.*

*Issız çöller, kuş uçmaz dağlar, vadiler yarattın,*

*Bense hıyabanlar, gülle süslenmiş bağlar ve bahçeler yarattım.*

*Bana iyi bak, ben taştan ayna yapan varlığım,*

*Bana iyi bak, ben zehirden bal yapan varlığım.*<sup>359</sup>

İnsan, mülk âleminden melekût âlemine uzanan bir varlıktır. O, bir yandan aklıyla yeryüzünde hâkimiyet kurarken, bir yandan da aşk sayesinde zaman ve mekânın ötesine kol salarak ilâhî huzura ulaşmak ister. İkbâl'in şaheseri durumunda olan *Câvidnâme*' de şu mısralar yer almaktadır:

*İnsan akli dünyaya bir gece baskını yapıyor.*

*Onun aşkı imkânsızlığa taarruz ediyor.*

*O, bir iğne ucunun ipliğe girmesi gibi göğün vücuduna girer.*

*O, kaba bir bezi altın sırmalı kumaş yapar.*<sup>360</sup>

İnsanın varlık sahnesine çıkmasıyla âlem, akıl, aşk ve hür irâde sahibi bir varlığa kavuşmuş oldu. Bu varlık iyi yolda yürüme hürriyetine sahip olduğu gibi, günah işleme

<sup>357</sup> A.g.e., s. 95.

<sup>358</sup> A.g.e., s. 116-7.

<sup>359</sup> İkbâl, *Şarktan Haber (Peyam-ı Meşrik)*, Çev. A. N. Tarlan, İstanbul, 1963, s. 66.

<sup>360</sup> İkbâl, Muhammed, *Şarktan Haber*, s. 42.

hürriyetine de sahiptir, insanın fiilleri bir dış kuvvet tarafından kesinkes belirlenmiş değildir.<sup>361</sup>

Hiç şüphe yok ki, gelecek, Allah' ın yaratıcı hayatının organik bütünlüğü içinde mevcuttur. Ne var ki, eğer tarih, önceden bütünüyle belirlenmiş olaylar düzeninin derece derece tezahür eden bir fotoğrafı durumunda olsaydı, tarihî akış içinde yaratmanın ve yeniliğin hiçbir anlamı olmazdı.<sup>362</sup> Tâ-Hâ suresinin "Rabbimiz her şeye yaratılışını (kendine has özelliklerini) verendir" anlamındaki 50. ayetine atıfta bulunan İkbâl şöyle der: "Bir şeyin kaderi, ... dışarıdan (o şeye baskı yaparak) faaliyet gösteren önüne geçilmez bir talih değildir. Kader bir şeyin kendi içinde varolan güç, onun yaratılışının derinliklerinde saklı bulunan ve gerçekleştirilebilecek olan imkânlarıdır". Bu imkânlar, hariçten hiçbir zorlanmış hissi duymadan, kendi kendilerini zamanın seyri içinde kuvveden fiile çıkarırlar.<sup>363</sup> İkbâl'e göre insan, bir takım güç ve imkânlarla sahip olarak yaratılmıştır. Onların geliştirilmesi veya geliştirilmemesi için çaba harcamak, insanın kendi elindedir.

*Daha tez ol, vuruşun daha sert olsun; Yoksa iki âlemde bedbaht olursun.*<sup>364</sup>

Yerinde saymak, aynı şeyleri tekrar tekrar yapıp durmak, "iki günü bir olan aldanmıştır" sözünü hiçe saymaktır. Bu, âlemin sırrını anlamamak, Yaratıcı Kudret hakkında yanlış düşüncelere saplanmaktır:

*Her an başka bir işte olan Varlık'ın yarattığı hayat, sürekli bir değişme ve gelişmedir.*

*Hayatta tekrarlama olmaz, onun fitratı tekrarı bilmez. Onun aslı, Hayy ve Kayyum olandadır.*

*Allah'tan yedi başka yer, başka gök iste/ Yüz zaman ve yüz mekân daha iste.*

İkbâl'i en çok üzen şey, doğu dünyasında İslâmın yanlış anlaşılması ve yorumlanmasıydı. Son derece dinamik bir yapıya sahip olan İslâmın, birçoklarının elinde miskinliğe âlet olmasıydı. Özellikle kadîm Yunan felsefesi ve İran menşeli bir takım inanışlar, daha birçok faktörlerle (yoksulluk, siyâsî despotluk v.s.) elele vererek İslâmın aydınlık yüzünü karartmıştır. Sözgelisi, kendilerini sûfî sanan birçokları, İslâmın uyanışını, "benliğin

<sup>361</sup> İkbâl, Muhammed, Reconstruction, s. 79-80.

<sup>362</sup> Cavidname, *Beyt*, 1454.

<sup>363</sup> Cavidname, *Beyt*, 1815-1818

<sup>364</sup> Cavidname, *Beyt*, 242.

tasdikinde" (*isbât-ı hodi*) değil, "benliğin inkârında" (*nefy-i hodi*) aramışlardır. Bu anlayış, *Benliğin Sırlarında* çok şiddetli bir eleştiriye muhatap olmuştur.

Tıpkı Descartes gibi, İkbâl de benlik şuurunun doğrudan doğruya sezgiyle kavrandığını söyler. Benliğin gelişmesinde düşünce kadar faaliyet de önemlidir. "Benliğin nihâî gayesi, bir şeyi görmek değil, bir şey *olmaktır*. Ben'deki bu bir şey olma çabasıdır ki, onu daha derin olan bir "ben-im" şuuruna iletir. Bu şuur Descartes'in *cogito* (düşünüyorum)'sunda değil, Kant'ın "yapabilirim"inde aranmalıdır. Nihâî faaliyet, zihnî bir faaliyet olmayıp ben'in bütün varlığını saran hayatî bir faaliyettir. Dünyada olup bitenler üzerinde oturup düşünmek yetmez. Dünya sadece kavramlar aracılığıyla görülen, tanınan bir varlık alanı değil, sürekli faaliyetle tekrar tekrar inşa edilecek bir imtihan alanıdır.<sup>365</sup>

## D. İnanç Önermelerinin Bilişselliği

Dini inançları başka hedeflerin gerçekleştirilme aletleri olarak saymak ve kutsal kitapların bir çok buyruğunu birer kurgu olarak görmek doğru değildir; zira, ibadet dili, kişinin ibadet ettiği varlık hakkında –onu tanımlayan- iddialar içermektedir. Başka bir ifadeyle din dilini sadece onu kullanana referansla değil, tanımladığı nesneyi de dikkate alarak değerlendirmek gerekir. Bu yönüyle insan eylemine konu olması yönüyle din, bir Tanrı'nın varlığını, evreni yarattığını, din gününün sahibi olduğunu, vs. dile getirmenin (teolojik önermeler) ötesinde bir şeydir. Bu da, bu bahsi geçen önermelere inanmadır, ki esas olan da budur. Ancak bu iman temelsiz değildir, aksine 'beyyine' ler<sup>366</sup> üzerine oturmuş olması onu kognitif yapar. Bu kognitiflik doğa bilimlerinde bahsedilen kognitiflik değildir. Bunun için kognitif olarak adlandırılmanın temel unsurları olan; *farkına varma*, *tanıma* (diğerlerinden ayırt etme), *üzerinde düşünme* (tasavvur etme ve kavramlar dünyasını kurma) ve *akletme* (önerme haline getirme) aktları, iman ve nesnesi söz konusu olduğunda farklı bir yönde çalışmaktadır. Teolojideki bilme, 'niyetli bir bilme'dir. Bu niyetlilik durumu, bu aktı salt bilgisel bir eylem olmanın ötesine geçirir. Öncelikle bu bilme, bir bağlanma niyetini içinde barındırır. Akıl kavramının kökeni olarak, bir yere bağlanma anlamını taşıdığı düşünüldüğünde,

<sup>365</sup> İkbâl, Muhammed, *Reconstruction*, s. 198.

<sup>366</sup> Enfal, 8/ 42.

akletme aktının da, teolojik olarak, bir varlığa temelsiz bir şekilde değil, aksine rasyonel olarak ve bir 'beyyine'ye dayalı olarak bağlanmayı içerdiği görülür. Öte yandan, bu bilmenin bir hayat tarzına kaynaklık etmesi amaçlanır. Bu çerçevede söylenen her bir sözün bir *eylem* yaratması hedeftir. Dolayısıyla teolojik dilde kognitifliğin, etrafında örüldüğü kendine has mantık unsurları vardır.<sup>367</sup>

Teoloji, bu kognitifliği sağlamak için, akli (ratio=reason= logos) ve entelekti (nous) kullanmaktadır. Akıl, insanın akıl yürütme, deliller toplama ve bunlardan sonuçlar çıkarma kapasitesine işaret etmektedir. Bu kapasite insanın insan olarak adlandırılmasının da temelidir. İnsan bu yeteneğini kullanarak çevresi hakkında bilgi sahibi olmakta ve geleceğe ilişkin öngörülerde bulunabilmektedir. Ancak insanın tek düşünce fonksiyonu *akıl* değildir. Onunla eşit oranda insanı diğer varlıklardan ayıran temel yapı taşlarından bir diğeri, parçalar halinde algıladığımız gerçeklikler arasında bütünlüğü sağlayan ve varlık hakkında bütüncül bir bilgi ve anlayış sahibi olmamıza imkan veren *anlama* yahut *kavrama* yeteneğimiz vardır. Latince *intellectus* Grekçede ise *nous*, İngilizce'de ise '*understanding*' kelimeleriyle karşılanan bu yeti ile insan, varlığı parçalamadan, bir bütün halinde kavrama imkanına kavuşabilmektedir. *Intellectus* ve *ratio*, karşılıklı olarak birbirine bağımlı durumdadır, ve birlikte insanın düşünme kapasitesini oluştururlar.<sup>368</sup>

İnanç, belli bir düşünme düzeyini, kanaatini, olası iki durum arasında birinin tercih edilip benimsenmesini, bir başka anlatımla obje ile süje arasında kesin bir ilişkinin kurulduğu zihin durumunu ifade eder. İman veya bir başka anlatımla dinî inanç ise inanca nispetle daha spesifik bir kavram olup, bireyin 'Aşkın Varlık' la olan ilişkisini tanımlar. İmanın iman olarak değer kazanabilmesi, obje ile süje arasındaki ilişki konusunda varolması mümkün olası kuşkuvarın giderilerek olabildiğince objektif bir kesinliğe ulaşılmasını gerektirmektedir. Çünkü iman sonlunun sonsuz karşısında test edildiği bir içsel süreci ifade eder ve duygusal, ahlâkî, tarihsel ve bilişsel içerik kodlarıyla yüklüdür.<sup>369</sup>

Bilim ile imanın ayrı kulvarlarda ele alınması, ve imanın bilimsel kriterler açısından incelenmesi, sonuçta inanç önermelerinin olgusal gerçekliğe sahip olup-olmadığı, bir gerçeklik bildirip bildirmediikleri ve herhangi bir bilişsel düzeyde tartışılıp tartışılmayacaklarının araştırılmasına yol açmıştır.

