

İSTANBUL
2021



Copyright © Ravza Yayınları, 2021

*Eserin tüm hakları Ravza Yayınları'na aittir.
İzinsiz tamamı veya bir kısmı hiçbir ortamda kopyalanamaz.
Kaynak göstermek şartıyla alıntı yapılabilir.*

AKIL KİTABI -5
Dr. Öğr. Üyesi Turgut Akyüz



Genel Yayın Yönetmeni
Mustafa Kasadar

Kapak
Çığır Ajans

Sayfa Düzeni
Ahmet Kahramanoğlu

Sertifika No
43988

ISBN
978-625-7682-91-6

Basım Yeri ve Yılı
Ravza Yayıncılık ve Matbaacılık
Kale İş Merkezi No: 51-52

Davutpaşa / İstanbul
Tel: 0212 481 94 11

1. Baskı: Mayıs 2021

RAVZA YAYINLARI

Büyük Reşitpaşa Cad. No: 16-B/42
Vezneciler - Fatih / İstanbul

Tel: (0212) 528 46 17
Fax. (0212) 514 27 31

www.ravzakitap.com
ravzasiparis@hotmail.com

AKIL KİTABI

– Akıl, Din ve İnanç –

CİLT

5

Editör:

Dr. Öğr. Üyesi Turgut AKYÜZ

Yazarlar:

Prof. Dr. İshak Emin AKTEPE

Prof. Dr. Mustafa ALICI

Dr. Öğr. Üyesi Faıma İSRAFİLOVA

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet ÇETİN

Dr. Öğr. Üyesi Mustafa YALÇINKAYA

Dr. Öğr. Üyesi Nadide ŞAHİN

Dr. Öğr. Üyesi Nihat DURMAZ

Dr. Öğr. Üyesi Osman KARAAĞAÇ



İÇİNDEKİLER



Önsöz.....9

Ehl-i Hadîs'in Akla, Akılcılığa ve Akılcılara Bakışı /

Prof. Dr. İshak Emin AKTEPE 11

1. Ehl-i Hadîsin Akla, Akılcılığa ve Akılcılara Yaklaşımı 12

2. Hadis Kaynaklarında Akıl ve Akılcılık Karşıtlığı 23

3. Ehl-i Hadîsin Ebû Hanîfe'ye ve Akılcılığına Bakışı 30

4. Ehl-i Hadîsin Uygun Gördüğü Akılcılık 32

5. Değerlendirme 34

Kaynakça 36

Akılın Sınırı ve Akılla Naklin Çatışmaması /

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet ÇETİN..... 39

1. Akılın Sınırı 39

2. Akılın İdrak Edebileceği ve Edemeyeceği Hususlar 43

A. İbadetlerin Mahiyeti ve Şekli 43

B. Hüsün ve Kubuh 45

C. Helal ve Haramlar 47

D. Gaybî Meseleler 50

E. Allah'ın Varlığı 53

F. Hz. Peygamber'in Gelecekle İlgili Açıklamaları 56

3. Sarîh Akıl Sahîh Nakille Çatışmaz 57

Mâtürîdî Kelamında Akıl-Din İlişkisi /

<i>Dr. Öğr. Üyesi Mustafa YALÇINKAYA</i>	77
1. Akıl ve Din Kavramları	79
A. Akıl	79
B. Din.....	81
2. Mâtürîdî Kelamında Din ve Şeriat Ayrımı.....	82
3. İmam Mâtürîdî'nin Kelam Yöntemi ve Kullandığı İstidlâl Usulleri	83
4. Mâtürîdî Sisteminde Akıl Kavramına Kısa Bir Bakış	84
5. Mâtürîdî Sisteminde Vahiy-Nakil Kavramına Kısa Bir Bakış	86
6. Mâtürîdî'nin Temel Görüşleri Bağlamında Akıl ve Naklin Yeri	87
A. Âlem Tasavvurunun Temellendirilmesinde Akıl-Nakil İlişkisi	87
B. Allah'ın Varlığı, Birliği ve Ma'rifetullah Konularının Temellendirilmesinde Akıl-Nakil	88
C. Ru'yetullah Konusunun Temellendirilmesinde Akıl-Nakil.....	89
D. Nübüvvet Konusunun Temellendirilmesinde Akıl-Vahiy	91
E. Kulların Fiilleri Konusunun Temellendirilmesinde Akıl-Vahiy	91
F. Kaza ve Kader Konusunun Temellendirilmesinde Akıl-Nakil.....	92
7. Mâtürîdî'nin Akla Verdiği Önem ve Vahiy	94
8. Mâtürîdî Bilginlerinden Bazılarına Göre Akıl-Din İlişkisi	96
A. Ebû'l Mu'în en-Nesefî	96
B. Ebû'l Berekât en-Nesefî.....	97
C. Kemâleddin İbnu'l-Hümâm	98
9. Değerlendirme	99

Tefsir İlminde Akıl-Nakil İlişkisi /	
<i>Dr. Öğr. Üyesi Faima İSRAFİLOVA</i>	105
1. Tefsir-Te'vil	107
2. Rivayet-Dirayet.....	111
3. Muhkem-Müteşabih	115
4. Nasih-Mensuh	119
5. Değerlendirme	123
Tanrı (İnancı) ve Akıl / <i>Dr. Öğr. Üyesi Osman KARAAĞAÇ</i>	131
1. Akıl Merkezli Yaklaşım.....	135
Akıl Merkezli Yaklaşımın Eleştirisi	141
2. İnanç Merkezli Yaklaşım	143
İnanç Merkezli Yaklaşımın Eleştirisi.....	147
3. Orta Yol Bulma Çabası.....	148
4. Değerlendirme	151
Pragmatizmde Akıl ve İnanç İlişkisi /	
<i>Dr. Öğr. Üyesi Nihat DURMAZ</i>	155
1. Pragmatizmde Akıl ve İnanç İlişkisi.....	159
2. Değerlendirme	176
Ratio Post-Talmudica: Postmodern Yahudi	
Teolojisinde Akıl/ <i>Prof. Dr. Mustafa ALICI</i>	179
1. Yahudi Teolojisinde Geleneksel ve	
Modern Akıldan Postmodern Akla	179
2. Ratio Dubitat, Criticat et Regenerant: Şüpheci, Eleştirel	
ve Yenileyici Postmodern Yahudi Aklın Aygıtları.....	182
3. Teolojik Aklın Hermenötiği veya Postmodern Yahudi	
Aklı-Din İlişkisi	187
A. Vahiy Metnine/Kutsal Kitaba Bağlı Akıl:	
Vahiy-Postmodern Akıl İlişkisi.....	187
B. Pactio Rationale: Ahdi Yenileyen Postmodern	
Yahudi Aklı	195

C. Somut ve Dinamik Yahudi Cemaat-Mabet Akılı:

Liturjiye Dayalı Akıl.....	199
4. Postmodern Akıl Uzlaşan Yahudi İnancı.....	202
5. Değerlendirme	207

Thomas Aquinas'ta Akıl-Vahiy-Felsefe İlişkisi /

<i>Dr. Öğr. Üyesi Nadide Şahin</i>	213
1. Bilgi Kaynağı Olarak Duyular ve Akıl	214
2. Akıl-Vahiy İlişkisi.....	219
3. Teoloji (Kutsal Öğreti) - Felsefe İlişkisi	225
4. Değerlendirme	233

ÖNSÖZ



İnsanı eşrefi mahlukat kılan ve halife olarak tayin edilmesine sebep şey, akıldır. Akıl, duyular ve duygular (hevâ-tutkular) haricinde insanın bir başka yetisi ve ilahi vasfı olarak kabul edilmiştir.

Bilimsel faaliyetlerin temelinde duyular haricinde akıl bulunmaktadır. Felsefe ve özellikle gelenekte en değerli ilim kabul edilen metafiziğin üzerine inşa edildiği kaynak da akıldır.

Din ise akıl sahibi varlıklara gönderilmiştir ve dinin kabulü, anlaşılması, yorumlanması ve uygulanmasında akıl gereklidir. Hatta tüm bu önemli fonksiyonlarına binaen kelim ilmine “akliyyât” da denilmiştir.

Akıl tanımı ayrıca insan tanımı ile de yakından alakalıdır. İnsana manevi bir değer atfeden geleneğe göre akıl da ilahi ve manevi bir cevherdir. Diğer taraftan aklın sadece görünen evrende söz sahibi olabileceğini iddia edenlere göre ise insan sadece görünen tarafından ibarettir; ulvi ve manevi bir tarafı olmayan sıradan (biraz da diğer türlere göre gelişmiş) bir canlıdır.

Zikredilen bu hususlardan dolayı aklın tarifi, bilim ve felsefe anlayışını etkilemekte aynı zamanda bilim-felsefe-din ilişkisini de şekillendirmektedir. Diğer taraftan akıldan anlaşılan mana, tüm bu sayılan neticelerin sonucu olarak insan tanımını da etkilemektedir.

Bu çalışmamız, aklın tarifinden hareketle aklın dini ve felsefi ilimlerde nasıl kullanıldığı ve aklın olumlu-olumsuz yönleri gibi konuları içermektedir.

Kitabımızın okuyucularımıza faydalı olmasını temenni eder, yazar arkadaşlar başta olmak üzere tüm emeği geçenlere teşekkür, hürmet ve muhabbetlerimi arz ederim.

Dr. Öğr. Üyesi Turgut AKYÜZ

Editör

turgutakyuz@hotmail.com.tr

<https://www.youtube.com/c/TurgutAkyuz>

EHL-İ HADİS'İN AKLA, AKILCILIĞA VE AKILCILARA BAKIŞI



Prof. Dr. İshak Emin AKTEPE¹

İslâm âlimlerinin, hadislere, sübût (güvenilirlik) ve delâlet (yorumlama) açılarından yaklaşımları farklılık gösterir. Yaygın tavrı, hadislerin sübûtuna mümkün olan en az kriterle hükmetmek, onların zâhirî anlamına bağlılık göstermek ve mümkün olduğunca onlara itaat/ittibâ etmek şeklinde tezâhür etmektedir. Bu tavrı sergileyenler, “ehl-i hadis” diye anılır.

Daha az İslâm âlimi tarafından kabul edilen diğer yaklaşım ise hadislerin sübûtundan bir miktar daha fazla kuşkulanma, onların sübûtuna hükmedebilmek için daha fazla şart ileri sürme ve metinlerin zâhirine sorgusuz bağlılık yerine başka faktörleri de göz önüne alarak onları yorumlayabilme şeklinde kendini göstermektedir. Bunlara da “ehl-i rey” ismi verilir.

Hadislerin anlaşılması ve yorumlanmasında aklın salâhiyeti hakkında da İslâm âlimlerinin yaklaşımları farklılık gösterir. Ehl-i hadis, hadislere mutlak bağlılık ve sorgusuz teslimiyet anlayışı sebebiyle imkân dahilinde aklı, dinî meseleleri anlamada büyük

¹ Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Hadis Anabilim Dalı, iaktepe@erzincan.edu.tr

oranda devre dışı bırakma eğilimindedir. Onlara göre din, aklın ihatası dışındadır. Akıl, dinî konuları anlama ve izah etmede yetersizdir. Hadislerin bırakılıp akla uyulması pek çok dinî probleme sebep olur ve onlara göre tarihte de olmuştur. Halbuki bir başka görüşe göre ise aklın dinî metinleri anlamada dışlanması İslâm dünyasını yaşadığı çağdan koparmakta ve İslâm'ı çağın problemlerine çözüm üretemez kılmaktadır. İslâm tarihinin en eski tartışmalarından biri olan akıl-nas ikileminde nasıl davranılması gerektiği sorununa bir nebze katkı sunmak amacıyla bu çalışmada İslâm âlimlerinin büyük oranda içinde yer aldığı ehl-i hadîsin akla bakışı incelenecektir.

1. Ehl-i Hadîsin Akla, Akılcılığa ve Akılcılara Yaklaşımı

Ehl-i hadîsin en önemli fakihlerinden biri olan ve ehl-i hadîsin düşüncesini metodolojik hale sokan İmam Şâfi², dinî bilgiyi, “it-tibâ” ve “istinbat” diye ikiye ayırır. Ona göre Kur’ân’a, Sünnet’e, selef âlimlerinin ittifakla savundukları görüşe, Kur’ân’a yapılan kıyasa, Sünnet’e yapılan kıyasa ve selef âlimlerinin ittifakla savundukları görüşe kıyasa başvurmak gerekir. Kıyas dışına da çıkmaz³. İmam Şâfi, bir başka eserinde de içtihadı kıyasla sınırlamakta; bir fakihin naslarda açıkça belirtilmiş hükümlere aynen ittibâ etmesi gerektiğini, açıkça yer almayan meselelerde ise naslardaki ahkâma kıyas yapmak zorunda olduğunu ifade etmiştir.

² İmam Şâfi öncesinde ehl-i hadîs, ehl-i rey karşısında usûlî / metodolojik anlamda yetersizlik yaşıyordu. İmam Şâfi, hayatının sonlarında yazdığı eserlerle ehl-i hadîs usule kavuşturmuştur. Bu gerçek ehl-i hadîs ulemasının sözlerine de yansımıştır: كُنَّا نُرِيدُ أَنْ نَرُدَّ عَلَى أَصْحَابِ الرَّأْيِ، فَلَمْ نُحْسِنُ كَيْفَ نَرُدُّ عَلَيْهِمْ، حَتَّى جَاءَنَا الشَّافِعِيُّ، فَفَتَحَ لَنَا “Humeydi: Biz ehl-i reye cevap vermek istiyorduk ama bunu nasıl yapacağımızı bilmiyorduk. Şâfi geldi ve bize bunun kapısını açtı”. İbn Ebî Hâtim, *Âdâbu’ş-Şâfiî*, 32. كَانَتْ أَقْبَيْنَا أَصْحَابَ الْحَدِيثِ، فِي أَيِّدِي أَصْحَابِ أَبِي حَنِيفَةَ مَا تُنَزَعُ، حَتَّى رَأَيْنَا الشَّافِعِيَّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ “Ehl-i hadîs olarak kafalarımız Ebû Hanife’nin ashâbının ellerindeydi, kurtarılmıyorduk. Ta ki Şâfi ortaya çıkıp bizi kurtardı”. İbn Ebî Hâtim, *Âdâbu’ş-Şâfiî*, 42.

³ Şâfi, *Ümm*, 1/179.

İçtihadın kıyastan ibaret olduğunu söylemiştir⁴. Malum olduğu üzere kıyas, fikhî akıl yürütmenin en basit halidir. Şâfiî, içtihadı kıyasla sınırlamakla kalmamakta bir de kıyası ancak zaruret haline hasretmektedir. Yani kıyasa başvurmak mecburiyet sebebiyledir. Kıyas dinî delillerin en zayıfıdır ve rivayet varken asla kıyas yapılamaz⁵. Şâfiî'nin kıyasa yönelik bu olumsuz yaklaşımı aslında insan aklının gücü konusundaki şüphelerine dayanmaktadır. Ona göre insan, Allah'ın bildirdikleri dışında bir bilgiye sahip olamaz ve Allah'ın verdiği bilgiyle yetinmek zorundadır⁶. İnsan, gizli açık her şeyi bilen Allah'ın verdiği hükümleri sorgulayamaz. İnsanın yegane görevi Allah'a teslim olmaktır⁷. Hz. Peygamber bile kendisine vahyedilene uymak zorundayken başka insanların vahiy dışında kendi akıllarıyla hüküm vermeleri kesinlikle doğru değildir.

Ehl-i hadîsin hadisler karşısında akli değersiz saymasının en temel sebeplerinden biri hadisleri Allah'ın Hz. Peygamber'e vahyi olarak görmeleridir. Çünkü hadisler vahiy mertebesine yükselince artık onlara yönelik her türlü akli tenkit, vahye yani Allah'a itiraz gibi anlaşılmaktadır. Allah Resûlü'nden gelen bilgilere asla aykırı hüküm verilmemelidir. Çünkü Resûlullah aslında Allah'tan aldığı aktarmaktadır. Evzâî'den nakledildiğine göre o, hadislere aykırı hükmedilemeyeceğini, çünkü onların Allah'ın iradesini yansıttığını söylemiştir⁸. Mesrûk'tan da hiç kimsenin aklına uyarak Allah'ın hükmünü çiğneyemeyeceği aktarılmıştır⁹. İmam Şâfiî de Kur'an'da Resûlullah'a verildiğinden ve onun da ümmetine öğrettiğinden bahsedilen "hikmeti", sünnet olarak yorumlamış ve böylece sünnetin de vahiy olduğu düşüncesini savunmuştur¹⁰. Bu düşüncüyü çok ileri noktalara taşıyan ehl-i hadîsin aşırı uç

⁴ Şâfiî, *Risâle*, 476.

⁵ Şâfiî, *Risâle*, 598.

⁶ Şâfiî, *Ümm*, VII/309.

⁷ Şâfiî, *Risâle*, 217.

⁸ Beyhakî, *Medbal*, 200.

⁹ İbn Abdilber, *Câmiu beyâni'l-ilm*, II/1051.

¹⁰ Şâfiî, *Risâle*, 90.

temsilcilerinden biri olan İbn Hazm ise “Yukarıda söylediğimiz gibi Allah Teâlâ, Resûlü’nün sözlerinin tamamının vahiy olduğunu haber vermiştir. Hiç tartışma yok ki vahiy de zikirdir. Zikir de yine Kur’ân’ın beyanıyla korunmuştur”¹¹ diyerek hadisleri hem vahiy olarak ilan etmiş hem de onların da Kur’ân gibi korunduğunu savunmuştur.

Ehl-i hadisin hadisler karşısında akli önemsiz görmelerinin en büyük sebeplerinden biri de hadisleri Hz. Peygamber’le özdeşleştirmeleri ya da başka bir deyişle hadislerin sübutlarının kesin olduğunu farzetmeleridir. Hadisler, Hz. Peygamber sanılınca artık hadislere karşı her türlü akli itiraz bizzat Hz. Peygamber’e itiraz gibi düşünülmektedir. Mesela kaynaklarda yer alan bir şiirde şu ifadeler kayıtlıdır:

وَدَعُ عَنْكَ آراءَ الرَّجَالِ وَقَوْلَهُمْ ... فَقَوْلِ رَسُولِ اللَّهِ أَزْكَى وَأَشْرَحُ

“İnsanların görüşlerini ve sözlerini kenara bırak,
Hz. Peygamber’in sözleri daha temiz ve açıktır”¹².

Bir başka rivayete göre de Hz. Peygamber’e atfen hadis aktaran bir kişiye kendi kişisel görüşü sorulduğunda “Resûlullah varken kimse rey açıklayamaz” demiştir¹³. İmam Şâfiî’nin de hadislerdeki hükmü, sanki Hz. Peygamber’in kuşkusuz hükmü gibi sunduğu anlaşılmaktadır. Bir yerde şöyle der: “Eğer o boş arazinin sahibi yok ise onu Müslümanlar’dan kim ihya etmişse orası artık başkasının değil onun olur. Devlet başkanının böyle bir hak verip vermemesi mühim değildir. Zira Hz. Peygamber bu hakkı vermiştir. O halde kendisine Resullullah tarafından bir hak verilmiş kimseye bu hakkı vermek, devlet başkanının verdiği haklardan daha önceliklidir”¹⁴. Görüldüğü üzere burada rivayetteki hüküm, Resûlullah’ın mutlak hükmü gibi farzedilmektedir.

¹¹ İbn Hazm, *İbkâm*, I/98.

¹² Âcurri, *Şeria*, V/2562.

¹³ Beyhaki, *Medhal*, 206.

¹⁴ Şâfiî, *İbtılâfu Mâlik ve’ş-Şâfiî*, 124.

Benzer tavır neredeyse bütün İslâm âlimlerinin eserlerinde yaygın olarak görüldüğünden daha fazla örneklendirme ihtiyacı hissedilmemektedir. Hasılı genel olarak ehl-i hadîsin zihninde hadislere itiraz sanki Resûlullah'a itiraz gibi algılanmaktadır.

Ehl-i hadîsin düşüncesine göre din, Allah ve Resûlü tarafından belirlenmiş kurallara mutlak itaat olup dinde reye yer yoktur. Din, akıl yürütmek değil ancak rivayetlere bağlılıktır¹⁵. Çünkü rey hatalı sonuç verme ihtimali taşır. Bu noktada Hz. Ömer'e atfen şöyle bir söz nakledilir: "Sünnet, Allah ve Resûlü tarafından sünnet olarak belirlenen şeylerdir. Aklınızla yaptığınız hatalı çıkarımları ümmetin sünneti haline getirmeyin"¹⁶. Hasılı akıl hata yapabileceğinden ona dayanılarak dinî hüküm vermek doğru değildir. Ayrıca rey, Resûlullah dışındakiler için ancak zan ve zorlamadan (tekellüf) başka bir şey değildir. Doğru rey ancak Hz. Peygamber'in reyidir. Zira o Allah tarafından bilgilendirilmektedir¹⁷. Dolayısıyla Hz. Peygamber'e atfedilen rivayetler alınmalı ve amel edilmelidir ama akıl yürütülerek varılan hükümler tuvalete atılmalıdır. Şa'bi'ye atfen şu nakledilir: "Bu kişilerin Resûlullah'tan naklettiklerini al ve amel et! Kendi akıllarıyla verdikleri hükümleri tuvalete at!"¹⁸ Görüldüğü üzere bu rivayet doğruysa Şa'bi hem rivayetleri sanki Hz. Peygamber'e kuşkusuz ait metinler gibi algılamakta hem de açıkça akli değersiz görmektedir. Aklî çıkarımların ve hükümlerin tuvalete atılacak kadar değersizleştirilmesi ehl-i hadîsin akla bakışı açısından oldukça çarpıcı bir örnektir.

Ehl-i hadîsin akla karşı tavır almasının bir başka sebebi de ilim ile rivayeti, cehalet ile reyî özdeşleştirmesidir. Onlara göre ilim, sahâbeye atfen nakledilenlerdir. Bunlar dışındakiler ilim sayılmaz. Hasılı ilim, rivayetleri bilmektir. Bu sebeple hadisçiler ömürlerini çeşitli beldelerde nakledilen haberleri toplamaya çalışarak

¹⁵ Hatib el-Bağdâdî, *Şerfû ashâbi'l-badîs*, 6.

¹⁶ İbn Abdilber, *Câmiu beyâni'l-ilm*, II/1047.

¹⁷ Ebû Dâvud, *Sünen*, V/439.

¹⁸ Dârimî, *Sünen*, I/284.

geçirmişlerdir. Süfyân es-Sevri'ye nispet edilen şu söz doğruysa o, ilmi bütünüyle haberlere hasretmiş görünmektedir:

إِنَّمَا الْعِلْمُ كُلُّهُ الْعِلْمُ بِالْأَثَارِ

“İlim bütünüyle rivayetleri bilmektir”¹⁹.

Kûfe rey fikhının öncüsü diye tanınan fakîh sahâbî Abdullah b. Mes'ûd'a nispet edildiği için sıhhatinde kuşku bulunan şu rivayet de reyi cehaletle özdeşleştirmektedir: “Kurrâlar ölüyor. İnsanlar da kendi akıllarına göre kıyas yapıp fetva veren cahilleri başlarına âlim yapıyorlar”²⁰. Netice itibariyle ehl-i hadîsin zihninde ilim, hadis ezberlemek, cehalet ise akıl yürütmektir. Aslında rivayetler yeterli bilgiyi sağlamaktadır. İnsanların rivayetlerin ötesine geçme arzuları yanlıştır. “Sünnete uyma konusunda mutedil davranmak, bidata uyarak aşırılığa düşmekten evladır” derler²¹.

Ehl-i hadîse göre aklî çıkarımlar ile sünnetler arasında çoğunlukla uyumsuzluk vardır. Din, akıl işi olmayınca dinî meseleleri akılla izaha gerek yoktur. Sünnetler hakkın ta kendisidir ve insanların sünnetlere uymaktan başka yapabileceği bir şey de bulunmamaktadır. Akılları sünneti açıklamakta zorlansa dahi ona ittiba dışında çıkar yolları yoktur. Mesela hayızlı bir kadın tutamadığı oruçları kaza etmek durumundayken kılamadığı namazları kaza etmek zorunda değildir²².

Ehl-i hadîse göre akla uymak helak sebebidir. Rivayetleri terk etmek dinen insanları helake sürükler. Şa'bî'ye atfen “Rivayetleri terk edip kıyasa uyduğunuzda helak olursunuz. Bunlar (ehl-i rey) yüzünden mescitten soğudum. Hatta mescit şu an benim için evimdeki tuvaletten bile daha sevimsizdir” sözü aktarılmıştır²³. Görüldüğü üzere aklî çıkarımların ilk basamağı olan kıyas bile

¹⁹ Beyhaki, *Medhal*, 200.

²⁰ İbn Abdilber, *Câmiu beyâni'l-ilm*, II/1044.

²¹ Dârimî, *Sünen*, I/296.

²² Buhârî, *Sabib*, III/35 (muallak olarak).

²³ Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, IV/320.

ehl-i hadise göre problemlı bir yaklaşımdır. Dosdoğru yolda kalmak ancak rivayetlere uymakla mümkündür. Eğer insanlar kendi reylerine uymaya kalkarlarsa hem kendileri sapkınlığa düşer hem de başkalarını yoldan çıkarırlar. Önceki ümmetlerin helaki de böyle gerçekleşmiştir²⁴. Netice itibariyle ehl-i hadise göre rivayetler kırmızı çizgidir ve asla onların çizdiği çerçevenin dışına çıkılmamalıdır. Zaten onların iddiasına göre Hz. Peygamber de rey ile hükmetmeyi doğru yoldan çıkmak olarak nitelemiştir:

إِنَّ اللَّهَ لَا يَنْزِعُ الْعِلْمَ بَعْدَ أَنْ أَعْطَاكُمْوَهُ أَنْتَرَاعًا وَلَكِنْ يَنْتَزِعُهُ مِنْهُمْ
مَعَ قَبْضِ الْعُلَمَاءِ بِعِلْمِهِمْ فَيَبْقَى نَاسٌ جُهَالٌ يُسْتَفْتَوْنَ فَيُفْتَوْنَ بِرَأْيِهِمْ
فَيُضِلُّوْنَ وَيُضِلُّوْنَ

“Allah sizlere bahşettiği ilmi doğrudan çekip almaz. İlmi, âlimleri ilimleriyle birlikte ruhlarını kabzederek sizlerden kaldırır. Böylece insanlar cehalet içinde kalırlar²⁵. Onlar da fetva istemek için birilerine giderler. Soru sordukları kimseler de akıl yürütmeyele (re’y) hüküm verir ve hem kendileri dinden uzaklaşır hem de insanları yanıltırlar”²⁶.

Yine bir rivayete göre güya Resûlullah “Benden sonra size köttü gördüklerinizi güzel gösterecek güzel gördüklerinizi kötüleyecek birileri çıkacaktır. Allah’a isyan edenlere itaat edilmez. Akılnızla hüküm vermeyin”²⁷ demiştir.

Ehl-i hadise göre akılcılık sahâbe tarafından da nehyedilmiştir. Nakledildiğine göre Hz. Ömer dinî meselelerde reyden uzak

²⁴ İbn Abdilber, *Câmiu beyâni’l-ilm*, II/1050.

²⁵ Bazı rivayetlerde “İnsanlar cahilleri kendilerine önder edinirler” ifadesi vardır. Burada kastedilen cahiller akıl yürütmeyele hüküm verenlerdir.

²⁶ Buhârî’nin rivayetin ardından verdiği bilgiden anlaşıldığı kadarıyla Hz. Âişe bu haberdan kuşkullanmış ve doğru olup olmadığı konusunda araştırma yapma gereği hissetmiştir. Açıkçası rivayetin akıl/re’y karşıtı hadisçiler tarafından tedavüle sokulmuş olması kuvvetle muhtemeldir.

²⁷ Beyhakî, *Medbal*, 187.

durma emri vermiştir²⁸. Kıyas yapmayı yasakladığı söylenmiştir²⁹. Hz. Ali'ye nispet edilen meşhur bir sözde de din rey ilişkisi şöyle tespit edilmektedir:

لَوْ كَانَ الدِّينُ بِالرَّأْيِ لَكَانَ بَاطِنُ الخُفَّيْنِ أَحَقُّ بِالْمَسْحِ مِنْ ظَاهِرِهِمَا

“Eğer din akıl işi olsaydı o zaman mestlerin üstünü değil altını meshetmek gerekirdi”³⁰. Halbuki Resûlullah mestlerin üstünü meshettiği için akla değil sünnete uyulur ve mestlerin üstü meshedilir. İbn Ömer dosdoğru yolda kalmanın ancak rivayetlere uymakla mümkün olduğunu söylerken, Ebû Vâil akılcılarla oturmamayı tavsiye etmektedir³¹. Hz. Ebû Bekr de rey ile Kur’ân tefsiri yaparsa hangi göğün kendisini gölgelendireceğini ve hangi yerin kendisini taşıyacağını ifade etmektedir³². Yani onlara göre sahâbe de akılcılığı hoş karşılamamıştır ki bu rivayetler de bunun ispatıdır.

Ehl-i hadisin iddiasına göre akılcılık tâbiîn tarafından da uygun görülmeyen bir davranıştır. Rivayet edildiğine göre Şa’bî şöyle demiştir: “Bu adamlar yüzünden mescitten soğudum. Hatta mescit tuvaletten bile sevimsiz hale geldi”. Kendisine “Kimler?” diye soruldu. “Bu akılcılar! Resûlullah’ın hadislerini ezberlemek zor geldi” cevabını verdi³³. Bu rivayet doğruysa akılcılıktan nefret seviyesinde bir tikslenme söz konusudur. Öyle ki ehl-i rey’in mescitlerde bulunması bile istenmemektedir. Urve b. Zübeyr’den aktarılan bir habere göre ise o, İsrâiloğulları’nın bozulma sebeplerinin de akılcılık olduğunu, akılcılığın İsrâiloğulları’nı dinden uzaklaştırdığını (dalâlete sevkettiğini) ve bunu da esir aldıkları kölelerin/câriyelerin çocuklarının gerçekleştirdiğini ifade etmiştir³⁴. Aslında bu rivayetle verilmeye çalışılan mesaj gayri Arap unsurların İslâm’a girişiyle İslâm ilahiyatında

²⁸ İbn Hazm, *İbkâm*, VI/42.

²⁹ Zühayr b. Harb, *İlm*, 18.

³⁰ Darekutnî, *Sünen*, I/368.

³¹ Beyhâkî, *Medbal*, 194, 198.

³² Beyhâkî, *Şuabü’l-imân*, III/540.

³³ Beyhâkî, *Medbal*, 191.

³⁴ Dârimî, *Sünen*, I/241.

bozulmaların başladığıdır. Halbuki onlara göre doğru olan eski bilgilerin ve rivayetlerin aynen devamıdır. Yine Şa'bî'ye atfedilen bir söze göre en nefret ettiği sözün “Senin görüşün nedir?” olduğunu ifade etmiştir³⁵. Sonuç olarak akılcılığın zemmi konusunda tâbiin ulemasından da görüşler aktarılmıştır.

Ehl-i hadîs nazarında akılcılık İslâm'ı yıkacak derecede büyük bir tehlikedir. Üstelik bu değerlendirmeyi Abdullah b. Mes'ûd gibi akılcılığıyla öne çıkan bir sahâbîye nispet etmişlerdir. Rivayete göre o şöyle demiştir: “Yıllar geçtikçe daha kötü günler yaşanacaktır. Yıllar geçtikçe yağmurun azalmasından ya da tarımsal verimliliğin düşmesinden bahsetmiyorum. Yahut devlet başkanlarının giderek kötüleşmesini kastetmiyorum. Âlimlerinizin ve hayırlılarınızın ölmesini söylüyorum. Onlar ölünce akıllarıyla kıyas yapan birileri ortaya çıkar. Böylece İslâm'ı yıkar ve ona leke sürerler”³⁶. Hatta bizzat Hz. Peygamber'den naklen reylerine dayanarak kıyas yapanların helali haram, haramı helal hale getirdiklerini ve bunların İslâm ümmeti içinde ortaya çıkmış en zararlı fırka olacaklarını aktarmışlardır³⁷. Nakledildiğine göre Şa'bî de şöyle demiştir:

أَمَّا وَاللَّهِ لَئِن أَخَذْتُمْ بِالْمُقَايَسَةِ لَتُحَرِّمَنَّ الْحَلَالَ وَلَتُجِلَّنَّ الْحَرَامَ

“Vallahi eğer kıyasla amel ederseniz helalleri haram, haramları helal yaparsınız”³⁸.

Sonuçta kıyas yapmak dinin temelleriyle oynamak gibidir. Akılcılık dini yıkan bir tavidir. Çünkü din ancak ittibadır.

Ehl-i hadîse göre rivayetleri ve fetvaları sorgulamak yanlıştır. Rivayetlerde ne varsa yetinilmesi ve onunla amel edilmesi gerekir³⁹. Ehl-i hadîsin usul âlimi İmam Şâfiî de benzer cümleler kurmuştur. İmam Şâfiî, “Musarrat” hadisinde devenin geri verilışı

³⁵ Beyhakî, *Medbal*, 197.

³⁶ İbn Vaddâh, *Bida'*, 60.

³⁷ Taberânî, *el-Mu'cemül'kebir*, XVIII/50.

³⁸ Beyhakî, *Medbal*, 196.

³⁹ Beyhakî, *Medbal*, 201.

sırasında ilave olarak bir sa' hurma verilmesine karşı çıkararak, "Neden sağılan sütün bedelini değil de bir sa' hurma veriyoruz?" diyen muhâlifine, "Bu hüküm Resûlullah'tan sabit olarak geldiğine göre bu gibi konularda ona teslim olmaktan başka yol yoktur. Senin ve başkalarının bu gibi yerlerde niçin ve nasıl şeklinde hükmü sorgulaması hatadır"⁴⁰ demektedir. Hasılı akıl dinî konularda kaynak değildir ve anlamadığı konulara karışmamalıdır.

Ehl-i hadîse göre rivayetlerden bir hükme varılamıyorsa susmayı da bilmek gerekir. Bu noktada hüküm vermek için rey kullanmak doğru değildir. Çünkü Allah insanı bilmedikleriyle sorumlu tutmayacaktır. İnsan dinî konularda ancak kendisine bildirilenleri bilebilir. Bunların dışında insanın sorumluluğu yoktur. Hatta insanın bilmediği konularda konuşması Allah tarafından yasaklanmıştır. Kişi bilmediği konularda aklıyla ahkâm keserse bilmelidir ki bütün organları onun aleyhine şahitlik yapacaktır⁴¹. Peki ehl-i rey neden susmamıştır? Ehl-i hadîse göre onların susmaması, Hz. Ömer'e nispet edilen şu sözdeki sebebe dayanmaktadır: "Akılcılar sünnetlerin düşmanıdır. Sünnetleri ezberlemek onlara zor geldiği için bundan uzaklaştılar. Ama kendilerine fetva sorulunca bilmiyorum demekten de utandılar. Böylece akıllarıyla fetva verip sünnetlere karşı çıktılar. Aman onlardan uzak durun!"⁴² Hasılı onlara göre ehl-i reyin temel sorunu hadisleri ezberlemek istememesi ve sorulara cevap vermek zorunda kalmasıdır.

Ehl-i hadîse göre Allah insanoğluna yeterli bilgiyi zaten vermiştir. Artık insanların kendi akıllarıyla yeni icatlar (bidat) peşinde koşmasına gerek yoktur. İnsana düşen kendisine verilen bilgiye itaat ve ittiba etmesidir. Çünkü her bidat aslında sapkınlıktır⁴³. Doğru olan eskilerin yolunu aynen devam ettirmektir. Bu da ancak eskilerden gelen rivayetlere aynen bağlılıkla mümkündür.

⁴⁰ Şâfiî, *İbtılâfu'l-hadis*, 204.

⁴¹ İbn Battâl, *Şerbu Sabih'il-Bubâri*, X/351-352.

⁴² İbn Abdilber, *Câmiu beyâni'l-ilm*, II/1042.

⁴³ Züheyr b. Harb, *İlm*, 16.

Aslında bidat çıkarmaya da gerek yoktur. Çünkü Allah ve Resûlü her şeyi izah etmiştir. Müslümana düşen muhkemlerle amel etmek müteşâbihlere iman etmektir⁴⁴. Zaten bir merfû rivayette de bir kişinin iman bakımından kemale ermesinin yegane yolunun hevasına değil Hz. Peygamber'den gelenlere tabi olmasına bağlı olduğu yer almaktadır⁴⁵. Netice itibariyle sünnet, kıyas bidatından öndedir. Sapkınlığa düşmemenin tek yolu bidat çıkarmayıp rivayetlere tabi olmaktır.⁴⁶

Ehl-i hadîsin zihninde reyle hüküm vermek kişinin hevasına uyması anlamına gelir. Akılcılık bidat, akılcılar bidatçıdır. Allah kişinin hevasına uymasını yasaklamıştır. Mesela “*Ey Dâvûd! Biz seni yeryüzünde halife yaptık; onun için insanlar arasında adaletle hükmet; nefsin isteklerine uyma, sonra seni Allah yolundan saptırır. Kuşkusuz, Allah yolundan sapanlara, hesap verme gününü unutmaları yüzünden çok ağır bir azap vardır.*”⁴⁷ buyurmuştur. Yine bir başka ayette de “*Bizi anmaktan kalbini gafil kıldığımız, kötü arzularına uymuş ve işi gücü aşırılık olan kimseye boyun eğme!*”⁴⁸ hevaya uymayı nehyetmiştir. Hevaya uyma tehlikesi de reycilerde daha fazladır. Çünkü hadisçiler rivayetlere bağlı olduklarından bidata düşme ve hevaya uyma konularında daha korunaklıdır.

Ehl-i hadîse göre akılcı tavır aslında rivayetlere uymaktır. Hadisleri görmezden gelmek asıl akılsızlıktır. İmam Şâfiî, sahih bir hadis rivayet edip de o hadisle amel etmemeyi delilik olarak nitelemiştir⁴⁹. Yine ona atfedilen bir rivayete göre reycilikten tevbe edeni delilikten iyileşen kişiye benzetmiştir⁵⁰. Çünkü onların nazarında akılcılık İblis işidir. İblis ilk defa kıyas yapan yani Allah'ın emrine karşı aklını kullanarak itiraz edendir. Yine insanların

⁴⁴ İbn Batta, *el-İbânetü'l-kübrâ*, V/249.

⁴⁵ Beyhakî, *Medbal*, 188.

⁴⁶ İbn Abdilber, *Câmiu beyâni'l-ilm*, II/1050.

⁴⁷ Sad 38/26.

⁴⁸ Kehf 17/28.

⁴⁹ Beyhakî, *Ma'rifetü's-sünen*, I/216.

⁵⁰ İbn Abdilber, *Câmiu beyâni'l-ilm*, II/1053.

Güneş'e ve Ay'a tapmalarının sebebi de akıllarıyla yaptıkları çıkarımlardır⁵¹. İblis'in yaptığı akılcılık Allah'a karşı "Beni ateşten yarattın onu ise çamurdan"⁵² demesidir. Bir rivayete göre Hz. Peygamber de bir gün yere düz bir çizgi çizmiş ve onu kendi yolu olarak nitelemiştir. Sonra bu çizginin sağına ve soluna başka çizgiler çizmiş ve onları da şeytanların çizgisi saymıştır. Ardından:

وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ

"Şüphesiz bu benim dosdoğru yolumdur. Buna uyun; (başka) yollara sapmayın..."⁵³ âyetini okumuştur⁵⁴. Yine bir iddiaya göre de akılcılık kıyamet alametidir. Hatta bunu bir hadis şeklinde de aktarıp yorumlamışlardır. Rivayete göre Hz. Peygamber "Üç şey vardır ki kıyamet alametidir. Bunların ilki de ilmin küçüklerden alınmasıdır" demiştir. İbnü'l-Mübârek'e burada küçükler sözüyle kimin kastedildiği sorulunca "Akıllarıyla hüküm verenlerdir. Büyüklerden hadis nakleden küçükler aslında küçük değildir" cevabını vermiştir⁵⁵. Neticice olarak akılcılık şeytan işi kıyamet alameti bir akılsızlıktır.