<sup>367</sup> Düzgün, Ş. Ali, *Allah Tabiat ve Tarih*, s. 83-84.

<sup>368</sup> Düzgün, Ş. Ali, *Allah Tabiat ve Tarih*, s. 84.

<sup>369</sup> Yeşilyurt, Temel, *Dini Bilginin İmkani*, s.127-128.

Dindarlık, cümlelerin değil öncelikle kişilerin bir niteliğidir. Bu açıdan da dinî imanı kognitif inanca kıyaslamak yanlış sonuçlar da verebilir. Dinî bir imanın gerçekleşebilmesinde önemli olan, inanılan nesneye ilişkin anlatımların bilişsel bir temele dayanıp dayanmadığı değildir. Hatta herhangi bir rasyonel araştırmada bulunmaksızın meydana gelen bir inancın/mukallidin imanı dinî iman olarak değer kazanıp kazanmayacağı şeklindeki teorik tartışmada, önemli bir çoğunluğun böyle bir imanın geçerliliğinden yana tavır belirlemeleri, dini imanın oluşumunda varoluşsal olanın bilişsellik değil, içsel bir kabulün/tasdikin gerçekleşmesi oluşuna tanıklık etmektedir. Elbette ki bu tarz bir formülasyon, müminin iman tecrübesindeki olası kognitif içerikleri dışlamamaktadır.<sup>370</sup>

Bilindiği gibi, mantıkçı pozitivistlere göre dini ifadelerin (özellikle Tanrı hakkında kurulanlar), doğruluk değerleri, en azından prensip olarak, ölçülebilir olan üç sınıfın dışında kalmaktadır:

Bu üç sınıf;

- 1- Ampirik olaylara ait ifadeler, ki bunların doğrulukları gözlemlenebilmelerine bağlıdır,
- 2- Bilimsel hipotezler ve diğer genel ampirik ifadeler, ki bunlar kesin olarak doğrulanamamakla birlikte, yanlışlanamamaktadır da,
- 3- Matematik ve mantığın zorunlu ifadeleri, ki bunlar karakter olarak hipotetik/teoriktir.<sup>371</sup> R. B. Braithwaite, dini ifadelerin bu üç sınıfa girmemesi sebebiyle kognitif olmamalarına rağmen, insanlar arasındaki iletişimde oturmuş bir kullanım ve anlama sahip olduklarını, dolayısıyla bunların kullanımının ahlaki bir söylem içerdiğini iddia etmektedir. Bu sebeple de kognitif olmasa da dini ifadelerin, yol gösterici olarak insanlar arasında belirleyici bir role sahip olduklarını kabul etmektedir.<sup>372</sup>

Satranç oynayıp da Şah' ı bir defa da tek hareket ettirmek yerine iki adım ilerletmek, satranç oynamak değil, satrançta hile yapmaktır. Uygun olmayan, gevşek, kararsız bir tarzdaki düşünce oyunu mantıksız bir tarzdaki tartışma oyunu ve sorumsuz bir tarzdaki inanç oyunu,

<sup>370</sup>Yeşilyurt, Temel, *Dini Bilginin İmkanı*, s.130.

<sup>371</sup> R. B. Braithwaite, “*An Empiricist’s View of the Nature of Religious Belief (1955)*” , (John Hick, *An Interpretation of Religion, Human Responses to the Transcendent* (London,1989) 194’den nakl., Düzgün, Ş. Ali, *Allah Tabiat ve Tarih*, s. 85.

<sup>372</sup> Düzgün , Ş. Ali, *Allah Tabiat ve Tarih*, s. 86.

mantıklı, sorumlu, tutarlı olanından daha komik ve daha kolay olabilir. Ancak bir teolog, temel iddialarının anlamlılığını sürdürürken, eğer aynı terimlere başvuruyorsa, oyunu doğru oynaması ve en azından bilişsellik ölçütünü ilkesel olarak yerine getirebilmesi gerekmektedir.<sup>373</sup>

Bir obje konusundaki bildirimlerin, olgusal anlamda bir önerme *factual claims* olabilmesi için, kendi kendisiyle uyumlu bir formülasyona sahip olması, obje konusundaki herhangi bir anlaşmazlığı anlamlı hale getirebilmesi, kendi nesnesine mantıksal referansta bulunmaya imkân vermesi ve konusuna yönelik tahmin yapabilmeyi destekleyebilmesi gerekmektedir. Burada önemli olan, bir inanç önermesinin bu koşulları hangi oranda karşılayabildiğidir.

Bilimsel bilgi alanındaki gelişmelerle, özellikle de mantıkçı pozitivist akımların, bilimsel alanda söz sahibi oluşlarını takip eden zamanda, doğrulanabilirlik ve yanlışlanabilirlik bilimsel bir iddianın ayırıcı nitelikleri olarak görülmeye başlanmıştır. Bilimsel teorilere uygulanan katı doğrulamacı analizlerin, din alanına çekilmesiyle, anlamlılık ve doğrulanabilirlik, yalnızca duyular alanına hasredilmiş, ve böylesine bir indirgemeciliğin doğal sonucu olarak da ampirik doğrulamaya açık olmayan metafizik önermeler doğrulanamaz ve hatta anlamsız ve bu özellikleri nedeniyle de her çeşit kognitif içerikten yoksun oluşları iddia edilmiştir. Örneğin analitik düşüncenin güçlü taraftarlarından (bir anlamda ilk temsilcilerden) biri olan Ayer, olgusal alanı aşmaya kalkmanın verimsizliğinin, bizzat dilin gerçek anlamını belirleyen kurallarca belirlenebileceğini savunmaktadır.<sup>374</sup> Bu teziyle Ayer, bir teologu aşkın bir alanda söz söylemesi nedeniyle değil, dili kurlsız bir biçimde kullanmakla suçlar. Artık her hangi bir alandaki önermelerin kognitif geçerlilikleri, mantıksal geçerlilikten çok, ampirik geçerlilik üzerine kurulur duruma gelmiştir. Bir önermenin anlamlı olduğunu veya onun gerçek ve kognitif bir anlama sahip olduğunu söylemek, onun ilke olarak doğrulanabilirliğini veya en azından insan tecrübesine başvuruyla "mümkün" oluşunu söyleyebilmekten ibaret olmaktadır. Onun gerçeklik ve yanlışlığı muhtemelen gözlemlenebilecek bir fark oluşturmuyorsa, bu durumda önerme kognitif açıdan anlamsızdır, o olgusal bir iddia oluşturmaz. Zira Ayer, metafizik bir tümceyi gerçekte bir önerme anlatmayı amaçlayan ancak ne totoloji ne de deneysel bir varsayım anlatamayan

<sup>373</sup> Yeşilyurt, Temel, *Dini Bilginin İmkani*, s.132.

<sup>374</sup> Ayer, Alfred Jules, *Language, Truth and Logic*, Penguin Books, London, 1990, s. 15-16'dan nakl., Yeşilyurt, Temel, *Dini Bilginin İmkani*, s.132.

cümleler kategorisine katmaktadır.<sup>375</sup> Bir başka deyişle, teolojik bir bildirim, ampirik önermeler türünden bir önerme biçimine transfer edemiyorsak, bu bakış açısından kognitif bir içeriğe sahip olmasını da ileri süremeyiz.

Şimdi "Tanrı evreni yarattı" şeklindeki bir önermenin -doğrulanabilirlik ve yanlışlanabilirlik açısından- doğruluğunu veya yanlışlığını gösterebilmek hayli problemlidir. Eğer onun doğruluğu kesin olarak ortaya konamazsa, önermenin bir bilişsellik düzeyine veya da anlama sahip olduğu da tartışılabilir duruma gelmektedir. Bir inanç Önermesine, onun anlaşılabilirliği gösterilmeden inanılmaz. O yalnızca onu doğrulayan veya yanlışlayan kuralların idrakıyla anlaşılabilir.<sup>376</sup>

Ampirik önermeler veya bir başka deyişle bilişsellik yalnızca duyu alanla sınırlandırması veya aşkın gerçeklik kategorileri dışlanarak gerçekliğin duyu alanının sınırlı kapsamına indirgenmesi, bilimsel anlamda bir indirgemeciliktir ve mantığın tanım teorisinin bir kuralı olan "tanımın kapsamlı olması" kuralı ile çelişmektedir, yani bilişsellik bu tarzda tanımlanması, mantıksal açıdan bir çelişki ve anlamsızlık ifade etmektedir. Çünkü bu tarz bir bilişsellik ve son olarak da bilgi tanımı, duyu alanının dışında kalan metafizik gerçeklikler alanını ve özellikle de Tanrısal alanı ve onun beşerî dildeki anlatımına ilişkin bildirimlerimizi dışarıda bırakmaktadır. Bu durum yalnızca bilimsel ve olgusal olanların bildirdiğinden ibaret olmadığına göre, bu durumda gerçekliği tam ve kapsamlı bir biçimde tanımlayabilecek başka antenler aranmalıdır. Çünkü ampirik bilgi bilen-bilinen/süje/obje düalizmini, tecrübenin bir göreliliğini, dünyanın soyutlaştırılmasını ve doğa ile gerçeklik arasındaki uçurumu önerirler.<sup>377</sup>

İnsanın 'bilme' sinin dini yahut teolojik bilme olarak adlandırılabilmesi başka bir ifadeyle teolojik bilginin kognitifliği için akıl, sezgi, vs. bilme yeteneklerini bir bütün olarak ve birbirini destekleyecek şekilde kullanılması gerekmektedir. Ayetlerde göz, kulak ve kalbin birlikte zikredilmesi duyu ve akli etkinliğin bütünlüğüne işaret etmektedir. Bir nesne ya da hadiseyi duyu algısı düzeyinde gözlemleyip akli düzeyde kavramayan bir öznenin, Kur'an'ın da belirttiği gibi kör olduğu söylenmelidir.<sup>378</sup> Kalbin mühürlenmesi, akletme ve dolayısıyla iman

<sup>375</sup> Ayer, A.J., a.g.e., s. 24.

<sup>376</sup> Yeşilyurt, Temel, *Dini Bilginin İmkanı*, s.133.

<sup>377</sup> Schidt, Paul F., "Factual Knowledge and Religious Claims", *Religious Language and the Problem of Religious Knowledge*, Ed. by Ronald Santoni, Bloomington, 1968, s. 214'den nakleden, Yeşilyurt, Temel, *Dini Bilginin İmkanı*, s.140-1.

<sup>378</sup> Hac, 22/ 46.

etmeyi peşinen imkansız kılan zorlayıcı bir sebep değil, insanın akli kullanmamak konusundaki bilinçli ısrarının bir sonucudur.<sup>379</sup> Kur'an'da inanç sistemlerinin doğruluğuna atalarının geleneğini referans gösterenlere şu cevap verilmektedir:

“*Ya ataları hiçbir şeyi akletmeyen ve doğru yolda olmayan kimseler idiye?*”<sup>380</sup>

Burada açık bir biçimde akli sorgulamadan geçirildikten sonra yanlışlığı kolayca anlaşılabilir gelenekler karşısında eleştirel bir tutum takınılması gerektiği vurgulanmakta ve körü körüne taklitle akletmeye dayalı bilinçli kabuller arasındaki fark, kuvvetli bir biçimde vurgulanmaktadır. Kur'an-ı Kerim'de dini görevlere ilişkin hükümler açıklandıktan sonra mükellef bunların hikmetleri üzerinde düşünmeye, akletmeye çağrılmaktadır.<sup>381</sup>

Kur'an'da entelektüel etkinlik için *akl* (akletmek) dışında *ilm* (bilmek), *nazar* (akli bakış), *şu'ur* (bilinçli algı), *fikh* (anlamak), *tefekür* (düşünmek), *tezekkür* (düşünerek anmak), *i'tibar* (ibret ve ders almak), *tedebbür* (düşünüp önlem almak) gibi terimler de kullanılmaktadır. Öyle anlaşılıyor ki bütün bunlar akletmekten bağımsız olmayan, hatta akletmek fiiliyle bütünlük kazanan zihinsel süreçlerdir. Bu özellikleriyle Kur'an, akli etkinliğin yöneleceği bilgi alanlarını birbirleriyle ilişki içinde resmetmekte, sağlıklı düşünmenin yöntemini göstermektedir.<sup>382</sup> Bir bütün halindeki bu süreci kendi içinde bölümlenme söz konusu olduğunda şöyle bir sıralama karşımıza çıkacaktır:

O halde, teolojik dil kognitif olmayan yapısının yanında, gerçeklik hakkında kognitif iddialarda da bulunabilir. Bilime konu olan alan gibi, vahiy de insan yorumundan ayrı düşünülemez için, bu da insanın önündeki metinle ve tecrübeyle sürekli bir ilişki demektir.

O halde, bilen yahut gözlemci, bilme sürecine dolayısıyla bütün bilgiye önemli katkıda bulunmaktadır. Din dili, öncelikli olarak ibadet ifade edecek bir bağlamda kullanılmasına rağmen, yani kognitif olmayan yapısının yanında gerçeklik hakkında kognitif iddialarda da bulunabilir.<sup>383</sup>

---

<sup>379</sup> Kutluer, İlhan, *İslam'a Giriş*, D.İ.B.Y:653, s. 46.

<sup>380</sup> Bakara, 2/ 170.

<sup>381</sup> Bakara, 2/ 241-242; Enam, 6/ 151; Nur, 24/ 61.

<sup>382</sup> Franz Rosenthal, *Bilginin Zaferi*, çev. Lami Güngören, Ufuk Kitapları, İstanbul, 2004, s. 37-38.

<sup>383</sup> Düzgün, Ş. Ali, *Allah Tabiat ve Tarih*, s. 86.

## E. İmanın Rasyonel Temelleri

Bugün çağdaş felsefî düşüncenin önemli bir kısmı, bireyin Allah ile olan ilişkisinin, salt sübjektif bireysel bir kabul veya olabildiğince nesnel kesinliğe kavuşturulmuş rasyonel bir davranış olup-olmadığı çerçevesinde dönmektedir. Olumlu veya olumsuz bu sorunun cevabı, dünyayı nasıl anladığımız ve nasıl yaşayıp davranışta bulunduğumuz noktasından öneme sahip olacaktır. İman söz konusu olduğunda bir anlamda olağan süje-obje ilişkisinden söz etmek bir başka anlatımla, inanan/süje ile inanılanı/objeyi (Allah'ı) olgusal bilgi önermelerinin kritiğinden geçirmek tam olarak imkânsız değilse de, -zira bazı açılardan dolaylı olarak test edilebilir- mümini büyük güçlüklerle karşı karşıya getirmektedir. Çünkü tanımlanan bu ilişkide taraflardan biri, Allah' tır ve inanan süje ile aynı varlık düzlemini paylaşmamaktadır.<sup>384</sup> Bu durumda imanın rasyonelliğini ele alan bir tartışma, hem zor hem de oldukça kapsamlı bir tahlile girişmek ve dinî inancı kuramsal çerçeveden dinî kişiliğin bir takım tutum ve davranışlarına (dinî tecrübesine) kadar uzanan geniş bir düzlemde ele almak zorunda kalacaktır.<sup>385</sup>

Dinî inancın mahiyeti ve aklî temellerine ilişkin tartışmalarda, oldukça marjinal kulvarlarda yürüyen birbirine zıt iki eğilim başı çekmektedir. Bunlardan birisi inanca yönelen rasyonel hücumlar karşısında onlarla başa çıkılamayacağı tezinden hareketle tamamen *teslimiyetçi* bir tutuma giren ve bu nedenle imanın irrasyonel oluşunu peşinen kabullenen bir yaklaşımdır. Böylesine bir atmosferde gelişen dinî iman, büyük ölçüde sürekli, aktif ve dinamik karakterini dışa vurmaktan çok, kendi kabuğuna çekilmiş ve savunmacı bir görünüm sergilemiştir. Bu tarz iman anlayışı, Russel' in sözünü ettiği ve irrasyonel bularak reddettiği Hıristiyan imanının, daha doğrusu Hıristiyan dininin içinde bulunduğu durumu yansıtmaktadır.<sup>386</sup> Dinî imanın bu savunmacı çizgisi, onun gerçek karakterini ortaya koymasını engellemiş ve bunun karşısında pek çok düşünür aşkın ulûhiyet anlayışından, peygamberlik, mucize ve ahirete imana kadar uzanan dinî inançlar alanını *gayr-i makuller* kategorisine katarak reddetmiştir. Dinî inançlara yönelik en önemli itirazlardan biri David Hume'den gelmiştir. Özellikle o, din dili içerisinde kendisine yer bulan mucizevi anlatımları,

<sup>384</sup> Yeşilyurt, Temel, *Dini Bilginin İmkânı* ,s. 14.

<sup>385</sup> Yeşilyurt, Temel, *Dini Bilginin İmkânı* , s. 14.

<sup>386</sup> Russel, Bertrand, *Neden Hıristiyan Değilim?* , Çev. Emre Özkan, s.12.

*bizzat* tecrübeye ters düşüşleri nedeniyle *gayr-i makul* bir düzlemde değerlendirmiştir. "Bir mucize" der David Hume, "doğa kanunlarının çiğnenmesidir ve bu kanunları sağlam ve değişmez bir tecrübe ortaya koyduğuna göre, mucizeye karşı, olgunun kendi yapısından çıkan bir ispat, tecrübeye dayanılarak yapılabilecek, düşünülebilir en tam kanıtlamadır. Bütün insanların ölmesi gerektiği; kurşunun havada, kendi başına, asılı kalamayacağı; ateşin odunu yakıp tüketeceği ve su ile söndürüleceği neden ihtimal olmaktan öte şeylerdir? Yalnızca, bu olaylar doğa kanunlarına uygundur da ondan; bu olayları engellemek için de bu kanunların çiğnenmesi veya bir başka deyimle bir mucize gereklidir". Bu durumda bir müminin yapması gereken, savunmacı bir çizgi izlemekten çok, dinî inancın kendini yenileyen dinamik karakterini ve yaratıcı perspektifini ortaya koymalı ve dinî inançla ilgili rasyonel bir takım pozitif yaklaşımlar belirleyebilmelidir.<sup>387</sup>

Dinî inanca ilişkin bir diğer negatif gelişme de bilim ve imanın farklı düzlemlerde ele alınması ve hem dinin hem de bilimin doğasına ilişkin yapılan yetersiz tahlillerin sonucunda, bilgi ve iman arasında giderilemez bir ikilem oluşturulmasıdır. Bu bağlamda özellikle bilimsel bilgi alanındaki gelişmelerle birlikte, dinî inanç önermelerinin *olgusal/bilimsel* önermelere kıyaslanarak tahlil edilmesi sonucunda *analitik doğrulamacılık* açısından birbiriyle tam bir örtüşme olmaması nedeniyle, inanç önermelerinin doğrulanamaz, anlamsız ve irrasyonel oluşu yargısına ulaşılmıştır. Özellikle analitik felsefenin bilimsel düşüncede söz sahip oluşlarını takip eden zamanda, doğrulanabilirlik ve yanlışlanabilirlik bilimsel bir iddianın ayırıcı nitelikleri olarak görülmeye ve bunların anlamlılık kriteri olarak da yalnızca ampirik doğrulamalar düzeyinde değerlendirmeler yapılmaya başlanmıştır.<sup>388</sup>

Bu iki radikal eğilim karşısında, inananların teslimiyetçi/fideist ve *apolojetik* yaklaşımları, problemin çözümünden çok, onları yok sayma anlamına gelebilir. Böyle bir yaklaşım, inancın rasyonel oluşunu gerekçelendirmeye yardımcı olmak yerine, onun irrasyonel oluşuna destek sağlıyor görünüyor. Çünkü burada iman bir anlamda sıçrama veya gözü kapalı bir tercih anlamına gelmektedir. Bir başka deyişle bu davranış, problemin çözümü yerine, imanın esrarengizliğinden medet ummak, yahut iman adına aklın güç ve fonksiyonunu sınırlandırmaya dönüşmüştür.<sup>389</sup>

<sup>387</sup> Yeşilyurt, Temel, *Dini Bilginin İmkani*, s. 266.

<sup>388</sup> Yeşilyurt, Temel, *Dini Bilginin İmkani*, s. 16.

<sup>389</sup> Aydın, Mehmet, "Allah'ın Varlığına İnanmanın Akliliği", *İslami Araştırmalar*, 2 (Ekim 1986), s. 14.

## F. İman-Bilgi İlişkisi

Her dinde imanın bilgiyle uzak veya yakın bir ilişkisi vardır, inanç nesnesi şu veya bu şekilde bilgi temellidir. Bu bilgi, nesnesine gidilebilen doğrulanmış bir bilgi değildir. Öyle olsa inanç olmaktan çıkar, bilgi olurdu. Olsa olsa 'inanç nesnesi' hakkında bilgiden, bahsedebiliriz. Her iman, bilgiyle az veya çok, sağlam veya zayıf temellendirilmiş bir 'inanç' a dayanır, inanç ise, bir olanağın, belirli bir durumda gerçekleşme (me)sine, ya da bir şeyin (nesnenin) gerçek olma (ma)sı hakkındaki kesin hükümdür. 'Kesin hüküm' inancın belirleyici en temel unsurudur.<sup>390</sup> Bunu belirleyen ise, inanç nesnesi hakkındaki çeşitli yollardan elde edilmiş bilgi ile birlikte iradedir.