Ehl-i hadisin akılcılıktan uzak durmasının bir sebebi de korkularıdır. Çünkü akılcılığın kendilerini yanlış sevketmesinden endişe duymaktadırlar. Halbuki geçmişten aktarılan rivayetlere aynıyla bağlı kalmak daha salim bir yoldur. Mesela Mesrûk'un "Kıyas yapıp yanlış düşmekten korkarım" dediği nakledilmiştir⁵⁶. İbn Abbas'a nispet edilen bir söz ise şöyledir: "Din Allah'ın kitabı, Hz. Peygamber'in sünnetidir. Kim bunun dışında akıyla hüküm verirse Âhiret'te bunu salih amelleri içinde mi yoksa günahları arasında mı bulur bilemiyorum"⁵⁷. Yine onun "Allah'ın kitabında ya da Resûlullah'ın sünnetinde olmayan bir şeyi akıyla söyleyen biri

⁵¹ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, VII/253.

⁵² A'râf 7/12.

⁵³ En'âm 6/153.

⁵⁴ Tayâlisi, *Müsned*, I/197.

⁵⁵ İbn Abdilber, *Câmiu beyâni'l-ilm*, I/612.

⁵⁶ İbn Abdilber, *Câmiu beyâni'l-ilm*, II/892.

⁵⁷ İbnü'l-Kayyım, *İ'lâmü'l-muvakkîn*, I/47.

Allah'ın huzuruna çıktığında nasıl bir şeyle karşılaşacağını bilemez” dediği aktarılmıştır⁵⁸. Ehl-i hadîs akılcılık konusundaki bu korkusunu merfû rivayetlerle de beslemiştir. Rivayet tefsirlerine çoğunlukla şu mealdeki hadislerle başlamışlardır:

مَنْ قَالَ فِي الْقُرْآنِ بِرَأْيِهِ فَأَصَابَ فَقَدْ أَخْطَأَ

“Kim Kur’ân’ı reyîyle tefsir ederse hata eder”⁵⁹ ve,

مَنْ قَالَ فِي الْقُرْآنِ بِرَأْيِهِ، أَوْ بِمَا لَا يَعْلَمُ فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ

“Kim Kur’ân’ı reyîyle tefsir ederse ya da Kur’ân’ı rivayetleri bilmeden tefsir ederse cehennemdeki yerine hazırlansın”⁶⁰. Hasılı ehl-i hadîsin zihninde akılcılık o kadar büyük bir günahdır ki kesin olarak cehennemlik bir ameldir.

2. Hadis Kaynaklarında Akıl ve Akılcılık Karşıtlığı

Hadis kaynaklarında bazen müstakil başlıklar altında bazen tek tek hadisler şeklinde akıl ve akılcılık karşıtlığı görülmektedir. Ehl-i hadîs mümkün olduğunca aklilikten uzaklaşma, rivayetlere olabildiğince bağlı kalma eğilimindedir. Bunun gerçekleşmesi ve toplumca kabulü için her fırsatta akli ve akılcılığı kötüleyen rivayetleri nakletmişlerdir. Hatta bu uğurda zayıf, münker ve uydurma haberleri kullanmaktan da çekinmemişlerdir. Yani bir anlamda akıl ve akılcılık karşıtlığını zaman zaman uydurma haberler üzerinden sürdürmüşler ve maalesef aktardıkları hadislerin uydurma olduğunu da söylememişlerdir.

İbn Ca’d, *Müsned*’inde Süfyân es-Sevrî kanalıyla Seleme b. Küheyl’in mescitte akılcıları gördüğünde Süfyân’a “Aman bunlardan uzak dur!” dediğini aktarmıştır⁶¹.

⁵⁸ Şâtbi, *İtisâm*, I/110.

⁵⁹ Tirmizî, *Sünen*, V/200.

⁶⁰ Nesâî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, VII/286.

⁶¹ İbn Ca’d, *Müsned*, 278.

Dârimî de eserinde “Reyle Amel Etmenin Kötülüğü” başlığıyla bir bölüm açmıştır⁶². Bu başlık altında önce Şa‘bî’den nakledilen hadislerin alınmasını reyin ise tuvalete atılmasını öğütleyen sözünü nakletmiştir. Ardından Abde b. Ebî Lübâbe’nin “Sen ne düşünüyorsun?” diye soranlara gösterdiği tepkiye yer vermiştir. Abde, böyle soracaklarına ne onlar bana sorsun ne ben onlara sorayım anlamında bir söz söylemiştir. Bunu takiben Resûlullah’a atfen şu haber rivayet edilmiştir: “Resûlullah bir gün bir çizgi çizdi. Bu benim yolumdur, dedi. Sonra o çizginin iki yanına başka çizgiler çizdi ve her bir çizgide bir şeytanın bulunduğunu ve onların insanları Hz. Peygamber’in yolundan uzaklaştırmaya çalıştıklarını söyledi. Yani başlık ile hadis birlikte düşünüldüğünde Dârimî’ye göre reyciler aslında insanları Peygamber’in yolundan uzaklaştıran şeytanlar gibi görünmektedir. Sonrasında Dârimî, Mücâhid’in “*Başka yollara sapmayın*”⁶³ âyetini “bidatlara ve şüphelere” diye tefsir ettiğini aktarmıştır. Yani ona göre akılcılık aslında bidat ve şüpheden başka bir şey değildir. Dârimî’nin eserinde yer verdiği bir başka başlık ise “Bidattan Sakınma” şeklindedir⁶⁴. Burada zikrettiği ilk rivayet munkatıdır ve toplumun genelinden bağımsız aykırı fetva verenlerin sapkınlık oluşturmaya çalıştığı anlamı taşımaktadır. İkinci rivayette ise bidatçılığın insanları istiğfardan uzaklaştıracağına ve böylece şeytanın dostlarına açık hale geleceklerine dair bir beyan bulunmaktadır. Ardından Mücâhid’in “Bilemiyorum ki İslâm ile müşerref olmak mı yoksa bidatçı olmamak mı daha büyük nimet!” sözünü aktarmıştır. Bunu takiben Hz. Ali’ye nispetle hayatı boyunca oruç tutup namaz kılan ve hatta Kâbe’nin yanında şehit edilen birisinin bile ancak kimi hidayet üzere görüyorsa onlarla birlikte haşredileceğine dair sözünü nakletmiştir. Yani bidatçılarla birlikte olanlar ne kadar namaz kılsa kılsın ne kadar oruç tutarsa tutsun bidatçı önderleriyle beraber haşrolacaklardır. Ehl-i hadîsin kendileri dışındakileri sürekli Âhîret’le korkutmaları ilmî bakımdan kabul edilebilir değildir.

⁶² Dârimî, *Sünen*, I/284 vd.

⁶³ En‘âm 6/153

⁶⁴ Dârimî, *Sünen*, I/343 vd.

Allah'ın kimin görüşünü doğru kimin kanaatini hatalı bulduğu kimse tarafından bilinemez. Ayrıca bu tür korkutmalar sebebiyle İslâm toplumlarında ilim adamlarının görüşlerini özgürce beyan edebilmesi mümkün olamamaktadır.

Ehl-i hadîs nazarında Kur'an'dan sonra en sağlam ve yalnızca sahih hadislerden müteşekkil ilk kitabın müellifi olan İmam Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh* adlı şöhretli eserinde “Kişisel Görüş Beyan Etmenin (Re'y-Akıl) ve Kıyas Külfetine Girmenin Mekruhluğu Hakkında Söylenenler”⁶⁵ başlığına yer vermiş, bab başlığı içerisinde “*Bilgin olmayan şey hakkında konuşma!*”⁶⁶ âyetine atf yapmış ve böylece aslında akıl yürütme yoluyla varılan hükmü açıklamanın bilgisizce konuşmak olduğunu ifade etmiştir. Bunu takiben isnadıyla şu rivayeti nakletmiştir:

إِنَّ اللَّهَ لَا يَنْزِعُ الْعِلْمَ بَعْدَ أَنْ أَعْطَاكُمْوهُ انْتِزَاعًا، وَلَكِنْ يَنْزِعُهُ مِنْهُمْ مَعَ قَبْضِ الْعُلَمَاءِ بِعِلْمِهِمْ، فَيَنْتَقِي نَاسٌ جُهَالًا، يُسْتَفْتَوْنَ فَيَفْتَوْنَ بِرَأْيِهِمْ، فَيُضِلُّونَ وَيُضِلُّونَ

“Allah sizlere bahşettiği ilmi doğrudan çekip almaz. İlmi, âlimleri ilimleriyle birlikte ruhlarını kabzederek sizlerden kaldırır. Böylece insanlar cehalet içinde kalırlar. Onlar da fetva istemek için birilerine giderler. Soru sordukları kimseler de akıl yürütmeyle (re'y) hüküm verir ve hem kendileri dinden uzaklaşır hem de insanları yanıltırlar”. Buhârî'nin bu rivayetle söylemek istediği şey, ilmin hadislerde olduğu, hadislere mutlak bağlılık göstermeden akıl yürütmeye hüküm vermenin kişiyi dinden uzaklaştıracağıdır. Eğer insanlar hadislere ve hadisçilere –ki onlar aslında gerçek âlimlerdir- itibar etmezlerse, Allah o gerçek âlimlerin ölümüyle insanları câhil bırakır. Fetva sormak istediklerinde gerçek âlimler kalmadığı için akılla hüküm verenlere sormak zorunda kalırlar. Böylece dinden gittikçe uzaklaşırlar. Hasılı bu rivayet üzerinden

⁶⁵ Buhârî, *Sahîh*, IX/100.

⁶⁶ İsrâ 17/36.

verilen mesaj hadislerin gerçek ilim, hadisçilerin gerçek âlim ve akıl yürütmeye verilen hükümlerin sapkınlık olduğudur. Buhârî'nin bu bölümde yer verdiği ikinci haber ise sahâbeden Sehl b. Huneyf'in şu sözüdür:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّهَمُوا رَأْيَكُمْ عَلَى دِينِكُمْ

“Ey insanlar! Dinî konularda aklınıza güvenmeyiniz!...” Sözün hedefi gayet açıktır. Din akılla yapılacak bir şey değildir. Güvenilecek kaynak hadislerdir. Buhârî'nin bir sonraki bap başlığı ise şöyledir: “Vahiyle Bilgi Verilmemiş Bir Mesele Sorulunca Hz. Peygamber Bilmiyorum Der ya da Vahiy İnene Kadar Cevap Vermezdi; Akılla ya da Kıyasla Konuşmazdı”⁶⁷. Bu başlığın amacı akıl yürütme ile verilecek hükümlerin Hz. Peygamber'in sünnetine aykırılığını vurgulamaktır. Yani peygamber bile akılla hüküm vermezken ehl-i rey nasıl oluyor da akıl yürüterek hüküm vermeye kalkıyor? Buhârî, bap başlığı içerisinde önce “*İnsanlar arasında Allah'ın sana gösterdiğine göre hükmedesin diye hakkı içeren kitabı sana indirdik; hainlerden taraf olma!*” âyetine atıf yapmış; sonra da bilinçli olarak ehl-i rey'in önemli dayanaklarından İbn Mes'ûd'a şu sözü nispet etmiştir: “Hz. Peygamber'e ruh hakkında sorulduğunda âyet inene kadar cevap vermeyip suskun kaldı”. Buhârî'nin bu bölümde naklettiği rivayet ise hasta döşeginde Câbir b. Abdullah'ın mallarıyla ilgili nasıl davranması gerektiğine dair sorusuna Resûlullah'ın cevap vermemesi ve sonunda miras âyetlerinin nâzil olmasıyla alakalıdır. Bunun ardından Buhârî, “Hz. Peygamber'in Kadın Erkek Ümmetine Allah'ın Kendisine Öğrettiklerini Öğretmesi; Akıl Yürütmekten Bahsetmemesi”⁶⁸ başlığına yer verir. Bu bölümün hadisi ise kadınların kendilerine özel bir günde Hz. Peygamber'den Allah'ın kendilerine öğrettiklerini onlara anlatması isteğiyle ilgilidir. Takip eden bap ise “Hz. Peygamber'in “Ümmetimden Bir Grup Her Zaman Hakkı Savunacaktır” Sözü ki

⁶⁷ Buhârî, *Sabib*, IX/100.

⁶⁸ Buhârî, *Sabib*, IX/100.

Burada Kastedilenler Gerçek Âlimlerdir” başlığını taşımaktadır. Burada kastedilenler aslında hadisçilerdir. Buhârî'nin amacı hadisçilerin bizzat Hz. Peygamber tarafından tebcil edildiğini göstermek ve hakkı savunduklarını vurgulamaktır. Onlar kıyamete kadar hakkı savunmaya devam edeceklerdir⁶⁹.

İbn Mâce *Sünen*'inde “Rey ve Kıyastan Uzak Durma”⁷⁰ babı açmış ve burada ilk olarak yukarıda bahsi geçen âlimler ölünce insanların cahilleri âlim saymaları ve onların da ilimsiz fetva verip hem kendilerini hem de insanları dinden uzaklaştırmaları anlamına gelen rivayeti aktarmıştır. Anlaşılan o ki İbn Mâce'nin zihninde reyle hüküm verenler cahil, verdikleri fetvalar sapkınlıktır. Ardından ilmine güvenilmez kimselere fetva sorulması halinde soru soranların değil fetva verenlerin mesul olduğunu ifade eden bir haber nakletmiştir. Bap başlığıyla alaka kurulursa fark ediliyor ki İbn Mâce'ye göre reyciler aslında ilmine güvenilmez kimselerdir. Bunu takiben ilmi muhkem âyetlere, sahih sünnetlere ve farzlara hasreden bir rivayet aktarmıştır. Hasılı ilim akılla ulaşılabilecek bir şey değildir. Kişiye düşen bu üç şeyi öğrenmektir. Bundan sonra Muâz hadisine yer veren İbn Mâce, Hz. Peygamber'in Muâz'a yalnızca bildikleriyle hüküm vermesini bilmediği hususlarda kendisine yazmasını emrettiği bir hadis nakletmiştir. Hasılı Muâz'a aklıyla hüküm verme izni vermemiştir. Bu bapta en son olarak İsrâiloğulları'nın bozulmasına sebep olarak cariyelerin akılcı çocuklarını gösteren rivayeti yazmıştır. Böylece Arap olmayan reycilerin aslında İsrâiloğulları'nı bozanlarla aynı olduklarını kastetmiştir.

Akılcılık karşıtı ehl-i hadis uleması içerisinde önemli bir mevki olan ve *Te'vilü muhtelifi'l-hadis* adlı eseriyle akılcılara cevaplar veren İbn Kuteybe eserinde “Kelamcılara ve Akılcılara Reddiye”⁷¹ başlığı açmış ve öz itibarıyla akılcılara şu ithamlarda bulunmuştur:

⁶⁹ Buhârî, *Sabih*, IX/101.

⁷⁰ İbn Mâce, *Sünen*, I/19vd.

⁷¹ İbn Kuteybe, *Te'vilü muhtelifi'l-hadis*, 61vd.

يَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا يَعْلَمُونَ

“Allah hakkında bilmeden konuşuyorlar”. Yani bilgi sadece rivayetlerde olmasına rağmen onlar kendi akıllarıyla dinî konularda görüş beyan edince aslında Allah hakkında bilgisizce konuşmuş oluyorlar. Halbuki onlara düşen rivayetlerle yetinmektir.

وَيَتَّبِعُونَ غَيْرَهُمْ فِي الثَّقَلِ، وَلَا يَتَّبِعُونَ آرَاءَهُمْ فِي التَّوِيلِ

“Başkalarını (ehl-i hadîsi) rivayetler konusunda itham ediyorlar ama kendi yorumlarının yanlış olabileceğini düşünmüyorlar”. Buradan anlaşılıyor ki İbn Kuteybe’ye göre rivayetleri değil akli hedefe koymak gerekmektedir. Rivayetleri değil akli eleştirmek icap etmektedir. Ehl-i hadîs düşüncesinde rivayetler karşısında aklın hiçbir değeri yoktur. Kur’ân ve Sünnet’teki hikmetler kelimcilerin/akılcıların uyduruk lafızlarıyla anlaşılabilir.

وَلَوْ رَدُّوا الْمَشْكَالَ مِنْهُمْ، إِلَى أَهْلِ الْعِلْمِ بِهِمَا، وَضَحَّ لَهُمُ الْمَنْهَجُ، وَاتَّسَعَّ لَهُمُ الْمَخْرَجُ.”

“Onlar eğer Kur’ân ve Sünnet’te problemleri gördükleri yerleri alimlere (ehl-i hadîse) sorsalar yolu ve çıkış kapısını bulurlardı”. Ama onlar sırf kendileri haklı çıksın ve bağluları çok olsun diye ehl-i hadîse sormazlar. Yani kelimcilerin/akılcıların hakkı aramak gibi bir amaçları yoktur. Onlar sadece menfaatlerinin peşindedirler:

وَالنَّاسُ أَشْرَابٌ طَيْرٍ يَتَّبِعُ بَعْضُهَا بَعْضًا

“Halk da zaten anlamadan dinlemeden başkalarına uyan cahillerdir”. İbn Kuteybe burada da insanlara hakaret ederek onların akılcılara uymalarını cehaletlerine ve âlimleri dinlememelerine bağlamaktadır. Bu durumu havada bilinçsizce sürü halinde uçan kuşların en baştaki kuşu takip etmelerine benzeterak ifade etmektedir. Madem kıyas yapıyorlar ve akli istidlallerde bulunuyorlar o zaman ihtilaf etmemeliydiler.

فَمَا بِالْهُم أَكْثَرُ النَّاسِ اخْتِلَافًا، لَا يَجْتَمِعُ اثْنَانِ مِنْ رُؤَسَائِهِمْ عَلَى أَمْرٍ
وَاحِدٍ فِي الدِّينِ

“Halbuki onlar insanların en fazla ihtilaf edenidir. Başlarında-kilerden iki tanesi bile herhangi bir dinî konuda aynı kanaatte de-ğildir”. Yani akılla istidlal ihtilaftan başka bir şey üretmemektedir. Buradan sanki ehl-i hadîsin dinî meselelerde ittifak ettiği zannı oluşabilmektedir. Halbuki onların da pek çok konuda ihtilaf ettiği malumdur. Ayrıca kelamcılar/akılcılar tevhid, sıfâtullah, kudret-i ilâhî, cennet nimetleri, cehennem azabı gibi en aslı konularda ih-tilaf etmektedirler.

وَفِي غَيْرِ ذَلِكَ مِنَ الْأُمُورِ الَّتِي لَا يَعْلَمُهَا نَبِيٌّ إِلَّا بِوَحْيٍ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى

“Halbuki bunları bir peygamber bile ancak vahiyyle bilebilir”. Yani İbn Kuteybe’ye göre kelamcılara/akılcılara düşen bu gibi ko-nularda vahye (aslında burada vahiy derken rivayetleri kastetmek-tedir) uymaktır. Onlar ise akıllarına uyup ihtilafa düşmüşlerdir. Bu noktada İbn Kuteybe rivayetlerin aslında vahiy olmadığı ve peygamberin mutlak iradesini bilgisini temsil etmediğini düşün-memektedir. Yani aslında kelamcılarla ehl-i hadîsin rivayetlere bakışları farklıdır. Ehl-i hadîs rivayetleri Hz. Peygamber ve vahiy-le özdeşleştirirken kelamcılar onların sadece birer ravi haberi (âhâd haber) olduğunun farkındadırlar.

وَلَوْ أَرَدْنَا -رَحِمَكَ اللَّهُ- أَنْ نُنْتَقِلَ عَنْ أَصْحَابِ الْحَدِيثِ وَنَزَعَبَ عَنْهُمْ،
إِلَى أَصْحَابِ الْكَلَامِ وَنَزَعَبَ فِيهِمْ، لَخَرَجْنَا مِنْ اجْتِمَاعِ إِلَى تَشْتُّتٍ،
وَعَنْ نِظَامٍ إِلَى تَفَرُّقٍ، وَعَنْ أُنْسٍ إِلَى وَحْشَةٍ، وَعَنْ اتِّفَاقٍ إِلَى اخْتِلَافٍ،

“Hasılı ehl-i hadîsi bırakıp kelamcılara uymak demek birlikten farklılığa, nizamdan başı bozukluğa, birliktelikten yalnızlığa ve it-tifaktan ihtilafa düşmek demektir”. Netice itibariyle İbn Kutey-be’nin akılcılığa en büyük eleştirisi onun insanları farklı düşünme-ye sevk ediyor olmasıdır.

Tirmizî'nin naklettiği bir habere göre ehl-i hadîsten Vekî'nin akılcılığa ve akılcılara bakışı şöyledir: Vekî bir gün yanında bulunan ehl-i reyden birine “Hz. Peygamber hayvanların sırtından kan akıtarak onları işaretledi (iş'âr). Halbuki Ebû Hanîfe bunun için hayvanlara işkence ediliyor diyor” şeklinde konuşmuştur. Muhatabı “İbrâhîm en-Nehâî de bunu işkence sayıyor” diye cevap vermiştir. Bunun üzerine Vekî çok sinirlenmiş ve “Ben peygamber şöyle dedi diyorum sen İbrâhîm diyorsun. Hapsedilip görüşünden dönene kadar zindandan çıkarılmaman gerekir”⁷². Yani Vekî, hem kendi rivayetini sanki Hz. Peygamber'in mutlak iradesi gibi sunmakta hem de akılcı muhatabının bu tavrı sebebiyle ağır bir mahkumiyet yaşamasını temenni etmektedir. İşte bu müsamahasız ve üstün bakan tavır yüzünden İslâm ilahiyatında nice fikir insanları susmuş ve nice fikirler tarih içinde kaybolup gitmiştir. Halbuki bu meselede hayvanların sırtlarını kanatmak yerine onlara daha acısız bir işaretleme tekniği uygulanabilir ve bu nebevî sünnete daha uygun olur demek isabetli görülemez mi? Görünen o ki Vekî, şekil ile amacı, değişken araç ile sabit maksadı birbirinden tefrik edemekte; bir de muhatabını hapisle tehdit etmektedir.

3. Ehl-i Hadîsin Ebû Hanîfe'ye ve Akılcılığına Bakışı

Ehl-i hadîsin eserlerinde bariz bir şekilde Ebû Hanîfe'ye ve akılcılığına yönelik ağır itham ve tenkitler görülmektedir. Bunun temel sebebi ehl-i hadîsin sünnet, hadis ve fıkıh anlayışı ile Ebû Hanîfe'ninkinin çelişmesidir. Bu bölümde ehl-i hadîsin Ebû Hanîfe eleştirileri üzerinden akla, akılcılığa ve akılcılara bakışı tespit edilmeye çalışılacaktır.

İbn Sa'd, Ebû Hanîfe gibi büyük bir alime ayırdığı kısacık bölümde onun akılcı (sâhibü rey) ve hadiste zayıf olduğunu ifade etmiştir⁷³. İbn Ca'd, Ebû Hanîfe'nin hocası Hammâd b. Ebî Süleyman'a atfen “Ebû Hanîfe müşriğine tevbe etmediği müddetçe

⁷² Tirmizî, *Sünen*, III/240.

⁷³ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, VI/348.

kendisinden uzak olduğumu ulaştırın” sözünü aktarmıştır⁷⁴. Hemen ardından da yine Hammâd’a nispetle “Git o kafire (Ebû Hanîfe’ye) de ki eğer Kur’ân mahlûktur diyorsa bize yaklaşmasın!” sözünü aktarmıştır⁷⁵. Şerîk’e atfen de Kûfe’de Ebû Hanîfe’nin görüşlerini benimseyenler olacağına meyhaneler olsun anlamında bir söz nakletmiştir⁷⁶. İbn Maîn ise Ebû Hanîfe’ye atfen şu sözü aktarmıştır:

فَإِنِّي قَدْ أَرَى الرَّأْيَ الْيَوْمَ وَأَتْرِكُهُ غَدًا وَأَرَى الرَّأْيَ غَدًا وَأَتْرِكُهُ بَعْدَ غَدٍ

“Yazıklar olsun sana ey Yâkub (Ebû Yûsuf)! Benden her duyduğunu yazma! Ben bugün bir şey düşünürüm onu yarın terk ederim. Yarın düşündüğümü diğer gün terk ederim”.⁷⁷ Belki yüzlerce zayıf raviden hatta uydurma hadisleri bile nakleden Ahmed b. Hanbel, Ebû Hanîfe’yi hadis rivayetine uygun bulmamıştır⁷⁸. Şâfiî’yi Ebû Hanîfe’den değerli bulmuş ve “O hadisle bu aklıyla fetva veriyor. İki-si arasındaki farka bakar mısınız?” demiştir⁷⁹. Akılcıları sapkın modernistler (مبتدعة ضلال) olarak görmüştür. Sünnet ve rivayet düşmanı saymıştır. “Dini akla, kıyasa ve istihsana dayandırmışlardır. Rivayetlere aykırı davranıyorlar, hadisleri yok sayıyorlar. Hz. Peygamber’e değil Ebû Hanîfe’ye ve ona tabi olanlara uyuyor, onların görüşlerini din haline getiriyorlar. Böyle davranandan ya da konuşandan daha sapkın kim olabilir. Hz. Peygamber ve ashâbına değil Ebû Hanîfe ve ashâbına uyuyorlar. İşte bu sapkınlık, azgınlık ve aykırılık olarak yetmez mi?” demiştir⁸⁰. Buhârî, ona *Büyük Târih/et-Târibu’l-kebir* adlı sekiz ciltlik eserinde sadece iki satırlık yer ayırmış ve burada onun mürcü olduğundan, kendisinin, akılcılığının ve hadislerinin değersizliğinden (سكتوا عنه وعن رأيه وعن حديثه) bahsetmiştir⁸¹. Kitabının bir

⁷⁴ İbn Ca’d, *Müsned*, 66.

⁷⁵ İbn Ca’d, *Müsned*, 67.

⁷⁶ İbn Ca’d, *Müsned*, 353.

⁷⁷ İbn Maîn, *Târib*, III/504.

⁷⁸ Nehhâs, *Câmi*, XV/451 (Mesâilü İbn Hâni’dan naklen).

⁷⁹ Nehhâs, *Câmi*, XV/482.

⁸⁰ Hâlid er-Rabat ve dğr., *Câmi*, III/22 (Akidetü ehli’s-sünne kitabından naklen).

⁸¹ Buhârî, *et-Târibü’l-kebir*, VIII/81.

başka yerinde de Hammad b. Ebî Süleymân'a nispet edilen ve Ebû Hanîfe'ye "müşrik" nitelemesinde bulunan sözü aktarmış; hiç tenkit etmemiştir⁸². Ebû Hanîfe'nin kudretli öğrencisi ilk "kâdilkudât Ebû Yûsuf'a yarım satır ayırmış orada da Ebû Hanîfe için "terk edilmiş" ifadesini kullanmıştır⁸³. Buhârî, Ebû Hanîfe'ye zayıf ravileri tanıttığı eserinde de yer vermiş ve onun hakkında "iki defa küfürden tevbeyle davet edildi", "Sevrî, Ebû Hanîfe'nin öldüğünü duyunca hamedip secdeye kapandı", "İslâm'ın düğümlerini çözü-yordu", "İslâm dünyasında ondan daha kötüsü doğmamıştır" ve "deccallerden biridir" gibi saçma ifadeleri nakletmiştir⁸⁴.

Hasılı erken dönem ehl-i hadîsi Ebû Hanîfe'yi, sırf ehl-i reyden olması sebebiyle ağır bir dille tenkit etmiş, ona karşı hakaret-amiz sözler kullanmış ve hatta dinden çıktığını düşünmüştür. Ehl-i hadîsin muhaliflerine yönelik bu saldırgan tavrı maalesef tarih boyunca devam etmiş hatta bugün de mevcuttur. Bu sebeple tarih boyunca ve günümüzde ilim insanları ehl-i hadîs bakış açısıyla uyuşmayan düşüncelerini açıklamakta zorlanmakta; açıkladıklarında ağır bedeller ödemeyi göze almaktadırlar.

4. Ehl-i Hadîsin Uygun Gördüğü Akılcılık

Ehl-i hadîs nazarında rey, Kur'ân, Sünnet ve icma gibi aslı kaynaklara dayanıyorsa uygundur. Böylesi bir akılcılığa âlimlerin içtihat ve istinbatı olarak değer verilmiştir. Böyle değilse yani Kur'ân'a, Sünnet'e ya da icmaya dayanmıyorsa şeytan işi bir zandır. Bu da yasaktır⁸⁵. Abdullah b. el-Mübârek'e atfedilen bir rivayette şu ifadeler kayıtlıdır: "Dayanılacak şey rivayetlerdir. Aklını rivayetleri açıklamakta kullan!"⁸⁶ Yanlış (mezmûm) akılcılık sünnetlere muhalif olan, bidat çıkaran ve hadislerin reddi için

⁸² Buhârî, *et-Târihül-kebir*, IV/127.

⁸³ Buhârî, *et-Târihül-kebir*, VIII/397.

⁸⁴ Buhârî, *ed-Duafü's-sağir*, 132.

⁸⁵ İbn Battâl, *Şerbu Sabih'il-Buhâri*, X/351.

⁸⁶ İbn Abdilber, *Câmiu beyâni'l-ilm*, II/1050.

kullanılan akılcılıktır. Rüyetullah, kabir azabı, şefaât, havuz ve میزان örneklerinde olduğu gibi itikatta rivayetleri kabul etmemektir. Halbuki ehl-i hadîs uleması metodolojik düşünemediği için haber-i vâhidlere itikat dayandırılmayacağını ve hiç kimsenin sübutu zannî rivayetlere inanmak zorunda olmadığını bilememekte; her türlü rivayeti akaid konularında delil olarak kullanmaktadır.

Ehl-i hadîsin yanlış bulduğu akılcılık bir yerde de yerli yerince kullanılmayan ve naslara aykırılık taşıyan akılcılık olarak nitelenmiştir (الرأي المذموم على الرأي الموضوع في غير محله المضاد للنصوص؛)⁸⁷. Buna göre ehl-i hadîs naslara dayanan ve onlarla çelişmeyen akılcılığı onaylamaktadır. Halbuki ehl-i hadîsin nazarında neredeyse her rivayet nastır ve mutlak bağlayıcıdır. Rivayetler dışında söz söyleme hakkı yoktur. Rivayet dışı her söz bidat, her bidat dalalettir. En basit meselelerden en temel tartışma alanlarına kadar ehl-i hadîsin akılcılara karşı yegane argümanı rivayetlere aykırı hüküm verildiğidir.

İbnü'l-Kayyim yanlış akılcılık meselesini bir başlık altında şöyle incelemiştir⁸⁸: Yanlış akılcılığın çeşitleri vardır. Naslara aykırı rey batıldır. Bunda tartışma bile olmaz. Halbuki nas nedir, rivayetler nas mıdır, nasların sübutu ve delaleti kesin midir, naslar nasıl anlaşılmalıdır ve nasları illa zâhirî anlamak zorunlu mudur gibi pek çok temel sorun varken “nassa aykırı rey batıldır” gibi sloganlar isabetli olmasa gerektir. İbnü'l-Kayyim'a göre nasları iyi araştırmadan dinde tahmine ve zanna dayalı konuşmak da yanlış akılcılıktır. Yine Allah'ın isimlerini, sıfatlarını ve fiillerini batıl kıyaslarla yok farzeden akılcılık da yanlıştır. Bidat fırkaları akıllarını kullanarak rivayetleri reddetmiş; Kur'an'daki ifadeleri ise reddemedikleri için tahrif ve tevil etmişlerdir. Halbuki İbnü'l-Kayyim'ın yorumsuz inanılmasını istediği şeylerin önemli bir kısmında (arş istivâ gibi, gökte olmak gibi) Müslümanlar genellikle yorum yapmayı tercih etmişlerdir. Yani İbnü'l-Kayyim'ın bidat, sapkınlık,

⁸⁷ İbn Tilimsânî, *Şerhu'l-Meâlim*, II/270.

⁸⁸ İbnü'l-Kayyim, *İlâmü'l-muvakkîn*, I/54vd.

nassın inkarı ve tahrifi, vesvese, şüphe ve fesat gibi kelimelerle açıkladığı tavrı bazı konularda yaygın tavidir.

İbnü'l-Kayyım'a göre akli vahye takdim etmek dünyayı fesada götürmüştür. Böylece nice gerçekler yok sayılmış, batıllar ispat edilmiş, hidayetler öldürülmüş, sapkınlıklar yaşatılmış, nice iman sığınağı yıkılmış, şeytanın dini yaşatılmıştır. Cehennemliklerin çoğu naslara teslim olmayan ve aklını doğru kullanmayan bu kimselerdir. Hatta onlar eşeklerden bile aşağıdır. Halbuki ilmî münakaşalarda bu kadar ağır hakaretlerin ve ithamların kullanılması doğru değildir. İbnü'l-Kayyım'ın bu ağır sözleri İslâm ümmeti içinde yer almış nice ilim adamlarını hedef almıştır. Ayrıca akli vahye takdim etme ithamı oldukça muğlaktır. Vahiy denirken ne kastedilmektedir? Sadece ayetler ise ayetlerin yorumu akılsız nasıl yapılacaktır? Eğer vahiy denirken rivayetler de kastediliyorsa rivayetlerin vahiy olduğu nasıl ispat edilmektedir? İbnü'l-Kayyım'a göre bir başka yanlış akılcılık örneği de bidat çıkararak ve herkesin bildiği sünneti değiştiren akılcılıktır.

Netice olarak ehl-i hadîs nazarında akıl, nas saydıkları rivayetlerin ezberlenip aktarılmasından başka bir işlev görmemektedir. Çoğu ehl-i hadîs âlimine göre en basit akli çıkarım yollarından biri olan kıyas bile Allah adına din uydurmak anlamına gelir. Yani insana düşen, rivayetlerde ne varsa öğrenmek ve onlara teslim olmaktır. Akıl devreye sokuldukları bidata düşme tehlikesi de gündeme gelmektedir. Dinde ise her yenilik aslında sapkınlıktır ve sünnetten uzaklaşmaktır.

5. Değerlendirme

Ehl-i hadîs yaklaşımı İslâm ilahiyat tarihinde yaygın anlayış biçimidir. Ehl-i hadîs içine kaba bir tasnifle muhaddisler, Şafîiler, Hanbelîler, Zâhirîler, Selefîler ve Eş'arîler giriyor denilebilir. Aslında ehl-i hadîs karşısında konumlanan ve ehl-i rey diye adlandırılan diğer ulemamızın da ehl-i hadîsten çok farklı, onlara aşırı derecede aykırı bir usul benimsedikleri söylenemez. Yani hakikatte İslâm

ilahiyatında ehl-i hadîs ile ehl-i rey arasında büyük bir farklılık olduğu iddia edilemez. Bu itibarla ehl-i hadîs ile ehl-i rey arasında tarih boyunca yaşanan tartışmaların ve ithamların ehl-i hadîs ulemamızın en küçük bir akılcılığa bile gösterdiği aşırı tepkiden kaynaklandığı söylenebilir. Maalesef İslâm ilahiyat tarihinin en yaygın ekolünün en basit şekliyle bile akılcılığın ilahiyat alanına girmesine yönelik sert mukavemeti sebebiyle ilahiyat alanında akılcılık marjinal tavır olmanın ötesine geçememiştir. Bugün dahi ilahiyat alanında akılcılık, modernistlik, reformistlik, oryantalizm, bidatçılık, din düşmanlığı, hadis düşmanlığı vs. gibi anlamsız tepkilerle karşılaşmaktadır.

Ehl-i hadîs din ile akılcılığı bağdaştıramamaktadır. Onlara göre din, insan aklıyla belirlenebilecek bir şey değildir. Din olsa Hz. Peygamber'e ve selefe nispetle aktarılan rivayetlere teslim olmaktadır. Sorgulamak yerine itaat ve ittiba etmek icap eder. Yorumlamak yerine rivayetlere aynen uymak lazımdır. Akılcılık bidata düşürür ve bütün bidatlar sapkınlıktır. Akılcılık İblis işidir, helak sebebidir ve cehalettir. Akılcılık cehenneme giriş sebebidir. Hasılı din, akıl işi değil, vahiy işidir. Vahiy de hem âyetlerle hem hadislerle öğrenilebilir. Hadislere karşı gelinemez. Onlar nastır. Allah'ın iradesini temsil eder. Hadis varken rey olamaz. Kur'an da akılla tefsir edilemez. Akılcıların önderi Ebû Hanîfe deccallerden bir deccal, müşrik, kafir ve İslâm dünyasının en kötüsüdür. Akıl ancak nasların ezberlenmesi ve basit yorumu için kullanılmalıdır. Akıl bizi nasların (Kur'an ve hadisler) dışına çıkarmamalıdır. Naslarda ne varsa aynıyla kabulünden başka çıkar yol yoktur.

Ehl-i hadîsin bu yaklaşımı her ne kadar İslâm ilahiyat tarihinin bazı safhalarında mecburen⁸⁹ kırılmalar yaşamışsa da akıl karşıtlığı maalesef tarih boyunca devam etmiştir. Halbuki akıl, Allah'ın insana bahsettiği en büyük nimettir. Akıllı olmayanın dini de yoktur. Âyetleri de rivayetleri de yorumlamak ancak akılla olabilir.

⁸⁹ Mesela Ebû Hanîfe'ye ve görüşlerine mecburen saygı duymak zorunda kalmışlar, kendi içlerinde zâhirilik tavrında esnemeler yaşamışlardır.

Rivayetlerin vahiy olduğu tespiti doğru değildir; onlar olsa olsa ravi rivayetleridir. Hadislerin lafzı Hz. Peygamber'e ait değildir; tarih içinde ravilerin oluşturduğu metinlerdir. Sihatleri kuşkuludur. Bu rivayetler ne Allah'ın iradesini ne de Hz. Peygamber'in düşüncesini mutlak olarak temsil ederler. Dinin akıl işi olmadığı saptaması da doğru değildir. Dinde akıl üstü konular olsa da din, insanı ve hayatı konu aldığı için büyük oranda rasyoneldir. İslâmiyet'te hükümlerin konuluş sebebi, yeri, zamanı ve maksadı önemlidir. İslâmiyet evrensel bir din olduğu için kıyamete kadar insanların akıllarını muhatap almak ve onları ikna etmek zorundadır. Dolayısıyla İslâm âlimlerinin de yorumlarını bu bilinçle yapması elzemdir. Aksi halde İslâmiyet'in evrenselliğinden bahsedilemez. Çünkü insan aklına hitap etmeyen bir dini, kıyamete kadar yaşayacak insanların kabul etmesini beklemek abestir.

Kaynakça

- Âcurrî, Ebû Bekr Muhammed b. Hüseyin el-Âcurrî, *eş-Şeria*, I-V, (thk. Abdullah b. Ömer), Riyad: Dâru'l-Vatan, 1999.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin, *el-Medhal ile's-Süneni'l-kübrâ*, (thk. Muhammed Ziyâurrahmân el-A'zamî), Kuveyt: Dâru'l-Hulefâ li'l-Kitâbi'l-İslâmî, ths.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin, *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*, I-XV, (thk. Abdulmuti Emin Kalaci), Karaçi: Câmîatü't-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 1991.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin, *Şuabu'l-Îmân*, I-XIV, (thk. Abdülalî Abdülhamid Hamid), Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1432.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl, *ed-Duafâu's-sağîr*, (thk. Ahmed b. İbrâhîm), Mektebetü İbn Abbâs, 2005.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl, *el-Câmi'u's-sabîh*, I-IX, (thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır en-Nâsır), Dâr Tavgi'n-Necât, 1422.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl, *et-Târihu'l-kebir*, I-VIII, (nşr. Muhammed Abdulmuîd Hân), Dâru'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1431.
- Dârekutnî, Ebü'l-Hasen Ali ed-Dârekutnî, *Sünen*, I-V, (thk. Şuayb el-Arnâvût ve dğr.), Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004.

- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah ed-Dârimî, *Sünen*, I-IV, (thk. Hüseyin Selim Esed ed-Dârânî), Suud: Dâru'l-Muğni, 2000.
- Ebû Dâvud Süleymân b. Eş'as es-Sicistânî, *Sünen*, I-V, (thk. Şuayb el-Arnâvût), Dâru'r-Risâle el-Âlemiyye, 2009.
- Ebû Dâvud Süleyman et-Tayâlisî, *Müsned*, I-IV, (thk. Muhammed b. Abdilmuhsin et-Türki), Mısır: Dâr Hicr, 1999.
- Ebû Nuaym Ahmed el-İsbehânî, *Hilyetü'l-evliyâ ve takakâtü'l-esfiyâ*, I-X, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1409.
- Ebû Zekeriyâ Yahyâ el-Bağdâdî, *Târibu İbn Main (Rivâyetü'd-Dûri)*, I-IV, (thk. Ahmed Muhammed Nûr Seyf), Mekke: Merkezü'l-Bahsi'l-İlmî, 1979.
- Hâlid er-Rabât ve dğr., *el-Câmi' li ulûmi'l-İmâm Ahmed (Akide)*, I-XXII, Dâru'l-Felâh, 2009.
- Hatib el-Bağdâdî, *Şerefu ashâbi'l-badîs*, (thk. Muhammed Saîd Hatiboğlu), Ankara: Dâru İhyâi's-Sünneti'n-Nebeviyye, ths.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh en-Nemirî, *Câmiu beyâni'l-ilm ve fadlih*, I-II, (thk. Ebû'l-Eşbâl ez-Züheyri), Suud: Dâr İbni'l-Cevzî, 1994.
- İbn Battâl, Ebû'l-Hasen Ali b. Halef, *Şerhu Sabîhi'l-Buhârî*, I-X, (thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhim), Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003.
- İbn Ca'd, Ali b. Ca'd el-Bağdâdî, *Müsned*, (thk. Âmir Ahmed Haydar), Beyrut: Müessesetü Nâdir, 1990.
- İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân er-Râzî, *Âdâbu's-Şâfiî ve menâkıbuhü*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi's-İlmiyye, 2003.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr, *el-Kitâbü'l-musannef fi'l-ehâdisi ve'l-âsâr*, I-VII, (thk. Kemal Yusuf el-Hût), Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1433.
- İbn Hazm, Ali b. Hazm el-Kurtubî, *el-İbkâm fi usûli'l-ahkâm*, I-VIII, (nşr. Ahmed Muhammed Şâkir), Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedide, 1431.
- İbn Kayyım el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkîn an rabbi'l-âlemin*, I-IV, (thk. Muhammed Abdusselâm İbrâhîm), Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1991.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah ed-Dîneverî, *Te'vilü muhtelifi'l-badîs*, el-Mektebü'l-İslâmî, 1999.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed el-Kazvîni, *Sünen*, I-II, (thk. Muhammed Fuad Abdalbâki), Dâr İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1431.

- İbn Sa'd, Ebû Muhammed Abdullah el-Basrî, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, I-VIII, (thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ), Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990.
- İbn Tilimsânî, Ebû Muhammed Abdullah el-Fihri, *Şerbu'l-Meâlim fî usûli'l-fıkıh*, I-II, (thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd ve dğr.), Beyrut: âlemü'l-Kütüb, 1999.
- İbrâhîm en-Nehhâs, *el-Câmi' li ulûmi'l-İmâm Ahmed (Ulûmu'l-hadis)*, I-XXII, Dâru'l-Felâh, 2009.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed el-Kurtubî, *el-Bida' ve'n-nebyü'n-ha*, (thk. Amr Abdulmunim Selim), Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1416.
- Nesâî, Ebû Abdîrrahmân Ahmed en-Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, I-XII, (thk. Hasan Abdulmunim Şelebî), Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Şâfiî, Muhammed b. İdrîs, *el-Ümm*, I-VIII, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1990.
- Şâfiî, Muhammed b. İdrîs, *er-Risâle*, (thk. Ahmed Muhammed Şâkir), Mısır: Mektebetü'l-Halebî, 1940.
- Şâfiî, Muhammed b. İdrîs, *İhtilâfu Mâlik veş-Şâfiî*, (çev. İshak Emin Aktepe), İstanbul: İz, 2010.
- Şâfiî, Muhammed b. İdrîs, *İhtilâfu'l-hadis*, thk. Muhammed Ahmed Abdulaziz, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986.
- Şâtubî, İbrâhîm b. Mûsâ eş-Şâtubî, *el-İ'tisâm*, I-II, (thk. Selim b. İd el-Hilâlî), Suud: Dâr İbn Affân, 1992.
- Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleymân et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, I-XXV, (thk. Hamdî b. Abdilmecid es-Silefi), Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1994.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed, *Sünen*, I-IV, (thk. Ahmed Muhammed Şâkir ve dğr.), Mısır: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1975.
- Ukberî, Ebû Abdillâh Ubeydullah el-Ukberî, *el-İbânetü'l-kübrâ*, I-IX, (thk. Rıza Mu'tî ve dğr.), Riyad: Dâru'r-Râye, ths.
- Züheyr b. Harb, Ebû Hayseme en-Nesâî, *el-İlm*, (thk. Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî), Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1983.

AKLIN SINIRI VE AKILLA NAKLİN ÇATIŞMAMASI



Dr. Öğr. Üyesi Mehmet ÇETİN¹

1. Aklın Sınırı

Akıl, insanın hayatını düzgün yaşayabilmesi için Allah tarafından kendisine bahşedilen bir yetidir. Akıl, neyi, neden, nasıl yapması gerektiğini insana fark ettiren bir yetenektir. Akıl eğer olması gerektiği gibi işlevini yerine getirirse, sahibine onurlu ve şerefli bir hayat yaşama imkanı sağlar. Ancak akıl kullanılmazsa ve/veya işlevsiz hale getirilirse, insan adeta insanlığından çıkabilir. İslam Dini insanın beş şeyi mutlaka koruması gerektiğini emreder ve bunlara (الضرورات الخمس) yani “zorunlu olarak korunması gereken beş şey” denir. Bunlar: Din, Nefis, Nesil, Mal ve Akıl’dır.² Mutlaka korunması gerekenlerden olan akıl, insanın insan olarak onurlu ve şerefli yaşamasını sağlayan ölçüsü, iyiyi kötüden, doğruyu yanlıştan ayırdığı mizanıdır. Bu nedenle İslam Dini, kelime anlamı itibariyle “örtün” anlamına gelen şarabı (içkinin her

¹ Sivas Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Hadis Anabilim Dalı, mehmetcetin@cumhuriyet.edu.tr

² Ebü İshâk İbrâhîm b. Müsâ b. Muhammed el-Lahmî Şâtûbî, *el-Muvâfakât*, ed. Ebü Ubeyde Meşhûr b. Hasen Âl-i Selman (Kâhire: Dâru İbn Affân, 1997), c. 1, 31.

türlüsünü)³ ve insanın aklını dumura uğratan her türlü uyuşturucu maddeyi, akli işlemez hale getirdiği, aklın doğruyu yanlıştan ayıracak kabiliyetini iptal ettiği için haram kılmıştır.⁴ Sarhoş olan kişi kendini kontrol etme hasletini kaybettiği için, yanındaki arkadaşını öldürebilmekte, eşini ve çocuklarını dövebilmekte, trafikte bir canavara dönüşebilmektedir. İslam Dini'nin mutlaka korunmasını emrettiği aklın, bilgiye ulaşma sınırı nedir? Akıl her türlü bilgiyi bilebilir mi? Gerek dünyevî gerekse uhrevî bütün meselelerde akla tam itimat eden insan, doğruya tam isâbet edebilir mi? Farklı manalara sahip müşterek bir kelime olması nedeniyle, akıl hakkında tek bir hüküm vermek mümkün değildir. Akıl mâhiyeti gereği, farklı şu özelliklere sahiptir ve farklı tanımlamalara tabi tutulmuştur:

i- İnsanları hayvanlardan ayıran, zarûrî ilimleri bilmesine ve nazarî ilimleri anlamasına vesile olan garîzî (fitrî, vehbî, matbu⁴) yeteneğe, akıl denir.

ii- İnsanın fıtratına yerleştirilen, kendisiyle –ikinin birden çok olduğunu bilmek gibi– bedîhiyyâtı bildiği, câizâtın cevâzını (mümkün olduğunu) ve müstehîlâtın imkansız olduğunu bildiği akıldır.

iii- İnsanı pişiren ve olgunlaştıran, hatta elde edilmediği zaman âkil ünvanını alamadığı tecrübelerle elde edilen kazanımlara, (mükteseb) akıl denir.

iv- Bu akıl ile insan, işlerin sonunun nasıl biteceğini kestirebilir, sonu hüsrân ve kayıpla bitecek lezzete sevkeden şehvete dur

³ Mâide 5/90-91.

⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail Buhârî, *el-Camiu'l-Müsnedi's-Sabibi'l-Mubtasar min Umûri Rasûlillâhi Sallâllahu Aleyhi ve Sellem ve Sünenihi ve Eyyâmih*, thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır (Mısır: Dâru Tavgü'n-Necât, 2001), Meğâzî 62, Edeb 80, Ahkâm 22; Ebû'l-Hasen Müslim b. Haccâc el-Küşeyrî Müslim, *el-Müsnedü's-Sabibi'l-Mubtasar bi Nakli'l-Adli ani'l-Adli İlä Rasûlillâhi Sallâllahu Aleyhi ve Sellem*, thk. Muhammed Fuad Abdülbâki (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), Eşribe 70-75.

deyip onu kökünden söküp atabilir. Bu akılla oturmasında, kalkmasında, konuşmasında vakar, sükûnet ve heybet elde eder. İlim ile ameli birleştirmesini sağlar. Buradan hareketle müfsid bir kişiye, dehâ ve zekâda zirve olsa bile, akıllı denmez dâhî denilir. Haccâc (-ı Zâlim) âkil değil dâhidir; kâfir bütün tıv, hendese ve diğer ilimleri bilse de (ilmi kendisini imana ve amele erıştirmedeği için) âkil denmez ancak dâhî, zeki, faziletli kişi denir.⁵

Dolayısıyla bu farklı özelliklere ve manalara sahip olan, akıl hakkında tek bir hüküm vermek doğru olmaz. Allah'ın insanlara doğuştan verdiği garîzi/vehbî/matbu' akıl aynı olsa bile, insanların tecrübeleriyle kazandığı müktesep akıl farklı ve aynı meselede farklı sonuçlara ulaşmaları kaçınılmaz olacağından, kimi kazanılmış tecrübî akla sahip kimisi sahip değilken bu hususta akla sınırsız bir yetki vermek veya teklif etmek sorunludur. Yine son derece ileri seviyede ilme sahip olan bir gayr-i müslimin, İslâmî nassları akla arz etmesinde de sorun yaşanacaktır. Zira gerçekten aklını işleyen bir kişi olsaydı, sahih nasslardan hareketle içinde tenâkuz olmayan İslam'ı kabul etmesi gerekirken, İslam'ın hak bir din olduğunu göremeyen bir kişinin dinî nassları akla arzına nasıl güvenilebilir?! Dolayısıyla sahih nakilleri değerlendirme hususunda akla sınırsız bir yetki vermek sorunludur.

Lâmişî (ö.h.VI. asrın ilk yarısı) aklın sınırı hakkında şöyle der: "Akıl kendisiyle, bazı vâsıtalarla (vahiy ve sahih nakille) gaybî bilgilerin ve müşahedeyle mahsûsâtın (duyularla hissedilen şeylerin) idrak edildiği bir cevherdir"⁶. Lâmişî'nin bu sözü aklın sınırlı olduğunu net bir şekilde ortaya koymaktadır. Zira akıl, gaybı

⁵ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazzâli, *el-Mustasfâ*, ed. Muhammed Abdüsselam Abdüşşâfi (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993), c. 1, 20; Takuyiddin Ebû Bekir b. Zâyed el-Cürâi el-Hanbelî, *Şerhu Mubtasarı Usûli'l-Fıkh*, ed. Aburrahman b. Ali el-Hattab Abdülaziz Muhammed İsa Muhammed - Muhammed b. Ivaz (Kuveyt: Letâif li-Neşri'l-Kutup ve'r-Resâili'l-İlmiyye, 2012), c. 1, 110-111.

⁶ Hüseyin b. Ali b. Haccâc, *el-Kâfi şerhu'l-Pezdevi*, ed. Fahrudin Seyyid Muhammed Kânit (Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 2001), c. 5, 2124.

birtakım vâsıtalarla yani vahiy ve sahih nakille, müşâhade ile bilinecek varlıkları da ancak havâss-ı selîme ile bilebilir. Bunları akıl kendi başına bilemez.

Burada sormamız gereken önemli soru şudur: “Garîzî akla sahip, bedîhiyyâtı bilecek bir özellikte, hayatın tecrübeleriyle pişmiş ve olgunlaşmış, ilmiyle ameli birleştirmiş, nerede neyi nasıl yapması gerektiğini bilen akli olgunluk seviyesine ulaşmış kişilere, genelde dînî nassları, özelde de sahih hadisleri akıllarına arz ederek değerlendirme ve tenkit etmede sınırsız bir yetki verilebilir mi?”. Yani bir kişi aklen bu seviyeye ulaşmış ise, hadisleri aklına aykırı görerek reddedebilir mi? Bunun sınırı nedir? Bu kişi sahih hadislerle bizlere nakledilen her bilgiyi tenkit etme salâhiyetine sahip midir? Bu mesele son derece önemlidir. Akıl doğruyu yanlıştan ayırmamızı sağlayan, onurlu bir hayat sürmemize rehberlik yapan, dînî doğru anlamamıza ve bizden istenileni istenildiği gibi tespit edip yaşayabilmemizi sağlayan bir melekedir ama genel anlamda dînî nassları özelde de sahih hadislerin naklettiği her bilgiyi tenkit etme salâhiyetine sahip değildir. Eğer akla böyle sınırsız bir yetki verilirse, Allah’ın c.c. “Bayağı arzularımı tanrılaştıran kişiyi gördün mü?”⁷ buyruğunda ikaz etmesi gibi, biz de akli ilah edinmiş oluruz. Halbuki hayatımızı tanzim etmek isteyen küllî irâde, aklımızı da yaratandır. Sahih yollarla bizlere ulaşan hadisler aracılığıyla, hayatımızı tanzim etmek isteyen irade de aynıdır. Dolayısıyla “Sana ruh hakkında soru sorarlar. De ki: “Ruh rabbimin emrindedir ve size pek az bilgi verilmiştir”⁸ âyeti kerimesinde de işâret edildiği gibi, hakikate ulaşmada akıl sınırlı ve eksiktir. Bu anlamda, akıl şunları şunları bilir şeklinde bileceği şeyleri tek tek saymak yerine, doğruluğu ve/veya yanlışlığını tespit edemeyeceği, bir kısmına vâkîf olsa da küllî bir şekilde ihâta edemeyeceği bazı hususları zikretmemiz konunun anlaşılmasını sağlayacaktır.

⁷ Furkan 43/25.

⁸ İsrâ 17/85.

2. Akıl İdrak Edebileceği ve Edemeyeceği Hususlar

Bir bilginin akılla çeliştiğini iddiâ edebilmek için o bilginin muhtevasının, ma'külâtтан yani aklen bilinebilecek şeylerden olması gerekir. Nitekim akıl ma'külât dışındaki gaybî mevzuları, ibâdetlerin mahiyet ve şekillerini, gelecek zamanda cereyan edecek gaybî meseleleri bilemez. Bazı hususları da bilebilir ama ihâta edemez. Bunlar ancak, haberin bizlere sahîh yollarla ulaşmış olduğunun ve bu haberi bizlere nakledenlerin dürüstlüğüünün (mühbirin sâdik olup olmadığının) tespitiyle bilinebilir.

A. İbadetlerin Mahiyeti ve Şekli

Akıl ibâdetlerin mahiyet ve şeklini bilemez, ibâdetler hakkında eleştiride bulunamaz. Ancak ibâdetlerin hikmetini anlamaya çalışabilir. Bu konuda kişiye düşen, sahîh nassların haber verdiği bilgiyi kabul etmektir. İbadetlerle ilgili bilgileri bize aktaran sahîh hadisler, akla arz edilemez. Bunlar ancak, haberi nakledenlerin dürüstlüğüünün araştırılmasıyla makbul veya merdûd olur. İslam'da şer'î hükümler iki kısma ayrılır: i- "Sırf Taabbudî" olanlar; ii- "Ma'külü'l-Ma'nâ" olanlar. Taabbudî Hükümler: Aklen bilinmesi mümkün olmayan hükümlerdir. Namaz, zekât ve oruç gibi ibâdetler buna örnek olarak verilebilir. Akılla bilinemeyeceği için Kur'an'da mücmel anlatılan şer'î hükümleri Hz. Peygamber söz ve fiilleriyle beyân etmiş ve bu beyanına uymamız gerektiğini şu sözleriyle bildirmiştir: "*Beni nasıl namaz kılıyor görüyorsanız öyle namaz kılın*"⁹, "*Hac ibâdetlerinizi benden öğrenin! Bilmiyorum, belki de bu hacımdan başka hac ibâdeti yapamayacağım*".¹⁰ Bu hadislerde

⁹ Buhârî, Ezân18, Edeb 27, Temennî 10; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaüt - Âdil Mürşid (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), c. 34, s.157-158, 20530.Hadis.

¹⁰ Müslim, Hac 310; Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb Nesâî, *es-Sünen (el-Müctebâ)*, thk. Abdülfettâh Ebû Guddê (Halep: Mektebü'l-İslamiyye, 1986), Menâsikü'l-Hac 22; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, c. 22, s.312, 14419, 461, 14618, 19, 203, 14943, 23, 286, 15041; Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, thk. Muhyiddin Abdulhamid (Beyrut, ts.), Menâsik 77; Ebû Abdillâh

Rasûlullah a.s. ibâdetleri, fiiliyle ve gerekli yerlerini sözleriyle beyan ettiği gibi, bu ibâdetlerin kendisinden öğrenilmesi gerektiğini de açıkça söylemiştir. Diğer ibâdetlerde “benden öğrenin” şeklinde açık bir ifade görmesek bile ibâdetlerin mâhiyet, şekil ve miktarının tamamını Hz. Peygamber’den öğrenmemiz gerektiği müsellemâtandır (sağlamlığında şüphe olmayan esâslardandır). Bu durumu, Kur’an’ın Rasûlullah’a beyân görevini vermesinden¹¹, O’na s.a. itaati emretmesinden¹², O’nun s.a. verdiği almamız ve yasakladığından kaçınmamız gerektiğini emreden âyetlerden¹³ anlıyoruz.

Hz. Ali r.a. *“Din, görüşle (akıl, mantık, şahsî düşünceyle) belirlenecek olsaydı, mestlerin alt kısmını mesh etmek üst kısmını mesh etmekten daha doğru olurdu. Halbuki ben Rasûlullah’ı s.a. mestlerin üst kısmını mesh ederken gördüm”*¹⁴ der. Hz. Ali’nin r.a. bu sözünden, “akıl ibâdetleri, Allah’ın muradına uygun bir şekilde bilemeyeceğini” anlamaktayız. Burada şöyle bir yorum yapabiliriz belki: “Hz. Ali’nin, kirlenmesi sebebiyle mestin altının mesh edilmesi gerektiğini akli bir çıkarımla tespiti, doğru kabul edilebilir. Ancak Hz. Peygamber’in dinin kemal noktasını yaşama ve temsil etme vazifesi olduğu gibi, dinî uygulamalarda ruhsat ve kolaylık gibi hedefleri gözetmesi de söz konudur. Biz ise beşer aklıyla bu dengeyi sağlayamayız. Bu dengeyi ancak “dinin sâhibinden vahiy ve ilhamla destek alan, hata ettiğinde vahyin kontrolünde olduğundan dolayı söz ve davranışları, verdiği kararlar düzeltilen” bir peygamber sağlayabilir.

Muhammed b. Yezid İbn Mâce, *es-Sünen*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki (Kahire: Dârü’l-İhyâi’l-Kütübi’l-Arabiyye, ts.), Menâsik 61.

11 Nahl 16/44.

12 Âl-i İmrân 3/132.

13 Haşr 59/7.

14 Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed İbn Ebi Şeybe, *el-Musannef fi’l-Ebâdis ve’l-Asâr*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût (Riyâd: Mektebetü’r-Rüşd, 1989), c. 1, s.25, 183, 165, 1895.; Ebû Dâvûd, Tahâret 61; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, c. 2, s.139, 737, 2, 242, 917, 295, 1013, 414, 1264; Abdullah b. Abdurrahman Dârimî, *es-Sünen*, thk. Nebil Hâşim el-Gamri (Beyrut: Dârü’l-Beşâir, 2000), Tahâret 43.

B. Hüsün ve Kubuh

Hüsün “güzel, arzu edilen, istenilen”, kubuh ise “çirkin, nefret edilen, istenmeyen” anlamlarına gelir.¹⁵ Gazzâlî (ö.505/1111) helali, haramı, mübahı ve diğer ef’âl-i mükellifine âit hükümleri ancak dinin (şeriatın) koyabileceğini, Şâri’den böyle bir hitâb gelmezse helal ve haram gibi hükümlerin konulamayacağını, aklın bu konuda bir fiili güzel (helal, mübah) veya kabih/çirkin (haram, mekruh) olarak niteleyemeyeceğini söylemektedir. Mu’tezile, bir şeyin hüsün ve kubuh olduğunu akıl bilebilir demektedir. Boğulan kimseyi kurtarmayı akıl güzel görür, yalan söylemeyi kubuh görür. Bu durumda farklı şekillerde tanımlanan hüsün ve kubuh kavramlarıyla tam olarak ne kastedildiğinin bilinmesi gerekir. Hüsün ve Kubuh hakkında üç farklı ta’rif yapılabilir:

i- Bazı fiiller vardır ki ona muvafık olana hüsün, muhâlif olana kubuh, muvafık veya muhâlif olmayana abes (kendini ilgilendirmede için gereksiz) gözüktür.¹⁶ Allah’ın c.c. takdiri, kendi emellerine ve gayelerine uymayanlar dünyaya, kadere, kazaya söverler. Bu nedenle Allah Rasûlü a.s. “Zaman’a sövmeyin! Çünkü Allah c.c. zamanın kendisidir”¹⁷ buyurmuştur. Bu hadiste de görüldüğü gibi aklıyla hareket eden insan Allah’ın belki de kendisi için hayır olacak bir imtihanını kubuh görerek dünyaya, kadere ve kazaya söverek aslında bunları çekip çeviren, insanın başına gelenleri yaratan Allah’a c.c. (hâşâ) sövmektedir. Dolayısıyla hüsün ve kubuh tespit etmede aklına dayanan beşer yanılabilir. Bir başka açıdan, bir insan tabiatına uygun şeyleri hüsün görürken, bir başkası tabiatına uymayan şeyleri kubuh görebilir.^{18,19} Hz. Ebû Bekir,

¹⁵ İlyas Çelebi, “Hüsün-Kubuh”, *DİA (TDV İslâm Ansiklopedisi)* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 1999).

¹⁶ Örnek vermek gerekirse, bir casusun tespit edilip öldürülmesi devlet ve millet açısından hüsün, casusu kullanan devlet açısından kubuh, her iki taraf dışındakiler açısından bu olay abestir.

¹⁷ Buhârî, Edeb 101; Müslim, el-Elfâz mine'l-Edeb ve Gayrih 3, 4, 5.

¹⁸ Bir kişi balığın kokusundan tiksizmezken başka birisi tiksinebilir.

¹⁹ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, c. 1, 45.

Rasûlullah'ın vefatından sonra zekat vermek istemeyerek İslam birliğine zarar verecek kişilere savaş açmış ve bu düşüncesini temellendirirken şöyle demişti: “Namaz ile zekat arasını ayıranlarla kesinlikle savaşırım. Zira zekat maldan alınması gereken haktır. Hz. Peygamber'e verdikleri bir deve yularını bile bana vermeyi reddederlerse onlarla savaşırım”.²⁰ Zekatı vermek istemeyenler için bu hüsün gibi gözükebilir halbuki Allah hakkı açısından bu tavır kubuhdur. Hz. Ebu Bekir zekat vermek istemeyenlerle savaşmak istediği zaman ilk önce karşı çıkan (bu düşüncenin kubuh olduğunu düşünen) Hz. Ömer daha sonra Hz. Ebû Bekir'in doğru bir karar aldığını (aldığı kararın hüsün olduğunu) fark etmiştir.²¹

ii- Şeriatın fâilini överek (tahsîn) bir şeyi hüsün kılması. Bu durumda şeriatın bir şeyi güzel göstermesi durumunda emredilen mendup ve vacip olan şeyler hüsün olur, mubah olan şeyler hüsün olarak nitelenemez.²² Emrettiği namaz, oruç, doğru söyleme, sıla-i rahim... ve teşvik ettiği mendup olan borcun yazılması²³ hüsündür. Bunlar şeriatın haber vermesiyle bilinebilir.

iii- Fâilin emredilen vacip ve mendup şeylerle birlikte yapmasının kendisine her hangi bir sorumluluk getirmediği mubah şeyler de hüsün diye tanımlanabilir. Böyle olunca namaz kılmak gibi emredilen vacipler, borcun yazılması gibi menduplar hüsün olduğu gibi yemek içmek, gezmek, elbiselerde renk seçimi gibi mubah olan şeyler de hüsün olur.

Yalan zâtı itibarıyla akılla da bilinebilecek kubuh bir özelliğe sahiptir. Ancak şeriat bazı durumlarda yalan söylemenin kubuh sayılmayacağını bizlere haber vermektedir. Bu durumda “bir şey ancak şeriat hüsün ve kubuh hükmü verdikten sonra bu özelliğe sahip olur” denilebilir. Zira Rasûlullah a.s. gazve için bir yere sefer döneceğinde, asıl hedef, gazve bilgisini öğrenerek tedbir almasını diye

²⁰ Müslim, İman 32.

²¹ Müslim, İman 32.

²² Gazzâlî, *el-Mustafâ*, c. 1, 46.

²³ Bakara 2/282.

başka bir yere gazve yapacak izlenimi verirdi ve bu bağlamda “savaş hiledir”²⁴ buyurdu. Rasûlullah a.s. insanlar arasını ıslah için, savaşta galip gelmek için ve kocanın eşine karşı, hanımın kocasına karşı söylediği “gerçeğin söylenmediği sözleri” yalan kapsamında değerlendirmediyi görüyoruz.²⁵ Bu bize aslı, zâtı kubuh olan kimi şeyleri şeriatın kubuh değil tam aksine hüsün kabul ettiğini göstermektedir. Bu nedenle Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'a göre “Şeriat'ın güzel dediği güzel, kötü dediği kötüdür”²⁶. Diğer taraftan, Abdullah b. Mesûd'a nispeti daha doğru olan mevkuf hadiste “Müminlerin hasen (güzel) gördüğü Allah katında da hasen, Müminlerin kabih (kötü) gördüğü Allah katında da kabihtir”²⁷ sözü, Müminlerin selim fitratları, insaf ve ferasetleriyle hakka, doğruya isâbet etmelerinin mümkün olacağına işaret etmektedir. Hanefî Maturîdî gelenek, aklın hüsün ve kubhu bileceği kanaatinindedir. Ancak bu bağlayıcı bir bilgi değildir, akıl kendi başına hüküm koyamaz. Bu sebeple aklın işlevi re'sen hüküm koyma değil, âyet ve hadislerin derûnundaki manayı keşif ve izhardan ibârettir.²⁸

C. Helal ve Haramlar

Kulun günlük hayatta, hangi sözleri söyleyebileceği, hangi fiilleri yapabileceği ya da tam tersi hangi sözleri söyleyemeyeceği, hangi fiilleri yapamayacağı, yani hellaller ve haramlar, ancak nasslarla bilinebilir. Bizi yaratan Allah c.c. bu ölçüleri Kur'an ve Kur'an'ın beyânı sünnet ile bizlere bildirmiştir. Kulun dünya ve

²⁴ Ebû Dâvûd, Cihâd 101.

²⁵ Ebû Dâvûd, Edeb 58; Ebû İsa Muhammed b. İsa Tirmizî, *el-Câmiû's-Sahib (es-Sünen)*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslamî, 1998), el-Bir ve's-Sıla 26.

²⁶ Ebu'l-Hüseyn Yahya b. Ebi'l-Hayr el-Umrânî, *el-İntisâr fi'r-Red ale'l-Mu'tezileti'l-Kaderiyyeti'l-Eşrâr*, ed. Suûd b. Abdilaziz el-Halef (el-Memleketül-'Arabiyetü's-Suûdiyye - Riyâd: Edvâu's-Selef, 1999), c. 1, 37, 210.

²⁷ Ebû Dâvûd Süleyman b. Dâvûd Tayâlîsi, *el-Müsned*, thk. Muhammed b. Abdülmuhsin et-Türkî (Mısır: Dârü Hicr, 1999), c. 1, 199, 243.

²⁸ Ayhan Ak, *Akil Kitabı - Dini İlimlerde Akıl* (İstanbul: Ravza Yayınları, 2020), 3/91.

âhîret maslahatına uygun olanı da yalnızca bizleri yaratan Allah bilir. Bu gerçek "... Size ben göklerin ve yerin gizlisini kesinlikle bilirim..."²⁹ ve "Yaratan, bilmez olur mu?..."³⁰ âyetlerinde açıkça ifade edilmektedir. Âdem'in a.s. kabiliyetini, neyi bilip neyi bilemeyeceğini, bildiği şeyleri ifade edip edemeyeceğini, melekler karşısındaki bu küçük imtihanda başarılı olup olamayacağını bilen Allah, kulun dünyâ ve âhîret maslahatına uygun olanı bilemez mi?

Allah c.c. Kur'an'ı Kerim'de kulların gerek dünya gerek ukbâ saadetlerini olumsuz etkileyecek şeyleri haram kılmıştır. Toplum içinde insanların birbirlerine güvenlerini sarsacak ve neslin karışmasına sebep olacak zinayı yasaklamıştır³¹; kimilerini gittikçe zengin eden kimilerini ise gittikçe ekonomik olarak zayıflatan fâizi haram kılmıştır³²; merhametsizliğin bir tecellisi olan ve Allah'ın rezzâk sıfatına güvenilmediğini gösteren cinâyeti yani çocukları fakirlik ve açlık korkusuyla öldürmeyi haram kılmıştır³³... Kur'an'ı Kerim'den bu örnekleri çoğaltabiliriz. Aklına itimat eden bazı insanlar zinanın kişisel bir tercih olduğunu³⁴ söyleyebilir. Fâizle ilgili âyet-i kerimler açıkken "enflasyon oranında faizin caziz olduğu" ve "... Günümüzde devletin (merkez bankalarının ve bağımsız bankacılık otoritelerinin) denetimi altında olan bankacılık sisteminde büyük ölçüde standardize edilmiş ve tefecilik uygulamalarından çoktan çıkmış bir faiz sistemi söz konusu. Bu açıdan bakarsak faiz, kâra göre ve hatta kiraya göre çok daha fazla denetim altında, çok daha fazla standartlaşmış bir getiridir..." görüşünü dile getirebilir.³⁵ "Sevişirim evlenmem hamile kalırım

²⁹ Bakara 2/33.

³⁰ Mülk 67/14.

³¹ İsrâ 17/32; Nûr 24/2.

³² Bakara 2/275-276.

³³ En'âm 6/151; İsrâ 17/31.

³⁴ Burcu Karakaş, "Hükümetin zina planı kadınları endişelendiriyor", *D&W (Deutsche Welle Türkçe)* (28 Şubat 2018).

³⁵ Mahfi Eğilmez, "Faiz Meselesi: Kitap İncelemesi", *Kendime Yazılar* (26 Temmuz 2019).

doğurmam”³⁶ gibi dinimize de örfümüze de uymayan söylemlerle çocukların kürtajla alınmasının bir hak olduğunu³⁷ söyleyenler çıkarılabilir. Halbuki bunlar toplumun devamı ve huzuru için gerekli yasaklardır. İnsanlar bu tür meselelerde kullarını en iyi tanıyan, onlara dünya ve âhiret saadetini sağlayacak olan Allah’ın helal ve haramlarına, Rasûlullah’tan a.s. gelen sahih sünnete tabi olmazlar, akıllarına göre hareket ederlerse yanılırlar.

Kur’an’da genel olarak haksız kazanç yasaklanmıştır.³⁸ Rasûlullah a.s. bu genel hükmün içinden spesifik bir örnek vermiş ve rüşvetin haram olduğunu kimi zaman Cenâb-ı Allah’a nispet ederek “Allah c.c. rüşvet verene de alana da lanet etmiştir”³⁹ buyurarak haram olduğunu haber vermiş, kimi zaman kendisi lanet ettiği için sahâbe-i kirâm “Rasûlullah a.s. rüşvet verene de alana da lanet etmiştir”⁴⁰ diyerek Rasûlullah’ın rüşveti haram kıldığını haber vermişlerdir. Rüşvet kimilerine göre “hakları olmadığı halde taleplerini elde etmenin anahtarı”, “işlerini hızlandıran bir özelliğe sahip bir hediye” görülebilir. Rasûlullah’ın a.s. bildirdiği bu haber “hakkı olduğu halde rüşvet vermeden hakkına ulaşamayan insanların vicdanını örseleyen haksız bir kazançtır”. Hadis-i şerif akılla da uyumludur. Rüşveti almayı vermeyi yadırgamayanlar, akla aykırı bir yargıda bulunacaklardır.

İnsan akıyla, ehli eşek etinin, aslan, kaplan, sırtlan gibi yırtıcı hayvanların etlerinin⁴¹, kartal, şahin, atmaca gibi pençeli

³⁶ Harun Alanoğlu, “Bu bir ihbardır”, *Diriliş Postası* (21 Kasım 2016).

³⁷ Dorian Jones, “Türkiye’de Kürtaj Hakları Yasaklanıyor mu?”, *Amerikanın Sesi* (ubat 2013).

³⁸ Bakara 2/188.

³⁹ Abdürrezzâk Ebû Bekir b. Hemmâm San’âni, *el-Musannef*, thk. el-A’zamî Habîbürrahmân (Beyrut: el-Mektebü’l-İslâmî, 1983), c. 8, 148, 14668, 14669, 14670; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, c. 4, 445, 21969; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, c. 15, 8, 9023.

⁴⁰ Tayâlisi, *el-Müsned*, c. 4, 34, 2390; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, c. 4, 444, 21965; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, c. 11, 87, 6532; Ebû Dâvûd, *Âkdiye* 4; Tirmizî, *Ahkâm* 9.

⁴¹ Buhârî, *Zebâih* 28, 29; Müslim, *Sayd* 13, 14, 15.

hayvanların etlerinin haram kılındığını⁴² bilemez. Kadınlar için helal olan ipek ve altın ziynet eşyasının erkeklere haram olduğunu⁴³ bilemez. Nesep akrabalığı sebebiyle evlenilmesi ebedi haram olan kişilerle süt emme sebebiyle akraba olanların da evlenemeyeceği insan aklıyla bilinemez.⁴⁴ Bu örnekler o kadar çoktur ki bu küçük çalışmanın hacmini aşar mahiyettedir. Bu örneklerin de gösterdiği gibi, insanın akli bilecek şeyleri bilmede sınırlıdır. Aklın mesaisiyle bilemeyeceği meselelerden biri de hellaller ve haramlardır.

D. Gaybî Meseleler

Batı'da Rönesans ile Kilise'nin haber verdiği dogmatik bilgiler incelenmeye başlandı. Bu süreçte, dogmatik bilgiler yerine, insan aklına, ilmî bilgilere dayalı sonuçlar yol gösterici ölçüler olarak kabul edildi. İlahiyat (teoloji) için Aydınlanma, vahiy ve emirlerin ilmen açıklanması ve yeniden tefsir edilme zorunda bırakılması demekti. Böylece dinî kitaplar, özellikle İncil ve Tevrat yeniden tenkidî bir araştırmaya tâbi tutuldu. Hıristiyanlığın efsanevî hikâyelerinin doğruluğuna karşı duyulan şüphe, yeni bir din kritiğini gerekli kıldı.⁴⁵ Bu tavır tahrif olmuş İncil ve Tevrât metinlerine⁴⁶ karşı yapıldı ama İslamî kaynaklar da bundan etkilendi. Tahrife uğramamış Kur'an-ı Kerim⁴⁷ genel itibarıyla bundan olumsuz olarak çok fazla etkilenmese de Hz. Peygamber'den sahih yollarla gelen hadisler benzer muameleye tabi tutuldu.

Bu meseleye dair şu örnekleri verebiliriz:

i- "*Nebi a.s.'ın eşi Hz. Aişe'nin rivâyet ettiğine göre, bir Yahûdî kadın, Aişe'den sadaka istedi ve 'Allah, seni kabir azabından korusun'*

⁴² Müslim, Sayd 16; İbn Mâce, Sayd 13; Ebû Dâvûd, Et'ime 33.

⁴³ İbn Mâce, Libâs 19; Ebû Dâvûd, Libâs 12; Tirmizî, Libâs 1.

⁴⁴ Buhârî, Şehâdât 7, Nikah 28, Edeb 93; Müslim, Radâ' 9, 12, 13.

⁴⁵ Kemal Beydilli, "Avrupa", *DİA* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 1991); E.F. Schumacher, *Aklı Karışıklar İçin Kılavuz*, çev. Mustafa Özel (İstanbul: Kure Yayınları, ts.).

⁴⁶ Bakara 2/75, 79; Nisa 4/46; Maide 5/13.

⁴⁷ Hicr 15/9; Hâkka 69/44.

dedi. Hz. Aişe de Rasûlullah'a 'insanlar kabirlerinde azap mı görüyorlar?!' diye sordu. Rasûlullah da bundan Allah'a sığınarak bu bilgiyi onayladı...".⁴⁸ Bu rivâyette Hz. Peygamber'in kabir azabının varlığını onayladığı görülmektedir. Kabir azabı hakkındaki hadisler neredeyse mütevâtir konumundadır.⁴⁹ Mu'tezile'den gelen iki görüşten birine göre, hadislerden hareketle dillendirilen kabir azabının gerçek olduğu iddiası akıl delili⁵⁰ ve müşâhede gereği kabul edilemez. Zira ölmüş kişiye bakıldığında herhangi bir azaba uğramadığı görülmektedir.⁵¹ Buradaki sorun hadislere eleştiri yapılması değildir. Sorun metafizik konular hakkında kuşatıcı, yeterli, doğru bilgiye ulaşma imkanından aciz olan akla dayanılmasıdır. Haber-i vâhidin verdiği bilgiler kesin (kat'î, yakînî, zarûrî) bilgi değil zann-ı gâlip ifade etse de, selef tarafından kabul edildiğini ve bunların itikat kitaplarında inanç esaslarından sayıldığını görmekteyiz. Bu konulara, Münker ve Nekir isimli meleklerin kabirde insanlara bazı sorular sormasını, kabir azabını, şefaatin varlığını, Kıyâmet âlâmetlerini, Deccâl'in zuhûrunu, İsrâ'nın a.s. nüzulünü, Rasûlullah a.s.'in İsrâ ve Mi'râc yolculukları yapmasını örnek verebiliriz.⁵²

ii- Akılla bilinemeyecek İsrâ ve Mi'râc, akla aykırı görüldüğü için müşrikler tarafından reddedilmiş; mü'minler ise aklen bilinemeyecek inançla ilgili bu gaybî bilgiyi kabul etmişlerdir. Aklen ispat edilemeyecek bu hususu Hz. Ebû Bekir tereddüt etmeden tasdik ettiği için "Sıddîk" lakabını almıştır. Hz. Peygamber'den İsrâ ve Mi'râc'ı dinleyen müşrikler aklen kavrayamadıkları ve aklen ispat da edilemeyecek bu hâdiseyi fırsat bilerek Hz. Peygamber'in

⁴⁸ Buhârî, Kusûf 7, 12, Cenâiz 85; Müslim, *es-Sabîh*, Müslim, Kusûf 8 (903).

⁴⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer Fahreddin Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb* (Beirut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2000), c. 4, 126.

⁵⁰ Ebû Abdillâh Alâüddin b. Abdillâh Moğultay b. Kılıç, *Şerhü Süneni İbn Mâce (el-İlâm bi Sunnetihî aleyhî's-Selâm)*, ed. Kâmil 'Uveyda (el-Memleketü'l-Arabiyye-tü's-Suûdiyye: Mektebetü Nezâr Mustafa el-Bâz, 1999), c. 1, 159, Tahâre 14.

⁵¹ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İtikâd* (Beirut: Dârü'l-Kütüb'l-İlmiyye, 2004), 171.

⁵² Nu'mân b. Sâbit Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-Ekber* (Birleşik Arap Emirlikleri: Mektebetü'l-Furkân, 1999), 61-72.

en yakın arkadaşına belki bu vesileyle onu yolundan döndürebilir miyiz diye koşarak geldiler. Hz. Ebû Bekir “Bunu eğer o söylediyse doğrudur” dedi. Müşrikler akli çıkarımlarla “O bir gecede Şam’a gidip sabahleyin geri döndüğünü söylüyor (bunu nasıl tasdik edersin?!)” dediklerinde Hz. Ebû Bekir “Ben O’nun s.a. verdiği bilgilerden (aklen kavranması mümkün olmayan cennet, cehennem gibi) daha zor şeylerini tasdik ediyorum da bunu mu tasdik etmeyeceğim?!” dedi.⁵³ Bu meselenin ilk kısmı olan İsrâ Kur’an’ın verdiği yakîni bilgiyle sabittir.⁵⁴ Mi’râc kısmı ise haber-i vâhid hadislerle sabittir.⁵⁵ Bu hadisler haber-i vâhid olduğu için zann-ı gâlip ifade eder. Bazı âlimler zann-ı gâlip bile olsa itikadi meseleleri ispatta haber-i vâhidin delil olabileceğini kabul ederler.⁵⁶ Dolayısıyla gerek İsrâ ve gerekse Mi’râc aklen ispatlanacak bir şey değil, inanılacak bir olaydır. Bu tür metafizik meselelerde aklın hakemliğine müracaat edilmez. Mütevâtir bir hadisin haber verdiği bilgi kesin (yakîni/kat’î/zarûri) bilgi olduğu için akıl kabulünde zorlanırsa da te’vil edilmeye çalışılır. Hadis âhâd ise yine te’vil imkanı aranır, eğer te’vil imkanı bulunamazsa terk edilir.⁵⁷

Günümüzde de kabir azabını ve benzeri metafizik içerikli hadisleri, Kur’an’a arz, sünnete arz, akla arz ... metotlarıyla eleştiren ve bu hadisleri reddeden kişiler vardır. Bu hadislere yöneltilen eleştiriler ve eleştirilen hadislere yönelik anlam/yorum çalışmaları yapılmış, eleştirilen hadisler Kur’an ve sünnet bütünlüğü içerisinde değerlendirilmiştir.⁵⁸

⁵³ San’ânî, *el-Musannef*, c. 5, 321, 9719.Hadis.

⁵⁴ İsrâ 17/1.

⁵⁵ Buhârî, Salât 1, Ehâdisü'l-Enbiyâ 6, Menâkıb 24, Tefsîr 364, Tevhîd 37; Müslim, İman 159, 263.

⁵⁶ Nureddin İtr, *Tartışmalı İlmî Toplantı-Sempozyum*, “Sahih Âhad Hadisin İtikad’da Delil Olması”, *Ensar Yayınları*, (2010), 209-225.

⁵⁷ Salahattin Polat, “Hadiste Metin Tenkidi III”, *EÜ İFD (Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi)* 8 (1992), 90.

⁵⁸ Mehmet Çetin, *Metin Eksenli Hadis Tenkidinde Öznellik ve Yorumsalılık (Teori ve Uygulama)* (Ankara: Gece Akademi, 2018).

E. Allah'ın Varlığı

Cessâs (ö.370/981), ister bir mes'ele nefyedilsin (olumsuzlan- sın) ister ispat edilsin, her iki durumda da, nefyedenin de ispat edenin de delil getirmesi gerektiğini düşünmektedir. Zira bir şeyi nefyeden de neticede aksi bir inancı ispat etmektedir.⁵⁹ Bu nedenle Allah'ın varlığını kabul ve ilan eden İslam Dini, Allah'ın varlığına ve bilinebilirliğine dair birçok delil getirmiştir. Allah c.c. Kur'an'da kâinattaki mükemmel düzene işaret ederek şöyle buyurur: "Eğer yerde ve gökte Allah'tan başka tanrılar bulunsaydı kesinlikle yerin göğün düzeni bozulurdu...".⁶⁰ Bu âyet hem Allah'ın c.c. varlığına hem de ilah olarak tek bir ilah olduğuna işaret etmektedir. Yani bu âyet gaye ve nizam delilinin temelini delilini oluşturmaktadır.

Allah'ın varlığı ve bilinebilirliği akıl, his, fitrat ve şer'î deliller ile ispat edilebilir. Akıl delili, ma'dûm (yok) olan bir kâinâtın kendini yaratamayacağını bilir. Bu eşsiz mükemmellikteki düzenin tesadüfen olamayacağını bilir. İmam-ı A'zam Ebû Hanîfe'ye (ö.150/767) nispet edilen bir kıssaya göre, Hint ehli Sümeniyye fırkasından bir grup Ebû Hanîfe'ye gelmiş ve onunla Allah'ın varlığını ispat hususunda münâzara yapmak istemişler. O kendilerine gelen bu gruba bir iki gün sonra gelmelerini söylemiştir. Geldiklerinde onlara "Ben erzâk ve mallarla dolu kaptansız bir geminin suyu yara yara limana yanaşıp ve demirleyebileceğini, yüklerin hamallar olmadan kendiliğinden gemiden inip depoya gidebileceğini düşünüyorum" demiş. Onlar "Sen böyle düşünüyorsan sen de akıl yok demektir! Akıl bir geminin kendiliğinden gelip yüklerin kendiliğinden boşalacağını akıl hiç kabul eder mi?! Bu hiç ma'kûl, aklın kabul edebileceği bir şey değil" demişler. Bunun üzerine Ebû Hanîfe "O halde siz göklerin, güneşin, ayın, yıldızların, dağların, ağaçların, hayvanların, insanların kendiliğinden olduğunu nasıl düşünebilirsiniz?!" dedi. Bir

⁵⁹ Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl* (Kuveyt: Vezâratü'l-Evkâfî'l-Kuveytiyye, 1994), c. 3, 386.

⁶⁰ Enbiyâ 21/22.

bedevîye “Rabbini nasıl bildin?” diye sormuşlar. O da “İz yürüyene, (devenin) tersi deveye işaret ediyor da burçlara sâhip gökyüzü, yollara sâhip yeryüzü, dalgalara sâhip deniz İştien ve Gören Allah’a delâlet etmez olur mu?!” diyor.⁶¹ Buradan hareketle, hiçbir varlığın kendiliğinden yaratılmadığı, sonradan yaratılan her şeyin ezeli (yaratılmış olmayan) bir varlık tarafından yaratılmış olması gerektiği, eserden müessire giderek Allah’ın c.c. varlığının bilinmesinin imkansız olmadığını anlaşılmaktadır. Klasik hadis kaynaklarında tahrir edilmeyen ancak bazı itikad kitaplarında⁶² üzerine fikir binâ edilen zayıf bir hadiste “Allah’ın zâtı hakkında tefekkür etmeyin, Allah’ın yarattığı varlıklar hakkında tefekkür edin”⁶³ buyurulmaktadır. Rivâyet zayıf olmakla beraber, Selef âlimlerinin Allah’ın zâtı hakkında ve haberi sıfatlar hakkında konuşmaktan kaçındıklarını görüyoruz. İmam Mâlik (ö.179/795) “*Rahman arşa istivâ etti*”⁶⁴ âyetindeki istivânın mahiyetini soran kişiye “*İstivâ meçhûl değildir ancak nasullığı aklen bilinemez, ona inanmak vâcib, hakkında soru sormak bid’attır*”⁶⁵ demiştir. Zira aklın idrak sınırını aşan bu meseleyi sormak ve sorgulamak insanı içinden çıkamayacağı dehlizlere sürükleyebilir. Bu nedenle Allah’ın zâtı ve haberi sıfatları hakkında düşünmek yerine Allah’ın yarattığı kâinât, varlıklar ve bu kâinattaki düzen ve mükemmellik üzerinde tefekkür edilmesi tavsiye edilmiştir. İbrahim

⁶¹ Muhammed b. Sâlih el-Useymin, *Şerhu’l-Akideti’l-Vâsitiyye* (el-Memleketü’l-‘Arabîyyetü’s-Suû’diyye: Dâru İbni’l-Cevzi, 2000), c. 1, 56-57.

⁶² Ebû Abdullah Ubeydullah b. Muhammed el-Ukberî İbn Batta, *el-İbâne-tü’l-Kübrâ*, thk. Rıza Mu’ti vd. (Riyad: Dâru’r-Râye, 2005), c. 6, 86.

⁶³ Ebû’l-Kâsım Müsnidü’l-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb Taberânî, *el-Mu’cemü’l-Evsat*, thk. Târik b. İvadullah - Abdülmühsin b. İbrâhîm (Kâhire: Dâru’l-Haremeyn, ts.), c. 6, 250, 6319; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn Beyhakî, *Şuabul-İmân*, ed. Abdu’l-Aliyy Abdu’l-Hamid Hâmid (Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 2003), c. 1, 262, 119.

⁶⁴ Tâhâ 20/5.

⁶⁵ Ebû Nasr Ubeydullah b. Saïd Siczi, *Risâletü’s-Siczi İlä Ehli Zebid fi’r-Rad ‘alâ men Enkera’l-Harfê ve’s-Savt*, ed. Muhammed bâ Kerim (el-Medinetü’l-Münevvera: İmâdetü’l-Bahsi’l-İlmi bi’l-Câmiati’l-İslamiyye, 2002), 181; Ebû Muhammed Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmed İbn Kudâme, *Zemmü’t-Te’vil*, ed. Bedr b. Abdullah (Kuveyt: ed-Dâru’s-Selefiyye, 1986), 25.

a.s. yıldızların, ayın ve güneşin batmasından hareketle, eksik, nakıs, yok olucu varlıkların ilah olamayacağını, bir varlığın ilah olabilmesi için bu gibi eksik ve kusurlardan beri olması gerektiğini (âdetâ sesli) düşünerek (insanlara) Allah'ın varlığını ispat etmiştir.⁶⁶ Eserden müessire gitmek suretiyle, Allah'ın var olduğu akılla bilinebilir. Bu konuda Hz. Peygamberin zaman zaman gökyüzüne bakıp Allah'ın yarattığı varlıklar, düzen, kusursuz sistem ile ilgili tefekküre daldığını görmekteyiz.⁶⁷ Bu tefekkürle, eserden müessiri bilmeyi, fark etmeyi, anlamayı, hissetmeyi hem kendisi uygulamış hem de insanlara bu konuda yol göstermiştir. Bu tefekkürün sâikiyle şu âyetleri okurdu: “Göklerin ve yerin yaratılışında, gece ile gündüzün farklı oluşunda akl-ı selim sahipleri için elbette ibretler vardır. Onlar ayakta dururken, otururken, yatarken hep Allah'ı anarlar; göklerin ve yerin yaratılışını düşünürler (ve şöyle derler): “Rabbimiz! Sen bunu boş yere yaratmadın, seni tenzih ve takdis ederiz. Bizi cehennem azabından koru!”⁶⁸ Muâviye b. Hakem es-Sülemî isimli sahâbi koyunlarını otlatan câriyesi bir koyununu zâyi edince koyuna ne olduğunu sormuş, câriye de kurt kaptı deyince yüzüne vurmüştü. Bu hareketine üzülen ve bir köle âzâd etmeyi adayan Muâviye Hz. Peygambere, bu câriyeyi âzâd edip edemeyeceğini sordu. Rasûlullah a.s. da cariyeye “Allah nerede?” diye sordu O “Göktedir” deyince “Pekâlâ ben kimim?” dedi. Cariye “Sen Allah'ın Rasûlüsün” dedi. Hz. Peygamber a.s. Muâviye b. Hakem'e yönelerek: “Bunu âzâd et, zira mü'minedir” buyurdu.⁶⁹ Hz. Peygamber cariyesinin Allah'ı bilip bilmediğini, Allah'a inanıp inanmadığını öğrenmek için Allah'ın nerede olduğunu sormuş, Allah'a yücelik vasfını izâfe etmesinden de inandığını anlamıştı.

Bütün bunlardan hareketle şunu söyleyebiliriz ki, Akl-ı selîm

⁶⁶ En'âm 6/74-82.

⁶⁷ Buhârî, Tevhîd 27; Müslim, Tahâre 48.

⁶⁸ Âl-i İmrân 3/190-191.

⁶⁹ Müslim, Mesâcîd 33; Ebû Dâvûd, Eymân 19, er-Rukûv ve's-Sucûd 22; Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes, *el-Muvatta*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beirut: Müessesetü Zâyid b. Sultân, 1985), 'Itk 8; Nesâî, Sehv 20.

sahipleri bu kâinâta ibret nazarıyla bakarsa, gaye ve düzen içinde yaratılan kâinatı ve onun hâlıkını (yaratıcısını) bilmesi mümkündür.

F. Hz. Peygamber'in Gelecekle İlgili Açıklamaları

Allah c.c. birçok âyette gayb bilgisini kendisine tahsis ettiğini haber vermektedir.⁷⁰ Cin Sûresi'nde ise “*Gaybı O bilir, gayb bilgilerini kimseye açmaz! Ancak elçi olarak seçtiği kimselerden dilediklerine haber verebilir*” buyurarak, elçilerinden dilediğine murat ettiği kadar gayb bilgisi verebileceğini haber vermektedir. Bu çerçevede Allah Rasûlü gaybı kendiliğinden bilemez ancak Allah Teâlâ haber verirse bilebilir. Bu durumu Rasûlullah a.s. Cibrîl Hadisi diye meşhur hadiste, kendisine kıyâmetin ne zaman kopacağını soran Cebrâil'e “*Bu konuyu, sorulan sorandan daha iyi bilmiyor*”⁷¹ diyerek itiraf etmiştir. Bu nedenle, muhbir-i sâdıklar kanalıyla geleceğe dair haberlerden sahîh yollarla gelenleri akılla tenkit etmek, akla aykırı bulmak doğru değildir.

Buna dair şu örneği verebiliriz:

Hz. Peygamber “Güneş batıdan doğmadıkça kıyâmet kopmayacaktır. Yeryüzünde olan ve bu durumu gören bütün insanlar Allah'a iman edecek. Ancak Allah'ın c.c. “...*Daha önce inanmamış yahut inancı sayesinde bir iyilik yapmamış kimseye, rabbinden bazı işaretler geldiği gün iman etmesi fayda sağlamaz...*”⁷² buyruğu gereği imanları geçerli olmayacaktır” buyurmuştur.⁷³ Hz. Peygamber bu âyette geçen “rabbinden bazı işaretler geldiği gün” lafzını, “güneşin batıdan doğması” olarak açıklamıştır. Bu mana başka rivâyetlerle de desteklenmiştir: “*Güneş batıdan doğmadan önce kim tövbe ederse, Allah onun tövbesini kabul eder*”⁷⁴ ve “*Allah azze ve celle, gündüz günah işleyenin tövbesini kabul etmek için gece rahmet kapısını*

⁷⁰ Lokman 31/34; Fussilet 41/47; Zuhruf 43/85.

⁷¹ Buhârî, İman 36; Müslim, İman 1, 5, 7.

⁷² En'âm 6/158.

⁷³ Buhârî, Tefsir 129.

⁷⁴ Müslim, Zikir 43.

açık tutar; gece günah işleyenin tövbesini kabul etmek için gündüz rahmet kapısını açık tutar. Bu uygulama güneş batıdan doğuncaya kadar böylece devam eder"⁷⁵ hadis-i şerifleri bunlardan sadece iki tanesidir.

Bu bilgi, gelecek zamanla ilgili bir bilgidir. Allah'ın c.c. Peygamberine bildirdiği, Hz. Peygamberin de mübelliğ sorumluluğu ile bize bildirdiği bu gaybî bilgi, kâinatın alışageldiğimiz rutin faaliyetine aykırıdır. Bu hâdiseyi akıl kabul etmekte zorlanacak olsa da bu durumu inkar etmesi mümkün değildir. Çünkü Hz. Peygamber mühbir-i sâdiktır.

3. Sarîh Akıl Sahîh Nakille Çatışmaz

Anlaşılması açısından Kur'an ayetleri ikiye ayrılır: i- Muhkem âyetlerdir ki te'vîli (yorumu) tenzilindedir, manası lafzın zahirinden anlaşılır. ii- Manası ancak muhkem âyetlere arz edilerek (sağlaması yapılarak) ve kendisinden uygun te'vîlin çıkarılmasıyla anlaşılır.⁷⁶ Hadis-i şerifler de böyledir.⁷⁷ Lafzın zahirinden, manası kolayca anlaşılabilir olduğu gibi ancak Kur'an ve sahîh sünnet verileriyle sağlaması yapılarak, muhtevası uygun manaya hamledilerek anlaşılacak olanlar vardır. Bazı ilim adamlarının, Kur'an'ın te'vîle ihtiyaç duyan âyetlerini te'vîl ederek uygun manaya hamlettikleri halde aynı metodu hadislere uygulamaktan kaçındıkları müşahede edilmektedir. Bu ise metodolojik bir hatadır. Kur'an'da uyguladıkları metodu hadis-i şeriflerde uygulamayarak ikircikli tavır sergilemektedirler. Bu metodolojik hataya Tahâvî (ö.321/933)

⁷⁵ Müslim, Tevbe 31.

⁷⁶ Muhammed b. Hasen İbn Fûrek, *Müşkilü'l-Hadis ve Beyânub*, ed. Musa Muhammed Ali (Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1985), 40."publisher": "Âlemu'l-Kütüb", "publisher-place": "Beyrut", "title": "Müşkilü'l-Hadis ve Beyânub", "author": [{"family": "İbn Fûrek", "given": "Muhammed b. Hasen"}], "editor": [{"family": "Musa Muhammed Ali", "given": ""}], "issued": {"date-parts": [{"1985"}]}, "locator": "40"}], "schema": "https://github.com/citation-style-language/schema/raw/master/csl-citation.json"}]

⁷⁷ İbn Fûrek, *Müşkilü'l-Hadis ve Beyânub*, 42-43.

şöyle işâret eder: “Hadis ehlini naklettikleri (müteşâbih) haberler sebebiyle tenkit eden bid‘at ehlinin câhilce söyledikleri bu düşünceleri, haberlerin iptaline sevk edeceği gibi Kur‘an‘ı (da müteşâbih âyetleri hususunda) şüpheye sürükleyebileceği gözden kaçırılmamalıdır. Nasıl ki müteşâbih bir âyetin, teşbîh, ta‘til, tecsîm⁷⁸ gibi itikadî anlamda sorun olmayacak, te‘vil edilebileceği bir yorum imkanı varsa; müteşâbih hadislerin de - doğru hamledildiğinde - teşbîh, ta‘til ve tecsîme götürmeyecek anlam ve yorumları vardır”.⁷⁹

İlmin sebepleri (bilgiye ulaşma vesileleri) üçtür: Havvâs-ı selîme (sağlam duyu organları), akıl ve haber-i sâdik/nakildir (yani vahiy ve sahîh yollarla gelen sünnet verileridir).⁸⁰ İnsan bilgiyi bu üç sebep/vesile ile elde eder. Mu‘tezîle, akı bizzat müstakil hüccet kabul etti ve şer‘î hükümlerden bir kısmını akla dayanarak verdi. Şia da bu konuda Mu‘tezîle‘yi takip etti. Mu‘tezîle, âlimlerinin çoğunluğunun görüşüne ve sarîh nasllara aykırı olmasına rağmen, büyük günah işleyenin ne mü‘min ne kâfir olacağını, Allah‘ın eslahâ (en doğruya) göre hareket etmesinin vacip olduğuna, öldürülenin eceliyle ölmediğine ve benzeri başka şeylere akli çıkarımlarıyla ulaşmışlardır. Halbuki akıl, bizzat hüccet değildir. Allah c.c., aklın noksanı (eksikliği) ve bir takım içgüdüsel duygularla (şehvet, hevâ vb.) ma‘lûl olması nedeniyle aklımızın bize telkin ettiğine uymamızı emretmemiştir. Akıl ancak, kendisiyle işlerin idrak edildiği bir âlettir.⁸¹ Akıl, varlıkları iki şekilde bilebilir. Ya havâs-ı selîmeden gelen verileri alma, anlama, işleme ve sonuç çıkarma şeklinde bilebilir. Yani, görme, işitme,

⁷⁸ Yusuf Şevki Yavuz, “Teşbîh”, *DİA* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 2011); Mustafa Sinanoğlu, “Muattıla”, *DİA* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 2005); İlyas Üzümlü, “Mücessime”, *DİA* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 2006).

⁷⁹ İbn Fûrek, *Müşkilü‘l-Hadis ve Beyânub*, 43-44.

⁸⁰ Ebû‘l-Avn Muhammed b. Ahmed el-Hanbelî Sefârîni, *Levâmiu‘l-Envâri‘l-Behiyye ve Sevâtiu‘l-Esrâri‘l-Eseriyye li Şerhi‘d-Durreti‘l-Mudiyye fi Akdi‘l-Fırkatî‘l-Merdiyye* (Dimeşk: Müessesetü‘l-Hâfikin ve Mektebetühâ, 1982), c. 2, 440.

⁸¹ Abdullatif Abdullah Aziz Berzencî, *et-Teâruz ve‘t-Tercih beynel-Edilleti‘ş-Şeriyye Bahsün Usûliyyun Mukâranun bil-Mezâhibil-İslâmiyyeti‘l-Muhtelife* (Beyrut: Dârul-Kütübîl-İlmiyye, 1993), c. 1, 141.

koklama, dokunma, tat alma ile bilir. Ya da “bir şey ya vardır ya yoktur, bir şey ya hâdistir ya kadîmdir, iki kere iki dört eder, iki zıt bir araya gelmez, bir ikiden daha azdır gibi” matbu‘ (garizî, fitrî, doğuştan gelen) akıl vasıtasıyla bilir.⁸² Diğer taraftan insan, aklıyla bilemeyeceği metafizik meseleleri ve Rabbine kulluk şekillerini Allah’ın elçileri vasıtasıyla gönderdiği nakil (vahiy ve sünnet) bilgisiyile elde eder. Nakil, bilemeyeceği hususlarda akla rehberlik yapmakta, onu doğruya kanalize etmektedir. Naklin yani vahyin ve vahyi açıklayan sahîh sünnet verilerinin olmadığı durumlarda insan doğru yoldan sapabilir. Bir sapkınlık olan eşcinsellik günümüzde, akıl ile (kişi hak ve hürriyeti, bireysel tercih gibi) birtakım izahlar getirilerek kabul edilebilirliği dillendirilmeye çalışılırken naklin bunu çirkin görmesi bu duruma örnek verilebilir. Naklin rehberliği olmadan yaşamaya çalışan insan ontolojik olarak var olma gayesini kaybetmektedir. Bu nedenle Allah c.c., insanı eşref-i mahluk olarak yaratırken ve onu akıl ile donatırken bu kuvvesine aykırı olacak bir nakil verisi göndermez. Bu açıdan bakıldığı zaman Allah’ın kuluna bahşettiği akıl ile kulunu doğru yola iletmek için gönderdiği sahîh nakil asla çelişmez.⁸³ Çünkü her ikisi de Allah’ın kullarını dünyada hidâyete sevk etmek için insanlara bahşettiği iki delildir, rehberdir. Allah’tan gelen iki delil ve rehberin birbirlerine muhâlif şeyler söylemesi kabul edilemez. Zira Allah’tan gelen şeyler arasında birbiriyle çelişik şeylerin olması Allah hakkında muhaldir. Nitekim Allah c.c. bir âyet-i kerimede şöyle buyurur: “Eğer o (Kur’an) Allah’tan başkasından gelseydi onda mutlaka birçok (tutarsızlık ve) çelişkiler bulurlardı”.⁸⁴

Cüveynî (ö.478/1085) inanç esaslarının akıl ve/veya sem’î delillerle bilinip bilinmeyeceği hususunda şu taksimi yapar: “Aklen bilinip, sem’î delile ihtiyaç bırakmayacak kadar açık olan inanç esasları; sem’î delille bilinip akli delilin takdir edemeyeceği inanç esasları

⁸² Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed Mâverdi, *Edebü'd-Dünyâ ve'd-Din* (Beirut: Dâru Mektebeti'l-Hayât, 1986), 19.

⁸³ Abdurrahman b. Nâsir b. Burâk, *Şerbu Akideti't-Tahâviyye*, thk. Abdurrahman b. Sâlih es-Südeys (es-Suûdiyye - Riyad: Dâru't-Tedmuriyye, 2008), 122.

⁸⁴ Nisa 4/82.

ve hem akılla hem de nakille bilinebilecek inanç esasları olmak üzere üç kısma ayrılır. Sem'î delil sağlam, kat'î yollarla gelmişse ve haberin naklettiği bilgi aklen de imkansız değilse onu kesin bilgi olarak almak gerekir; sem'î delil sağlam yollarla gelmemiş (yani haber-i vâhidle gelmiş) ama haberin naklettiği bilgi aklen imkansız değilse, inanç esası da ortaya koyuyor ve te'vîl imkanı da veriyorsa onu kesin bilgi olarak almak gerekir, zira dindar kişi inanç esasını oluşturan bu inanca zann-ı gâliple sabit olarak kesin inanır; ancak şer'în bildirdiği içerik aklın kanununa aykırı ise bu şer'î mesele merdûttur, zira şer'iat akla aykırı olmaz".⁸⁵ Burada Cüveynî'nin, haber-i vâhidle bize gelmiş olsa şer'î delilin içeriği akla aykırı değilse makbul, akla aykırı ise merdud olarak kabul ettiğini görüyoruz. Zira şer'iat akla aykırı olmaz. Bu durumda, ya şer'î delilin sübutunda bir sorun vardır ya da delil yanlış anlaşılmakta ve yorumlanmaktadır veya akıl selîm bir akıl değildir. Bu bağlamda Berzencî de vâkî olarak akıl ile naklin çelişebileceğini düşünmektedir.⁸⁶

Sarîh akıl ile sahîh nakil arasında hakîkî teâruzun olmayacağını beyân için İbn Teymiyye (ö.728/1328) *Der'ü Teâruzi'l-Akl ve'n-Nakl* adlı eser yazmıştır. İbn Teymiyye Kelamcılarının bu konudaki düşüncelerini arz ederek konuyu ele almaya başlamaktadır: "Akıl ve naklin teâruzu ister "sem'î ve akli delillerin teâruzu" ister "sem' (yoluyla elde edilen deliller) ve aklın teâruzu" ister "nakil ve aklın teâruzu" ister "naklin zâhirleri ile aklın kesin çıkarımlarının teâruzu" şeklinde ifade edilsin fark etmez (hepsi de aynı şeyi ifade etmektedir). Önemli olan aralarının cem' edilmesidir ki bu imkansızdır, çünkü iki zıttın birleştirilmesi mümkün değildir. İkisinin aynı anda murâd edilmesi ihtimali düşünüldüğünde, nakil akla takdim edilse bu da imkansızdır zira akıl naklin aslıdır. Buna rağmen nakli akla takdim edersek, aslı olan akli yaralamış, işlevsiz hale getirmiş oluruz. Dolayısıyla naklin takdim edilmesi hem

⁸⁵ Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh İbnu'l-Arabî, *Kânûnu't-Te'vil*, ed. Muhammed es-Süleymânî (Cidde: Dâru'l-Kible, 1986), 247.

⁸⁶ Berzencî, *et-Teâruz ve't-Tercih beyne'l-Edilleti's-Şer'iyye*, c. 2, 286.

kendisine hem de aslı olan akla zarardır, hakarettir, işlevsiz hale getirmektir. Dolayısıyla yapılması gereken akli takdim etmek, nakli ise ya te'vîl etmek ya da anlayana işlevsel olarak kullanana kadar naklin söylediği hususta tevakkuf etmek gerekir". İbn Teymiyye, Kelamcılarının bu kabulleri nedeniyle Allah'ın sıfatları ve başka konular hakkında Hz. Peygamberden gelen haberleri delil olarak kabul etmediklerini, akli delillerin sem'î delillerle çeliştiğini ve sem'î delillerin kat'î, yakîni, zarûri bilgi ifade etmediğini düşündüklerini söylemektedir.⁸⁷ Kelamcılarının "akıl naklin aslıdır" sözünü birkaç şekilde anlamamız mümkündür:

- Naklin sahih yollarla gelip gelmediğini bilmekte asıldır, mi-zandır.
- Rasûlullah'ın sıdkını (doğruluğunu) ve mucizesini bilmede asıldır.
- Rasûlullah'ın ilim ve amel olarak getirdiği şeylere uymayı gerekli görmesidir. Zira ya gayb ya da gayb üzere mebni olan bir konuda aklın dahil, müdâhalesi olamaz.

Zira din hususunda bilmediği şeyler bildiklerinden daha fazla olan akla - nasslara hakim kılarak - dilediğini makbul kılan, dilediğini iptal eden bir rol verildiğinde, beşer aklını ubudiyetten çıkarıp hâkimiyet vermek olur ki bu doğru olmaz.⁸⁸ Bu çerçevede Şâtîbî (ö.790/1388) "İçtihat için akli delillerin bilinmesinin gerekli olup olmadığı" meselesinde Gazzâlî ve Fahreddin er-Râzî'nin (ö.606/1210) içtihat için akli delilleri bilmeyi gerekli gördüğünü, başka âlimlerin bunu gerekli görmediğini dile getirir. Şâtîbî de gerekli olmadığını düşünenlerdendir zira içtihat akli deliller üzerine değil şer'î deliller üzerine bina edilmektedir.⁸⁹

⁸⁷ Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalim el-Harrânî İbn Teymiyye, *Der'ü Teâruzi'l-Akl ve'n-Nakl*, ed. Muhammed Reşad Sâlim (el-Memleketü'l-'Arabîyye-tü's-Suû'diyye: Câmîatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1991), c. 1, 4.

⁸⁸ Âbid b. Muhammed es-Süfyânî, *es-Sebât ve's-Şumûl fi's-Şerati'l-İslâmiyye* (Mekketü'l-Mükerreme: Mektebetü'l-Minâre, 1988), 197-198.

⁸⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed es-San'ânî Şevkânî,

İbn Rüşd “Hak, bir diğer hak ile çelişmez. Aksine onun hak olduğuna şahitlik yapar ve onu destekler” demektedir. Evet bu söz muhakkik alimlerden gelen (العقل الصريح لا يخالف النقل الصحيح) şeklinde sözle de uyumaktadır. Akıl ile nakil teâruz ediyorsa, ikisinden birinde problem vardır. Ya nakil gerçekten sahîh değildir ya da nakli anlamaya çalışan akıl, akl-ı selîm değildir. Ne Kur’an kendi içinde, ne Kur’an ile sahîh sâbit hadisler kendi arasında, ne de Kur’an ve sahîh sâbit nasslar ile akl-ı selîm arasında hakîkî teâruz olur. Böyle bir teâruz hissine kapılanlar, bu nasslar arasındaki ilişkiyi, anlam ve bağlantıyı iyi anlayamayan kimselerdir. Sarîh akıl ile sahîh nakil çelişirse iki durum söz konusu olabilir:⁹⁰

i- Nakil sahîh değildir veya nakil sahîh olsa bile doğru anlaşıl-mamış, yanlış anlaşılma kurbanı olmuştur. Nitekim Muhammed Gazzâlî (1917-1996) “İslam toplumu, tarih boyunca sünnet ve hadisi yanlış anlamaktan çektiğini, uydurulan binlerce hadisten çekmemiştir”⁹¹ der. Sahîh olmasına rağmen, sarîh akılla çelişen bir hadis söz konusu olamaz. Bu konuda İbn Teymiyye’nin gönüllerde, akıllarda şüphe bırakmayacak açıklamaları şöyledir: Sarîh akılla ancak uydurma bir söz (حديث مكذوب موضوع) çelişir ki bu tür uydurma sözler ehl-i hadis tarafından tespit edilmiş ve *Mevzûât* eserlerinde⁹² bir araya getirilmiştir. Örnek olarak şu uydurma sözü verebiliriz: “Allah kendisini yaratmayı isteyince atı yarattı, sonra onu koşturdu, at terleyince kendini o terden yarattı”.⁹³ Bu sözün, akla, mantığa, insafa sığmayacak bedâhette uydurma bir söz

İrşâdu'l-Fubûl İlä Tabkiki'l-Hak min İlmi'l-Usûl, ed. Ahmet Azv İnâye (Lübnan: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1999), c. 2, 210.

⁹⁰ İbn Teymiyye, *Der'ü Teâruzî'l-Akl ve'n-Nakl*, c. 7, 39.

⁹¹ Muhammed Gazzâlî, *Fıkhu's-Sire* (Mısır: Dâru'l-Kütübi'l-Hadise, 1965), 38.

⁹² *Mevzûât* kitapları, hadis diye uydurulmuş sözlerin tanınması ve zararlarından sakınılması için te'lif edilmiş eserlerdir.

⁹³ Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *Te'vilü Muhtelifi'l-Hadis* (Dohâ (Katar'ın Başkenti): el-Mektebu'l-İslâmi-Müessesetü'l-İşrâk, 1999), 53; Abdurrahman Celâlüddin Suyûtî, *el-Leâliu'l-Masnua fi'l-Ebâdisi'l-Mevzûa*, ed. Ebû Abdurrahman Salah b. Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996), c. 1, 32; Ebû Abdurrahman Muhammed Nâsiruddin Elbânî,

olduğu çok âşikardır. Akla aykırıdır zira, var olan bir şey kendini yaratmak için başka bir şeyi yaratmaz. İslam'a düşmanlıkları sebebiyle Müslüman gibi gözüken Zenâdika'nın (zındıkların), İslam'ı tutarsız, akla aykırı düşünce ve kaynaklara sahip bir din gibi göstermek için uydurdukları bir sözdür. Sahîh olmasına rağmen, bu uydurma söz gibi, sarîh akılla çelişen bir hadis olamaz.⁹⁴

ii- Naklin kendisiyle çeliştiğini iddiâ eden akıl (akli çıkarımlar), sarîh, selîm değildir. Zira hevâ ve şüphelere maruz kaldığı için selâmetini (sağlıklı değerlendirme yetisini) yitirmiştir.⁹⁵ İbn Teymiyye, aynı meselede bile, akla dayandığını söyleyen iki grubun farklı sonuçlara varmasına dikkat çeker. Mu'tezile, kesin akli delillerle Allah'ın sıfatlarını nefyederken, muhâlif grup kesin akli delillerle Allah'ın sıfatlarını ispat etmektedir.⁹⁶ Bu durumda bir akıl diğer akılla mı çelişmektedir? Nasıl olur da, zeka, akıl, marifet sahibi bu iki grup "kesin akli deliller" demelerine rağmen, birbiriyle farklı sonuçlara varırlar? O halde akıl muvâzenesini (dengesini) kaybetmiştir.

İmam Gazzâlî "âmm (umûm) lafızların tahsisi" meselesinde, aklın âmm lafızları tahsis eden ikinci delil olduğunu dile getirir. Birkaç örnek vermek gerekirse şu örnekleri verebiliriz: Allah'ın c.c. (خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ) umum bir lafızla buyurduğu bu sözünde, "O c.c. her şeyin yaratıcısıdır" buyurmakta, akıl Allah'ın zatının ve sıfatlarının (tahsis edilerek) hâriç tutulmasını gerektirir. Çünkü akıl "kıdemi (ezeliliği) sâbit olanın ademinin (yokluğunun) imkansız olduğunu bilir.⁹⁷ Bir başka örnek ise (وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ) "...o evi ziyaret etmesi, Allah'ın insanlar üzerinde bir hakkıdır" umum emrinden çocuk ve delilerin (tahsis edilerek) hâriç tutulması aklın gereğidir. Çünkü akıl anlamayan çocuk ve delinin bu ibâdetle

Silsiletü'l-Ebâdîsi'd-Daife ve'l-Mevzûa ve Eserube's-Seyyiu fi'l-Ümme (Riyâd: Dâru'l-Mearif, 1992), c. 2, 189.

⁹⁴ İbn Teymiyye, *Der'ü Teâruzî'l-Akl ve'n-Nakl*, c. 1, 148-149.

⁹⁵ Muhammed Emân b. Ali Ebû Ahmed, *el-Akl ve'n-Nakl İnde İbn Rüşd* (Medine: el-Câmiatü'l-İslâmiyye, 1978), 80.

⁹⁶ İbn Teymiyye, *Der'ü Teâruzî'l-Akl ve'n-Nakl*, c. 1, 156-157.

⁹⁷ Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İtikâd*, 30.

mükellef tutulmayacağını bilir.⁹⁸ Bu örneklerde, garîzî ve müktesep akılla donanan insanın, nasslara doğru yaklaştığında nasıl yararlı çıkarımlar yaptığını, nassların ne dediğini, ne demediğini, ne demek istediğini ve ne demek istemediğini doğru bir şekilde ortaya koyduğunu görmekteyiz.

İbn Teymiyye naklin akılla teâruzu meselesiyle ilgili özetle şöyle der: “Kitab ve Rasûlullah’tan gelen sahih sâbit nasslar, Ahmed’in Mehmed’in (Zeyd’in, Amr’ın) aklıyla bildiği şeylere aykırı olduğu gerekçesiyle nasıl bâtil olabilir?! Ve bu durumdaki kişilerin kendi görüşlerini, kendine karışık gelen hadislerin önüne geçirmesi nasıl mümkün olabilir?! Özellikle de, Allah’ın gönderdiği rasûlleri ve indirdiği kitapları vasıtasıyla, Allah’ın hidayetiyle yol bulamayıp ve Allah’ın nuru ile yolunu aydınlatamayıp re’yine uyarak gaybî konulara dalan kişiler yolunu şaşırmakta ve sapıtmaktadırlar. Kitab ve sünnetten sabit olanlarla, açık aklı çıkarımlar (sarîh ma’kûl) arasında asla teâruz olmaz.”⁹⁹ Reşid Rıza (1865-1935) da bu konuda şöyle der: “Şeriatın delile/burhana muhâlif zâhiri, Arap dilinin yorum kanununa uygun olarak te’vîle elverişli ise, Müslüman şüphe ve tereddüde düşmeden bu şeriatın zahirini kabul eder. Ma’kûl ile menkulü cem’ etme niyet ve gayretinde olan kimse, araştırdığında şeriatın bu zâhirine delil bulursa bu konudaki yakîni artar.”¹⁰⁰

Akıl, müşâhede ve menkulün arasında tercih yapmamıza imkan veren bir terazi gibidir. Bir kefesine müşâhede ile elde edilen bilgiler konulur, diğer tarafına da rasullerin haber verdikleri sahih bilgiler konulur. Akıl bu iki veriden güçlü olanını zayıf olanına tercih eder. Aklın, müşahedenin aksine menkulün haber verdiği kabul etmesi yadırganacak bir şey değildir. Zira anne karnında bir embriyo iken kan pıhtısına, ondan bir tutam ete, ondan kemiğe, kemikten üzerine et kaplanmış canlı bir varlığa ve kısa süre sonra mütenasip bir şekil alan canlı varlığa dönüşeceğini haber veren

⁹⁸ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, c. 1, 245.

⁹⁹ İbn Teymiyye, *Der’ü Teâruz’l-Akl ve’n-Nakl*, c. 1, 155.

¹⁰⁰ Muhammed Reşid Rızâ, “el-İslâmü Dinü’l-Akl” 35/5 (h 1320), 807-825.

nakil, kanın içinde böyle bir canlının yetişmesine ihtimal veremeyecek, veremeyecek müşahedeye elbette tercih edilir. Böyle bir durumda, müşahedenin anlayamayıp inkar ettiği menkûlü inkar etmeye, akıl nasıl cevaz verebilir.¹⁰¹ Dolayısıyla müşâhedenin yönlendirdiği akli çıkarımların, her zaman doğruya isâbet etmesi zorunlu bir sonuç değildir, aksine akıl yanlış sonuçlara ulaşabilir.