Bilgi kesin olma durumunu, inanç ise maksimum düzeyde emin oluşu dışta tutmayı ifade eder.<sup>391</sup> Bu tarz bir açıklama, inançların hiçbir zaman kesin olmayışlarını değil, aksine inançtaki kesinliğin bilginin kesinliği derecesine ulaşamadığını, daha çok sübjektif bir kesinlik düzeyinde kaldığını ifade etmektedir.

İman söz konusu olduğunda durum tersine dönmektedir. İnançlar bilginin alt derecesinde yer alırken, iman bilgiyi içererek son anlamda onu da aşmaktadır. Yani, iman akli dışlamak ve hor görmek yerine, onun statüsünü ve işlevini kabul etmekte ve son anlamda aşkın bir düzlemle ilişkiye geçerek bilgiyi de aşmaktadır. Her şeyden önce imanın sağlam ve tutarlı olabilmesi veya bir başka anlatımla Kellenberger' in dediği gibi *saçma bir iman modeline* dönüşmemesi için, bir çeşit bilgiye dayanmalıdır. Bilgiye değil de *hayale* dayanıyorsa bu, saçma ve yanlış iman olur.<sup>392</sup> Kur'an, imanın boş ve anlamsız bir şey bir başka deyişle saçma olabileceğini kabul eder. Herhangi bir nesnel bilgiye dayalı temeli olmayan iman, Kur'an semantiğinde hayal ve kuruntulardan ibaret görülmüştür. Bir başka deyişle Kur'an, imanın yalan olabileceğini de ortaya atıyor ve onu yalan olmaktan kurtarmak için denemenin ve sınamanın gereğini vurguluyor. Çünkü imanın kendisi sübjektif bir iç yargıdır. Onu Allah' tan başka kimse bilemez. İnsanların birbirlerini yalan imanla kandırabileceğini hesaba katan Kur'an, dil ve sözle ifade edilen ve sözlü onaydan ibaret kalan

<sup>390</sup>Özcan Hanefi, *Epistemolojik Açından İman*, İstanbul ,1992, s. 46.

<sup>391</sup> Özcan, Hanefi, *Epistemolojik Açından İman*, s. 59-63.

<sup>392</sup> Atay, Hüseyin, *Kur'ana Göre Araştırmalar V*, Ankara, 1995, s. 71.

imana güvenmiyor. Zira bir kimse inanmadığı halde inandığını söyleyebilir.<sup>393</sup> Kur'an, kalpleri iman etmediği halde salt dilleriyle imanlarını dışa vuranların imanını geçersiz saymıştır.<sup>394</sup> Burada birey, sahip olmadığı bir imandan söz etmektedir. Bir başka deyişle böyle bir iman bir anlamda *paradoksal* bir iman olmaktadır.

İman, inançla başlayan ve bilgiyle devam eden bilişsel çabanın son aşaması ve daha da öte bu bilişsel çabanın bir anlamda karar ve yargı aşamasıdır. Bu yönüyle iman salt teslimiyetçi bir kabul değil, aksine epistemolojik bir süreç ve kognitif bir süreçtir. Son anlamda iman, kesin olarak bilinip doğrulanmış objenin, süje tarafından onayı ve bu onayını sözlü olarak dışavurumudur.<sup>395</sup> Bu yönüyle iman, bir çeşit bilgi ve bir çeşit tecrübe olmaktadır.

İmanın tanımında, varoluşsal bir unsur olarak kabul edilen tasdik, tasavvurlar gibi bir belirsizlik durumu değil, aksine olumlu veya olumsuz kesin yargı bildirmektedir.<sup>396</sup> Bu boyutuyla tasdikte, kalp insanın bütün duygu, irade, şuur ve aklına rıza ve kabulü bildiren bir ruh halini dile getirmektedir. Yani tasdik, akla dayanmakta ve aklın topyekün bir fonksiyonu olmaktadır.<sup>397</sup> Bu aşamada imanın varoluşsal öğeleri açısından da aklî bir temele dayandığını ve kognitif bir içeriğe sahip olduğunu söyleyebiliriz. Ancak imanın bilgiyi taşıması, onun bilgi ile özdeşleştirilebileceği ve salt aklın bir tasarrufu olarak ele alınabileceği anlamına gelmemelidir. Çünkü iman ne salt aklın ne de salt iradenin, bütün bunların da ötesinde son anlamda Kur'an açısından kalbin bir eylemi olarak belirlenmektedir.<sup>398</sup> İman, herhangi bir çeşit bilişe indirgenemez. Herhangi bir şey hakkındaki bilgi, o şeye ilişkin iman anlamına gelmemektedir. Bu bilginin iman haline gelmesi için, hâlihazırda doğru olduğunu bildiğiniz bilgiyi *kalbe bağlamanız* gerekir.<sup>399</sup> Daha açık bir anlatımla, mücerret bilgi, iman derecesine ulaşmamaktadır. Taklit yoluyla veya çocuk yaştan itibaren telkinlerle oluşturulan kesin

---

<sup>393</sup> Atay, Hüseyin, *Kur'ana Göre Araştırmalar V*, s. 72.

<sup>394</sup> Maide, 5/ 41.

<sup>395</sup> Nesefî, *Ebu'l-Berekat, el-Umde fi'l-Akaid*, Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih Bölümü, No:3085, Vr.8a.

<sup>396</sup> Razi, Fahreddîn, *Kitabu'ul – Muhassal*, tah. Hüseyin Atay, Kahire, 1991, s. 71-86.

<sup>397</sup> Özcan, Hanefî, *Epistemolojik Açıdan İman*, s. 69.

<sup>398</sup> Maide, 5/ 41; Hucurat, 49/ 14.

<sup>399</sup> İzutsu, Toshihiko, *İslam Düşüncesinde İman Kavramı*, Çev. Selahaddin Ayaz, İstanbul, 1984, s. 170.

hükümlerde (inançlarda) ne başta akıl olmak üzere bilgi aktarımın rolü, ne de iradenin rolü vardır.<sup>400</sup>

İmanın bilgiyle olan ilişkisinden İslam tarihinde ilk defa söz eden “Mürchie” olmuştur. İmanı, irade ve "kalp fiilleri" olmaksızın sadece Allah'ı, Resullerini ve onlardan gelmiş olanları bilmek (*ma'rifet*) olarak tanımlayan mürciî fırka, Cehm bin Safvan ve onun peşinde gidenlerdir (Cehmiyye). Bunlar, imanın karşıtı olan küfrü bilgisizlik anlamına gelen "cehl" tabiri ile ifade ettiler. Ebu'l-Hüseyn es-Salihî de Cehm ile aynı görüştedir. Fakat bunların dışındaki mürciî önderlerin büyük bir kısmı (Yunus, Ebu Şimr, Ebu Sevban, Neccar, Gaylan, İbn Şebib, Gassan, Tumanî) imanın tanımına marifet (bilgi) ile birlikte iradeyi, yani Allah'a karşı istikbar ve tekebbürü terk, O'na saygıyla boyun eğmeyi ve kimi kalp fiillerini (Allah'ı sevme, O'na saygı duyma) eklemektedirler. Bişr el-Merisî ve Ebu Hanîfe ise imanı '*tasdik*' olarak tanımladılar.<sup>401</sup>

Ebu Hanife ve Bişr el-Merisî imanı tanımlamak için daha uygun bir kavram olan '*tasdik*' kavramını kullandılar. Ebu Hanîfe *ma'rifet*, *yakîn*, *tasdik* ve *teslim* kavramlarını eş anlamlı olarak imanın tanımında kullandı. Ebu Hanîfe'nin kullanmış olduğu '*tasdik*' ve '*teslim*' kavramları salt zihinsel 'kesin hüküm' değil; dinî bağlamda zorunlu olarak direnmeden, tekebbür ve istiğnadan vazgeçerek, benimseme, boyun eğme anlamında iradeyi içerir. Çünkü irade olmazsa zihinsel 'kesin hüküm' veya 'hakkında bilgi' tasdik olmaz.<sup>402</sup>

İzutsu' nun dediği gibi, Ebu Hanife' nin imanın doğası üzerinde yaptığı polemiklerden, onun iman nesnelere 'tümeller' düzeyinde entelektüel ve aklî olarak inandığı; onları varoluşçu bir tip bilgiyle özeller (kalp fiilleri) düzeyinde algılamadığı ortaya çıkıyor. Onun imanın artıp eksilmesini kabul etmemesi ve sıradan insanlarla Resuller ve Meleklerin imanını aynı seviyede eşit olarak görmesi de bu tavrını doğruluyor.<sup>403</sup>

Ebu Hanîfe imanın artıp eksilmesini reddederek imanda eşitliği savunurken, Peygamberlerin ve Meleklerin diğer insanlara nazaran daha fazla korkmalarını şöyle bir örnekle açıklıyor:

<sup>400</sup> Güler, İlhamî, *Sabit Din Dinamik Şeriat*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2002, s. 40.

<sup>401</sup> Güler, İlhamî, *Sabit Din Dinamik Şeriat*, s. 40.

<sup>402</sup> Güler, İlhamî, *Sabit Din Dinamik Şeriat*, s. 41.

<sup>403</sup> Güler, İlhamî, *Sabit Din Dinamik Şeriat*, s. 42.

"Yüzme bilen iki kimse var. Bunlardan biri diğerinden daha usta değil, ikisi de suyu bol, şiddetli akıntılı bir nehre geliyorlar. Bunlardan biri suya girme noktasında çok cüretli, diğeri ise korkuyor." Ebu Hanîfe burada eşit seviyede yüzme bilmeyi "iman"; cür'et ve korkmayı da onun "meyvesi", "hasleti" veya "ziyası" olarak değerlendiriyor. Halbuki birer kalp fiili olan "cür'et" ve "korku" iman kavramının içindedir ve nehre atlayanın imanı korkandan daha fazladır; iman salt yüzme bilme tekniği değildir; bizzat nehre atlama cesaretidir; yüzme ise ameldir.<sup>404</sup>

İbn Teymiyye Allah ve Resulü' nü sevmeye, Allah' tan korkmaya, cehennemden korkmaya, Allah' ın rahmetini umma ve cenneti arzulama gibi "kalp fiillerinin" tümünün iman olduğunu belirtir ve "*Onlara ayetleri okunduğunda imanlarını arttırır*"<sup>405</sup> ayetini delil olarak getirir. Bu durumda iman kavramı, kesin inanç, iradî bir cehd ve kalp fiillerinden oluşan müşterek bir isim oluyor. Bizce dilde 'tasdik' anlamına gelen iman, Kur'an'da ancak bu kadar genişletilmiştir. Kur'an'da bedensel fiilleri de içine alacak bir genişleme görülmez. Fakat İbn Teymiyye ve Gazalî, diğer birçok hadis ehli gibi bedensel fiilleri iman kavramının içine sokarlar. Her ikisi de 'net' delillerini hadisten getirebilmektedirler: "İman yetmiş küsur bölümdür en küçüğü yolda insanlara eziyet veren engelin kaldırılmasıdır" ve "zina eden mümin olduğu halde zina etmez."<sup>406</sup>

Maturidî, Ebu Hanîfe' yi takip ederek sözlük anlamına gider ve imanı "kizb" (yalanlama)'in karşıtı olan 'tasdik' ile temellendirir. "Küfr" ü de "kizb" olarak tanımlar. Bilgiyi cehaletin karşıtı olarak koyduktan sonra, bilginin sadece tasdike "götürücü", cehaletin de tekdize 'sürükleyici' birer unsur olduklarını belirtir.<sup>407</sup> Tasdik'in Kelâm'daki anlamı ile İslâm Felsefesi ve Mantıktaki kullanımı birbirinden oldukça farklıdır. Felsefe ve Mantıkta tasdik, tasavvurun önerme şeklinde kesin hükme dönüşmesidir. Açık kapıya baktıktan sonra gözleri kapatıp 'kapı açıktır' demek gibi. Sözlükte de tasdik, bir sözü doğru olarak kabul etmek demektir. Mantıkta ve İslâm Felsefesinde kullanılan da bu sözlük anlamıdır. Fakat Kelâm'da 'tasdik' bu sözlük anlamından fazla unsurlar içerir. Ne var ki, Smith gibi, tasdik'in tasdik edilen önermedeki hükümleri fiilî olarak icra etmeyi gerektirdiğini<sup>408</sup> iddia edemeyiz.

<sup>404</sup> Güler, İlhami, *Sabit Din Dinamik Şeriat*, s. 42-43.

<sup>405</sup> Enfal, 8/ 2.

<sup>406</sup> Ebi Mansur Muhammed Maturidi, *Kitab'ut- Tevhid*, Tahkik: Dr. Fethullah Huleyf, İstanbul, 1979, s. 38.

<sup>407</sup> Ebi Mansur Muhammed Maturidi, *Kitab'ut- Tevhid*, Tahkik: Dr. Fethullah Huleyf, İstanbul, 1979, s. 38.

<sup>408</sup> Özcan, Hanefî, *Epistemolojik Açıdan İman*, s. 69.

Çünkü fiilin müteaddi olan (saddaka) böyle bir anlam içermiyor. Fiilin üçlü hali mücerred (yalın) hali olan 'sa-da-ka' doğrulamak, verdiği sözü yerine getirmek, icra etmek, ifa etmek anlamlarına gelir. Yani bedensel fiil içerir. Gazalî, 'tasdik'in sadece habere değil, bilakis haber verilen şeye yöneldiğini, dinî hakikatının ise Resulün haber verdiği şeyin varlığını; itiraf etmek olduğunu belirtir.<sup>409</sup>

Kelâm'da 'tasdik' in 'hüküm' den fazla bir şey içermesi, burada tasdik edilen önermelerin değersel (normatif) bir yanının olmasıdır. Allah' ın varlığı, filan kişinin peygamber olduğu veya Tanrı' nın insanlardan şöyle yapmalarını 'istememesi', şunlardan kaçınmasını 'talep etmesi'; kapının açık veya kapalı olduğu türünden önermeler değildir. Bundan dolayı Gazalî tasdiki, dinî anlamda kullanırken, 'teslim' ile izah ediyor. Taftazanî de dinî tasdik'in, inad, inkâr ve istikbarı terk ederek ihtiyar ve kesb ile, idrak ve iz'an ile kabul etme olduğunu belirtiyor. Dilde iman mutlak tasdik iken, dinde özel muhtevalı önermelerin tasdik edilmesidir. Taftazanî bunu göstermek için Kur'an'dan şu ayetleri delil getirir.

*"Kendilerine kitap verdiklerimiz onu (Hz. Muhammed'i) kendi oğulları gibi tanıdıkları halde, onlardan bir grup bile bile hakkı gizlerler" <sup>410</sup>*

*"Kendilerine Kitap verilenler, o (Kur'ân'ın) Rablerinden gelen hak olduğunu bilirler. Allah onların yaptıklarından gafil değildir" <sup>411</sup>*

*"Onu yakînen bildikleri halde nefislerinin zulmü ve büyüklenmeleri yüzünden inkâr ettiler" <sup>412</sup>*

Kanaatimce, Hucurat Suresi'ndeki 14. âyette geçen *"inandık demeyin, teslim olduk deyin; iman henüz kalplerinize girmedir,"* ifadesini imanın bu ilk basamağı olan "tekebbür, istiğna ve inadı bırakarak izan, idrak ve ihtiyarla teslim olma", yani imanın irade içeren 'tasdik' bölümünü içeriyor. Kalbe henüz yerleşmemiş olan ise, iman nesnelere hakkındaki duygusal değerlilik yaşantıları veya İbn Teymiyye'nin "kalp fiilleri" dediği şeydir. Bu âyette yine imanın kalbe 'giren' bir şey olması imanın kalpte gerçekleşen bir şey olduğunu

<sup>409</sup> Gazali, *Faysal et-Tefrika beyne' el-İslam ve Zendaka*, Kahire 1907, s. 5.

<sup>410</sup> Bakara, 2/ 146.

<sup>411</sup> Bakara, 2/ 144.

<sup>412</sup> Neml, 27/ 14.

gösterir.<sup>413</sup> Maturidî "*Kalbi iman ile mutmain olduğu halde dinden dönmeye zorlanan hariç..-*"<sup>414</sup> âyetine dayanarak imanın yerinin kalp olduğunu belirtir.<sup>415</sup>

Kant, aklın ahlaki doğrunun ne olduğunun yargısına varabileceğini; fakat, bu yargının irade ile eyleme dönüşmesi için bir güç gerektiğini söyler: "Eylemler hakkında yargıya varmayı öğrenmiş olsa dahi, insanda bunları yerine getirmek için gereken itici güç eksik olabilir. Demek ki, eylemin ahlak dışılığı, aklın noksanlığından değil, iradenin yokluğundan ya da yüreğin (kalbin) kötülüğünden ileri gelmektedir. İradenin kötülüğü ise, aklın devindirici gücünün duyusallık (nefs, heva İ.G) tarafından alt edildiği zaman ortaya çıkan durumdur."<sup>416</sup> Burada bedensel fiili (amel, ta'at. yapma) engelleyen şey, "kalp fiilleri" dediğimiz kategoriden olan değersizlik yaşantıdır. Din, gaybî (metafizik) ve ahlakî doğrunun üretici ve yaratıcı bir karakter eğilimiyle görülmesi (basiret); duygusal değerlilik yaşantıları şeklindeki yaşanması (iman) ve bunların gereğinin yapılması (salih amel) dir.<sup>417</sup>

*"Kitap ehli dini yalnız kendine has kılarak ve hanifler olarak Allah 'a tapmaları, namaz kılmaları, zekat vermeleri ile emrolundular. İşte gerçek sağlam değerli din odur"*<sup>418</sup>

İman nesnelere (Allah' a, Ahiret 'e, Peygambere iman) karşı insan kalbiyle iki türlü yaklaşmaktadır: Ya inanır (yu'minu) ya da inkâr eder (yekfuru). Her iki tavır alışında da kalp ahlâkî (normatif) ve bilişsel (kognitif) bir içerikle doludur. Kognitif olan yön, işitme (sem') ve görme (basar) akdarıyla beslenen düşünme, anlama, akıl yürütme (tafakkuh, tefekkür, taakkul) aklının (kalb, lübb, fuad) <sup>419</sup> iman nesnelere konu edinip üzerinde yoğunlaşması-yoğunlaşmaması; ahlâkî yön ise, bu sürece eşlik edip sonucu belirleyen irade ve değerlilik-değersizlik yaşantıdır (teslimiyet, tekebbür, şükür, istiğna, saygıyla boyun eğme, inad). Muhasibi, kalbin bu bütünlüğünü parçalamadan insanın iyiliğinin de kötülüğünün de (salah ve

<sup>413</sup> Güler, İlhami, *Sabit Din Dinamik Şeriat*, s. 45.

<sup>414</sup> Nahl, 16/ 106.

<sup>415</sup> Maturidi, *Tevhid*, s. 375.

<sup>416</sup> Kant, *Etik Üzerine Dersler*, Yay: Gerd Gerhord, (Çev: Oğuz Özügül), İstanbul, 1994, s. 62-63.

<sup>417</sup> Güler İlhami , *Sabit Din Dinamik Şeriat*, s. 50.

<sup>418</sup> Beyyine, 93/ 5.

<sup>419</sup> Al-i İmran, 3/ 159; Nahl, 16/ 78; Bakara, 2/ 189.

fesat) kalpte gerçekleştiğini belirtir.<sup>420</sup> Dolayısıyla dinî söylemdeki 'kalb-akl', 'kalb-kafa', 'kalb gözü-kuru mantık' ayrı ayrı şeyler değildir, bir bütündür. Kalp hem olumlu bir içeriğe sahiptir, hem de olumsuz.<sup>421</sup> Aklımız, ahlâkî yüksek değerlilik duygulan, yaşantıları ile, olumsuz-değersizlik yaşantıları ve duygularıyla karışık bir halde bulunmaktadır.

Kur'an'da vurgu yapılan akıl, durağan, statik ve işe yaramaz akıl değil, aksine dinamik, aktif ve işleyen akıldır. Kur'an, imanı da akla dayandırmaktadır. Bu nedenle imana sahip *olmayış/küfür*, aklını kullanamamanın bir sonucu olarak görülür. Aklı işletme, Kur'an açısından temel beşerî girişimin adı olmaktadır, zira aklını kullanmama insanı diğer canlılardan daha aşağı bir konuma indirger. Bu durumda kalbin imana açık tutulması veya tersi bir yaklaşımla kalbin imana *kapalı/mühürlü* hale dönüştürülmemesinin yegâne koşulu, aklın kullanılmasıdır. Bundan dolayı, İslâm açısından iman etmekle yükümlü olmanın başlıca şartı akıllı olmaktır, zira bir başka açıdan aklı olmayanın dinî de yoktur.