Hz. Ali'nin "*Din sadece re'y ile belirlenen bir şey olsaydı, mestin üstüne değil altına mesbetmek daha evlâ olurdu. Halbuki ben Rasûlullah'ın mestin üstüne mesbettiğini gördüm*"¹⁰² sözünden, sırf akli çıkarımların her durumda doğru olmayacağı, eğer nakil sahihse aklın nakle tâbî' olması gerektiğini anlıyoruz. Böyle bir durumda akla değil de nakle tâbî' olmak ehl-i sünnetin, akla tâbî olmak ise hevâ ehlinin özelliğidir. İmam-ı Şâfiî (ö.204/820) de bu bağlamda "*Gözün görebileceği bir sınır olduğu gibi aklın da kavrayabileceği bir sınır/eşik vardır*"¹⁰³ sözüyle, aklın sınırlılığına dikkat çekmektedir. Şer'î ölçü, Kur'an, Nebî a.s.'dan gelen sahih nakil, akl-ı selim ve doğru mantıktır.¹⁰⁴ "*Allah bilir siz bilmezsiniz*"¹⁰⁵ âyeti de insanın ilmen sınırlılığını beyân eder. Bu sebeple Rasûlullah a.s.'dan sahih yollarla gelen hadislere yöneltilecek akli tenkitlerde ihtiyatlı olmalı, akledemediğimiz zaman ilimlerin tamamını bilmediğimizi hatırlamalıyız. Nitekim bir kişi Irak'tan İmam Mâlik'e (ö.179/795) gelerek kırk mesele sorar. İmam Mâlik altısına cevap verir otuzdördünde tevakkuf eder.¹⁰⁶ İlim, inkar ve nefy ile

¹⁰¹ Ebû Mâlik Kemâl b. es-Seyyid Sâlim, *Sahibu Fıkhü's-Sünne ve Edilletüh ve Tevâdihü Mezâhibil'-Eimme* (Kahira: el-Mektebetü't-Tevfikkiye, ts.), c. 1, 290.

¹⁰² Ebû Dâvûd, Tahâre 63; Ali b. Ömer Dârekutnî, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaût - Hasen Abulmünim Şelebî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004), Tahâre 69.

¹⁰³ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn Beyhâkî, *Menâkibü's-Şâfiî*, ed. es-Seyyid Ahmed Sakar (Kahire: Mektebetü Dâri't-Turâs, 1970), c. 1, 23, c. 2, 187.

¹⁰⁴ Muhammed Ebû Zehv Muhammed, *el-Hadis ve'l-Muhaddisün* (Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, 1959), 91.

¹⁰⁵ Bakara 2/216.

¹⁰⁶ Mehmet Görmez, "Abdülfehtâh Ebû Gudde ile Sünnet ve Hadis Üzerine Söyleşi İAD, c.10, Sayı 1-2-3-4, Ankara 1997.", *İAD (İslami Araştırmalar Dergisi)* 10/1-4 (Ankara 1997), 138-139.

değil isbat ile artar ve çoğalırken, çoğu zaman bir şeyi isbat etmek yerine, kolayca kaçılarak akla aykırılık gibi gerekçelerle nass inkar edilmektedir.¹⁰⁷ Nazzâm'ın (ö.231/845) “*akıl delili, haberleri nesbeder*”¹⁰⁸ kabulü ifrât, sırf nakilciliği esas almak, sürekli tevfiız ve teslime meyletmek, akılla çelişen haber zayıf olmasına rağmen zayıf haberi aklın önüne geçirmek tefrittir.¹⁰⁹

İbn Kuteybe (ö.276/889), *Te'vil*'inin birçok yerinde “... Bizce bu hadislerin nâsîh ve mensûh kapsamında değerlendirilmesine gerek yoktur. Zira her birinin anlaşılması ve uygulanması gereken farklı bir yeri vardır”¹¹⁰ der. Zâhirî ihtilâf görüntüsü veren iki hadiste böyle olduğu gibi sahih hadisler ve akıl delili arasında da durum böyledir. Bu nedenle İbn Kuteybe (ö.276/889), din işlerini (dini nassların haber verdiği bilgileri) müşahedeye indirgeyenlerin, hayvanları konuşmaz¹¹¹, kuşları tesbih etmez kabul edeceğini¹¹²; bir kirât (sevab)ın Uhud dağı/büyük bir dağ kadar olabileceğini¹¹³, Âdem a.s. ile Mûsâ a.s. arasında uzun bir süre fark olmasına rağmen görüşmelerini ve tartışmalarını¹¹⁴ akılla kabullenemeyeceği için inanmayacağını söyler.¹¹⁵ Bu örnekler de, sahih hadisleri sırf akılla anlamaya çalışmanın kişiyi yanlışla sürükleyeceğini gösteren delillerdendir. Devenin Rasûlullah'a sahibinden şikayet etmesi, O'nunla a.s. konuşması ve

¹⁰⁷ Hâlid b. Mansûr ed-Derîs, “Eserü Nakdi'l-Metni fi'l-Hükmi 'alâ Ruvâti'l-Hadis”, *Câmiatu Melik Suud*, (Riyad ts.), 26.

¹⁰⁸ İbn Kuteybe, *Te'vilü Muhtelifi'l-Hadis*, 94.

¹⁰⁹ Ali Osman Ateş, “Hadislerin Değerlendirilmesinde Aklın Konumuyla İlgili Bazı Tartışmalar”, *Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Üniversitesi Dergisi* 7/7 (2001), 183.

¹¹⁰ İbn Kuteybe, *Te'vilü Muhtelifi'l-Hadis*, 148, 201, 231, 233.

¹¹¹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, c. 3, 273-274, 1745.Hadis, 281, 1754.Hadis; Ebû Dâvûd, Cihâd 48.

¹¹² Enbiyâ 21/79.

¹¹³ Müslim, Cenâiz 53, 57; İbn Mâce, Cenâiz 34.

¹¹⁴ Buhârî, Enbiyâ 30, Tefsîr 209, 211, Rikâk 46, Kader 11, Tevhid 37; Müslim, Kader 13, 14, 15.

¹¹⁵ İbn Kuteybe, *Te'vilü Muhtelifi'l-Hadis*, 344-345.

Rasûlullah'ın a.s. onu okşayıp teselli edince rahatladığı bilgisini bize nakleden hadisle Kur'an'da hüdhüd kuşu ile konuşan Süleyman a.s.'in haberini bize nakleden âyet¹¹⁶ arasında ne fark vardır? Bir kîrât sevabın Uhud dağı kadar olması ise, yapılan iyiliğe karşı verilecek sevabın çokluğunu ifade eden bir kullanımdır. Âdem a.s. ile Mûsâ a.s. arasında gerçekleşen diyalogu anlayamayan, kabullenemeyen insanın İsrâ'yı, Hz. Peygamber'in diğer peygamberlere namaz kıldırmasını, Mi'râcı... kabul etmesi gerekir. Halbuki bunlar metafizik olaylardır. Metafizik olaylarda ise ya uygun bir te'vîl imkanı olmadığı için verilen bilginin "görülmeyen şeyler mecâze hamletmeden, hakikat manası verilerek nasıllığı sorgulanmadan kabul edilmesi gerekir"¹¹⁷ kâidesince olduğu gibi kabul edilmelidir; ya da uygun bir te'vîl imkanı varsa yorumlanmalıdır. İmam-ı Mâlik'e (ö.179/795) "*Rahman arşa istivâ etti*"¹¹⁸ âyetindeki istivâdan sorulunca "*İstivâ mechûl değildir ancak nasıllığı aklen bilinemez, ona inanmak vacîp, hakkında soru sormak bid'attır*"¹¹⁹ demiştir. Aklın kapasitesini aşan bu tür metafizik konularda, sahîh yolla gelen nakle teslim olması gerekir. Hadis'te nakledilen bu bilgiyi akla aykırı görerek reddeden bir insanın hâşâ Kur'an hakkında da şüphelere dalması beklenir.

İbn Teymiyye, rasûllerin bildirdiklerinin sarîh akılla çeliştiğini söyleyerek aklı öncelemeye, nakli reddetmeye çalışanların, Kur'an'da kendilerinden bahsedilen şu kimseler olduğunu söyler: "...İnananları tehdit edip Allah yolundan alıkoyarak ve onu eğri göstermek maksadıyla her yolun başında (pusu kurup) oturmayın..."¹²⁰, "O zalimler,

¹¹⁶ Neml 27/22.

¹¹⁷ Ebû Ömer Cemâlüddin Yûsuf b. Abdillâh en-Nemerî İbn Abdilber, *el-İstizkâr fi Şerhi Mezâhibi 'Ulemâ'l-Emsâr*, thk. Sâlim Muhammed Atâ - Muhammed Ali (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000), c. 1, 104.

¹¹⁸ Tâhâ 20/5.

¹¹⁹ Siczî, *Risâletü's-Siczi İlä Ehli Zebid fi'r-Rad 'alâ men Enkera'l-Harfe ve's-Savt*, 181; İbn Kudâme, *Zemmü't-Te'vil*, 25.

¹²⁰ A'râf 7/86.

*Allah yolundan alıkoyan ve onu eğri göstermeye çalışanlardır...*¹²¹ Bu ve benzeri âyetlerde, Allah yolunu eğri-büğrü, bozuk, dengesiz gibi göstererek Allah yolundan alıkoymaya çalışan insanlardan haber verilmektedir. Ve biz biliyoruz ki rasûllerin yolu Allah'ın yoludur. Allah c.c. gönderdiği kitaplarıyla neyi murâd ettiğini, kendilerine gönderdiği peygamberleri vasıtasıyla insanlara iletmektedir. Dolayısıyla rasûllerin haber verdikleri ve bize sahîh yolla gelen bilgiler Allah yolunu aydınlatan kandillerdir. Allah yolundan insanları uzaklaştırmak isteyenler, ona birtakım eksiklikler nispet etmeye ve rasûllerin Allah'tan alıp ümmetlerine getirdikleri sahîh bilgilerin akla aykırı olduğunu ileri sürerek bu bilgileri değersizleştirmeye çalışmaktadırlar. Yani rasûllerin ümmetlerine tebliğ ettiği, örnekleyerek öğrettiği ve nesilden nesile sahîh yolla, sadık insanlarla gelen bilgiler eğri, kendi akılları ise doğru!¹²²

Allah c.c. birçok âyette, Rasûlünü hak din ile gönderdiğini¹²³, Rasûlünü insanları (küfür, şirk ve nifak gibi) karanlıklardan (İman ve İslam) aydınlığına çıkartan¹²⁴ ve insanları sıratı müstekîme (doğru yola) ileten bir nur kıldığını¹²⁵, Rasûlüne düşenin sadece tebliğ (tebyîn, tafsil, ta'lîm, teşri ve tezkiye) etmek olduğunu, kafirlerin inkarından dolayı bir mesuliyetinin olmadığını¹²⁶, kendisiyle indirilen nura (Kur'an'a, Kur'an'ın açıklaması olan sünnete) uyanların kurtuluşa ereceklerini¹²⁷... bildirmektedir. Bu âyetler, Rasûlün getirdiği vahyi iletmesini, iletildiği vahiydeki anlaşılamayacak mücmel yerleri açıklamasını, açıkladığı ahkâmın bir kısmını uygulayarak göstermesi gerektiğini bizlere haber vermektedir. Rasûlün getirdiği şeylerin akla aykırı olduğunu iddiâ edenler, Rasûlün hakka hak, bâtıla bâtıl diyemeyeceğini, ya da hakkı ifade

¹²¹ Hud 11/19.

¹²² İbn Teymiyye, *Der'ü Teâruzi'l-Akl ve'n-Nakl*, c. 5, 210-211.

¹²³ Tevbe 9/33.

¹²⁴ İbrâhim 14/1-2.

¹²⁵ Şûrâ 42/52-53.

¹²⁶ Nahl 16/35, Ankebut 29/18.

¹²⁷ A'râf 7/157.

etmekten ve bâtilı beyân etmekten kaçınacağını, insanları karanlıklardan aydınlığa çıkaramayacağını, insanlara mücmelleri beyan etmeyeceğini, elinde insanların yolunu aydınlatacak bir kandilinin olmadığını ileri sürmüş olur. Bu durumda hakk ve doğruya hidâyet etmemiş olacağı için karanlıklardan nura çıkarıcı değil, nurdan karanlıklara götüren, hakkı ifade ve bâtilı beyanda susan bir peygamber ortaya çıkmış olur. Böyle bir peygamber modeli ise insanlara hidâyet kaynağı olmaktan uzaktır.¹²⁸ Aslında “Rasûlün getirdiği akla aykırıdır” diyen insan adeta, Rasûlün ağzını kapatmak, konuşmasına engel olmak istemektedir. Bir insan ma’kûlâtta (aklı çıkarımlarda) derinleşse, delillerin ve şüphelerin arasını ayırsa sarîh aklın Rasûlün getirdiği şeylere ne kadar çok uyum sağladığını görür; bu konudaki tecrübesi ne kadar artarsa Rasûlü olan uyumu da o oranda artar.¹²⁹

Günümüzde nakli öncelemeyi, aklı geri plana atmayı düşünen ve teklif edenlerin aslında nakilci, yanlış teslim ve tevfiiz (işî Allah’a havâle etme) anlayışına sahip insanlar olduğunu görmekteyiz. Bu anlayış sahiplerinin “Din naklen gelmiştir; kimsenin dinde akıyla herhangi bir husus ortaya koyma hakkı yoktur”, “akılla nakil çelişirse nakil esastır” şeklinde akla karşı olumsuz bir bakış açısına sahip olduklarını görüyoruz.¹³⁰ Bu nedenle ne ifrat ne de tefrit makbuldür. Nakil ne kadar önemliyse, naklin getirdiğini anlama, muhâkeme etme, kıyaslama, sonuca varma ve hüküm istinbât etme işlevlerini gören akıl da o kadar önemlidir.

Sarîh akılla sahîh naklin çatıştığı zannedilen ancak meseleye doğru yaklaşıldığında böyle olmadığı anlaşılan birkaç örnek vermemiz gerekirse şu örnekleri verebiliriz:

Müslim’in Sahîh’inde ve diğer sahîh kaynaklarda Ebu Hüreyre’den nakledilen bir hadiste Hz. Peygamber şöyle

¹²⁸ İbn Teymiyye, *Der’ü Teâruzî’l-Akl ve’n-Nakl*, c. 5, 211-213.

¹²⁹ İbn Teymiyye, *Der’ü Teâruzî’l-Akl ve’n-Nakl*, c. 5, 314, 319.

¹³⁰ Ateş, “Hadislerin Değerlendirilmesinde Aklın Konumuyla İlgili Bazı Tartışmalar”, 183-184.

buyurmuştur: “Allah azze ve celle kıyamet gününde (bir kimseye) şöyle seslenecek: ‘Ey Ademoğlu! Hastalandım, beni ziyaret etmedin’. (O şabıs), ‘Ey Rabbim! Sen âlemlerin Rabbisin, ben seni nasıl ziyaret edebilirim?’ deyince Allah, ‘falan kulum hastalandı, onu ziyaret etmedin, eğer ziyaret etseydin beni onun yanında bulacağını bilmiyor muydun?’ diyecek. Allah, ‘Ey Ademoğlu! Yiyecek istedim bana yedirmedin’ diyecek. (O şabıs), ‘Ey Rabbim! Sen âlemlerin Rabbisin, ben Sana nasıl yedirebilirim?’ deyince, Cenab-ı Hak, ‘falanca kulum yiyecek istediğinde ona yedirmedin, şayet yedirseydin bunu(n karşılığını) benim yanımda bulacağını bilmiyor muydun?’ diyecek. Allah, ‘Ey Ademoğlu! Senden su istedim bana su vermedin’ diyecek. (O şabıs), ‘Ey Rabbim! Sen alemlerin Rabbisin, ben Sana nasıl su verebilirim?’ deyince, Allah, ‘falan kulum senden su istediği halde ona su vermedin, eğer verseydin bunu(n karşılığını) benim yanımda bulurdun’ buyuracak”.¹³¹ Sahih olan bu hadis hakkında akli başında hiç kimse ‘Bu hadisin delâlet ettiği mana akla da sem’a da (nakle, Kur’an’a ve sünnete) aykırıdır’ diyemez. Ancak bu hadisin hastalık, açlık ve susuzluk gibi sıfatların Allah c.c. hakkında câiz olduğuna delâlet ettiğini zanneden kişi, hadisi akla ve sem’a aykırı görebilir.¹³²

Buhârî’nin Sahih’inde Ebu Zer el-Gifârî’den rivâyet edilen bir hadiste Hz. Peygamber a.s., güneş battığında Ebû Zer el-Gifârî’ye “Ey Ebû Zer! Güneş nereye gidiyor, biliyor musun?” diye sormuştu? Ebû Zer el-Gifârî “Allah ve Rasûlü daha iyi bilir” dedi. Hz. Peygamber a.s. “Güneş Arş’ın altına secde etmeye gider; bu maksatla izin ister, kendisine izin verilir. Secde edip kabul edilmeyeceği, izin isteyip, izin verilmeyeceği zamanın (Kıyâmet’in) gelmesi yakındır. O vakit Güneş’e: “Geldiğin yere dön!” denir. Böylece battığı yerden doğar. Cenâb-ı Hakk bu durumdan şöyle haber vermektedir: “Güneş, duracağı zamana doğru yürüyüp gitmektedir. Bu aziz ve alim olan Allah’ın

¹³¹ Müslim, Bir 43.

¹³² İbn Teymiyye, *Der’ü Teâruzîl-Akl ve’n-Nakl*, c. 1, 149-150.

takdiridir”¹³³.¹³⁴ Bu hadiste ifade edilen Güneş’in secde etmesini makul bulmamak doğru olmaz. Zira bu hadiste mecazen, Güneş’in yaratılış emrine uygun hareket etmesi kastedilir.¹³⁵ Bu anlamda sadece Güneş değil, Allah’ın yarattığı bütün varlıklar, yaratılış gayelerine uygun hareket ederek Allah’a boyun eğmekte yani secde etmektedirler.

Kaynakça

- Abdurrahman b. Nâsır b. Burâk. *Şerhu Akideti't-Tahâviyye*. thk. Abdurrahman b. Sâlih es-Südeys. es-Suûdiyye - Riyad: Dâru't-Tedmuriyye, 2008.
- Âbid b. Muhammed es-Süfyânî. *es-Sebât ve's-Şumûl fi's-Şeriatil-İslâmiyye*. Mekketül-Mükerreme: Mektebetül-Minâre, 1. Basım, 1988.
- Ahmed b. Hanbel. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnaût - Âdil Mürşid. 45 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Ak, Ayhan. *Akıllık Kitabı - Dini İlimlerde Akıl*. İstanbul: Ravza Yayınları, 1. Basım, 2020.
- Alanoğlu, Harun. “Bu bir ihbardır”. *Diriliş Postası* (21 Kasım 2016). <https://seslimakale.com.tr/videodetay/harun-alanoglu--bu-bir-ihbardir-17519>
- Ateş, Ali Osman. “Hadislerin Değerlendirilmesinde Aklın Konumuyla İlgili Bazı Tartışmalar”. *Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Üniversitesi Dergisi* 7/7 (2001), 177-188.
- Berzencî, Abdullatif Abdullah Aziz. *et-Teâruz ve't-Tercih beyne'l-Edilleti's-Şerîyye Bahsün Usûliyyun Mukâranun bi'l-Mezâhibi'l-İslâmiyyeti'l-Muhtelifê*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1993.
- Beydilli, Kemal. “Avrupa”. *DİA*. 4/135-151. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 1991.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn. *Menâkibü's-Şâfiî*. ed. es-Seyyid Ahmed Sakar. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü Dâri't-Turâs, 1. Basım, 1970.

¹³³ Yasin 36/38.

¹³⁴ Buhârî, Bedü'l-Halk 4, Tefsîr Yasin 1, Tevhîd 22, 23; Müslim, İman 250.

¹³⁵ Polat, “Hadiste Metin Tenkidi III”, 93.

- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn. *Şuabu'l-Îmân*. ed. Abdu'l-Aliyy Abdu'l-Hamid Hâmid. 14 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Camiu'l-Müsnedi's-Sahibi'l-Muhtasar min Umûri Rasûlillâhi Sallâllâhu Aleyhi ve Sellem ve Sünenihi ve Eyyâmih*. thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır. 6 Cilt. Mısır: Dârü Tavgü'n-Necât, 2001.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî. *el-Fusûl fi'l-Usûl*. 4 Cilt. Kuveyt: Vezâratü'l-Evkâfi'l-Kuveytiyye, 2. Basım, 1994.
- Çelebi, İlyas. "Hüsün-Kubuh". *DİA (TDV İslâm Ansiklopedisi)*. 19/59-63. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 1999.
- Çetin, Mehmet. *Metin Ekseni Hadis Tenkidinde Öznellik ve Yorumsuzluk (Teori ve Uygulama)*. Ankara: Gece Akademi, 1. Basım, 2018.
- Dârekutnî, Ali b. Ömer. *es-Sünen*. thk. Şuayb el-Arnaût - Hasen Abulmünim Şelebî. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 2004.
- Dârimî, Abdullah b. Abdurrahman. *es-Sünen*. thk. Nebil Hâşim el-Gamrî. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Beşâir, 2000.
- Derîs, Hâlid b. Mansûr ed-. "Eserü Nakdi'l-Metni fi'l-Hükmi 'alâ Ruvâti'l-Hadis". *Câmiatu Melik Suud*, 1-30.
- Ebû Ahmed, Muhammed Emân b. Ali. *el-Akl ve'n-Nakl İnde İbn Rüşd*. Medine: el-Câmiatü'l-İslâmiyye, 1. Basım, 1978.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî. *es-Sünen*. thk. Muhyiddin Abdulhamid. 4 Cilt. Beyrut, Dârü'l-Kütübî'l-Arabî., ts.
- Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit. *el-Fıkhu'l-Ekber*. Birleşik Arap Emirlikleri: Mektebetü'l-Furkân, 1. Basım, 1999.
- Ebû Zehv Muhammed, Muhammed. *el-Hadis ve'l-Muhaddisün*. Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, 1959.
- Eğilmez, Mahfi. "Faiz Meselesi: Kitap İncelemesi". *Kendime Yazılar* (26 Temmuz 2019). <https://www.mahfiegilmez.com/2019/07/faiz-meselesi-kitap-incelemesi.html>
- Elbânî, Ebû Abdurrahman Muhammed Nâsiruddin. *Silsiletü'l-Ehâdisi'd-Daîfe ve'l-Mevzûa ve Eserühe's-Seyyiu fi'l-Ümme*. 14 Cilt. Riyâd: Dârü'l-Meârif, 1. Basım, 1992.
- Fahreddin Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer. *Mefâatihü'l-Gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2000.

- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-İktisâd fi'l-İtikâd*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Mustasfâ*. ed. Muhammed Abdüsselam Abdüşşâfi. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1993.
- Gazzâlî, Muhammed. *Fıkhu's-Sire*. Mısır: Dârü'l-Kütübî'l-Hadise, 6. Basım, 1965.
- Görmez, Mehmet. "Abdülfettâh Ebû Gudde ile Sünnet ve Hadis Üzerine Söyleşi İAD, c.10, Sayı 1-2-3-4, Ankara 1997." *İAD (İslami Araştırmalar Dergisi)* 10/1-4 (Ankara 1997), 138-144.
- Hüseyin b. Ali b. Haccâc. *el-Kâfi şerhu'l-Pezdevî*. ed. Fahrüddin Seyyid Muhammed Kânit. 5 Cilt. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1. Basım, 2001.
- Itr, Nureddin. *Tartışmalı İlmî Toplantı-Sempozyum*. "Sahih Âhad Hadisin İtikad'da Delil Olması". *Ensar Yayınları*, 209-225.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh en-Nemerî. *el-İstizkâr fi Şerhi Mezâhibi 'Ulemâi'l-Emsâr*. thk. Sâlim Muhammed Atâ - Muhammed Ali. 9 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000.
- İbn Batta, Ebû Abdullah Ubeydullah b. Muhammed el-Ukberî. *el-İbânetü'l-Kübrâ*. thk. Rıza Mu'tî vd. 9 Cilt. Riyad: Dârü'r-Râye, 2005.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed. *el-Musannef fi'l-Ehâdis ve'l-Âsâr*. thk. Kemâl Yûsuf el-Hût. 7 Cilt. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1989.
- İbn Fûrek, Muhammed b. Hasen. *Müşkilü'l-Hadis ve Beyânüh*. ed. Musa Muhammed Ali. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 2. Basım, 1985.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmed. *Zemmü't-Te'vil*. ed. Bedr b. Abdullah. Kuveyt: ed-Dârü's-Selefiyye, 1986.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim. *Te'vilü Muhtelifi'l-Hadis*. Dohâ (Katar'ın Başkenti): el-Mektebu'l-İslâmî-Müessesetü'l-İşrâk, 2. Basım, 1999.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid. *es-Sünen*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire: Dârü'l-İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, ts.
- İbn Teymiyye, Ebül-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalim el-Harrânî. *Der'ü Teârûzi'l-Akl ve'n-Nakl*. ed. Muhammed Reşad Sâlim.

- 10 Cilt. el-Memleketü'l-'Arabîyyetü's-Suûdiyye: Câmîatü'l-İmam Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 2. Basım, 1991.
- İbnu'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh. *Kânûnu't-Te'vil*. ed. Muhammed es-Süleymânî. Cidde: Dâru'l-Kible, 1. Basım, 1986.
- Jones, Dorian. "Türkiye'de Kürtaj Hakları Yasaklanıyor mu?" *Amerikanın Sesi* (ubat 2013). <https://www.amerikaninsesi.com/a/turkiyede-kurtaj-haklar-yasaklaniyor/1606046.html>
- Karakaş, Burcu. "Hükümetin zina planı kadınları endişelendiriyor". *D&W (Deutsche Welle Türkçe)* (28 Şubat 2018). <https://www.dw.com/tr/h%C3%BCK%C3%BCmetin-zina-plan%C4%B1-kad%C4%B1nlar%C4%B1-endi%C5%9Felendiriyor/a-42774956>
- Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh. *el-Muvatta*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrut: Müessesetü Zâyid b. Sultân, 1985.
- Mâverdi, Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed. *Edebü'd-Dünyâ ve'd-Din*. Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayât, 1986.
- Moğultay b. Kılıç, Ebû Abdillâh Alâüddin b. Abdillâh. *Şerhü Süneni İbn Mâce (el-İlâm bi Sünnetihi aleyhi's-Selâm)*. ed. Kâmil 'Uveyda. 5 Cilt. el-Memleketü'l-'Arabîyyetü's-Suûdiyye: Mektebetü Nezâr Mustafa el-Bâz, 1999.
- Müslim, Ebû'l-Hasen Müslim b. Haccâc el-Küşeyrî. *el-Müsnedü's-Sabihi'l-Muhtasar bi Nakli'l-Adli ani'l-Adli İlä Rasûlillahi Sallallahu Aleyhi ve Sellem*. thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb. *es-Sünen (el-Müctebâ)*. thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. 9 Cilt. Halep: Mektebü'l-İslamiyye, 2. Basım, 1986.
- Polat, Salahattin. "Hadiste Metin Tenkidi III". *EÜ İFD (Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi)* 8 (1992), 79-110.
- Reşid Rızâ, Muhammed. "el-İslâmü Dînü'l-Akl" 35/5 (h 1320), 807-825.
- Sâlim, Ebû Mâlik Kemâl b. es-Seyyid. *Sabihu Fıkhü's-Sünne ve Edilletüh ve Tevdihü Mezâhibi'l-Eimme*. 4 Cilt. Kahira: el-Mektebetü't-Tevfikîyye, ts.
- San'ânî, Abdürrezzâk Ebû Bekir b. Hemmâm. *el-Musannef*. thk. el-A'zamî Habîbürrahmân. 11 Cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslamî, 1983.

- Schumacher, E.F. *Aklı Karışıklar İçin Kılavuz*. çev. Mustafa Özel. İstanbul: Kure Yayınları, 4. Basım, ts.
- Sefârîni, Ebû'l-Avn Muhammed b. Ahmed el-Hanbelî. *Levâmiu'l-Envâri'l-Behiyye ve Sevâtiu'l-Esrâri'l-Eseriyye li Şerhi'd-Durreti'l-Mudiyye fi Akdi'l-Fırkatil-Merdiyye*. 2 Cilt. Dimeşk: Müessesetü'l-Hâfîkîn ve Mektebetühâ, 2. Basım, 1982.
- Siczi, Ebû Nasr Ubeydullah b. Saîd. *Risâletü's-Siczi İlä Ebli Zebid fi'r-Rad 'alâ men Enkera'l-Harfe ve's-Savt*. ed. Muhammed bâ Kerîm. el-Medinetü'l-Münevvera: İmâdetü'l-Bahsi'l-İlmî bi'l-Câmia-ti'l-İslamiyye, 2002.
- Sinanoglu, Mustafa. "Muattıla". *DİA*. 30/330-331. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 2005.
- Suyûtî, Abdurrahman Celâlüddin. *el-Leâliu'l-Masnâa fi'l-Ehâdisi'l-Mevzûa*. ed. Ebû Abdurrahman Salah b. Muhammed. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1996.
- Şâtübî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî. *el-Muvâfakât*. ed. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasen Âl-i Selman. 7 Cilt. Kâhire: Dâru İbn Affân, 1. Basım, 1997.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. Muhammed es-San'ânî. *İrşâdu'l-Fuhûl İlä Tabkiki'l-Hak min İlmi'l-Usûl*. ed. Ahmet Azv İnâye. 2 Cilt. Lübnan: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1. Basım, 1999.
- Taberânî, Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Ey-yûb. *el-Mu'cemü'l-Evsat*. thk. Târik b. İvadullah - Abdülmühsin b. İbrâhîm. 10 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Haremeyn, ts.
- Takuyyiddin Ebû Bekir b. Zâyed el-Cürâi el-Hanbelî. *Şerhu Muhtasari Usûli'l-Fıkıh*. ed. Aburrahman b. Ali el-Hattab Abdülaziz Muhammed İsa Muhammed - Muhammed b. Ivaz. 3 Cilt. Kuveyt: Letâif li-Neşri'l-Kutup ve'r-Resâili'l-İlmiyye, 1. Basım, 2012.
- Tayâlisî, Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd. *el-Müsned*. thk. Muhammed b. Abdülmühsin et-Türki. 4 Cilt. Mısır: Dâru Hicr, 1. Basım, 1999.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *el-Câmiü's-Sahîb (es-Sünen)*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslamî, 1998.
- Umrânî, Ebu'l-Hüseyn Yahya b. Ebi'l-Hayr el-. *el-İntisâr fi'r-Red ale'l-Mu'tezileti'l-Kaderiyyeti'l-Eşrâr*. ed. Suûd b. Abdilaziz

- el-Halef. 3 Cilt. el-Memleketü'l-'Arabiyyetü's-Suû'diyye - Riyâd: Edvâu's-Selef, 1. Basım, 1999.
- Useymîn, Muhammed b. Sâlih el-. *Şerbu'l-Akidedi'l-Vâsitiyye*. 2 Cilt. el-Memleketü'l-'Arabiyyetü's-Suû'diyye: Dâru İbni'l-Cevzî, 6. Basım, 2000.
- Üzüm, İlyas. "Mücessime". *DİA*. 31/449-450. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 2006.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Teşbih". *DİA*. 40/558-560. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 2011.

MÂTÜRÎDÎ KELAMINDA AKIL-DİN İLİŞKİSİ



Dr. Öğr. Üyesi Mustafa YALÇINKAYA¹

Akıl, ilmî disiplinlerde özellikle de kelim ilminde yeri ve mahiyeti sürekli değerlendirmeye tâbi tutulan önemli kavramlardan birisidir. Akıl kavramının, kelim ilmi içerisindeki yerinin belirlenmesi, mezheplerin oluşumu ve devamlılıkları sürecinde, yöntem ve usullerinin tespit edilmesinde çok önemli bir rol oynadığı görülmektedir. Konuya girmeden önce şu noktaya dikkat çekmek istiyoruz: Yüce yaratıcı insanı, hayatını devam ettirebilmesi için birtakım kuvvelerle donatmıştır. Mesela: Akıl (doğruyu yanlıştan, iyiyi kötüden ayırabilme) melekesi, şehvet (menfaatleri çeken) ve gadab (zararları defeden) melekeler gibi. Bu vb. melekelerin ifrat, tefrit ve vasat mertebeleri vardır. Burada sadece akıl melekesini ele aldığımızda aklın tefrit noktası eb-lehlik yani akıl kıtlığı, aklın yeterince kullanılmamasıdır. Akıl kuvvesinin ifrat derecesi yani aşırı derecede ileri gitme, ölçüyü aşma noktası ki burada cerbeze meydana getirir o da doğruyu yanlış, yanlış doğru göstermeye çalışır. Aklın vasat noktası ise insana

¹ Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Kelim Anabilim Dalı, myalcinkaya@erzincan.edu.tr

hikmeti kazandırır ve hikmete ulaştırır ki insan bu sayede hakkı ve doğruyu doğru görür, batıl ve yanlışları da yanlış görür.

Dolayısıyla akıl kavramını kullanma ve konumlandırmaya bağlı olarak itikâdî konuların yorumunda farklı farklı görüşler ve değerlendirmeler ortaya çıkmıştır. Mesela; Akıl kuvvesini naslar karşısında olması ve bulunması gerekenin ilerisine götüren Mu'tezile; akli tamamen işlevsiz hale getiren ve alan dışına çıkaran Cebriyye gibi oluşumlar ifrat ve tefrit çizgisinde kalmışlar ve bu sebeplerdir ki iki fırka devamlılıklarını sürdürememişlerdir. Ehl-i Sünnet Mezhebinin iki ana kolundan biri olan Mâtürîdiyye mezhebi ise mu'tedil (vasat), bir tutum sergilemiş ve özellikle Mâtürîdî'nin öncülüğünde akıl ve vahiy dengesinin gözetildiği bir metot ortaya konulmuştur. Bu bölüm çalışmasında Mâtürîdî'nin akli ve vahyi beraberce aynı değerde gören, her ikisinin de önemine binaen göz önünde bulundurulduğu dengeli bir yöntem takip eden kelim metodunu öne çıkarılarak onun kelimî görüşlerinde akıl ve din (nakil) ilişkisini nasıl ve ne şekilde konumlandırdığı tespit edilmeye çalışılacaktır.

Mâtürîdî'nin önde gelen önemli eserlerinden olan Kitâbu't-Tevhîd ve Te'vilâtü'l Kur'an, Onun kelim yöntemi, akıl-vahiy, din-şeriat ayrımı gibi, kelâmî görüşlerinde takip ettiği usul ve akli istidlal yöntemleri hakkında önemli bilgilere kaynaklık etmektedir. Mâtürîdî'ye göre din, bir toplumun düzen içinde yaşaması, çevresinde olup bitenleri anlamlandırabilmesi için zorunludur. Dinin iki temel bilgi kaynağı vardır. Bunlardan biri vahiy diğeri ise akıldır. Bu iki kaynak birlikte ele alındığında sahih bir din anlayışına ve dolayısıyla da kurtuluşa ulaşılabilecektir. O bu noktaları hem *Te'vilât*'inde hem de *Kitâbu't Tevhîd*'inde vurgulamıştır. Nitekim o daha kitabının girişinde bu hususa "*Bilinmelidir ki dinin öğrenilmesinde başvurulacak vasıtalar iki olup biri nakil, diğeri de akıldır*"²sözleri ile dikkat çekmiş ve aklın da vahyin de önem ve gerekliliğini ortaya koymuştur.

² Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 16.

Maturîdî'nin akılı ön plana çıkartması zihnindeki din-şeriat ayrımı ile ilişkilidir. Bu nedenle onun şeriat ile alakalı konularda vahyi öncelemesi akla önem vermediğini göstermediği gibi, din ile alakalı konularda akla öncelik vermesi de vahye önem vermediğini göstermez. O, îtikâdî meselelerde akılı, bilgi edinmenin temel unsuru olarak kullanmıştır.

Kendisi âlemin hâdis oluşu, Allah'ın varlığı ve birliği, ma'rife-tullah, insanın fiilleri, kaza ve kader, ru'yetullah gibi akideye dair birçok konuda akla verilen önem ve önceliği gözler önüne sermekle birlikte vahye duyulan ihtiyaç ve değeri de net bir şekilde ortaya koymuştur.

Bu çalışmada ilk önce akıl vahiy kavramlarının genel tanımları verilecek, daha sonra bu kavramların Mâtürîdî kelimelerindeki karşılıkları üzerinde durulacaktır. Akıl ve vahyin konumu onun temel kelâmî görüşleri üzerinden ifade edilmeye çalışılırken onun din-şeriat ayrımı da dikkate alınacak ve Mâtürîdî gelenek içerisinde öne çıkmış isimlerin de bu konulardaki yaklaşımları ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Burada konuya geçmeden önce din ve akıl kavramlarının lügat anlamı ve bu bölümdeki yeri hakkında kısa bilgi vermek isabetli olacaktır.

1. Akıl ve Din Kavramları

A. Akıl

Akl kelimesi mastar olarak sözlükte “engellemek, men etmek, bağlamak gibi anlamlara gelir ve ahmaklık kelimesinin zıddıdır.³ Felsefî bir terim olan akıl “*varlığın hakikatini idrak eden, maddi olmayan fakat maddeye tesir eden basit bir cevher; maddeden şekilleri soyutlayarak kavram haline getiren ve kavramlar arasında ilişki*

³ İbn Manzûr, *Lisânu'l Arab*, 11/458.

*kurarak önermelerde bulunan, kıyas yapabilen güç*⁴olarak tanımlanmaktadır.

Kur'an'ı Kerim'e göre insanı fillerinden sorumlu tutan yegâne faktör akıldır. Kur'an aklı, "*ilmi kabul etmeye hazır bulunan güç*"⁵ olarak ele alır. Dolayısıyla akıl, ilmin alınması, depolanması ve işlevsel hale getirilmesi için zorunludur.

Akl kavramını ilk olarak değerlendirmeye tabi tutan İslam filozofu el-Kindî'dir. O, aklı dört ayrı kategoride inceler. Bunlardan ilki, *aklu'l evvel*'dir. Bu akıl, daima aktif olan bir akıldır. İkincisi, *el-akl bi'l kuvve* yani güç halindeki akıldır. Bu akıl sadece aktif aklın yardımı ile bilgi üretebilir. Üçüncüsü, *fiil halindeki akıldır*. Aktif akıl ve güç halindeki aklın birleşmesi sonucu kavramların tek başına birer bilgi haline gelmesidir. Her an bilgi üretebilme yetkisi olan bu akıl, varlığın türlerini de idrak eder. İşte düşünce ürettiği anda da bu akıl *beyânî akıl* adını alır.

Akl kavramı kelam ilmi içerisinde de sürekli tartışılan bir konu olmuştur. Fakat bu tartışmalar aklın varlığı konusunda veya gerekliliği hususunda olmamış; aklın, ilâhi boyutta değerlendirilen bilgilerdeki işlevi ve aklın haber/nakil karşısındaki konumu ile ilgilidir. Bu tartışmalar da genel itibarıyla Mu'tezile kelamcılarının ortaya çıkması ile başlamıştır. Mu'tezile, aklı kesin bir bilgi kaynağı olarak görmüştür. Nitekim Vasil b. Ata aklı, "*hakikatin bilinmesini sağlayan kaynaktır*" şeklinde tanımlamıştır. Ancak Mu'tezile de sanıldığı gibi sadece aklı öncelememiştir. Ehl-i Sünnet içerisinde de üzerinde ittifak edilmiş bir akıl tanımı olmamakla birlikte Ebu'l-Yüsr el-Pezdevî'nin ifade ettiğine göre Ehli Sünnet bilginlerinin ekseri aklı "*nurani, latif bir cisim*" olarak tarif eder.⁶

⁴ Süleyman Hayri Bolay, "Akıl", DİA, İstanbul, 1989, 2/238; Bkz. Ömer Yılmaz, "*Geçmişten Günümüze Tasavvuf ve Târikatlar*", Ankara; Akçağ Yayıncılık, 2017, 298-299.

⁵ Ragıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "Akl" maddesi.

⁶ Ebu'l Yüsr el-Pezdevî, *Usulu'd-Din*, thk. Hans Peter Linss, Kahire, 1424/2003, 212.

Mâtürîdiyye ve bilhassa İmam Mâtürîdî'nin akıl hususundaki görüşleri ana konu içerisinde değerlendirileceğinden bu kısımda öz tanım ve öz bilgilerle iktifa edilecektir.

B. Din

Din kelimesinin Arapça “dyn” kökünden türediği dil âlimleri arasında kabul görmüştür. İbn Manzûr, din kelimesini “adet, vaziyet, hal, İslam ve hesap” olarak tanımlar.⁷ Râgıp el-İsfahânî ise dinin millet kelimesi ile müradif olduğunu, itaat ve ceza anlamlarına geldiğini beyan eder. Ayrıca itaat ve boyun eğmek nokta-i nazarından şeriata da din denileceğini belirtir.⁸ Ancak din ve şariat kavramları İmam Mâtürîdî için farklı anlamlara gelir. Bu husus ilerleyen bölümlerde tartışılacaktır.

Din kelimesi Kur'an'ı Kerim'de doksan iki yerde geçmektedir. Bu ayetlerde din kelimesi itaat, zül, yönetme ve yönetilme, hüküm, tapınma, tevhid, İslam, şariat, hudud, adet, ceza, hesap, millet gibi anlamlara gelmektedir.⁹

Hadis literatüründe de din kelimesine yer verilmiştir. Bu hadislerde bazen bütün dinleri karşılamak üzere genel anlamda bazen de sadece İslam dinini karşılamak üzere özel anlamda kullanılmıştır. Bazı hadislerde de din ahlak, edep ve şariat manalarında kullanılmıştır. Nitekim bir hadis-i şerifte “*Kişi dostunun dini üzere redir...*”¹⁰ buyurulmuştur. Cibril hadisi ise her üç anlamı kuşatıcı niteliktedir.

Bu çalışmada ise din kavramı, İslam inan esaslarını ve bilhassa nakli ifade etmek üzere kullanılmıştır. Bu bağlamda dini, “*Akıl sahibi kimseleri peygamberin beyan ettiği hakikatleri benimsemeye çağıran ilâhî bir kanun*”¹¹ şeklinde tanımlamak yeterli olacaktır.

⁷ İbn Manzûr, *Lisânu'l Arab*, 13/169.

⁸ Râgıp el-İsfahânî, *el-Müfredât*, “dyn” maddesi, s.393.

⁹ Günay Tümer, “Din”, *DİA*, 9/12.

¹⁰ Tirmizî, *es-Sünen*, “Zühd”, 45 (No. 2378).

¹¹ Cürçânî, *et-Ta'rifât*, “Din”, 92.

Ehl-i Sünnet geleneği içerisindeki Mâtürîdiyye'nin bilhassa Matürîdî'nin din konusundaki görüşleri ise ana konu olan "Mâtürîdî'de Akıl ve Din" kısmında tartışılacaktır.

2. Mâtürîdî Kelamında Din ve Şeriat Ayrımı

İmam Mâtürîdî dini, Allah'ı bilme, ona boyun eğerek kulluk etme ve bunu sadece ona has kılma ve her zerrenin ona ait olduğunu, onun dilemesiyle olduğunu bilmek şeklinde izah etmiştir. Bununla birlikte bu tanımda din dendiğinde umumi olarak bütün dinler kastedilse de Mâtürîdî kelam sisteminde din ile tevhîd yani İslam dini ifade edilmiştir. Zira tüm peygamberler tevhîd inancını yani İslam dinini tebliğ etmişlerdir. Tam bu noktada karşımıza din ve şeriat ayrımı çıkmaktadır.

Şeriat kural koyma, seçilen bir yolun takip edilmesi, meşru kılma, apaçık yol, hak yol gibi anlamlara gelmektedir. İbn Abbâs'tan gelen bir rivayete göre de şeriat menheçtir. Bu anlamda din tektir ancak şeriatlar muhteliftir.¹² Görülüyor ki din, kişinin zihni ile ilgilidir ve içtedir. Şeriat ise dışa aittir ve daha objektif olup toplumsaldır.¹³ Mâtürîdî de şeriat kelimesini, kurallar, esaslar, mezhep, yol şeklinde tanımlamış, dine umumi bir anlam vermiş şeriatı ise dinin uygulanış şekli olarak görmüştür.¹⁴

İmam Mâtürîdî'nin düşünce sisteminde¹⁵ ve de din-şeriat ayrımında Ebû Hanîfe'nin etkisi oldukça fazladır. Onun bu ayrımı incelendiğinde Ebû Hanîfe ile aynı görüşleri paylaştığı ortaya çıkmaktadır. Mâtürîdî bu görüşleri sistemleştirmiş ve geliştirmiştir.¹⁶ Mâtürîdî, "O, *Nüh'a buyurduklarını, sana vahyettiklerimizi,*

¹² İbn Manzûr, *Lisânu'l Arab*, 8/186.

¹³ Bkz. Hanefî Özcan, *Matürîdî'de Dini Çoğulculuk*, Baskı 3, İFAV Yayınları, İstanbul.

¹⁴ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 9/223.

¹⁵ Sönmez Kutlu, *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdilik*, Otto Yayınları, 4. Baskı, Ankara 2012, 28.

¹⁶ Bkz. Metin Avcı, *İmam Mâtürîdî'nin 'Din-Şeriat Ayrımı' Anlayışında Ebû Hanîfe'nin Etkisi*, e-makâlât Mezhep Araştırmaları, 11, sy. 1.

İbrâhim'e, Mûsâ'ya ve İsâ'ya buyurduklarımızı size din kıldı ki o dini ayakta tutasınız, o konuda ayrılığa düşmeyesiniz" ayetinde geçen din kelimesini ceza günü olarak te'vil eder, ardından da ayette kast edilen dinin bütün peygamberlere verilmiş "tevhid dini" olduğunu vurgulayarak dini, bütün dinleri içine alacak akide ile alakalı olduğunu ifade eder; şeriâtın ise mezhep olduğunu ve kanunları ifade ettiğini bu sebeple kavimlere göre değişebileceğini vurgular.¹⁷ Görüldüğü gibi o, şeriâtın akide olmadığını net bir şekilde ortaya koyar.

Çalışmanın asıl konusu olan Mâtürîdî'de akıl ve din konusunun bu bağlamda düşünülmesi gerektiği kanaatindeyiz. Onun din ile kastının temelde akide ile ilgili hususlar olduğu ve akli bu hususlarda nasıl ele aldığı bu temel çerçeve üzerine bina edilmeye çalışılacaktır.

3. İmam Mâtürîdî'nin Kalam Yöntemi ve Kullandığı İstidlâl Usulleri

Kelam, dinî olanın aklileştirilmesi olarak kabul edilebilir. Vahyin muhatabı olan insan, akıllı bir varlıktır ve duyduğu her şeyi akıl süzgecinden geçirir. Akıl süzgecinden geçen bilgi onun için daha kabul edilir bir nitelik taşır. *"İbrâhim "Rabbim! Ölüleri nasıl diriltiyorsun, bana göster!" deyince, rabbi "Yoksa inanmıyor musun?" demişti. O "Hayır inanıyorum, fakat kalbim tam kanaat getirsin diye" cevabını verdi.*¹⁸ Ayetinin işaret ettiği üzere kalp (bir manada akıl) mutmain olmayı arzu eder. Esasen imanın tahkik boyutuna geçmesi, özümsemesi için bu şarttır. Kelam ilmi vahyin aslında akulla çelişmediğini akli desteklediğini ortaya koyar. Ve kelam ilmi tam da bunun için ilimlerin en şerefli olarak kabul edilir.

Aklın insan için bu denli önemli oluşu iman esaslarında akli istidlâli daha da önemli hale getirmiştir. Kelam tarihinde akla en büyük yetkiyi veren Mu'tezile olmuştur. Ancak onun bazı konularda vahyi tamamen ikinci planda tutması tepki çekmiştir. Akli

¹⁷ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 9/11.

¹⁸ Bakara, 2/260.

bir yöntem olarak kullanan bir diğer büyük isim İmam Mâtürîdî'dir. İmam, akli bir yöntem olarak kullanmış ve İslam'ın temel inanç esaslarını bu yöntem ile temellendirmiştir. Bunu vahiyden soyut bir şekilde değil bilakis vahyin ışığından ustalıklı bir şekilde kullanarak gerçekleştirmiştir.

İmam Mâtürîdî'nin kelim yöntemini olarak tek bir cümle söyleyebilecek olsa bu, "aklı önceleyen ancak vahyi asla ikinci plana atmayan bir yöntem..." olurdu. Akli önceleyen ancak vahyi ikinci plana atmayan bu yöntemi çeşitli istidlâl tekniklerini kullanarak gerçekleştirmiştir. Bunlar: "Bitişik şartlı kıyas ile akli çıkarım, ayrık şartlı kıyasla akli çıkarım, sebr ve taksim metodu, kıyasu'l-gâib ale's-şahid (Duyu alanına dayanarak duyu ötesi alanı çıkarsama), nakli nakille delillendirme, iki aslı bir sonuca göre düzenleme"¹⁹ gibi tekniklerdir.

Bu tekniklerle akli bir yöntem olarak kullanan Mâtürîdî, İslam inanç prensiplerini ustaca temellendirmiş, kelam ilminin gereği olan esasların aklileştirilmesini büyük bir titizlikle gerçekleştirmiştir.

Mâtürîdî kelam sisteminde akıl ve dinin konumuna geçmeden önce akıl ve din kavramlarının genel tanımları yanında, Mâtürîdî sisteminde akıl ve dinin mahiyetini tespit etmek yerinde olacaktır.

4. Mâtürîdî Sisteminde Akıl Kavramına Kısa Bir Bakış

İmam Mâtürîdî'nin günümüze ulaşan iki önemli eseri olan Kitabu't-Tevhîd ve Te'vilâtü'l-Kur'an isimli eserlerinde aklın mahiyetine ilişkin doyurucu düzeyde bilgiler göze çarpmamaktadır. Ancak onun kelam sisteminde aklın yeri göz önünde bulundurulduğunda akıl kavramını tamamen üstü kapalı bıraktığı da söylenemez.

Mâtürîdî akli, "aynı nitelikte olanları bir arada toplayan ve ayrı

¹⁹ Detaylı bilgi için bkz. Talip Kızalkaya, *Mâtürîdî'nin Kitâbu't-Tevhîd'inin Kelâm Metodu Açısından Değerlendirilmesi*, Yüksek Lisans Tezi, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana 2011, 48-60.

*niteliktekileri ayıran, iyi ile kötüyü ayırt eden, sahibinin şerefini yükseltecek olan şeyleri yapmasını emreden, onu küçültecek şeyleri yapmaktan alıkoyan, bir dereceye kadar eşyanın hakikâtini idrâk edebilen şey*²⁰ şeklinde tanımlamıştır. Ona göre akıl, insanlık için vazgeçilmezdir. Akıl yürütme insanın hayatının temeli konumundadır. Akıl insanı elde etmesi gereken bilgiye ulaştırma hususunda bir araçtır. Yine ona göre akıl, diğer yollarla elde edilen bilgilerin yegâne sorgulayıcısı, onay merkezidir.

Akıl eşyanın hikmetini anlamaya muktedirdir. Doğal olarak yaratılış hikmetini ve eşyadaki iyi ve kötüyü anlamaya da güç yetirebilir. Evrendeki nizam, mükemmel işleyiş akli düşünmeye ve istidlale sevk eder. Nitekim Allah Çeşitli ayetlerle istidlali yani akli çıkarımı emretmiştir: “*Peki insanlar devenin nasıl yaratıldığına, göğün nasıl yükseltildiğine, dağların nasıl dikildiğine, yeryüzünün nasıl yayıldığına bakmazlar mı?*”²¹ Akıl yürütmenin zorunlu oluşunu kendisi şöyle dile getirmiştir:

*“Belirtmeliyiz ki akıl yürütmeyi inkâr eden kimsenin elinde onu reddetmek için akıl yürütmeden başka bir delil yoktur. Bu da istidlalin varlığının ve akıl yürütmenin zorunluluğunun bir delilidir.”*²²

Mâtürîdî kelim sisteminde göze çarpan ve akılla ilişkilendirilen bir diğer kavram ise kalptir.²³ O, “*Hakkında bilgin olmayan şeyin ardına düşme! Çünkü kulak, göz ve gönül, bunların hepsi ondan sorumludur.*”²⁴ ayetini tefsir ederken bu organların her birine yaptıklarının sorulacağını belirtmiş ve içtihadın bu kapsama girmeyeceğini ifade etmiştir. Kalbin görmemesini idrak edemeyiş ile

²⁰ Osman Oral, *Mâtürîdî’de Akıl ve Yaratılış Hikmeti*, Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 40/2015, 149.

²¹ Ğâşiye, 88/17-20.

²² Mâtürîdî, *Kitabu’t Tevbid*, 16-17.

²³ Hülya Alper, İmam Mâtürîdî’de Akıl-Vahiy İlişkisi, Milet ve Nihal Dergisi, c.7, sy.2, s.13.

²⁴ İsrâ, 17/36.

açıklamış, ona münhasır bir anlam yüklememiştir. Bu da imamın kalbe de idrak yetisi yüklediğini göstermektedir.²⁵

Böylece Mâtürîdî'nin zihin dünyasındaki akıl kavramının fonksiyonu öz bir şekilde açıklanmaya çalışılmıştır. Aklın -görüşleri çerçevesinde- nakil karşısındaki konumu ise daha sonra tartışılacaktır.

5. Mâtürîdî Sisteminde Vahiy-Nakil Kavramına Kısa Bir Bakış

Vahiy kendi içerisinde çeşitli kısımlara ayrılrsa da vahiy dendiğinde Mâtürîdî'nin akıl karşısında konumlandığı, dinin parçası olan nübüvvet vahyi anlaşılmalıdır. İmam, nübüvvet vahyini de kendi içinde ikiye ayırarak konumlandırır. Bunlardan ilki, Kur'an ile sabit olan ahkâm; diğeri ise Kur'an dışında sabit olan ahkâm'dır. Bunu Bakara suresi 4. ayetinin tefsirinde görmek mümkündür:

*"Sana indirilene iman ederler..."*²⁶

*"Bu ayet iki mana içerir: Bunlardan ilki, Hz. Peygamber'e indirilen Kur'an'dır. İkinci ise Hz. Peygamber'e Kur'an dışında indirilmiş olan ahkâm ve şeriattır."*²⁷ Yine diğer peygamberlere indirilenler kısmını da bu şekilde yorumlamıştır. Görülüyor ki imam, hem Hz. Peygamber için hem de diğer peygamberler için vahiyi iki kategoride ele almıştır. Bu ve benzeri ayet yorumlarından onun vahiyi, vahiy-i metlûv ve gayr-ı metlûv olarak ele aldığını ve bu ikisini birbirinden ayırmadığını anlamak mümkündür.

İmam Mâtürîdî'ye göre dinde aklın yerini vahiy, vahyin yerini de akıl dolduramaz.²⁸ Zira akıl vahyin anlamlandırıcısı, vahiy ise aklın sorumluluk alanındadır. Yani akıl ve vahiy birbirine girişik

²⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 7/46. Ayrıca bkz. age. 6/544.

²⁶ Bakara, 2/4.

²⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 1/374.

²⁸ Hanefi Özcan, *Türk Düşünce Hayatında Mâtürîdilik*, Ankara 2015, 45.

bir yapıdadır. Mâtürîdî'ye göre halis ve doğru din anlayışı ancak böyle bir birliktelik sonucu ortaya çıkar.

Yine ona göre nakil ile akıl çatışmaz. Eğer böyle bir durum var gibi görünüyorsa bu insanın anlayışının seviyesi ile alakalı bir durumdur. Böyle bir durumda selim akıl, nakil ve fuâd (akleden kalb) ile işbirliği içinde te'vile başvurulmalıdır.

İmam Mâtürîdî'nin vahiy-nakil görüşü öz itibarıyla bu yöndedir. Onun akli ve nakli temel görüşleri çerçevesinde nasıl ele aldığı değerlendirilecek ve neticede İmam Mâtürîdî sisteminde akıl ve naklin konumu ortaya konulmaya çalışılacaktır.

6. Mâtürîdî'nin Temel Görüşleri Bağlamında Akıl ve Naklin Yeri

A. Âlem Tasavvurunun Temellendirilmesinde Akıl-Nakil İlişkisi

İmam Mâtürîdî, Kitabu't-Tevhîd isimli eserinin "el-Babü'l-Evvel" (Birinci bölümün) kısmında âlemin yaratılmışlığı ve Allah'ın varlığı hususundaki görüşlerini beyan etmiştir:

"Cevherin yaratılmışlığını gösteren delil bilgi edinme yolları olarak zikrettiğimiz yöntemler ile ispat edilebilir. Haber (nakil) yönteminin tanıklık etmesi, bütün insanların benzer bir delili birine karşı kullanması mümkün olmayacak şekilde Allah Teâlâ'dan şu hususun sabit olmasıyla gerçekleşmiştir ki O, her şeyin hâlikı, göklerin ve yerin eşsiz yaratıcısı bulunduğunu ve bunlarda mevcut her şeyin mülkiyetinin kendisine ait olduğunu haber vermiştir. İstidlâl (akıl) ile ispatına gelince belirtilmesi gerekir ki cisim hareket veya sükûn durumlarından ayrı olamaz ve bu ikisinin (bir cisimde aynı anda) birleşmesi de söz konusu değildir. Böylece cisim için düşünülebilecek zaman birimlerinin bütününden "hareket" ve "sükûn" diye iki yarı birimin tefriki söz konusudur. "Yarım" kavramı ile nitelenebilecek her şey sonludur. Hareket ile sükûn ezelde beraber bulunamayacaklarına göre ikisinden birinin sonradan vücut bulması gerekir. Bunun ezelde yaratılmış olmasının

*imkânsızlığı ile de diğerinin aynı statüde bulunduğu ortaya çıkar. Hareket ile sükûnun bu konumu onların herhangi birinden ayrı bulunamayan cismin de yaratılmışlığını içerir.*²⁹

Görüldüğü gibi o, âlemin yaratılmışlığı konusunda ilk önce haberi yani nakli delili getirerek Allah'ın kendisini her şeyin yegâne yaratıcısı olarak tanıtmasını delil getirir. Bunun hemen ardından naklin getirdiği hususun aklen de mümkün oluşunu sebep-sonuç ilişkisi içinde izah eder. Âlem tasavvuru konusunda akıl-nakil işbirliğini ustaca kullanan imam, hem nakli hem de aklı kendi yerinde kullanmıştır.

B. Allah'ın Varlığı, Birliği ve Ma'rifetullah Konularının Temellendirilmesinde Akıl-Nakil

İmam Mâtürîdî, Allah'ın varlığı ve birliği konusunun ispatında neredeyse bütün yetkiyi aklî istidlâle vermiştir. Zira evrenin bir yaratıcısı olduğunu kabul etmek nakilden bir yönü ile önce gelebilir. Yani yaratıcının varlığına iman etmek peşinden nakle imanı da getirmektedir. Bu sebepten olmalıdır ki İmam, böyle asıl bir konunun ispatında aklı öncelemiş, nakle aklın ortaya koyduklarını desteklemek için başvurmayı tercih etmiştir.

Ona göre tabiat canlı ve cansız olmak üzere iki kısımdan oluşur. Ve bu varlıkların her biri bir benzerini icat etmekten veyahut bozulan bir kısmı düzeltmekten acizdir. Eğer kâinat tek başına kendinden var olabilseydi hiçbir değişiklik veyahut yok oluş söz konusu olmazdı. Yine her cevher içerisinde zıt birleşenler taşır. Bu zıt bileşenlerin kendiliğinden bir araya gelmesi de aklen mümkün değildir. Varlığı sabit olan evrendeki cüzler yok da olabiliyorsa -ki bu bir gerçektir- onların yokluğunu ve varlığını dileyen bir yaratıcısı olmalıdır:

“Son olarak şunu da belirtmek gerekir ki âlemin kendi başına vücut bulması ihtimalden uzak bir şeydir. Çünkü kendi yapısında ilme ve kudrete delâlet eden hususlar vardır. Aciz ve cahil olanda böylesinin bulunması

²⁹ Bkz. Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevbid*, 25-28.

*imkânsızdır, varlığından önce yokluk damgası taşıyan, var edildikten sonra da yok olmaya mahkûm bulunan maddede nasıl bulunsun ki!*³⁰

Yine o, Allah'ın birliğinin temellendirmesinde de akli istidlâle oldukça geniş bir yer verir. Ona göre eğer yaratıcı birden fazla olsaydı bir düzenden, oluşumdan bahsedebilmek için tanrıların aralarında anlaşması gerekirdi. Bu ise birinin diğeri üzerinde hâkimiyet kurması demektir ki bu da ulûhiyet ilkesine aykırıdır. Yine böyle bir durum söz konusu olsaydı birinin yapmak istediğine diğeri engel olmak isteyebilir ki bu da kudretten yoksun olduklarını gösterir. Bu da ilah tasavvuru ile bağdaşmaz:

*"Yine, eğer Allah ile birlikte bir tanrı daha bulunsaydı, bunu diğerrinden gizleyeceği bir fiili işlemeye gücü ya yetecek veya yetmeyecektir. Yüce Allah'ın onun karşısındaki durumu da aynı konumdadır. Şayet her ikisi de güç yetirirse her biri diğeri bilgisizliğe mahkûm etmiş demektir, bu da rab oluş vâsfinin ortadan kalkması anlamına gelir. Eğer güç yetiremezlerse her biri acze düşmüş olur, acz ise ulûhiyeti düşürür."*³¹

Yine Allah'ın vahiy gelmeden de bilinebileceğine dair görüşler de Allah'ın varlığının aklen açıklanabilir olmasından kaynaklıdır. Bu sebeple İmam ve ekser Mâtürîdî uleması ma'rifetullahın aklen vacip olduğu görüşündedirler.

Görüldüğü gibi İmam, Allah'ın varlığı ve birliği konusunda akli istidlâli ön planda tutmuş ve temellendirmelerini bu minvalde gerçekleştirmiştir. Allah'ın bilinebilmesini ise aklen mümkün görmüş ve şeriat gelmesi de kişinin Allah'ı bilmesi gerektiğini ifade etmiş, asıl yetkiyi akla havale etmiştir.

C. Ru'yetullah Konusunun Temellendirilmesinde Akıl-Nakil

İmam Mâtürîdî'nin ru'yetullah konusunda asıl görevi nakle verdiği gözlemlenmektedir. Bunun sebebi onun din-şeriat ayrımı

³⁰ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhid*, 36.

³¹ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhid*, 40.

ile ilişkilidir. Ru'yetullah meselesi temel akidelerden biri olmadığından bunun yegâne karar vericisi varlığı akıl ile de ispatlanmış olan yaratıcıdır. Ancak bu konuda akli istidlâle hiç yer verilmediğini düşünmek de yanlış olacaktır. Nitekim o bu konuda nakli öncelikle sonra bunun aklen mümkün oluşunu izah etmiştir:

*"Yine, Resûlullah sallallahu aleyhi ve sellemden birden fazla rivayet edilen haber de delil teşkil eder. O: 'Kıyamet gününde ayı gördüğünüz gibi rabbinizi göreceksiniz, O'nu görmekte haksızlığa uğratılmayacaksınız' buyurmuştur."*³²

İmam Mâtürîdî konudaki ayetleri sıraladıktan sonra Rasulullah (sav)'den gelen hadisleri de sıralamış ve konuyu ilk olarak haber (nakil) ile izah etmiştir. Bunu yaparken de konu hakkında diğer mezheplerin görüşlerine yer vermiş ve onları yer yer eleştirmiştir. Zikrettiği nakli delillerin yanında kendi akıl yürütmesi ile bunun mümkün olabileceğini de ortaya koymuştur:

*"Nasıl ki müşahede ile oluşan bilginin istidlâli bilgi olması mümkün değilse istidlâli bilginin de müşahede bilgisi gibi olması mümkün değildir. Şu halde ru'yetin müşahede bilgisini gerektirdiği (ve dünyada istidlâle bilinen Allah'ın âhirette ru'yetle de bilinmesinin lâzım geldiği) ortaya çıkmıştır. Bir de şu var ki Allah'ın istidlâle bilinmesi yönteminde inkârcı ile mümin eşit bir durumdadır, ru'yetle müjdelene ise mümine has olan bir husustur. Bütün güç ve kudret Allah'a aittir. Ancak Allah'ın idrak edileceğini (bir hacimli varlık gibi her cephesiyle algılanacağını) de söylemeyiz."*³³

Görüldüğü gibi İmam, haberleri zikrettikten sonra akli bir izahat getirmiş aynı zamanda ilgili ayeti de te'vil etmiştir. Bu sebeple bu konuda imam Mâtürîdî'nin akli naklin hizmetine verdiği söyleyebiliriz.

³² Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevid*, 124.

³³ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevid*, 126.

D. Nübüvvet Konusunun Temellendirilmesinde Akıl-Vahiy

İmam Mâtürîdî, Nübüvvetin varlığı ve gerekliliğini ispatlarken işe Allah'ın varlığının ispatından başlar. Zira bir yaratıcıyı kabul etmeyen O'nun gönderdiği bir peygamberin varlığını da kabul etmeyecektir. Allah'ın varlığını aklı delillerle ispatlayan imam, nübüvvet konusunu da bu yöntem ile delillendirmiştir:

“Yine, Allah insan türünü her bir organını (sonuna kadar) kullanabilecek bir yapıya sahip kılarak yaratmış, bunun için de eklemlerine esneklik vermiştir. Bu sayede insan avuçlarını kapatıp açabiliyor, veriyor, alıyor, eklemlerini büküp doğrultmak suretiyle çeşitli pozisyonlar alabiliyor ve farklı eylemleri gerçekleştirebiliyor. Şayet O, insanı bütün bu imkânları kullukta kullanmak üzere yaratmış olmasaydı ondaki iş görme ve faydalanma gücünü hayvanlarda ve kuşlarda olduğu gibi sınırlı tutardı. Sonuç olarak insanın kulluk için yaratıldığı ortaya çıkmış oldu. Buna göre her bir organa ait ibadetin niteliğini açıklayacak birine ihtiyaç vardır.”³⁴

Görüldüğü gibi o nübüvvet konusu akla uygun hale getirmiş ve bunu yaparken analogi kurarak ilerlemiştir. Bu örnek dışındaki diğer açıklamaları da bu yöndedir.

E. Kulların Fiilleri Konusunun Temellendirilmesinde Akıl-Vahiy

Bu konuyu ele alan imam ilk önce bu konuda mezheplerin görüşlerini ele alır ve onlara olumlu/olumsuz eleştirilerde bulunur. Fiilleri kullara izafe etmeyen Cebriyye'yi de, fiillerin yaratıcısının kullar olduğunu söyleyen Mu'tezile'yi de eleştirir. Sonrasında konu hakkındaki kendi görüşlerini hem aklı delillerle hem de nakli delillerle ortaya koyar:

“Taata ile mâsiyetin, çirkin ve gayri meşru fiillerin Allah'a nispet edilmesi, O'nun emirlere ve yasaklara muhatap olup mükâfat ve

³⁴ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhid*, 278.

*cezaya konu teşkil etmesi aklen çirkin ve hikmetsiz telakki edilen bir husustur. Şu halde bu yönleriyle filin O'na ait olması tutarsızdır. Bütün güç ve kudret Allah'a aittir. Yine, Allah Teâlâ dünyada kendisine itaat edene mükâfat vaad etmiş, isyan edeni cezalandıracağını haber vermiştir. İtaat ile isyan kendi fiili olunca sözü edilen sonuçlara da kendisi muhatap olur. Böyle değil de mükâfat ve ceza gerçek manada kula aitse bunları doğuran emirlere uyma, yasaklardan sakınma ve benzeri fiiller de kula ait olur.*³⁵

İmam Mâtürîdî kulların sorumlu olabilmesi için fiillerinden sorumlu olmaları gerektiğini dile getirmiştir. Bunun aksini iddia eden Cebriyye'yi hatalı görmüş ve görüşlerinin kabul edilemez olduğunu ifade etmiştir. Bunu yaparken de akılla donatılmış kulların sorumluluğunun zorunlu olduğunu ortaya koymuş bu şekilde akli istidlâle başvurmuştur.

F. Kaza ve Kader Konusunun Temellendirilmesinde Akıl-Nakil

İmam Mâtürîdî, kaza ve kader konusunu esasen kulların fiilleri meselesi ile birlikte değerlendirmiştir. Yani kulların fiilleri kader ve kaza konusuna bir açıklama teşkil etmektedir. İmam, konuyu ele alırken ilk olarak kaza ve kader terimlerinin anlamlarını verecek açıklamalarına başlar:

“Kaza kelimesinin sözlük manası “bir şeye hükmedip vermek, lâyük olduğu sonucu belirlemek ve hakkında nihai olarak söylenebilecek son sözü söylemekten ibarettir. Buna göre kaza kavramının içerdiği manalardan biri olarak “nesne ve olayları (eşya) yaratma” anlamına gelir; çünkü “yaratma”, eşyanın kendi mahiyeti çerçevesinde oluşmasını gerçekleştirmek ve her şeyin yaratılışına en uygun düşecek pozisyonda bulunmasını sağlamaktır.

Kader “şeyi” hayır-şer, hüsün-kubuh, hikmet-sefeh bakımından taşıdığı mahiyet üzere yaratmaktır. Bu mana hikmet kavramının da şu

³⁵ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevbid*, 359.

tanımını içermektedir: “Her şeyi kendi mahiyetine uygun bir şekilde oluşturması ve her şeyde ona uygun olana isabet etmesi.” Kader için “şeyi kendi mahiyeti üzere yaratmak” şeklinde zikrettiğimiz birinci mana kullara ait fiillerde mevcuttur. Şu halde fiillerin yüce Allah sayesinde hâsıl olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu açıdan da kullara ait fiillerin Allah’tan değil de kendilerinden sâdır olması ihtimal dâhilinde bulunmamaktadır.”³⁶

Şu halde görülmektedir ki İmam, kader meselesini Allah’ın son-
suz ilmiyle kullara ait olan fiilleri bilmesi ve yaratması şeklinde izah
etmiştir. Bunu dile getirirken de konu hakkındaki görüşleri sebebiyle
bazı fırkaları eleştirmiş veyahut onların görüşlerinin doğruluk pa-
yı olduğu belirtmiş ve nihai görüşünü ortaya koymuştur:

*“Her mükellef kendisinin fâil, yaptığına güç yetiren ve yaptığıının al-
ternatifine de muktedir kılınan bir durumda bulunduğunu pekâlâ bil-
mektedir; öyle ki kişi bu imkândan mahrum bırakılsa fevkalâde ağrına
giden bir durum olurdu. İnsan gerçekleştirdiği işin aksini de tercih ede-
bileceğinin şuurundadır. Şu halde bu realiteyi inkâr etmek mümkün de-
ğildir. Ancak şu da var ki her insan kendi fiilini aklının tahmin ettiği
hüsün ve kubûh vasıflarının dışında, kendi bilgisinin sınırlandırdığı
mekân ve zaman çerçevesinin haricinde bulabilmekte, ayrıca önceden
amaçlamadığı ve o kadar emek sarf etmeyi planlamadığı yorgunluk ve
meşakkat çekebilmektedir. Oysaki kendi kanaatince her zamanki iş gör-
me gücünde bir azalma da söz konusu değildir. Bütün bu sebeplerle kul-
lara özgü fiillerin sözü edilen yönlerden kendilerine ait olmadığı hususu
nerede ise gözle müşahede edilecek bir gerçek konumundadır.”³⁷*

Görüldüğü üzere İmam Mâtürîdî’nin kelim sisteminde kullar
fiillerinin tercih edicisi ve yapıcısıdır ancak yaratıcısı ve önceden
bilicisi değildir. Bunları açıklarken akli istidlâl metodunu en üst
seviyede kullanmış ve aklın bir sonucu olarak da bu çıkarımlara
ulaşmıştır.

³⁶ Mâtürîdî, *Kitâbu’t-Tevhid*, 486-488.

³⁷ Mâtürîdî, *Kitâbu’t-Tevhid*, 488-489.

7. Mâtürîdî'nin Akla Verdiği Önem ve Vahiy

Tüm bu zikredilenler Mâtürîdî kelam sisteminde aklın önem ve önceliğini göstermekle birlikte vahyin de gerekli oluşunu ortaya koymaktadır. Bunu kendi ifadelerinde rahatlıkla görebiliriz:

“İnsanların mezheplere ve dinlere bağlanma hususunda farklı tutumlar sergilediklerini, din benimsemekte ayrılığa düştükleri halde herkesin kendisinin tuttuğu yolun hak, diğerinin ise bâtıl olduğu noktasında ittifak ettiğini görmekteyiz. Ayrıca onların tamamı, yollarından yürünmesi gereken geçmiş büyüklerinin bulunduğu kabul ederler. Bu realite karşısında körü körüne başkasına uymanın yani taklidin, sahibinin mâzur görülemeyeceği hareketlerden biri olduğunu kanıtlamaktadır. Çünkü kendisi gibi bir diğeri de tam aksi bir kanaati benimseyebilmektedir. Şu var ki inanç ve telakkinin kaynağını oluşturan kişi, iddiasının doğruluğunu kanıtlayan ve akla hitap eden karşı durulmaz bir delile sahip bulunuyor, inatçı olmayanları bahlılığını kabule mecbur eden bir burhan sunuyorsa durum değişir.”³⁸

Görüldüğü gibi İmam Mâtürîdî, aklın önemi belirtmiş ve akıldan uzak körü körüne bir taklidin tutarlı olmayacağını, bir iddiadan öteye geçemeyeceğini belirtir. Yukarıda ele alınan temel görüşleri ve bu görüşleri içerisinde akla verdiği öncelik onun zihninde aklın konumunu en bariz şekilde ortaya koymaktadır. Onun için din dendiğinde anlaşılması gereken hem akıl hem de vahiy işbirliğidir:

Bilinmelidir ki dinin öğrenilmesinde başvurulacak vasıtalar iki olup biri nakil, diğeri de akıldır. Nakil ve haber, hiçbir topluluğun güvenle uygulamaktan ve başkalarına da tavsiye etmekten müstağni kalamayacağı yöntemlerden biridir.³⁹ Belirtmeliyiz ki akıl yürütmeyi inkâr eden kimsenin elinde onu reddetmek için akıl yürütmekten başka bir kanıt yoktur. Bu da istidlâlin gerekliliğinin bir delili olmuştur, demek ki kendisini bertaraf etmenin yolu yine kendisidir. Bir de şu var:

³⁸ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhid*, 3-4.

³⁹ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhid*, 5.

Kâinatta mevcut hikmetlerin bilinmesi gerekmektedir, çünkü böylesinin hikmetten uzak olarak meydana getirilmiş olması söz konusu değildir. Ayrıca evrende bulunup da yaratıcısını kanıtlayan yabut da kendi kendine oluşumunu gösteren, yaratılmış mi ezeli mi olduğunu belgeleyen hususların da bilinmesi zaruridir. Bütün bunlar istidlâlden başka bir yöntemle bilinmesi mümkün olmayan şeylerdir. Akıl yürütmenin gerekliliği konusunda değinilecek bir husus da şudur: İnsan yaratılmışları yönetmek yeteneği ile sıvrılmış, bu uğurda güçlüklerle göğüslemek, onlar için aklen en elverişli bulunamı araştırmak, iyi ve güzel olanları tercih edip bunlara aykırı düşenlerden sakınmakla mümtaz kılınmıştır. Bu hususları bilmenin yolu ise nesne ve olayları incelemek suretiyle aklı kullanmaktan ibarettir, başka bir yöntem de mevcut değildir.⁴⁰

Onun kendi ifadeleri ve görüşleri akla öncelik verdiğinin görülmesi için yeterlidir. Ancak hemen belirtilmelidir ki amele dair konularda imam, vahyi öncelemiş ve asıl yetkiyi vahye vermiştir. Bunun sebebi de yine akıldır. Zira akıl, yaratıcının kullarından özel olarak istediği hükümlerin kendi tarafından tam bir şekilde tespit edilemeyeceğini bilir. Yani ibâdât konusunda aklın arka plana itilmesi de aklın varlığının ve işlevselliğinin sonucudur.

Onun din ve şerit ayrımından önceki bölümlerde bahsedilmişti. Onun için ahlak ve akâidde akıl daha ön plandadır ki bu din denilen kısmı oluşturur. Amelde ise akıl, vahyin yol göstericiliğine muhtaçtır ki bu da şeriat kısmını oluşturmaktadır. Buraya kadar anlatılanlar göz önünde bulundurulduğunda İmam'ın inanç esasları ve ahlaka dair konularda vahyi gerekli gördüğünü ancak aklı öne çıkardığını; amele, ibâdâta ait hususlarda ise aklı vahyin hizmetine sunduğunu söylemek mümkündür. Bu ayrımında Ebû Hanîfe'nin tesiri de tartışılmazdır.

⁴⁰ *Kitâbu't-Tevhid*, 16-17.

8. Mâtürîdî Bilginlerinden Bazılarına Göre Akıl-Din İlişkisi

Burada Mâtürîdiyye Mezhebi içerisinde her biri kendi döneminde öne çıkmış isimlerden olan Ebû'l Mu'in en-Nesefî, Ebû'l Berekât en-Nesefî ve Kemâleddin İbnu'l-Hümâm'ın söz konusu konu ile ilgili görüşleri kısaca ele alınacaktır.

A. Ebû'l Mu'in en-Nesefî

Kendisi imam Mâtürîdî'den sonra mezhebin ikinci büyük imamı olarak kabul edilmiştir.⁴¹ Kitâbu't-Temhîd, onun inanç esaslarına dair görüşlerini net bir şekilde görebileceğimiz, Mâtürîdî gelenekte önemli bir yeri olan eserlerinden biridir. Onun akıl ve nakil konusunu nasıl ele aldığını da bu kitapta beyan ettiği görüşleri aracılığıyla ortaya koyabiliriz.

Ebu'l Muin en-Nesefî, âlemin yaratılmış olduğu konusundaki görüşleri incelendiğinde İmam Mâtürîdî ile ortak bir fikre sahip olduğu hemen görülür. O âlemin sonradan yaratılmış olmasını birtakım akli çıkarımlarla ortaya koymaktadır. O bu meseleyi mümkün varlık ifadesiyle açıklamıştır. Yani eğer bir varlığı yokluğu ve varlığı eşittir şekilde mümkünse o varlık sonradan yaratılmıştır.

Yine o yaratıcının varlığı ve birliği konusunda da neredeyse tamamen Mâtürîdî'nin fikirleri doğrultusunda izah ve açıklamalarda bulunur. Tıpkı onun gibi evrende birden fazla yaratıcı olmasının kaos ve kargaşaya sebebiyet vereceğini ve ilahlık sıfatlarına engel olacağını belirtmiştir.⁴²

Ebu'l Muin en-Nesefî,, Kulların fiilleri ve hüsün ve kubuh meselesine de temas etmiştir. Ona göre bizatihi güzel ve iyi olan şey aklen de güzel ve iyidir. Yani ona göre selim bir akıl, eşyadaki

⁴¹ Murat Serdar-Harun Işık, *Kelam Tarihi, Kimlik Yayınları*, 3. Baskı, Kayseri 2019.

⁴² Ebû'l Mu'in en-Nesefî, *Kitâbu't-Temhîd*, trc. Hülya Alper, İz Yayıncılık, 4. Baskı, İstanbul 2017, 29.

veya olaylardaki iyi ve güzeli idrak edebilir.⁴³ Ancak bu ahlaka dayalı meselelerde daha belirgin hale gelmektedir. Yani akıl iyi ve kötünün belirlenmesinde söz sahibidir. Bu sebeple de kullar fiillerinin sahibidir ancak yaratıcısı değildir.

Görüldüğü üzere Ebû'l Mu'in en-Nesefî de İmam Mâtürîdî çizgisinde ilerlemiş ve akli önclemiştir. Nakil ise aklın ispat ettiklerini ortaya koyan eksiksiz bilgi kaynağı olarak daima göz önünde bulundurulmuştur.

B. Ebû'l Berekât en-Nesefî

Kendisi İmam Mâtürîdî'den sonra mezhebin önde gelen isimlerinden biridir. En önemli eserlerinden biri olan el-Umde, onun İslam inancının temel konularına dair görüşlerini, akıl ve nakil arasında kurduğu ilişkiyi bize sunmaktadır. Bu eser incelendiğinde onun birçok konuda İmam Mâtürîdî ile aynı ortak paydada bulunduğu rahatlıkla ifade edilebilir.