Kur'an'ın, ortaya koyduğu yaklaşım, Tanrı'ya imanı tanımlayan alanı dogmatik bir alan olarak değil, aksine rasyonel *makul* bir alan olarak belirleme şeklindedir. Kuran'ın irrasyonel olanla mücadelesi yalnızca şirk alanıyla sınırlı değil, rasyonel düşünüş biçiminin veya iman bağlamında imanın rasyonel temellere oturtulmasının önündeki önemli engellerden olan taklit, gaflet ve saplantıları (önyargıları da) karşı *cepheye/gayr-i makuller* alanına koymaktadır.<sup>422</sup>

Örneğin Arapların inançlarına bir gerekçe arayışı içinde ileri sürdükleri, Peygamber veya onun getirdiklerine iman etmenin bir koşulu olarak belirledikleri, "eğer Muhammed gerçekten Allah'ın elçisi ise, bir takım olağanüstü *şeyler/mucizeler* göstermeliydi" şeklindeki talepleri, Kur'an tarafından reddedilmiş ve bunun iman için herhangi bir gerekçe sağlamayacağı, zira önceki kavimlerin salt bunlara dayanarak iman etmedikleri vurgulanmıştır.<sup>423</sup> Bu nedenle daha somut ve akli aşmayacak makul açıklama biçimleri tercih edilmektedir. Kur'an, daha çok somut, beşerî anlayış açısından sorunlu olmayan ve gözleme dayalı alanlar üzerinde düşünmek, gözlem ve tecrübeden alınan verileri akli bir yorumla değerlendirerek bunun imana bir gerekçe olarak oluşturulmasını önermektedir.

<sup>420</sup> Dr. Aydın, Hüseyin, *Muhasibi'nin Tasavvuf Felsefesi*, Ankara 1976, s. 46.

<sup>421</sup> Galiz (katı) kalp, Al-i İmran (3/ 159); selim (temiz) kalp, Şuara (26/ 89).

<sup>422</sup> Yeşilyurt, Temel, *Dini Bilginin İmkani*, s. 22.

<sup>423</sup> Cabiri, Muhammed Abid, *Arap Aklının Oluşumu*, s. 192; Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, Çev. Alparslan Açıkgenç, Ankara, 1996, s. 133.

O halde inanç boyutunda başlayıp, bir çeşit bilgiyi de kapsayan sonra da kalbî bir teslimiyetle inananın yaşamında hayatın somut ilgilerine dönüşen bir iman anlayışının *rasyonel* oluşuna ilişkin bir incelemenin de insan yaşamının pratik tecrübelerini dikkate alması zorunludur. Bu durumda iman, bireyin dinî tecrübesi, en geniş bağlamında, birinin dinî bir bağlam içinde sahip olduğu sevinçler, korkular veya özlemleri de kapsayan, bir insanın kendi dinî yaşamıyla ilişkisi içinde sahip olduğu herhangi bir tecrübeye yeşermektedir.<sup>424</sup> İman, ferdin yaşam tecrübesi halinde aktüalite ve dinamizmine kavuşmaktadır.

Bu bağlamda kendi tecrübemize güvenmek durumundayız. Dini tecrübeyi kognitif muhtevadan mahrum sayanların en büyük hatası, duygu ile düşünce arasına adeta aşılmaz bir mesafe koymalarıdır. İktbal'e göre, duygu ve düşünce organik bir bütünün iki vechesidir. Aynı durum akıl ve sezgi arasındaki ilişki için de geçerlidir. Her halis tefekkür faaliyetinde bir duygu boyutu vardır; ve her derin duygu kendisini ilim ve fikir düzleminde ifadeye kavuşturmak ister.<sup>425</sup> İnsanın yeryüzü serüveninin sürekliliği kendi tecrübesine olan güveni sayesinde olmaktadır. Kendi tecrübesini hiçleyen bir yaklaşım, genel bağlamda insanın çevresiyle ilgili bir başka deyişle empirik dünya ile ilgili inançlar oluşturmasını da güçleştirecektir. Bireyler, kendi tecrübeleri temelinde kendilerini aşan bir gerçekliğin farkında olma ve onun birtakım kognitif imalarını (birazcık kompleks de olsa) yakalayabilecek yetenekte yaratılmışız. Gerçekte rasyonellik olarak tanımladığımız şey, bizim farazi bir biçimde bir bütün olarak kognitif tecrübemiz temelinde davranışta bulunmamıza bağlı olmaktadır. Bunu ve bununda ötesinde beşerin aşkın varlık düzlemlerine de uzanan tecrübesini reddetmek, kendi akıllılığımızdan kuşku duymak veya Hick' in deyimiyle bir çeşit *kognitif intihar* olacaktır.<sup>426</sup>

## G. İman ve İrade

İmana varmada yaratıcı-üretici bir karakter eğilimine sahip olunarak bilgi akıllarının bütün boyutlarıyla kullanılması kadar, ahlâkî bir yatkınlık ve hazır bulunuşluk anlamında “irade” de bir o kadar önemlidir. Bu irade, Hıristiyanlık'ta olduğu gibi iman nesnelere

<sup>424</sup> Alston, William P., “*Religious Experience and Religious Belief*”, *Contemporary Perspectives on Religious Epistemology*, ed. Douglas Geivert, New York, 1992, s. 296'den nakl, Yeşilyurt, Temel, *Dini Bilginin İmkani*, s.29.

<sup>425</sup> Aydın, Mehmet S, *İslam Felsefesi Yazıları*, s. 149.

<sup>426</sup> Yeşilyurt, Temel, *Dini Bilginin İmkani*, s.31.

hakkındaki bilgi ve mantıkî boyutun eksikliğinin açtığı gediği kapatmak için gerekli olan bir unsur değildir.<sup>427</sup> İnsanın iman nesnelere karşısındaki inat, tekebbür ve istiğna hallerini (ki bunların hepsi birer ahlâksızlık anlamında negatif tutumdur) aşmak için gereklidir. Kur'ân'da 'es-le-me' fiil kökünden emir olarak türetilen ve Allah' tan İbrahim Peygamber' e yöneltilen "eslim= teslim ol" buyruğu böyle bir boyun eğmeyi içerir:

"Rabbi ona 'eslim ol' dediği anda: 'Alemlerin Rabbine teslim oldum' demişti"<sup>428</sup>

Hucurât Suresi'ndeki Arapların durumunu da Kur'ân'ın "teslim olduk" deyin şeklinde değerlendirmesi, bu ilk boyun eğme durumunu; inadı, tekebbür ve istiğnayı, terk etmeyi ifade eder. Bakillanî, bu âyetteki 'eslemna' ifadesini teslim olma (istislâm) ve boyun eğme (inkiyâd) olarak yorumlar.<sup>429</sup> Çünkü, Kur'ân'da varit olduğu üzere birçok insan, bilgi temelli inançları olduğu halde bu iradeyi gösteremedikleri için imana varmamışlardır:

*"Kendilerine kitap verdiklerimiz, o peygamberi öz oğullarını tanıdıkları gibi tanırılar. Buna rağmen onlardan bir grup bile bile gerçeği gizler"*<sup>430</sup>

*"Şüphesiz Ehl-i Kitap, onun (Kitabın) gerçek olduğunu çok iyi bilirler."*<sup>431</sup>

*"Onlar, Allah'ın nimetlerini bilirler, sonra da onu inkâr ederler. Çünkü onların çoğu nankördürler."*<sup>432</sup>

*"Kendilerinde bunların doğruluğuna tam bir kanaat olduğu halde, zulüm ve kibirlerinden ötürü bile bile inkâr ettiler..."*<sup>433</sup>

Dikkat edilirse, inanma için gerekli olan iradenin yokluğu, onların eksikliğinden kaynaklanan bir sorun değildir. Ahlâkî olmayan (ahlaksızlık olarak nitelenecek) nankörlük, tekebbür, hedonizm gibi değersizlik yaşantılarının bir sonucudur. Belki de iradenin imandaki rolünden dolayı Gazzalî tasdiki 'teslimiyet' olarak tanımladı. Hakikaten de 'teslimiyet' irade içeren bir fiildir. Karşıtı ise direniştir (ebâ: direndi, istiğna: kendim yeterli gördü, istekbere:

<sup>427</sup> Özcan, *Epistemolojik Açından İman*, s. 75-76.

<sup>428</sup> Bakara, 2/ 131.

<sup>429</sup> Bakillani, Ebubekr Muhammed, *Kitabu'l Temhid*, Beyrut 1957, s. 347-48.

<sup>430</sup> Bakara, 2/ 146.

<sup>431</sup> Bakara, 2/ 144.

<sup>432</sup> Nahl, 16/ 83.

<sup>433</sup> Naml, 27/ 14.

kibirlendi, kendini büyük gördü); ki bu da, irade ile ilgilidir. Halbuki iman ve 'itmi'nan' etimoloji itibariyle şüphe, endişe ve korkunun karşıtıdır; yani emniyet, güven ve itmi'nandır.<sup>434</sup>

Anlama aktı için direkt kavrama ve bilme yetmez. Anlama aktı aynı zamanda bizden bir ilgiyi, sevmeyi, sevgi ile karşılamayı, ona açık olmayı gerektirir ve insanın, anlamak istediği şeyin içerisine doğrudan doğruya girmesini, onunla doğrudan temasa gelmesini de şart koşar. Durumun, anlaşılması istenilen şeyin dışında kalan sevgisiz bir tavır, bizi peşin olarak anlama fenomeninden yoksun bırakır. Dolayısıyla sevgi ile anlama arasında karşılıklı bir ilişki vardır. Sevmek için anlamak, anlamak için sevmek şarttır.<sup>435</sup> Anlama için yapılmış bu izahı; anlama yerine imanı, sevme yerine de iradeyi koyarak inanma için de kullanabiliriz.<sup>436</sup> Kur'an'a göre, *gayb* bilinemez, ancak anlaşılabilir; diğer bir deyişle *gayb*, akli değil, ancak makuldür. Dolayısıyla biz, aklımızla bilinenden bilinmeyene doğru hareket edip *gaybı* anlayabiliriz ama keşfedemeyiz.