Yukarıda İmam Mâtürîdî odaklı ele aldığımız mesellerin çoğunda Nesefî de akli ön planda tutmuş ve akli çıkarımlara öncelik vermiştir. Mesela o, âlemin yaratılmışlığı meselesinde son derece göze çarpan akli istidlâllere yer vermiştir. Ona göre eğer zihin bir şeyin yokluğunu düşünebiliyorsa bu o şeyin yaratılmış olduğunun delilidir. Çünkü eğer başlangıçsız olsaydı yokluğu imkânsız olurdu ancak âlem için böyle bir durum söz konusu değildir.⁴⁴

Ebu'l Berekat en-Nesefî, Allah'ın birliği konusunu da İmam Mâtürîdî'ye yakın bir üslûp ile açıklamıştır. Eğer birden çok yaratıcı olsaydı bu durumda bir irade çatışması meydana gelirdi. Eğer onlardan sadece birinin dediği gerçekleşecek olsa veya biri diğerinin irade ettiğini kabul edecek olsa bu durumda da bir ulûhiyetten

⁴³ Ebubekir Yalçın, *Ebû'l-Mu'in en-Nesefî'ye Göre Hüsün ve Kubub Meselesinin Tablîli*, Diyanet İlmî Dergi, c. 56, sayı 2, 2020, 347.

⁴⁴ Nesefî, *el-Umde*, trc. Temel Yeşilyurt, Kubbealtı Yayıncılık, 1. Baskı, Malatya 2000, 28.

bahsetmek mümkün olmayacaktır. Doğal olarak akıl, yaratanın birden çok olmasını kabul etmeyecektir.

Allah'ın görülmesi ile ilgili görüşlerini açıklarken de Mâtürîdî'den iktibaslarda bulunmuştur. Bu konuda da aynen Maturîdî gibi asıl delilin nakil olduğunu dile getirmiş ve ilgili ayetleri sıralamış ardından da bunun akılla çelişmediğini ortaya koymuştur.

Ebu'l Berekat en-Neseî kullarının fiileri meselesinde de fiillerin kullara ait olduğunu belirtmiş bunların yaratıcısının ise Allah olduğunu ifade etmiştir. Bunun izahatını akli istidlal metodunu kullanarak gerçekleştirmiştir.⁴⁵

Yukarıdaki örneklerde de zikredildiği gibi birçok meselede Ebû'l Berekât en-Neseî de Mâtürîdî gibi düşünmüş ve inan esaslarına dair temel konularda akla öncelik vermiştir.

C. Kemâleddin İbnu'l-Hümâm

İbn Hümâm'ın günümüze ulaşan ve önemli eserlerinden biri olan Kitâbu'l Müsâyere isimli eseri mezhebin görüşlerinin bir özeti niteliğinde kabul edilebilir. Bu eser çerçevesinde İbn Hümâm'ın akıl ve nakil konusundaki yaklaşımının tespit edilmesi mümkündür. İbn Hümâm akıl ve nakli iki güçlü delil olarak görmüştür.

İbn Hümâm'a göre cevher, cisim ve arzılardan oluşan ve kendisinde de sonradan yaratılmış şeylerin olduğu âlemin de hâdis olması zaruridir. Yani âlemdeki şeyler bizatihi kendiliklerinden var olamayıp, belirli sebepler dairesinde meydana gelirler. Bu sebepler zinciri ise bir yerde durmak zorundadır yani sonsuz değildir. Dolayısıyla bir ilk sebebe ihtiyaç vardır. Yani zorunlu olarak âlemin bir yaratıcısının olması gerekmektedir.⁴⁶

⁴⁵ Temel Yeşilyurt, *Ebû'l Berekât en-Neseî ve İslam Düşüncesindeki Yeri*, Kubbealtı Yayıncılık, Malatya 2000, 262.

⁴⁶ Nizamettin Karataş, *Kemâleddin İbnü'l-Hümâm'ın Akıl-Nakil Anlayışı*, Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, c. 6, sayı: 12, 47.

İbn Hümâm, hüsün ve kubuh meselesinde de Mu'tezile ile Mâtürîdî âlimlerin aynı fikri paylaştıklarını ifade etmiş ve aklın iyi ve kötüyü ayırt etmede etkin rol oynadığını kabul etmiştir. Bunu beyan ederken de gerek imam Mâtürîdî'den gerek Ebû Hanîfe'den ictibaslarda bulunmuş olduğu görülmektedir:

*"Ebû Mansur el-Mâtürîdî ve Semerkand âlimlerinin geneli şöyle söylemiştir: Evet, Allah'a iman ve O'nu yüceltmenin vücûbu, çirkin olan herhangi bir şeyi O'na nispet etmenin haram oluşu, peygamber'i tasdik, ki bunlar şükrü'l-mün'imin (nimet verene şükür) manasıdır, akıl ile bilinir."*⁴⁷

Diğer zikredilen hususlarda da diğer mezhep âlimleri ile aynı çizgide bulunan İbn Hümâm, akli öncelemiş ve inanç esaslarında aklın çıkarımlarına önem vermiştir.

Bütün bu beyan ve izahlar dikkate alındığında genel anlamda Mâtürîdî gelenek içerisinde bir tutarlılığın ve ifade birliğinin varlığı ortaya çıkmaktadır. Konu ile ilgili görüşlerine yer verdiğimiz âlimlerin hemen hemen hepsi, aklın yol gösterici rehberliğinden yararlanmış ve akli öncelemiş oldukları görülmektedir. Bu önceleme vahyi asla geri planda bırakmamış ve devamlı nakli delillere yer verilmiştir. Böylelikle vahyin kusursuzluğu da ortaya çıkarılmış olmaktadır.

9. Değerlendirme

Akıl, Yüce Yaratıcının varlığını anlama ve idrak etmede, yaratının vahiyle göndermiş olduğu ilâhî emir ve yasaklarını kavrama ve anlamada, ayrıca insanlığın yaratılış gayesini, hikmetini anladığı tek âlet ve araçtır. Aklın insan için (doğruyu yanlıştan, iyiyi kötüden, faydalıyı zararlıdan) ayırt edici bir faktör olduğu ve önemi, her devir ve zamanda kabul edilmiş bir realitedir. Ancak aklın din ve şeriat içerisinde nasıl konumlandırılması gerektiği, yerinin

⁴⁷ İbn Hümâm, *Kitâbu'l-Müsâyere*, trc. Harun Işık, Kimlik Yayınları, 1. Baskı, Kayseri 2017, 63.

neresi olduğu sürekli tartışma konusu olmuştur. Din ve nakil karşısında akıl nerede durmalı sorusunun cevabı tarih boyunca tartışılmış ve tartışılmaya da devam edilmektedir. Bu tartışmada akla sınırsız yetki tanıyıp vahyi bazen geri planda tutan görüş ve gruplar olduğu gibi, akılı tamamen devre dışı tutan gruplar da olmuştur. Ehl-i Sünnet Mezhebinin ana bünyesini oluşturan iki ekolden birisi olan Mâtürîdiyye ekolü bu konuda tutarlı bir tutum sergilemiş ve akla da vahye de hak ettiği konumu vermiştir. Akılı önceleyen ancak vahyi asla ikinci planda tutmayan bir yöntemi takip eden İmam-ı Mâtürîdî'nin, farklı istidlâl, usul ve yöntemler ile akıl ve vahiy birlikteliğini ustaca ortaya koymuş olduğu ve kelim sistemi ni de bu yöntemler üzerine inşa etmiş olduğu görülmektedir.

Terim ve kavramlar kullanıldığı bilim alanına hatta kullanan âlime göre farklı anlamlar alabilmektedir. Bunlardan akıl, kalp, din, şariat gibi kavramların kelim ilmi içerisinde farklı anlamlara gelecek şekilde kullanılmış olduğunu görmektedir. Örneğin, Mâtürîdî, Kur'an'da sıkça geçen kalp kelimesinin bazı ayetlerde akıl manasına geldiğini ifade etmektedir. Zira ona göre kalp ile bilmek akıl ile idrak etmek demektir. Bu kavramlardan diğer ikisi ise din ve şariat kavramlarıdır. Bu kavramlar zaman içerisinde neredeyse birbirinin yerini tutacak hale gelmiş ve din dendiğinde şariat; şariat dendiğinde din anlaşılır olmuştur. Mâtürîdî için durum böyle değildir. O bu konuda, din ve şariat birbirinden ayrı kavramlardır. Din, inanç sisteminin akide kısmını, şariat ise emirler, yasaklar ve ahkâm kısmını oluşturur. Bu nedenle şariatlar değişik ancak din tektir ki o da tevhîd dini olan İslam'dır.

İmam Mâtürîdî'nin akla verdiği önemi bu din ve şariat ayrımı üzerinden temellendirmek doğru olacaktır. Mâtürîdî din ile alakalı yani inanç esasları ile alakalı konularda akılı önceleyen bir yöntemi takip etmiştir. Âlemin hâdis oluşu, Allah'ın varlığı ve birliği, ma'rifetullah, insanın filleri, kaza ve kadar, ru'yetullah gibi akideye dair birçok konuda akla öncelik vermiştir. Bu hususların temellendirilmesi ve ispatını akıl ve akla daya kullandığı teknikler ile

gerçekleştirmiştir. Vahiy ise bu temellendirmeler ile hep uyumluluk içerisindeki bu da vahyin ilahî kelam oluşunun, eksiksizliğinin, hak oluşunun en büyük delil ve ispatıdır. Dolayısıyla da sadece dinî yani akide ile alakalı değil, aynı zamanda şer'î konularda da yani şeriatla bu kusursuz vahiy takip edilmeli ve akıl vahyin anlaşılmasında ve kavranmasında hizmet etmelidir.

Mâtürîdî gelenek içerisinde yer alan ve kendi asırlarının önemli âlimlerinden olan Ebû'l Mu'in en-Nesefî, Ebû'l Berekat en-Nesefî ve Kemâleddin İbnu'l-Hümâm'ın ve hatta diğer birçok Mâtürîdî gelenek içerisinde yetişmiş alimlerin de akıl ve din hususundaki görüşleri, Mâtürîdî ile aynı minvalde oldukları ayrıca onların da din ve akide ile alakalı konularda aklî çıkarımlara öncelik vermiş ve vahyin ışığından da hiç ayrılmamış oldukları görülmektedir.

Kaynakça

- Alper, Hülya, *İmam Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi*, İz Yayıncılık, 1. Baskı, İstanbul 2009.
- Alper, Hülya, İmam Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi, Mîlel ve Nihal Dergisi, C. 7, Sy. 2, s. 7-29.
- Altıntaş, Ramazan, Mâtürîdî Kelam Sisteminde Akıl-Nakil İlişkisi, Marife Dergisi, Sy. 3, 2005, s. 233-245.
- Avcı, Metin, İmam Mâtürîdî'nin 'Din-Şeriat Ayırımı Anlayışında Ebû Hanîfe'nin Etkisi, E-Makâlât Mezhep Araştırmaları, 11, Sy. 1, s. 177-199.
- Ay, Mahmut, *Kelamda Akıl İman İlişkisi: Temel Teolojik Yaklaşımlar*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, C. 52, Sy. 1, 2011, s. 49-68.
- Bolay, Süleyman Hayri, "Akıl", DİA, 2/1989, 238-242.
- Cürçânî, *Et-Ta'rîfât*, "Din" Dâru'l Kütübî'l İlmiyye, Beyrut, 1403.
- Ekiz, Recep, İmam Mâtürîdî'ye Göre Hüsün ve Kubuh, Yüksek Lisans Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sivas 2010.
- El-İsfahânî, Râgıb, *El-Müfredât*, "Akl" Maddesi".

- El-Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed B. Muhammed B. Mahmûd, *Kitâbü't-Tevhid* (Nşr. Bekirtopaloglu-Muhammed Aruçi), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1. Baskı, Ankara 2003.
- El-Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed B. Muhammed B. Mahmûd, *Kitâbü't-Tevhid Tercümesi*, Trc. Bekir Topaloğlu, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 8. Baskı, Ankara 2016.
- El-Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed B. Muhammed B. Mahmûd, *Te'vilâtü Ehlî's-Sünne* (Thk. Mecdî Basellûm), Dârü'l Kütübî'l İlmîyye, Beyrut 1426/2005.
- El-Pezdevî, Ebu'l Yüsr, *Usulu'd-Din*, Thk. Hans Peter Linss, Kahire, Basım Yılı: 1424/2003.
- En-Nesefî, Ebu'l Mu'în, *Kitâbü't-Tembid*, Trc. Hülya Alper, İz Yayıncılık, 4. Baskı, İstanbul 2017.
- En-Nesefî, Ebû'l Berekât Ahmet B. Mahmûd, *el-Umde Tercümesi*, Trc. Temel Yeşilyurt, Kubbealtı Yayıncılık, 1. Baskı, Malatya 2000.
- Es-Sâbûnî, Nureddin, *Mâtürîdiyye Akaidi*, Trc. Bekir Topaloğlu, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 8. Baskı, Ankara 2005.
- Esen, Muammer, Mâtürîdî'nin Bilgi Kuramı ve Bu Bağlamda Onun Âlem, Allah ve Kader Konusundaki Görüşlerinin Kısa Bir Tahlili, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sy. 2, s. 45-56.
- Es-Sivasî, Kemaleddin İbn Hümâm, *Kitâbu'l Müsâyere*, Trc. Harun Işık, Kimlik Yayınları, 1. Baskı, Kayseri 2017.
- İbn Manzûr, *Lisânu'l Arab*, Beyrut 1414, Basım: Dâr-u Sâdır, c. 3.
- Çelebi, İlyas "Hüsün Ve Kubuh", DİA, 19/1999, 59-63.
- Kalaycı, Mehmet, Tarihsel Süreçte Eşarilik-Maturidilik İlişkisi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Ana-bilim Dalı (İslam Mezhepler Tarihi), Doktora Tezi, Ankara, 2011.
- Kızılkaya, Talip, Mâtürîdî'nin Kitâbü't-Tevhid'inin Kelâm Metodu Açısından Değerlendirilmesi, Yüksek Lisans Tezi, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana 2011.
- Kutlu, Sönmez, *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdilik*, Otto Yayınları, 4. Baskı, Ankara 2012.
- Oral, Osman, *Mâtürîdî'de Akıl Ve Yaratılış Hikmeti*, Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 40/2015, s. 139-158.
- Özcan, Hanefi, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 3. Baskı, İstanbul 2012.

- Özcan, Hanefi, *Mâtürîdî'de Dîni Çoğulculuk*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 3. Baskı, İstanbul 2013.
- Özcan, Hanefi, *Türk Düşünce Tarihinde Mâtürîdîlik*, Cedit Neşriyat, 2. Baskı, Ankara 2015.
- Rudolph, Ulrich, *Mâtürîdî*, Trc. Özcan Taşçı, Litera Yayıncılık, 2. Baskı, İstanbul 2017.
- Serdar, Murat, Işık, Harun, *Kelam Tarihi*, Kimlik Yayınları, 3. Baskı, Kayseri 2019.
- Topaloğlu, Bekir, "Din", DİA, 9/1994, 322-325.
- Topaloğlu, Bekir, "Mâtürîdî", DİA, 28/2003, 151-157.
- Tümer, Günay, "Din", DİA, 9/1994, 312-320.
- Yeşilyurt, Temel, *Ebü'l Berekât en-Nesefti Ve İslam Düşüncesindeki Yeri*, Kubbealtı Yayıncılık, 1. Baskı, Malatya 2000.
- Yılmaz, Ömer, "Geçmişten Günümüze Tasavvuf ve Târikatlar", Akçağ Yayıncılık, 2. Baskı, Ankara 2017.

TEFSİR İLMİNDE AKIL-NAKİL İLİŞKİSİ



Dr. Öğr. Üyesi Faima İSRAFİLOVA¹

İslam tarihinin ilk dönemlerinden itibaren Akıl-Nakil konusundaki tartışmalara bakıldığında bu konuda bir görüş birliğinden söz etmek mümkün değildir. Akıl hakkında kelâmcılar ile felsefecilerin bakış açısında detaylarda farklılıklar görülmektedir. Felsefeciler akli mücerret bir cevher olarak görmektedirler.² Cevher ise hem terim hem mantık hem de metafizik anlamı içeren bir kavramdır.³ Kelâmcıların arasında ise akli bir cevher olarak görenler ile birlikte akli bir sıfat veya araz olarak kabul edenlere de rastlamak mümkündür.⁴ Gazzâlî ise akli şu şekilde tanımlar: “İnsanı diğer varlıklardan ayıran, nazari ilimleri ve gizli sanatları öğrenmesini sağlayan özellik, mümkünün imkânı ve muhalin imkânsızlığı gibi bir kısım zahirî bilgiler ve tecrübe yoluyla elde edilen bilgiler.”⁵

¹ Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tefsir Anabilim Dalı, faimai@erzincan.edu.tr.

² Osman, Ali Hasan *Menbecü'l-İstidlâl Alâ Mesâilü'l-İtikâd İnde Ehli's-Sünneti ve'l-Cemaât*, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad, 2006, I, 159.

³ İlhan Kutluer, “*Cevher*” *DİA*, Ankara, 1993, VII, 450.

⁴ Cürçani, İmamü'l-Harameyn, Seyyid Şerif, *et-Ta'rifât*, Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Mısır, 1938.

⁵ Gazzâlî, Ebû Hamid b. Muhammed b. Muhammed, İhyâ, Bedir Yaynevi, İstanbul, 1975, III, 10.

Müslüman, Kur'an'ı anlamak, yorumlamak ve hayata geçirmek için, aklını kullanmak durumundadır. Razi, aklını kullanamayanın diğer mahlûkattan farkının kalmayacağına dikkat çekerek, akli ikiye ayırır: “Doğuştan gelen akıl (*matbu akıl*) ve sonradan elde edilen (*mesmu*) akıl. Kişinin sonradan elde ettiği akla (*iktisab*) akıldır der. Dolayısıyla, insan (*iktisab*) akıldan yüz çevirirse aklını kaybetmiş olur. Bu durumda şöyle denir: Güzel olanı kaybeden kimse ilmi kaybetmiş olur.”⁶ Aklın bir yan unsuru ise zihnî farklılıktır. Zihin kapasitesi farklı kimselerden bazıları, naklin bilgisine ihtiyaç duymadan istidlâl yöntemleriyle kâinatın yaratılış hikmetini kavrayarak Allah’a imana ulaşırlarken, bazıları ise naklin yardımıyla metafizik konularda bilgi elde edebilirler.⁷

Nakilci olarak nitelenen Ehl-i Hadis’e göre ise, dini konularda geçerli bilgi türü nakli bilgidir. Çünkü nassın kaynağının temeli Allah olduğundan Allah’ı bilme hususunda da temel belirleyici unsur nassın kendisidir.⁸ Fahreddin Razi, akıl naklin temeli olduğundan, akli deliller ile nakli deliller birbiriyle çeliştiğinde ya da nakil akla ters düştüğünde, nakli delil akli delile tercih edilmenin yanlış olacağını söyler.⁹ Sarih ve sahih niteliklerine haiz olan akıl ile naklin çatışmasının imkânsız olduğunu savunan İbn Teymiyye, eğer birilerine göre bir çatışma söz konusu ise, bu durum ya akli delil ya da akli delilden elde edilen manadan kaynaklı bir problem olduğunu söyler.¹⁰

Akıl ve nakil kavramları arasındaki ilişki, karşılıklı iki unsurun biri diğerini gerekli kıldığı türden çift yönlü bir etkileşimi

⁶ Râzi, Fahreddin *Mefâtihu'l-Gayb, Dâr el-Fikr*, Beyrut, 1981, V, 9.

⁷ Maturidi, Muhammed b. Muhammed Ebû Mansûr, *Kitâbü't-Tevhid*, Thk. Fetullah Huleyf, İskenderiyye: Dâru Câmî'âti'l-Mısriyye, ts., 100, 182-185.

⁸ İbn Hazm, Ebu Muhammed 'Ali b. Ahmed, *el-Faslul-Milel ve'l-Ehval ve'n-Nihâl*, Thk. İbrahim Nasr- Abdurrahman Umeyra, Cidde, ts., II, 300.

⁹ Bünyamin Abrahamov, “Akıl-Nakil Uyumu Noktasında İbn Teymiyye'nin Yaklaşımı”, Çev: Salih Özer, *İslami İlimler Dergisi*, Yıl 4, Sayı 1-2. 2009, 385-400.

¹⁰ İbn Teymiyye, Takiyuddin Ahmed b. Abdulhalim, *er-Redd ala'l-Mantıkiyyin*, Dâru'l-Fikri'l-Lübni, Beyrut, 1993, 373.

ifade etmektedir. Dolayısıyla, ifade ve esaslarını akli muhatap olarak ortaya koymakta, akıl naklin verileri üzerinde düşünme yönünde bir çaba göstermektedir diyebiliriz. Akıl-nakil konusundaki tartışmalar diğer ilimlerde olduğu gibi Tefsir ilminde de söz konusudur. Tefsirde görüş farklılıklarının şu şekilde gerçekleştiğini söyleyebiliriz: rasyonel bir çizgide Kur'an ayetlerini yorumlayan İtizali düşünceye sahip ve rivayetleri ikinci plana atanlar ile naklin dışına çıkmayan sefeli düşünce yaklaşımıyla kelâma karşı gösterildiği mesafeli duruşta olanlar. Birbirinden farklı ve bir o kadar uzak olan bu farklı yaklaşımlar ve dağınık fikri yapısı Maturidi tarafından daha realist ve pratik bir hale sokulmaya çalışılmıştır.¹¹

1. Tefsir-Te'vil

Tefsir ve Te'vil kavramları ile ilgili Maturidi, *Te'vilât* adlı eserinin mukaddimesinde önemli bir ayırım yapmakta ve bu ayırım da özellikle çağdaş tefsir araştırmalarında ön plana çıkmaktadır. Tefsir, murad-ı ilahî'nin kesin olarak tespit edilmesidir, yani ayette kesin bir murat tayini de ancak onun vahyedildiği şartlara yakinen vakıf olmaya bağlı kılınmaktadır. İlk muhataplar oldukları için bağlama ancak sahabe şahit olduğundan Tefsir de ancak sahabeye mahsus olmaktadır. Te'vil ise, muradın kesin bir biçimde belirlenmesi olmayıp ihtimallerin ortaya konulması olarak açıklanmaktadır. Bu durumda Te'vil, sahabe sonrası âlimlere hasredilmektedir.¹² Dolayısıyla, Te'vil bir içtihat ve akıl ürünüdür diyebiliriz. Maturidi'nin Tefsir ve Te'vil kavramlarına yüklediği anlamlardan ve naklin aklen sabit olan bir şeyi teyit eden bir unsur olduğu anlayışına göre, Kur'an bir nurdur; ancak bu sadece akılları nurlandırır.

¹¹ Maturidi, *Kitâbü't-Tevhid*, 4; Alper, Hülya, "İmam Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi: Akılın Önceliği ve Vahyin Gerekliliği", *Milel ve Nihal* 7/2, 2010,8; Naro, Süleyman, "Mâtürîdî'nin Kur'an Yorumuna İlişkin Tercihlerinde Akıl Kriteri", *Bilimname*, 2019, 1, 915-951.

¹² Büyük, Enes, "Mâtürîdî'nin Tefsir-Te'vil Ayrımı ve Bunun Te'vilât'taki Pratik Değeri Üzerine Bir İnceleme", *Cumburiyet İlahiyat Dergisi*, Haziran 2019, 23 (1): 213-232.

Görünmeyen şeyleri görünür hale getiren bir ışık gibi akli aydınlatarak her şeyin hakikatini, kalplerdeki şüpheleri ve gizlilikleri ortaya çıkarır.¹³

Maturidi ayrıca, Kur'an tefsiri hakkında re'yle yaklaşarak halletmesi gereken bir sorun bulunduğunu ifade etmekte ve tefsirine bu sorunu ele alarak başlamaktadır. Bu sorun ise, hadiste zahiren Kur'an'ın re'yle tefsir edilmesinin yasaklanması ile ümmetin Kur'an'dan re'yle istinbat yapılmasına dair uygulaması ve icmâsı arasında bir çelişki ortaya çıkmasıyla ilgilidir. Böylece hadiste ve söz konusu icmâ arasında, çelişkiyi ortadan kaldıracak şekilde bir telifin yapılması gerekliliğinden söz etmektedir.¹⁴ O, çelişkinin giderilmesi konusunda başlangıçta kendisinden önceki âlimlerin görüşlerini aktarmış, daha sonra bazen, çelişki meselesini hadisin sıhhatini reddederek, bazen Tefsir-Te'vil arasında ayırım gözeterek, bazen de ayırma gözetmeden çözüme çalışmıştır.

Maturidi, geçmişe ve geleceğe dair gayb, beyan ve nüzul bilgiyle ilgili konularda nakledilen bilgiler, eğer sahihse ilgili ayetin veya lafzın anlamının rivayette ifade edildiği üzere olduğunu belirtmektedir. Bu konulara dair bilgiler ise ancak ya Rasûlullah'tan ya da nüzûle şahit olanlardan gelebileceğini ifade eder.¹⁵ Sahabenin yaptığı yorumlar tevatüre dayalı bir sahihlik niteliğine sahip değildir, dolayısıyla bunları reddetmek ya da alternatif görüşler ileri sürmek, daha doğrusu Tefsir olabilmesi için "sahiblik" ölçütünü tevatür olgusuna dayandırmaktan kaynaklanmaktadır. Diğer bir söyleyişle, sahabenin yaptığı açıklamaların her zaman tefsire karşılık gelmediğini, onların kendi re'yleleriyle birtakım yorumlar,

¹³ Maturidi, *Te'vilâtü Ehlî's-Sünne*, Thk. Mecdi Bâsellûm, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2005, V, 62.

¹⁴ Bk. Semerkandî, Alâüddin Muhammed b. Ahmed, Şerhu't-te'vilât, Şehit Ali Paşa, Süleymaniye Kütüphanesi, 283: 1a-421a.

¹⁵ Bk. Maturidi, *Te'vilât*, 3: 473, Benzer bir örnek için bk. Mâtürîdî, *Te'vilât*, II, 120; Büyük, Maturidi'nin Tefsir-Te'vil Ayrımı ve Bunun Te'vilât'taki Pratik Değeri Üzerine Bir İnceleme, 219.

daha doğrusu te'viller yaptıklarından, ilgili rivayetlere eleştirel yaklaşmasının ve onları bazen reddetmesinin gerekçesini oluşturmaktadır.

Maturidi epistemolojisinde mütevâtir nakil kesinlik ifade etmekte ve âlimlerin içtihatlarına dayanan icmâyî da tevâtür derecesindedir. Bu açıdan icmâ mütevâtir habere benzemektedir.¹⁶ Bilgi kaynakları arasında da nakille birlikte aklın da zikredildiği görülmektedir.¹⁷ Naklin ifade ettiği bilginin doğruluğu için öncelikle, Allah'ın varlığı, sıfatları ve nübüvvet meseleleri gibi naklin dayandığı asılların aklî ilkeler ve çıkarımlarla ispat edilmesi gerekmektedir. Çünkü bunların doğruluğunu belirleyen akıldır.¹⁸ Allah'ın varlığı, birliği, nübüvvet gibi ilâhiyat konularını ispatlayacağı kabul edilen aklî bilginin de kesin olması gerekir.¹⁹

Maturidi'nin icmâ ve tevatürü bilgi bulunduğunu söylediği açıklaması şu ayet çerçevesinde örneklendirilebilir: *"Bilin ki, ganimet olarak aldığınız herhangi bir şeyin beşte biri mutlaka Allah'a, Peygamber'e, onun yakınlarına, yetimlere, yoksullara ve yolculara aittir. Eğer Allah'a; hak ile batılın birbirinden ayrıldığı gün, (yani) iki ordunun (Bedir'de) karşılaştığı gün kulumuza indirdiklerimize inandıysanız (bunu böyle bilin). Allah, her şeye hakkıyla gücü yetendir."*²⁰ Ganimetin savaşa katılanların tümüne ait olduğunu, ele geçirilen malların beşte birinin ise yukarıdaki ayetle istisna edildiğini ifade etmekte, akabinde durumun böyle olduğuna dair ilim ehlinin icmâ

¹⁶ Topaloğlu, Bekir, "Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Kelmî Görüşleri", İmâm Mâtürîdî ve Maturidilik, Haz. Sönmez Kutlu Kitâbiyât, Ankara, 2003, 179.

¹⁷ Maturidi, *Kitâbü't-Tevhîd*, 4; *Te'vilât*, II, 184-185.

¹⁸ Maturidi, *Kitâbü't-Tevhîd*, 13-14, 285-286, 298, 368, 493; *Te'vilât*, 4: 350. Konuyla ilgili detaylı bilgi için ayrıca bakınız. Özcan, Hanîfî, *Mâtürîdîde Bilgi Problemi* MÜİFV Yayınları, İstanbul, 1998, 90, 95-96, 98, 159; Topaloğlu, "Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Kelâmî Görüşleri", 180-181; Alper, "İmâm Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi: Aklın Önceliği ve Vahyin Gerekliliği", 20-24.

¹⁹ Maturidi, *Kitâbü't-Tevhîd*, 58, 94, 279, 285; *Te'vilât*, I, 248.

²⁰ Enfal 8/ 41.

ettiği, merfû ve mevkuf olmak üzere mütevâtir haberler bulunduğu bilgisine yer vermektedir.²¹

Tevatür ve icmâya dayalı bilgilerin haricinde, *Te'vilât*'ta akli delillere göre yapılan bazı tefsir örnekleri de görülmektedir. Örneğin: “O, yeryüzünde olanların hepsini sizin için yaratan, sonra göğe yönelip onları yedi gök hâlinde düzenleyendir. O, her şeyi hakkıyla bilendir.”²² Ayetindeki “sonra göğe yönelip” ifadesinin Allah’a izafe edilmesi bağlamında, bu izafenin mahlûkata ait özellikler gibi Allah için bir teşbih düşüncesini ifade etmediğini, Müşebbehinin kabul ettiği bu fikre burada bir delâlet olmadığını ifade etmektedir. Buna karşın teşbih düşüncesinin akıl ve nakil (sem‘) ile reddedildiğini, çünkü Allah’ın bir fiille vasıflarınken kendi dışındaki varlıklar gibi düşünülmesinin caiz olmadığını, aksi durumda diğer varlıklardan birine dönüşmüş olacağı için bu durum nasıl batılsa teşbihin de kabul edilemez olduğunu söylemektedir.²³

Bu anlayışa göre, yaratılanlara mahsus fiiller Allah’a izafe edildiğinde, bu fiillerin Allah’ın zâtı hakkında vehmettirdiği teşbih düşüncesinin nefyedilmesi lazım gelir. Bununla birlikte Allah için söz konusu olan bu fiillerin mahiyetinin de araştırılmaması ve öylece iman edilmesi gerekmekte olduğu anlaşılmaktadır.²⁴ Maturidi, Allah’ın zât ve sıfatlarına ilişkin hususların mahiyetlerinin de kesin olarak tespit edilebileceğini kabul etmemektedir. Dolayısıyla, varlık bilgisiyle ilgili olan tespit ve açıklamalar Tefsir, bunların mahiyetlerine dair yapılan yorumlar da Te’vil olarak ifade ettiğini söyleyebiliriz.

²¹ Taberî, Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr, *Câmi’u’l-beyân ‘an te’vili âyi’l-Kur’ân*, Thk. İslâm Mansur Abdülhumejd v.dğr. 12 cilt. Kahire: Dârü’l-hadis, 2010, V, 728-730.

²² Bakara 2/29.

²³ Maturidi, *Te’vilât*, I, 30; *Kitâbü’t-Tevhid*, 36-39; Enes Büyük, “Mâtürîdî’nin Tefsir-Te’vil Ayrımı ve Bunun Te’vilât’taki Pratik Değeri Üzerine Bir İnceleme”, 213-232.

²⁴ Maturidi, *Te’vilât*, I, 157; *Kitâbü’t-tevhid*, 94.

2. Rivayet-Dirayet

Muhasibi'nin "*Fehmu'l-Kur'an ve Meânîhi*" adlı eserin mukaddemesinde, Kur'an'da sürekli olarak akla vurgu yapıldığına işaret ederek, Allah'ın kelâmının akıl vasıtasıyla anlaşılabilirliğini ifade etmektedir. Müellif, "*Kur'an'ın Anlaşılması*" başlık altında, bilginin bizzat peygamberlerden almanın önemine dikkat çekmektedir. Çünkü vahye muhatap olanlar ve din konusunda hata yapmaktan korunmuş olanlar peygamberlerdir. Aynı zamanda da sözü, söyleyenden daha iyi bilen olmayacağını söyleyerek, Kur'an'ın Kur'an ile tefsir edilmesinin önemine de işaret etmektedir.²⁵ Bu görüşlerden yola çıkılarak, akıl-nakil ilişkisi hususunda şunu ifade edebiliriz; Akıl anlama işlevinin aracı, anlama işlevinde Kur'an'ın diğer ayetleri ve Hz. Peygamber'in açıklamaları ise, aklın kullanaçağı birer malzeme konumundadır.²⁶

Tufi ise, Kur'an ayetlerinin bir kısmı açık olduğunu, bir kısmı ise olmadığını, tevil edilmesinde bize yol gösterecek kesin akli delil, Hz. Peygamber'den mütevatir bir nass, icma veya sahabeden haberi vahid olabilir. Eğer bu delillerden her hangi birisi varsa, kelâmın zahirine uygun olsa da olmasa da bu delile yönelmek gerektiğini söyler.²⁷ Tufi'nin, tefsirin nasıl yapılması gerektiği konusunda bir takım görüşler öne sürdüğünü, fakat tefsiri rivayet-dirayet diye ikiye ayırımı o dönemde henüz söz konusu olmadığını görebiliyoruz.

İbn Teymiyye'nin "*Mukaddime fi Usûli't-Tefsir*" adlı eserinde ise rivayet-dirayet diye ikili bir ayırım görmemekle birlikte, daha sonraki dönemde bu ayırımın içeriğini oluşturduğu kabul edilen unsurların net bir şekilde belirtilmektedir. Eserin baş tarafında Hz. Peygamber'in Kur'an'ın tamamını lafız ve mana olarak sahabeye beyan ettiğini söylerken, sonlarına doğru "tefsir yollarından en

²⁵ Haris el-Muhasibi, *Fehmu'l-Kur'an ve Meânîhi*, y. y., 1978, 305-306.

²⁶ Karagöz, Mustafa, Tefsirde Rivayet-Dirayet Ayırımının Ortaya Çıkışı ve Mahiyeti, *Bilimname* V, 2004, 45-61.

²⁷ Tufi, Süleyman b. Abdülkavi *el-İksir fi İlmi't-Tefsir*, Kahire 1977, 9-10.

iyisi hangisidir?” sorusunu Kur’an’ın Kur’an ile tefsir edilmesi, daha sonra sırasıyla sünnet ile tefsiri, sahabe sözüyle ve tabiün sözüyle tefsiri olarak cevapladığını görmekteyiz.²⁸

Zerkeşi, tefsirin en önemli dört kaynağını şu şekilde sıralar; Hz. Peygamber’den nakil, sahabe sözü, Arap dili ve rey ile tefsir. Bunlardan en iyi tefsir yolu Kur’an’ı Kur’an ile tefsir etmektir, eğer bu mümkün değilse Kur’an’ı sünnet ile tefsir etmek, daha sonra sahabenin görüşlerine müracaat etmek ve son olarak belli şartlar dâhilinde nazar ve istinbat ile tefsir etmek olduğunu söyler.²⁹

Kâfiyeci ise, Tefsir-Te’vil terimleri arasındaki ilişkiyi tartışırken, rey ile tefsiri memduh (övgüye) değer ve mezmum (yerilmesi) gereken tefsir olmak üzere ikiye ayırır. Ona göre, Rivayet Tefsiri, nakil, sem’(işitme), ayetlerin iniş sebepleri ile idrak edilen tefsir çeşididir. Dirayet Tefsiri ise, anlaşılması Arap dilinin kurallarına bağlı olan tefsir çeşididir. Bundan dolayı, rivayeti “*Tefsir*” terimi ile dirayeti de “*Te’vil*” terimiyle ifade etmektedir.³⁰

Klasik dönem Müfessirlerin birçoğu müstakil bir usûl kitabı yazmamışlardır, ancak bazıları tefsirlerinin mukaddimesinde, kendi tefsir usulleri hakkında bilgiler vermişler ya da *Ulûmu’l-Kur’an* ile ilgili düşüncelerini belirtmişlerdir.³¹

²⁸ İbn Teymiye, *Mukaddime fi Usûli’t-Tefsir*, Kahire, ts., 45, 93-102; Karagöz, Mustafa, Tefsirde Rivayet-Dirayet Ayırımının Ortaya Çıkışı ve Mahiyeti, 48.

²⁹ Zerkeşi, Bedruddin Muhammed b. Abdillah, *el-Burhan fi Ulûmi’l-Kurân*, Beyrut, 1980, II, 156-175.

³⁰ Kâfiyeci, Muhammed b. Süleyman, *et-Teysir fi Kavaid-i İlmî’t-Tefsir*, Ankara, 1974, 7-13; Karagöz, Tefsirde Rivayet-Dirayet Ayırımının Ortaya Çıkışı ve Mahiyeti, 49.

³¹ Bknz. Taberi, *Câmiu’l-Beyan*, I, 25-26; Semerkandi, Ebulleys Nasr b. Muhammed, *Babru’l-Ulûm*, Mısır, 1982, I, 71; Zemahşeri, Mahmud b. Ömer, *el-Keşşaf an Hakâiki Gavâmidi’t-Tenzil ve Uyûni’l-Ekâvili fi Vucûhi’t-Tevîl*, Mısır, 1354, I, 3; Kurtubi, Ebu Abdillah Muhammed b. Ahmed, *el-Cami li-Abkâmi’l-Kur’an*, Mısır, 1967, I, 32; Beydavi, Kâdi Nasıruddin, *Envâru’-Tenzil ve Esrâru’-Tevîl*, İstanbul, 1990, I, s. 2-10; Nesefi, Ebu’lBerekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmud, *Medârikü’t-Tenzil ve Hakâiku’t-Tevîl*, İstanbul, 1991, I, 2.

Tefsirinde rivayet-dirayet ayırımından en açık bir şekilde bahseden kişi, Şevkani'dir. Tefsirini de bu ayırımı çağrıştıracak şekilde "*Fethül-Kadir el-Camiu beyne Fenneyi'-Rivaye ve'd-Diraye min İlmî't-Tefsir*" şeklinde isimlendirmiştir. O, Kur'an'ın Kur'an ile tefsir edilmesini rivayet tefsirinin aşamaları altında zikretmemiştir, çünkü ona göre Kur'an'ın Kur'an ile tefsiri, rivayet tefsirinin kapsamına dâhil değildir.³²

Kâsımî ise, mukaddimesinin bir bölümünü "*Kur'an-ı Kerim'in Tefsirinde Aklın Kullanılması*"na ayırarak, rey ile tefsir konusunu ayrıntılı olarak tartışmaktadır. Rivayet-dirayet şeklinde olmasa da bir tasnif yaparak, nakle dayalı olan ve olmayan tefsir olmak üzere tefsirin ikiye ayrıldığını belirtmiştir.³³ Tahir b. Âşur da, tefsir ve tevilin tanımları verdikten sonra, ikisi arasındaki fark ve tefsirin konusu gibi konuları ele aldıktan sonra rey ile tefsirin değerine ve anlamına değinmiştir.³⁴

Tefsirin rivayet-dirayet şeklinde tasnif edilmesinde ve her birinin bu şekilde alt başlıklara ayrılmasında bir takım problemler söz konusu olabilmektedir. Tefsir külliyatına bakıldığında da açıklayıcı konumdaki ayetleri, âlimlerin kendi dirayetleriyle belirlediğini görmemiz mümkündür. Örneğin dirayet tefsiri olarak öne çıkarılan Râzî'nin tefsirinde dahi Kur'an'ın Kur'an'la tefsir edilmesi, rivayet tefsirlerinin en meşhuru olarak kabul edilen Taberî'nin eserinden daha fazladır.³⁵

Kur'an'ın Kur'an ile tefsir edilmesi, "insana ait bir tefsir gayreti"³⁶ olduğu için, bunun rivayet tefsiri olarak kabul edilmesinin yanlışlığına dikkat çeken Adnan Zarzur'un izahı şu şekildedir:

³² Karagöz, Tefsirde Rivayet-Dirayet Ayırımının Ortaya Çıkışı ve Mahiyeti, 59.