Mürcie' den bazı önderler iman tanımlarına irade unsurunu katmışlardı. Örneğin "Gaylaniyye" iman tanımında marifete "muhabbet" ve "boyun eğmeyi" (hudu)" ekliyor.<sup>437</sup> Yûnus es-Semiri, imanı, Allah'ı bilmek, O'na boyun eğmek (hudu) istikbarı terk etmek ve Allah'ı sevmek olarak tanımlamıştır.<sup>438</sup> Taftazânî ise, imandaki irade boyutunu 'izan' tabiri ile ifade etmiştir.<sup>439</sup>

Anlaşılarak bilinecek olan *gaybın* bilgisini, şahadetin bilgisinden ayırmak durumundayız. Zira şahadetin bilgisinde matematiksel bir kesinlik vardır ve bu bilgi nesnedir. Gaybın bilgisinde ise, imani bir yakın olabilir, ancak bu, matematiksel değil, öznel bir kesinliği ifade etmektedir. Bu bakımdan gaybın bilgisinde nesnel tümellik olamaz. Ancak her bilgi, tümel olma eğiliminde olduğundan gaybın bilgisinde de öznel bir tümellikten söz edebiliriz. O halde Allah' ın varlığı, ahiret ve peygamberlik gibi gaybın konusuna giren bilgiler, Kur'an açısından külli hakikatlerdir. Bu hakikatler anlaşılabilir bilgi haline gelen

<sup>434</sup> Güler, İlhami, *Sabit Din Dinamik Şeriat*, s. 55.

<sup>435</sup> Mengüoğlu, Takiyettin, *Felsefeye Giriş*, İstanbul 1983, s. 70-71.

<sup>436</sup> Güler, İlhami, *Sabit Din Dinamik Şeriat*, s. 56.

<sup>437</sup> Eş'ari, *Makalat*, 136.

<sup>438</sup> Eş'ari, *Makalat*, 133.

<sup>439</sup> Taftazani, *Makasid*, Maide, 5/ 188-189.

konular olduklarına göre, “aşkın bilgi’ nin sınırları içerisine girer. Eğer bunlar hiçbir şekilde bilinemez olsalardı, Kur’an bizi bunları bilmekle sorumlu tutmazdı. Ancak bu bilgi, tecrübi bilgiden ayrıldığı için bilinme şekli değişik olup Kur’an tarafından *iman* olarak adlandırılmıştır. O halde diyebiliriz ki, “iman, anlayarak bilmek demektir”.<sup>440</sup>

Allah' a ve diğer iman nesnelere inanma, bilişsel (kognitif) olduğu kadar ahlâkî (normatif) bir olaydır. Kant’ın dediği gibi: “Doğanın güzellikleri arasında sakin ve rahat bir şekilde varoluşunun zevkine eren bir insanı düşününüz. Bu insan, içinde bir ihtiyaç duyacaktır: Bir varlığa minnet ve şükran duygularını iletme ihtiyacı”.<sup>441</sup> Fakat bu duyguyu duyamama veya bastırma örtme de insanın elindedir. Kadı Abdul Cabbâr da: "Allah' ın insanı menfaatlandırmak için diri olarak yaratmasını, Allah' ın insana verdiği ilk nimet olarak değerlendirerek insanın Allah' ı bilmesini O'na inanmasını, zorunlu bir 'şükür' borcu olarak niteler."<sup>442</sup> Izutsu da "Kur'an'da bir çok yerde Allah' a şükretmenin, O' na inanma ile müteradif bir şekilde ve küfrün zıddı olarak kullanıldığını söyler: 'şükür' iman için başka bir isimdir."<sup>443</sup> Şu âyet bu durumu ifade etmektedir:

*"Siz hiçbir şey bilmezken Allah sizi analarınızın karnından çıkardı. şükredesiniz diye size kulaklar, gözler ve kalpler verdi."*<sup>444</sup>

## SONUÇ

İnsan, düşünen bir varlıktır. O, düşünme gücü sayesinde Allah’ı bilebilmektedir. İnsan akıl sahibi bir canlıdır ve bu akıl onu diğer canlılardan ayırır. İnsanın düşünme ve bilme yeteneğinin yanı sıra seçme ve eylem yeteneğine sahip bir varlık olması onun ayırıcı niteliğinin ayrılmaz bir parçasıdır.

<sup>440</sup> Açıkgeç, Alparslan, *İslam'a Giriş, D.İ.B.Y:* 653, S. 25.

<sup>441</sup> Aydın, Mehmet, *Kant ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı Ahlak İlişkisi*, Ankara 1981, s. 13.

<sup>442</sup> Abdulcabbar, Kadı İbn Ahmet, *Şerhu Usuli'l-Hamse*, Kahire 1998, s. 86.

<sup>443</sup> Izutsu, *Kur'an'da Dini-Ahlaki Kavramlar*, Çev: Selahaddin Ayaz, İstanbul 1984, s. 265.

<sup>444</sup> Nahl, 16/ 78.

Kur'an, insan için bir hayat kitabı, bir açıklamadır. Yoksa Kur'an her saat, her dakika, her saniye ve ne zaman, nerede, ne yapacağımızı bize gösteren bir Kitap değildir. O'nun bizden istemiş olduğu en temel şey, iman edip istikamet üzerinde olmamızdır.

İslam medeniyeti, bir nass medeniyeti değil, bir realite medeniyetidir. Realitenin temeli bilgi, bilginin de tesis edicisi akıldır. Akıl denince bilgi, bilgi denince akıl hatıra gelir. Kur'an'ın ifadesiyle akl-ı selim ya da selim bir kalbe gerçekliğin doğru bilgisi verilir. Akl-ı selim' in, bizi, İlahi olana ulaştırması Adetullah' ın bir gereğidir. Aklın görevi, önceden bilinen bir sonuca varmak, önceki verinin doğruluğuna ve sabit olan kesinliğine ulaşmak değildir. Çünkü anlamak ve yorumlamak bir 'olmak' tır. Mü'min yaşarken öğrenir, dünyasına yeni anlamlar katar, sonra bu yeni kazanımlarla hayata hep yeniden bakar. Aksi halde geçmişteki yorumların insan akli tarafından belli bir çağın entelektüel birikim ve deneyiminden hareketle yapıldığını unutmak; kendi felaketimizi, Kur'an'ın deyişiyle, kendi yapıp etmelerimizle hazırlamak anlamına gelecektir.

İlahi vahyin öğretisini, tarihsel deneyimi ve çağ bilgisini rasyonel olarak kullanmak zorundayız. Bu kaynakları rasyonel olarak kullanmak, her şeyden önce aklımızı akıl yürütme ilkelerine bağlı kalarak işletmekle mümkün olacaktır. Kur'ani söylemin temelini üreticilik, mantıklılık, sebeplilik ve istidlalilik oluşturur. Bu sebeple Kur'an'daki akıl, aktif, pratik üretken akıldır. Zira akıl, duyuları, zekayı, vicdanı, düşünceyi, istidlali ve insan için mümkün olan iç ve dış, nesnel ve öznel bütün bilgi edinme yollarını içine alır. İmam-ı Maturidi *Kitabu't- Tevhid* adlı eserinde "*taklidi iptal ve dini delille bilmenin gerekliliği*" anlamına gelen bir başlıkta realiteler karşısında, deliller dururken körü körüne başkalarına uymanın anlamsızlığına değinir. Şahısların taklit edilmesi değil, şahısların delillerine uyulması gerektiğini önerir.

Bireyin kişiliğini, verdiği hükümlerde, iradeli davranışlarında, gaye ve ümitlerinde aramak, anlamak ve takdir etmek zorundayız.

## KAYNAKÇA

- Açıkgenç, Alparslan, *Bilgi Felsefesi*, İnsan Yay., İstanbul 1992.
- Adıvar, A.Adnan, *Tarih Boyunca İlim ve Din*, Remzi Kitabevi, 6.Basım, Şubat 2000.
- Akarsu, Bedia, *Çağdaş Felsefe*, İnkılap Kitabevi, 3. Baskı, İstanbul 1994.
- Akarsu, Prof. Dr. Bedia, *Ahlak Öğretileri II*, İnkılap Kitabevi, İstanbul 1979.
- Akarsu, Prof. Dr. Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İnkılap Kitabevi yay.,İst. t.y.
- Akbulut, Prof. Dr. Ahmet, *Allah' ın Takdiri - Kulun Tedbiri*, A.Ü.İ.F. Der. Cilt: 33/138-139.
- Akbulut, Prof. Dr. Ahmet; *Sahabe Devri Siyasi Hadiselerin Kelami Problemlere Etkileri*, Birleşik yay.,İst. 1992
- Akdemir,Prof. Dr. Salih; *Kur'an ve Laiklik*, Form yay.,İst. Trs.
- Akseki, A.Hamdi, *İslam Dini*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, No:31/16.
- Altuntaş, Ramazan, *İslam Düşüncesinde İşlevsel Akıl*, Pınar Yayınları, İstanbul 2003.
- Altuntaş, Dr. Halil, *İslam'da Din Hürriyetinin Temelleri*, D.İ.B. yay., Ank. 2001.
- Annemarie Pieper, *Etiğe Giriş*, Çev. Veysel Atayman, Gönül Sezer, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Aron, Raymond, *Özgürlükler Üzerine Deneme*, çev. Turhan Ilgaz, Lotus Yayınevi, Ankara, 2005.
- Arslan, Prof Dr. Ahmed, *İbn. Haldun*, Vadi Yayınları, 2002.
- Ata, Mustafa Abdülkadir, *(Muhasibi'de) Aklın Üstünlüğü ve Mahiyeti*, D.E.Ü.İ.F.D.,S.XI.
- Atay, Prof. Dr. Hüseyin; *Kur'an' a Göre Araştırmalar I-III*; Atay yay., Ankara 1997.
- Atay, Prof. Dr. Hüseyin, *İslam'ın Siyasi Oluşumu*, atay ve atay yay.
- Atay, Prof. Dr. Hüseyin, *İslam'ı Yeniden Anlama*; atay ve atay yay., Ank.2001.

- Atay, Prof. Dr. Hüseyin; *İrade ve Hürriyet*, atay ve atay yay., Ank.2002.
- Ateş, Süleyman; *Kur'an Ansiklopedisi*, Kuba yay.
- Ateş, Süleyman; *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*,yy,İst.1988.
- Aydın, Prof. Dr. Mehmet S., *İslam Felsefesi Yazıları*,Ufuk Kitapları, 2000.
- Aydın, Prof. Dr. Mehmet S., *Din Felsefesi*, Selçuk Yayınları.
- Aydın, Prf. Dr. Mehmet S., *Tanrı Ahlak İlişkisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınlan, Ankara, 1991.
- Aydın, Prof. Dr. Mehmet, *İslam Felsefesi Yazıları*, 2.Baskı.
- Aydın, Prof. Dr. Mehmet, Kant' da ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlak İlişkisi, Ankara, 1978.
- Barbour, Ian G., *Bilim ve Din*, çev. Nebi Mehdi- Mübariz Camal, İnsan Yayınları.
- Barrett, William, *İrrasyonel İnsan*, Çev. Salih Özer, Hece Yayınları, 2003.
- Bergson, Henri, *Ahlakın ve Dinin İki Kaynağı*, çev. M. Mukadder Yakuboğlu, Doğubatu Yayınevi.
- Bigiyef, Musa Carullah, *I. Uluslar arası Musa Carullah Bigiyef Sempozyumu*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 6-7 Kasım, Ankara, 1999.
- *Bilgi ve Değer*, Sempozyum Bildirileri, Vadi Yayınları, Kasım, 2002.
- Bulaç, Ali, *İslam Düşüncesinde Din-Felsefe Vahiy-Akıl İlişkisi*, İz Yayıncılık, Üçüncü Baskı.
- Bolay, Süleyman H, Yusuf Ş. Yavuz, Süleyman Uludağ, "Akıl" mad., *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1989, II. 238-247.
- Cabiri, Prof. Dr. Muhammed Abid; *İslam' da Siyasal Akıl*, çev.: Doç. Dr. Vecdi Akyüz, kitabevi yay, İst.1997.
- Cabiri, Muhammed Abid, *Arap Aklının Oluşumu*, Çev. İbrahim Akbaba, İstanbul, 1997.
- Düşünen Siyaset Dergisi, *Felsefe Ne İşe Yarar*, Sayı:18, Lotus Yayınevi, Ankara, 2005.
- Düşünen Siyaset Dergisi, *İslam ve İlerleme*, Sayı:19, Lotus Yayınevi, Ankara, 2005.

- Düşünen Siyaset Dergisi, *Osmanlı ve İdeolojisi-I*, Lotus Yayınevi, Sayı:07, Ankara, 2004.
- Durant, Will, *Felsefenin Öyküsü*, Çev. Ender Gürol, İz. Yayıncılık, İstanbul, 2003.
- Düzgün, Prof.Dr. Şaban Ali, *Allah Tabiat ve Tarih*, Lotus Yayınevi, Ankara, 2005.
- Düzgün, Prof.Dr. Şaban Ali, *Nesefî ve İslam Filozoflarına Göre Allah-Alem İlişkisi*, Akçağ Yayınevi, Ankara, 1998.
- Düzgün, Prof.Dr. Şaban Ali, *Sosyal Teoloji*, Akçağ Yayınevi, Ankara, 1999.
- Düzgün, Prof.Dr. Şaban Ali, “*Rasyonalist Düşüncenin Son Dönem Kur’an Yorumuna Etkileri*”, 2. Kur’an Sempozyumu (Tebliğler –Müzakereler), Ankara, 1996.
- el-Âmidî, Seyfuddîn, *Ebkâru’l-Ebkâr*, Süleymaniye Kütüphanesi, No:747, vr.2b:krş, Emrullah, Yüksel, *Âmidî’de Bilgi Teorisi*, İşaret Yayınları, İstanbul, 1991.
- El-Cabiri, Muhammed Abid, *Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, Çev. Ali İhsan Pala- Mehmet Şirin Çıkar, Kitabiyat, Ankara, 2001.
- el-Cürcani, Ali b.Muhammed b. Ali; *et-Ta’rifat*; Daru’l-Kitabi’l-Arabi, Beyrut 1405 (thk. İbrahim el-Ebrari)
- el-Eşari, Ali b. İsmail Ebu’l-Hasan; *Makalatu’l-İslamiyyin ve İhtilafu’l-Musalliyin*, Daru İhyai’t-Turasi’l-Arabi, Beyrut, ty, thk. Helmut Reytor.
- El- İsfehani, Ragıp, *İnsan*, Çev. Mevlüt F. İslamoğlu, Pınar Yayınları, İstanbul, 1996.
- El-Maturidi, Ebu Mansur, *Kitabu-t Tevhid Tercümesi*, Çev.Prof.Dr. Bekir Topaloğlu, İsam Yayınları, Ankara 2003.
- El-Muhasibi, Haris, *El-Akl ve Fehmü’l Kur’an – Akıl ve Kur’an’ın Anlaşılması*, Çev. Veysel Akdoğan, İşaret Yayınları, İstanbul, 2003.
- Emiroğlu İbrahim, *Kur’an’da Akıl ve İnsan*, D.E.Ü.İ.F.D., s.XI, İzmir, 1998.
- Erdem, Hüsamettin, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, Hü-Erdem Yayınları, 4. Baskı, Konya, 2000.
- Esed, Muhammed; *Kur’an Mesajı Meal Tefsir*, trc.: Cahit Koytak, Ahmet Ertürk, İşaret yay., İst.1999.
- Farabi, *İdeal Devlet*, Çev. Prof. Dr. Ahmet Arslan, Vadi Yayınları, Ankara, 2004.

- Faruki, Prof. Dr. İsmail R., *Bilginin İslamileştirilmesi*, Risale Yayınları, İstanbul, 1995.
- Faruki, İsmail R., *Tevhid*, İnsan Yayınları, Çev. Dilaver Yardım- Latif Boyacı, İstanbul, 1995.
- Fıçlalı, Prof. Dr. Ethem Ruhi, *Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri*, Selçuk Yayınları, İstanbul, 1996.
- Fıçlalı, Prof. Dr. Ethem Ruhi; *Din ve Laiklik Üstüne Düşünceler*, Muğla ün. yay., Muğla 2001
- Fazlur, Prof. Rahman, *İslam*, çev. Prof. Dr. Mehmet Dağ, Prof. Dr. Mehmet Aydın, Ankara Okulu yay., Ankara 2000.
- Fazlur, Prof. Rahman, *İslami Yenilenme Makaleler I*, Derleme ve çev.: Adil Çiftçi, Ankara okulu yay., Ankara 2000.
- Fazlur, Prof. Rahman, *Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu*, çev.: Prof. Dr. Salih Akdemir, Ankara Okulu yay., Ankara 2001
- Fazlur, Prof. Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, Ankara Okulu Yayınları, Çev. Alparslan Açıkgenç, Ankara 1996.
- Fazlur, Prof. Rahman, *Allah'ın Elçisi ve Mesajı*, Çev. Adil Çiftçi, Ankara Okulu Yayınları, 1997.
- Gökberk, Prof. Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, 15. Basım, 2004.
- Güler İlhami, *Politik Teoloji Yazıları*, Kitabiyat, Ankara, 2002.
- Güler, İlhami, *Sabit Din Dinamik Şeriat*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2002.
- Güneş, Abdülbaki, *Kur'an'da İşlevsel Akla Verilen Değer*, Ahenk Yay., Van 2003
- Hacip, Yusuf Has, *Kutadgu Bilig*, Hazırlayan: Yaşar Çağbayır, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2004.
- Hanefi, Hasan, “*Dini Değişme ve Kültürel Tahakküm*”, *İslami Araştırmalar*, tr. İlhami Güler, c. VI, Sayı 3, Ank. 1992, s.158.
- Hatiboğlu, M. Said, *Hilafetin Kureyşliliği*, Kitabiyat, Ankara, 2005.
- Henri Bergson, *Ahlakın ve Dinin İki Kaynağı*, Çev. M. Mukadder Yakupoğlu, Doğu Batı Yayınları.

- Izutsu, Toshihiko; *İslam Düşüncesinde İman Kavramı*, çev.:Selahaddin Ayaz,Pınar yay., İst. 2000.
- İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Said ez-Zahiri, *el-Muhalla*, Daru'l-Afakil'l-Cedide, Beyrut, t.y.
- İkbal, Dr. Muhammed, *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, çev.: Dr.N.Ahmet Asrar, Birleşik yay.,İst.t.y.
- İkbal, Muhammed, *Şarktan Haber (Peyam-ı Meşrik)*, Çev. A. N. Tarlan, İstanbul, 1963.
- İslamiyat Dergisi, *Kur'an Vahiy ve Tarih*, Cilt-7, Sayı-1, 2004.
- Kılıç, Prof. Dr. Recep, *Dini Anlamak Üzerine*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2004.
- Kılıç, Prof. Dr. Recep, *Ahlakın Dini Temeli*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1996 s.4.
- Kindi, *Felsefi Risaleler*, Çev. Mahmut Kaya, İz Yayıncılık.
- Kutluer, İlhan, *İlim ve Hikmetin Aydınlığında*, İz Yayıncılık., İstanbul 2001.
- *Kur'an Yolu* (Komisyon), Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, II, 489-490.
- Mengüşoğlu, Takiyüddin, *Felsefeye Giriş*, İstanbul, 1958.
- Münevver, Muhammed, *İkbal ve Kur'ani Hikmet*, Çev. M.Ali Özkan, İnsan Yayınları, İstanbul, 1995.
- Nesefi, *Ebu'l-Berekat, el-Umde fi'l-Akaid*, Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih Bölümü, No:3085, Vr.8a.
- Ormsby, Eric Lee, *İslam Düşüncesinde İlahi Adalet Sorunu*, Çev. Metin Özdemir, Kitabiyat, 2001.
- Özcan, Hanifi, *Maturidi'de Dini Çoğulculuk*, Marmara Üniv. İlahiyat Fak. Vakfı Yay., İstanbul 1995.
- \_\_\_\_\_, *Maturidi'de Bilgi Problemi*, Marmara Üniv. İlahiyat Fak. Vakfı Yay., İstanbul 1998.
- Özvarlı, Dr. M.Sait, *Mu'tezile Akılcılığı*, Uluslararası İslam Düşüncesi Konf.Kelam İlminin Bir Problemi Olarak Akılcılık., İst, 1997.

- Russell, *İnsanlığın Geleceği*, Çev. İlhami Kaya, Divan Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 1993.
- Rosenthal, Franz, *Bilginin Zaferi*, çev. Lami Güngören, Ufuk Kitapları, İstanbul, 2004
- Unan, Fahri, *İdeal Cemiyet- İdeal Devlet- İdeal Hükümdar*, Lotus Yayınevi.
- Ülken, Hilmi Ziya, *Ahlak*, Ülken Yayınları, İstanbul.
- W. H. Werkmeister, *Bir Değer Teorisinin Ana Çizgileri*, Çev. A. Turan Oflazoğlu, İstanbul Matbaası, İstanbul, 1959.
- Weber, Alfred, *Felsefe Tarihi*, Çev. H. Vehbi Eralp, Sosyal Yayınlar, 1998.
- Weber, Max, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, Çev. Zeynep Gürata, Ayraç Yayınevi, Ankara, 2002.
- Yasa, Metin, *Tanrı ve Kötülük*, Elis Yayınları, Ankara, 2003.
- Yazıcıoğlu, Prof. Dr. M. Said, *İslam Düşüncesinin Tarihsel Gelişimi*, Akçağ Yayınları, Ankara, 2001.
- Yazır, Elmalılı M.Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, Akçağ yay., Ank.t.y
- Yeprem, M. Saim, *İslam'a Giriş, D.İ.B.Y: 653*. Ankara 2006.
- Yeşilyurt, Dç. Dr.Temel, *Dini Bilginin İmkani*, İnsan Yayınları, İst., 2003.