³³ Kasımî, Muhammed Cemaeddin, *Mebasinü't-Tevîl*, Kahire, 1918, 13-14.

³⁴ İbn Âşur, Muhammed Tahir, *Tefsirü't-Tenvîr ve't-Tabrîr*, y.y., ts., I, 28-31.

³⁵ Koç, Mehmet Akif, İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri, Ankara, 2003, 102.

³⁶ Koç, İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri, 106; Albayrak, Halis, *Kur'an'ın Bütünlüğü Üzerine*, İstanbul, 1996, 53, 54- 55.

*“Kur’an’ın Kur’an ile tefsir edilmesi, Kur’an tefsirinde atılacak en sağlıklı adım ve yöntemdir. Her ne kadar bu adım ‘mesur tefsir’ olarak isimlendirilse de bu isimlendirme üzerinde tartışılması gerekir.”*³⁷

Kur’an’ın Sünnet’le tefsir edilmesini rivayet tefsiri olarak kabul etmenin de bir takım problemleri vardır. Öncelikle, Hz. Peygamber’in Kur’an’ın ne kadarını tefsir ettiği hususunda görüş birliği olmadığını vurgulamamız gerekmektedir. Tûfi’ye göre, Hz. Peygamber vefat etmeden önce Kur’an’ın tefsiri kendisinden harf harf alınmıştı.³⁸ Sahabe sözü ve tâbiûn sözünün rivayet tefsiri kapsamında değerlendirilmesi de benzer sorunları taşımaktadır. Nitekim bu durum sahabe ve tâbiûnun yapmış olduğu bütün tefsir faaliyetlerinin nakle dayalı olduğu sonucunu doğurur ki, bunun ne derece doğru olduğu tartışılabilir. Diğer bir deyişle, sahabe ve tâbiûn Kur’an’ı tefsir ederken aklı hiç mi kullanmamıştır? Oysa gerek sahabenin yapmış olduğu genel rivayetler gerekse nüzul sebeplerine ilişkin rivayetler arasında ictihadî olan, yani, kendi dirayetlerine dayanarak yapılmış olanları vardır.³⁹

Konuya dirayet tefsiri açısından baktığımızda da farklı sorunlarla karşılaşmaktayız. Sözelimi, dilsel, fikhî ya da kelâmî yönü ağır basan tefsirlerde geçen dilsel, fikhî ya da kelâmî açıklamaların hepsi, müfessirlerin kendi düşünceleriyle ortaya koyduğu görüşler midir, yoksa bu görüşlerden bir kısmını kendisinden önceki âlimlerden mi nakletmektedir?⁴⁰

Tefsir faaliyetlerinde rivayet ve dirayet olgusu bir başka deyişle nakil ve akıl iki önemli kaynaktır. Âlimlerin birçoğu naklin yanında aklı da devreye sokarak belli ölçütlere göre nasların yorumlanması gerektiğini savunmuşlardır. Ayetlerin tefsiri sürecinde ise, ilk

³⁷ Zarzur, Adnan, *Ulümü’l-Kur’an Medbal ila Tefsiri’l-Kur’an ve Beyani İcazibi*, Beyrut, 1991, 404.

³⁸ Tûfi, *el-İksir fi İlmi’t-Tefsir*, 6.

³⁹ Serinsu, Ahmet Nedim, *Kur’an’ın Anlaşılmasında Esbab-ı Nüzûlün Rolü*, İstanbul, 1994, 280- 281; Karagöz, *Tefsirde Rivayet-Dirayet Ayırımının Ortaya Çıkışı ve Mahiyeti*, 60.

⁴⁰ Karagöz, *Tefsirde Rivayet-Dirayet Ayırımının Ortaya Çıkışı ve Mahiyeti*, 61.

önce Kur'an'ı Kur'an ile daha sonra Sünnet, sahabe ve tabiunu referans almışlardır. Görüşler arasında tercihte bulunurlarken de ayetlerin siyak sibak bütünlüğü çerçevesinde değerlendirmeye çalışmışlardır. Böylece, akıl-nakil arasında ince ve hassas dengeyi kurarak ölçülü bir çizgi takip ettiklerini söyleyebiliriz.

3. Muhkem-Müteşabih

Kur'an-ı Kerim bazı ayetlerinin muhkem bazı ayetlerinin de müteşâbih olduğunu şöyle haber vermektedir: “*O, sana Kitab'ı indirdendir. Onun (Kur'an'ın) bazı ayetleri muhkemdir, onlar kitabın anasıdır. Diğerleri de müteşabihtir. Kalplerinde bir eğrilik olanlar, fitne çıkarmak ve onun olmadık yorumlarını yapmak için müteşabih ayetlerinin ardına düşerler. Oysa onun gerçek manasını ancak Allah bilir. İlimde derinleşmiş olanlar, “Ona inandık, hepsi Rabbimiz katındadır” derler. (Bu inceliği) ancak akıl sahipleri düşünüp anlar.*”⁴¹

Muhkem; murâdın, tebdil, tağyir, tahsis, te'vil ve neshten uzak, sağlam olarak anlaşıldığı nas anlamına gelmektedir.⁴² Mükemmel olan ve herhangi bir eksik yönü bulunmayan, ister tefsir, ister te'vil yoluyla olsun manası kolayca anlaşılabilen, yalnızca bir yönüyle tefsir edilebilen, ayetin bizzat nazil olduğu şeklidir.⁴³ Müteşabih ise; Kur'an'da nassın tefsirinin bir başka nasla lafız ve mana bakımından benzeşmesi şeklindedir.⁴⁴ Manası kapalı olan, çeşitli cihetlerden tefsir edilebilen, manası akıl yoluyla anlaşılabilen, doğrudan anlaşılabilen başka bir ayetle tefsir edilen, ancak te'vil edilerek anlaşılabilen anlamındadır.⁴⁵

⁴¹ Al-i İmran 3/7.

⁴² Curcânî, es-Seyyid Şerif Ali b. Muhammed, *et-Ta'rifât*, Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Mısır, 1938, 181-182.

⁴³ Suyûtî, Celaluddin, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'an*, Kahire, 1978, II, 8-9; Taberî, *Camiul Beyan*, II, 204.

⁴⁴ İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Cemalüddin Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânü'l-Arab*, Beyrut, 1990, XIII, 503.

⁴⁵ Taberî, *Camiul Beyan*, II, 205; İbn Teymiyye, *Mecmuu'l-Fetava*, Beyrut, 2000, XVII, 387.

Klasik dönem müfessirleri arasında muhkem kavramının muhtevası hususunda ihtilaf söz konusu değil iken müteşâbihin kavramının muhtevası hususunda ihtilaf etmişlerdir. Hanefî âlimlerine nispet edilen görüşe göre, muhkem manası kolaylıkla anlaşılabilen, müteşâbih ise manasını sadece Allah'ın bildiği ayetlerdir. Râzî, İbn Teymiyye, son dönem âlimlerinden Reşit Rıza ve İbn Aşur gibi âlimlere göre ise, muhkem, manası rahatlıkla anlaşılabilen, müteşâbih ise manası kapalı olan ve anlaşılması için incelemeye, araştırmaya ihtiyaç duyulan ayetlerdir.⁴⁶

Müteşâbihin manasını kimsenin bilinemeyeceğini iddia edilen ilk dönem âlimleri, “Kur’an’ın müteşâbih ayetlerinin bahsettiği manaların kesin neticesini kimse bilemez” anlamında “*müteşâbihin te’vilini sadece Allah bilir*” demişlerdir. Sonraları bu kelime, tefsir manasında kavramlaşınca bu defa müteşâbihatın tefsirini (yani manasını) kimse bilemez denilmeye başlanmıştır.⁴⁷

Muhkem-müteşâbih konusundaki temel görüşüne ulaşmak isteyen Maturidi, dolaylı olduğu söylenebilecek bir tutumu benimseyerek insana ilişkin ve kendi sistemi içerisinde son derece belirleyici nitelikte yer alan bir takım tespitleri ele almaktadır. Öncelikle konuya insanın mükellef oluşu ile giriş yaparak, insanın yaratılmış olduğunu ayrıca ve özellikle zikretmektedir. İnsanı Allah’ın yaratması, vergisi ve nimeti ile ortaya çıkan bir varlık düzeyinde takdim ettikten sonra akla ilişkin vurgusu ile insan tanımını belirginleştirmektedir.⁴⁸

Maturidi, sem’i muhkem-müteşâbih, müfesser-mübhem diye temelde ikiye ayırarak, sem’ ile gelen muhkem ve müteşâbih naslar ilgili nitelikleri ile insana, ulûhiyete ilişkin konuları kavraması bakımından yardımcı olacağını ifade etmektedir.⁴⁹ Yukarıda

⁴⁶ Zerkânî, Muhammed Abdulazîm, *Menâbilü’l-İrfân fî Ulûmî’l- Kur’an*, Beyrut, 1995, II/272; İbn Aşur, *Tefsirü’t-Tenvîr ve’t-Tabrîr*, III/156.

⁴⁷ İbn Teymiyye, *el-Fetava*, XVII/412.

⁴⁸ Maturidi, *Kitabu’t-Tevhîd*, 351; Türçan, Galip, Mâturidî’ye Göre Muhkem ve Müteşâbih Ayetler”, *Mîl ve Nihal*, 7 (2), 2010, 277-294.

⁴⁹ Maturidi, *Kitabu’t-Tevhîd*, 352.

verdiğimiz Al-i İmran suresi 7. ayetinde muhkem ve müteşâbih tanımladığı gibi muhkem müteşâbih konusunda takınılması gereken tavrı da ayrıca bize haber vermektedir. Böylece, müteşâbih bilinebilecekse iki ihtimale söz eder, ilk olarak âlimin âlim olmayana üstünlüğünün ortaya çıkması muhtemel olabilir. İkinci olarak insanlarda müteşâbihteki muradın talebi var kılınıp, oradaki murada ilişkin bir imtihan ihtimali söz konusu olabilir.⁵⁰ Allah'ın imtihanını ise iki şekilde gerçekleştirmektedir. Birinde araştırmaksızın doğrudan teslim ile imtihan edilen insan, diğerinde araştırmak suretiyle imtihan edilmektedir. Kula düşen şey, her şekilde itaat etmektir.⁵¹

Maturidi daha sonra, Müslüman itikadî fırkaların ortak olduğu ve yaşadığı bir olgusal gerçekliğe işaret ederek, Müslüman fırkalar muhkem ve müteşâbih ayetler konusunda şeklen benzer bir tutum içerisine girdiklerini ve her biri muhkem ayetlerin tespitinde kendinin isabet ettiğini iddia etmiş ve bu tavrında ısrar etmiştir şeklinde ifade etmektedir. Söz konusu itikadî fırkanın taraftarları, ilgili muhkem ayet tespitine katılmayan ve kendilerinin itikadî tutumlarını belirlemek için başka ayetleri muhkem olarak değerlendiren fırkaların yaklaşımlarına ilişkin ya tevakkuf etmişler ya da o yaklaşımların kendi doğru tutumlarına hamledilmesi ve ona göre anlaşılması gerektiğini iddia etmişlerdir. Dolayısıyla mezhepler itikadî tercihlerinin inşa sırasında muhkem ve müteşâbih ayet ayrımını önemsemişler, büyük ölçüde mezheplerinin dayandığı ayetlerin muhkem olduğunu iddia etmişler ve kendi te'vil iddiaları ile uyuşmayan ayetlerin de müteşâbih olduğunu öne sürerek o ayetleri muhkeme göre anlama zorunluluklarının bulunduğunu dile getirmişlerdir.⁵²

Maturidi, muhkem ve müteşâbih konusundaki tartışmaları insan tabiatının ve aklının değişmez işleyişine dayalı olarak ele

⁵⁰ Maturidi, *Te'vilât*, I, 248.

⁵¹ Maturidi, *Te'vilât*, I, 353.

⁵² Türcan, Galip, "Mâturîdî'ye Göre Muhkem ve Müteşâbih Ayetler", 277-294.

almaktadır. Bu türlü ontolojik ve psikolojik yorumlar esasen muhkem ve müteşâbih tartışmasını aşacak ve Müslüman itikadî ayrışmasının ortaya çıkışını bile açıklayacak nitelikte güçlü ve etkindir. Bu açıklamalardan Müslümanların Kur'an'a karşı nasıl bir tutum benimsediklerini ve Kur'an'ın otoritesini kendi itikadî tutumlarını destekleyecek nitelikte nasıl değerlendirdiklerini açıkça görmekteyiz.⁵³

Aklın elde ettiği bilgi üç şekilde ele alınırsa konunun anlaşılmasında yardımcı olabilecektir. Birincisi, akli tecrübe ve duyu organları yolu ile edinen bilgi, ikincisi sadece vahye dayanan bilgi, üçüncüsü ise hem vahiy hem de akıl ve duyu organları ile edinen bilgidir.⁵⁴ Birincisi gözle görünen, ikincisi kısım gözle görünmeyen, üçüncüsü ise genelde ahkâm ve muamelata ait bilgiyi ifade eder. Bilgiye ulaştırmayı sağlayan veriler kesildiğinde akıl ya bilgi üretmez ya da ürettiği bilgi gerçeği yansıtmaz.⁵⁵ Çünkü düşünce, meçhulle ilgili malumları kullanan aklın meçhulün bilgisine ulaşmasıdır. Meçhulün bilgisinin yapısını belirleyen ise bu bilgiye taşıyan malum verilerin yapısı ve karakteri üzerine aklın yaptığı sentezdir.⁵⁶

Vahyin makuliyetinin zorunluluğu esasına dayalı tevil metodolojisi söz konusu ayetleri akli şablonlara yerleştirmeyi onların katında zorunlu kılmaktadır.⁵⁷ Bu zorunluluk ise Allah'ın sıfat, e'âl ve esmâsını konu edinen ayetler başta olmak üzere gaybî muhtevalı bütün ayetlerin akliliğe uyacak şekilde tevil edilmesi anlamını

⁵³ Maturidi, *Kitabu't-Tevhîd*, 353.

⁵⁴ Fâtıma İsmail Muhammed İsmail, el-Kur'an ve'n-Nazaru'l-Akliyy, el-Ma'hadu'l-Âlemiyy li'l-Fikri'l-İslâmiyy, Virjinya, 1981, 96-98.

⁵⁵ Nâyif Mahmûd Ma'rûf, *el-İnsân ve'l-'akl*, Dâru Sebilü'r-Reşad, Beyrut, 1995, 90.

⁵⁶ Pişgin, Yasin, "Ku'an'a Göre Akıl-Gayb İlişkisi Bağlamında Mana Yönünden Müteşebih Ayetlerin Te'vili Meselesi", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2012/2, Sayı: 29, 105-136.

⁵⁷ Kettani, Muhammed, *Cedelu'l-Akli ve'n-Nakl fi Menâbici't-Tefkiri'l-İslâmi*, Dâru'sSekafe, y.y., ts., 564,578.

taşımaktadır. Vahiy ise böylesi bir anlayışı indirgemeci bir anlayış olarak ifade eder.⁵⁸

Görmek için göz nasıl ki tek başına yeterli olmayıp dışarıdan bir ışığa muhtaç ise akıl da hakikatin bilgisine ulaşabilmek için bir takım verilere muhtaçtır.⁵⁹ Müteşâbih ayetler de gaybın özel yapısını göz ardı ederek Te'vil etmek aşkın boyutu sadet dışı bırakılmış seküler ve beşerî bir metafizik anlayışını doğurur⁶⁰ ki bu da meçhulü maluma kıyaslamanın rasyonel düşüncenin bir ürünü olduğu anlamına gelir.⁶¹

4. Nasih-Mensuh

Nesh, yürürlükte olan şeri bir hükmü daha sonra gelen şeri delil ile kaldırmak ya da mukaddem tarihli bir nassın hükmünü, muahhar bir nas ile değiştirmek veyahut mukaddes bir metnin ilgasi,⁶² anlamına gelmektedir. Daha yaygın ifadesiyle: “*önce gelmiş olan bir ayetin hükmünün, ondan sonra gelen başka bir ayetin hükmü ile değiştirilmesi veya tamamen yürürlükten kaldırılmasıdır.*” Tariflerde geçen “*nass*”, “*şer’i hüküm*” ve “*şer’i delil*” ile kast edilenin Kur’an ve Sünnet olduğu aşkırdır.⁶³

⁵⁸ Necip, Taylan, İslam Düşüncesinde Din Dersleri, İstanbul,1994, 32; Celal Kırca “İmâm Mâtüridî’ye Göre Tefsîr ve Te’vil Kavramları”, 176.

⁵⁹ Akseki, Ahmet Hamdi, *İslâm Fıtrî, Tabii ve Umumi bir Dindir*, Sebil Yayınları, İstanbul, 2004, 10-11.

⁶⁰ Sunar, Cavit, “İnsan-Âlem İlişkisi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Enstitüsü Yayınları*. sy. III. Ankara, 1977, 51; Pişgin, “Ku’an’a Göre Akıl-Gayb İlişkisi Bağlamında Mana Yönünden Müteşebih Ayetlerin Te’vili Meselesi”, 131.

⁶¹ Güneş, Kamil, İslam Düşüncesinin Şekillenişinde Akıl ve Nass -Bakillani Kâdi Abdülcebbar’da Kelamullah Örneği, İnsan Yayınları, İstanbul, 2003, 380.

⁶² Zerkanî, *Menabilu’l-İrfan fı Ulumi’l-Kur’an*, I-2, 67-68; Âkk, Halid, *Usulu’t-Tefsîr ve Kavaiduh*, Dimaşk, 2007, 297; Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsîr Usûlü*, İstanbul, 1993, 122; Çetin, Abdurrahman, “Nesih” DİA, XXXII, İstanbul, 2006, 579-581; Şimşek, M. Said, *Günümüz Tefsîr Problemleri*, Konya, 2008, 312; Yıldırım, Suat, *Anahatlarıyla Kur’an İlimlerine Giriş*, İstanbul, 2011, 98; Yıldız Abdullah - Özdemir Şemsettin, *Kur’an’ı Anlamaya Giriş*, İstanbul, 2012, 104-105.

⁶³ Duman, Zeki, “Kur’an’da Neshe Delil Gösterilen ve Mensüh Addedilen

İlim adamlarının ittifaka yakın kanaatlerine göre, “Şeriatlerde nesh caizdir, hikmete uygundur ve vakidir. Musa’nın (as.) şeriatı İbrahim’in (as.) şeraitinde bulunan bazı hükümleri, İsa’nın (as.) şeriatı Tevrat’ın bazı hükümlerini, Kur’an’ın getirdiği şeriat de kendinden önceki bütün şeriatleri nesh etmiştir. Bu anlamda nesh sadece amelî hükümlerde olur ve insanlık yararına olduğu için meşrudur. Ancak akideye, fedaile ve abbara ait âyetlerde nesh olmaz. İnsanların maslahatı zamana göre değişiklik arz etmesi sebebiyle hikmet ve ilim sahibi Yüce Allah her zaman uygun olanı meşru kılar.”⁶⁴

Ebû Müslim Muhammed b. Bahr el-İsfehanî, Kur’an’da müteahhirünün savunduğu manada mensûh ayet bulunmadığını söyler. Bu manadaki neshi kabul edenlerin söyledikleri nesihleri tahsis veya tevil çeşidinden şeyler olarak yorumlar.⁶⁵

Bu düşünceden hareketle, Kiblenin Mescid-i Aksa’dan Mescid-i Harama çevrilmesi Kur’an’a ait bir nesh değil, Peygamber’in önceki hükmünün neshi olarak kabul edilmelidir. Ancak bunu Hz. Peygamber kendi içtihadıyla mi yaptı, yoksa Kur’an’ın dışında Allah’ın bir emriyle mi, bilmiyoruz. Çünkü vahiy Kur’an’la sınırlı değildir.⁶⁶

Kur’an’da mensûh ayetlerin mevcudiyetini savunanlara göre, kendileriyle amel edilmeyecek/mensûh ayetlerin sayısının beş yüze ulaştığı söylenmektedir.⁶⁷ Fakat bu sayı ile ilgili de, neshi kabul edenler arasında bile ihtilaf söz konusudur. Örneğin: Hibetullah b. Selame, Kur’an’dan 222 âyetin mensûh olduğunu nâsihleriyle birlikte kaydetmiş ve şöyle demiştir: “Ben bunları Kelbi, Mukatil b.

Âyetlerin Mâna Yönünden Yeniden Değerlendirilmeleri”, *Tarihîten Günümüze Kur’an ve Tefsir Usulü*, İstanbul, 2009, 79-106.

⁶⁴ Cemaleddin Kasımî, Tefsir İlminin Temel Meseleleri, Çev. Sezai Özel, İz Yayıncılık, İstanbul, 1990, 29.

⁶⁵ Duman, *Tarihîten Günümüze Kur’an ve Tefsir Usulü*, 83.

⁶⁶ Kasımî, Cemaleddin Muhammed b. Muhammed Said, *Tefsir İlminin Temel Meseleleri*, Çev. Sezai Özel, İstanbul, 1990, 29.

⁶⁷ Dihlevî, Şah Velîyyullah Ahmed İbn İbrahim, el-Fevzül’-Kebîr Fi Usûli’t-Tefsîr, Çev. Mehmet Sofuoğlu, İstanbul, 1980, 34-35.

*Süleyman, Mücabid b. Hubeyb, İkrime b. Amir, Muhammed b. Saïd el-Awfi ve Yahya b. Sellam gibi meşhur Müfessir ve Muhaddislerin ennâsîh ve'l- mensûh adlı eserlerinden derleyip çıkardım...*⁶⁸ Suyûtî, mensûh denilen ayetleri teker teker incelediğini ve bunların sayısının 20'yi geçmeyeceğini söylemiştir.⁶⁹ Dihlevî ise, Suyûtî'nin mensûhtur dediği 21 ayeti inceledikten sonra, bunlar içerisinde ancak beş ayetin mensûh olabileceğini söylemiştir.⁷⁰

Müteahhirûn Nahl suresi 101.⁷¹, Ra'd suresi 38.⁷² ve Bakara suresi 106.⁷³ ayetleri Kur'an'da mensûh ayetlerin mevcudiyetine delil göstermektedirler. Ayetlerde geçen "ayet" kelimesine "amelî âyetler", "hüküm âyetleri" anlamını vermişlerdir. Aynı manaya dayanarak bu üç âyeti Kur'an'da "metni mensûh hükmü baki", "hüküm mensûh metni baki" ve "metni de hüküm de mensûh" âyetlerin ispatı için delil göstermektedirler.⁷⁴

Kur'an'da mensûh ayetlerin mevcudiyetini savunanların delil olarak gösterilen ayetlerin üçünde de geçen "ayet" kelimesine, metinsel ve tarihsel bağlamlarına hiç bakmaksızın, "hüküm içeren ayetler" anlamını vermişlerdir. Çünkü Neshi savunanlara göre,

⁶⁸ Darîr, Ebû'l-Kâsım Hibetullâh b. Selâme, *en-Nâsîh ve'l Mensûh*, Halep, 1967, 105-106.

⁶⁹ Suyuti, *İtkân*, II, 20-27.

⁷⁰ Dihlevî, *el-Fevzü'l-Kebîr*, 35.

⁷¹ "Biz bir âyeti de-ğıştirip yerine başka bir âyet getirdiğimiz zaman -ki Allah, neyi indireceğini gayet iyi bilir- onlar Peygamber'e, "Sen ancak uyduruyorsun" derler. Hayır, onların çoğu bilmezler."

⁷² "وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا مِنْ قَبْلِكَ وَجَعَلْنَا لَهُمْ أَزْوَاجًا وَذُرِّيَّةً وَمَا كَانَ لِرَسُولٍ أَنْ يَأْتِيَ بِآيَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ" *Andolsun, senden önce de peygamberler gönderdik. Onlara da eşler ve çocuklar verdik. Allah'ın izni olmadan hiçbir peygamber bir mucize getiremez. Her ecelin (vadenin) bir yazısı vardır.*

⁷³ "Biz herhangi bir âyetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya onu unutturur (ya da ertelersek), yerine daba bayırlısını veya mislini getiririz. Allah'ın gücünün her şeyi hakkıyla yettiğini bilmez misin?"

⁷⁴ Duman *Tarihden Günümüze Kur'an ve Tefsir Usulü*, 84.

asıl hedef hükümdür. Ahkâm ayetleri Medine’de nazil olmuşlardır. Bu sureler ise Mekki’dir. Dolayısıyla, Mekke’de indirilen ayetler arasında ahkâm ayeti olmadığı için hükmü de bu ayetle nesh edilmiş olmayacaktır. Nahl suresi 101. ayetinde geçen “*değiştirilen ayetten maksat önceki semavi kitaplar,*” onların yerine getirilen ayetten maksat ise bütün hâlinde Kur’an’dır. Çünkü Kur’an ve ondan önceki semavî kitaplar, hem peygamberleri için birer mucize anlamında ayettir hem de her biri bir bütün hâlinde Allah’ın ayetidirler.⁷⁵

Bakara, Ra’d sureleri de Nahl suresi gibi Mekki sûrelerdendir. Bu dönemde ahkâm ayetleri henüz inmediği için bu surelerde Kur’an’dan bir ayetin hükmünün kaldırıldığından söz edilmiş olmazlar. Ra’d suresi 38. ayetine geçen *ayet* kelimesi, “*mucize*” anlamına gelebileceği gibi, “*kitap*” veya “*kitaptan bir bölüm /ayet*” anlamına da gelebilir. Fakat burada dönemlerin kitaplarından söz edildiği kabul edilirse, “*kitap*” veya kitap anlamında ayet anlamının tercih edilmesi bağlama da uygun düşecektir. Çünkü “*Her sürenin bir kitabı vardır...*” cümlesi bu manayı desteklemektedir. Bakara suresi 106. ayetinde geçen *ayet* kelimesi, nesh ve insa kavramları ile bir değil birden fazla mana kast edilmiş olabilir. Ayet ile Allah’ın, istediği toplumdan, istediği kimseyi seçip Risalet göreviyle görevlendirme iradesi ve gücü; nesh kavramı ile de Allah’ın, peygamber gönderme geleneğini Yakup/ İsrail oğullarından kaldırması ve en son peygamber Hz. Muhammed’e vermesi, ona vahiy etmesi ve kitap indirmesi gibi.⁷⁶

Kur’an’da neshi savunanlar, ayetleri bağlamlarından kopartıp sadece bir kısmını neshe delil göstermektedirler. Oysa bu ayetler, hem metinsel bağlamları hem de tarihsel ve kültürel bağlamları göz önünde bulundurarak okundukları zaman onların verdikleri

⁷⁵ Duman, *Tarihten Günümüze Kur’an ve Tefsir Usulü*, 91.

⁷⁶ Duman, *Tarihten Günümüze Kur’an ve Tefsir Usulü*, 92.

manadan farklı manalara gelmektedirler. Dolayısıyla, buna bir yaklaşım bozukluğu sonucudur diyebiliriz.⁷⁷

Kur'an'ı Kur'an yapan özelliklerinden birisi onun mütevatir haber olarak nakledilmiş olmasıdır. Ayet Allah'ın kesin emridir ve mütevatir olarak nakledilir. Ayeti neshe ettiği söylenen veya neshi haber veren hadisler ve rivayetler ise ahad haberlerdir. Ahad haberle Kur'an ispat edilemeyeceği gibi terk de edilemez. "*Şayet Peygamber (s.a.v.) Allah'dan haber vererek, falan ayet nesh edilmiştir, artık onun hükmü yoktur*" demiş ve bu sözü tevatür yoluyla bize gelmişse buna hiç kimsenin itirazı olamaz. Çünkü vahyi tebliğ eden odur. Ama ondan bu anlamda bir tek sahih söz dahi nakledilmemiştir.⁷⁸

Nasih-mensuh konusunda müfessir veya müçtehidin sözü mu-teber değildir, sahih bir nakil ve belli bir çelişkinin mevcudiyeti şarttır. Çünkü daha önceden de belirttiğimiz gibi nesih, Hz. Peygamber (s.a.v) döneminde kesinleşen bir hükmün kaldırılmasını ve yerine başka bir hükmü yürürlüğe koymayı ihtiva eder. Dolayısıyla bu konuda re'y ve içtihadı değil, nakil ve tarihi itimad gereklidir.⁷⁹

5. Değerlendirme

Kur'an, akıllara hayret veren eşsiz bir üsluba sahiptir, ona ne bir iftira ve ne de yalan karışma ihtimali dahi söz konusu değildir. O, İlahi bir hidayet, müjde ve öğüt olarak inen, satırlara yazılarak ve göğüs levhalarına nakşedilmesi yoluyla korunan bir Kitaptır. Dolayısıyla ona gösterilen ihtimam hiçbir kitaba gösterilmemiştir. Nitekim İslam âlimleri Onu anlamak, yorumlamak, metot ve kurallarını tespiti için olanca güçleriyle çalışmışlardır. Kurulan çeşitli fikri ekoller, yazılan ilmi eserler ve ortaya çıkan felsefi, fihki ve ruhi yönelimler bunun en büyük göstergesidir.

⁷⁷ Duman, *Tarihten Günümüze Kur'an ve Tefsir Usulü*, 94.

⁷⁸ Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, I, 216.

⁷⁹ Suyuti, İtkan, II, 40.

Tefsir ilminde ise, ayetleri doğru anlamaya yardımcı olan te'vil-lerin ve rivayet tercihlerinde müfessirlerin tarihi sebepleri ile birlikte edebi bir insicam içerisinde hikmete uygun olarak satırlarda tertip ettiklerini şahit oluyoruz. Surelerin hece harfleri ile başlamasının hikmetin tespitinden, mütevatir ile ahad ve şaz kıraatler arasındaki farkların açıklamalarına, hadis ehlinin senetlerin etkilerinden nasih ve mensuh vecihleri hakkındaki sahih rivayetleri bulmalarına kadar çaba ve gayretleri de apaçık ortadadır. Tefsir ilminin bugünkü duruma ulaşınca kadar merhaleleri daha iyi anlamamız için, Kur'an'ın icazı, dirayet-rivayet, muhkem-müteşebih, nasih-mensuh, mantuk-mefhum, umum-husus, mutlak-mukayyed, mücmel-maufassal ve nass-zahir vs. gibi konular önem arz etmektedir.

Müfessirlerden bazıları, Kur'an tefsirinde ortaya konan görüşler arasında birtakım ölçütleri esas alarak tercihte bulunurlarken müracaat ettikleri önemli kaynaklardan birisi akıl olmuştur. Aklın hakemliğine müracaatlarında kimi zaman Kur'an'ın bütünlüğünü esas alarak hareket ederlerken bazen de mensup oldukları ekol görüşleri çerçevesinde hareket etmişlerdir. Zaman zaman da herhangi bir unsuru dikkate almadan doğrudan akli istidlallere yönelmişlerdir. Naklettikleri görüşler arasında tercihte bulunurlarken öncelikle Kur'an, sünnet ve sahabe görüşleri ile tercihlerini belirlemeye çalışmışlardır. Naklin, tercihler arasında seçim yapmada yeterli olmadığı durumlarda ise akli belirleyici bir unsur olarak kullanmışlardır.⁸⁰

Aklın fonksiyonunu belirleme noktasında daha yumuşak diğer bir deyişle akıl ile vahiy arasını mutedil davrananlar, insanın akli yolu ile evrensel ahlâki yargı ilkelerini bilebildiğini, vahyin ise insanın yapması gerekenler noktasında ona detaylı bilgi sağladığını savunmuşlardır.⁸¹Akli deliller ile nakli deliller birbiriyle çeliştiği

⁸⁰ Tritton, A.S., "Reason and Revelation", Arabic and Islamic Studies in Honor of Harnilton A. R. Gibb, G. Makdisi neşri, Leiden, 1965, 619-639.

⁸¹ Frank, R. M., Reason and Revealed Law: A Sample of Paralels and Divergences in Kalam and Falsafa, Recherches D'Islamologie-Recueil d'articles aifert a George C.

durum söz konusu olduğunda ise, akıl naklin temeli sayıldığından nakli delili akli delile öncelemesinin imkânsız olacağını belirtmişlerdir. Şayet nakil akla takdim edilirse, bu durumda da naklin temeli olan akli ihlali söz konusu olacağını, bu da bir şeyin temelini ihlal etmek o şeyin kendisini de ihlal etmek demek olacağını söylemişlerdir. Bundan dolayı akıl nakle takdim edilmesi gerektiğini; nakil de tevil edilmesi gerektiğini ifade etmişlerdir.⁸²

Aklın nakle öncelemek, ya da aklın belli bir metot çerçevesinde değil de birbiriyle çelişkili ve girift halinde sunulması, insanları varlığı kesin olmayan meçhul bir şeye doğru yönlendirmeye sebep verecektir. Oysa vahiy bizatihi kesin bir bilgidir, bir çelişki söz konusu olduğunda da rehberlik için yine vahye dönülmelidir.⁸³

Kur'an'da iki tür mesaj vardır, emir-nehiy ve Allah'ın sıfatlarının ya da ahiret hakkında verdiği bilgilerdir. Emir-nehiy ile ilgili yorum yapılabilirken, sıfatlarının ve ahiret gününün yorumu yalnızca Allah bilgisine dâhildir. Bu yüzden, müfessir Kur'an'ın bütün ayetlerinin tefsiri yapabilir; fakat Kur'an'ın bütün ayetlerinin te'vilini yapamaz. Örneğin, Allah'ın arş üzerinde oturduğu ma'lumdur; fakat bunu nasıl olduğu meçhuldür.⁸⁴

Nakli delil vahyin kabul ettiği ya da meşru kıldığı şey anlamına gelir. Kur'an ise akli delilere dikkat çekmekte ve onları açıklamaktadır. Dolayısıyla, akıl doğru bir şekilde kullanılırsa, asla vahiy ile çelişmeyecektir. Akıl ile vahyin çeliştiği durumlarda ise, İbn Teymiyye'nin akıl-nakil çatışmasına yönelik tavrından yola çıkılarak, ya nakil zayıftır veya uydurmadır ya da akli delil yanlıştır sonucuna varabiliriz.

Anawati et Louis Gardet par leur co Uegues anda amis, Louvain 1978, 173-129; Abrahamov, "Akıl-Nakil Uyumu Noktasında İbn Teymiyye'nin Yaklaşımı", 385.

⁸² Tritton, "Reason and Revelation", 619.

⁸³ İbn Teymiyye, *Nakdu'l-Mantık*, Muhammed Hamid el-Fiki neşii, Kahire, 1951, 779; Abrahamov, "Akıl-Nakil Uyumu Noktasında İbn Teymiyye'nin Yaklaşımı", 388.

⁸⁴ İbn Teymiyye, *Deru Tearidi'l-Akli ve'n-Nakli*, Thk. Muhammed Reşad Salim, Dâru'l Kunûzi'l-Edebiyye, Beyrut, 1997, I. 206, vd.

Kaynakça

- Âkk, Halid, *Usulu't-Tefsir ve Kavaidub*, Dımaşk, 2007.
- Akseki, Ahmet Hamdi, İslâm Fitrî, Tabîi ve Umumî bir Dindir, Sebil Yayınları, İstanbul, 2004.
- Albayrak, Halis, *Kur'an'ın Bütünlüğü Üzerine*, İstanbul, 1996.
- Alper, Hülya. "İmam Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi: Aklın Önceliği ve Vahyin Gerekliliği", *Milel ve Nihal* 7/2, 2010, 7-29.
- Ateş, Süleyman, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, İstanbul, 1990.
- Beydavi, Kâdî Nasıruddin, *Envârü'-Tenzil ve Esrârü't-Tevîl*, İstanbul, 1990.
- Bünyamin Abrahamov, Akıl-Nakil Uyumu Noktasında İbn Teymiyye'nin Yaklaşımı, Çev: Salih Özer, *İslami İlimler Dergisi*. Yıl 4, Sayı 1-2. 2009.
- Büyük, Enes, "Mâtürîdî'nin Tefsir-Te'vil Ayrımı ve Bunun Te'vilât'taki Pratik Değeri Üzerine Bir İnceleme", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, Haziran 2019, 23 (1): 213-232.
- Celal Kırcı "İmâm Mâtürîdî'ye Göre Tefsir ve Te'vil Kavramları", *Kur'an ve Bilim*, İstanbul, 1996.
- Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usûlü*, İstanbul, 1993.
- Cürçani, İmamü'l-Haremeyn, Seyyid Şerif, *et-Ta'rifât, Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebi, Mısır*, 1938.
- Çetin, Abdurrahman, "Nesih" DİA, XXXII, İstanbul, 2006.
- Darîr, Ebû'l-Kâsım Hibetullâh b. Selâme, *en-Nâsîh ve'l Mensûh*, Halep, 1967.
- Dihlevî, Şah Veliyyullah Ahmed İbn İbrahim, *el-Fevzü'l-Kebîr Fî Usûli't-Tefsir*, Çev. Mehmet Sofuoğlu, İstanbul, 1980.
- Duman, Zeki, "Kur'an'da Neshe Delil Gösterilen ve Mensûh Addedilen Âyetlerin Mâna Yönünden Yeniden Değerlendirilmeleri", *Taribten Günümüze Kur'an ve Tefsir Usûlü*, İstanbul, 2009, 79-106.
- Fâtıma İsmail Muhammed İsmail, *el-Kur'an ve'n-Nazaru'l-Akliyy, el-Ma'hedu'l-Âlemiyy li'l-Fikri'l-İslâmiyy*, Virjinya, 1981.
- Frank, R. M., *Reason and Revealed Law: A Sample of Paralels and Divergences in Kalarn and Falsafa*, *Recherches D'Islamologie-Recul d'articles aifert a George C. Anawati et Louis Gardet par leur coU-egues anda amis*, Louvain, 1978.

- Gazzâlî, Ebû Hamid b. Muhammed b. Muhammed, İhyâ, Bedir Yayınevi, İstanbul, 1975.
- Güneş, Kamil, İslam Düşüncesinin Şekillenişinde Akıl ve Nass -Bâkılanı Kâdî Abdülcebbar'da Kelamullah Örneği, İnsan Yayınları, İstanbul, 2003.
- Hanifi, Özcan, *Mâtüridide Bilgi Problemi*, MÜİFV Yayınları, İstanbul, 1998.
- İbn Âşur, Muhammed Tahir, *Tefsirü't-Tenvir ve't-Tabrir*, y.y., ts.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Cemalüddin Muhammed b. Mükerrrem, *Lisâ-nü'l-'Arab*, Beyrut.
- İbn Hazm, Ebu Muhammed 'Ali b. Ahmed, *el-Fastu'l-Milel ve'l-Ehval ve'n-Nihâl*. Thk. İbrahim Nasr- Abdurrahman Umeyra. Cidde, ts.
- İbn Teymiyye, Takiyuddin Ahmed b. Abdulhalim, *er-Redd ala'l-Mantıkiyyin*, Dâru'l-Fikri'l-Lübnani, Beyrut, 1993.
- İbn Teymiyye, Takiyuddin Ahmed b. Abdulhalim, *Deru Tearidi'l-Akli ve'n-Nakli*, Thk. Muhammed Reşâd Salim, Dâru'l Kunûzi'l-Edebiyye, Beyrut, 1997.
- İbn Teymiyye, Takiyuddin Ahmed b. Abdulhalim, *Nakdu'l-Mantık*, Muhammed Hamid el-Fiki neşii, Kahire, 1951.
- İbn Teymiyye, Takiyuddin Ahmed b. Abdulhalim, *Mukaddime fi Usûli't-Tefsir*, Kahire, ts.
- İbn Teymiyye, Takiyuddin Ahmed b. Abdulhalim, *Mecmuu'l-Fetava*, Beyrut, 2000.
- Kâfiyeci, Muhammed b. Süleyman, *et-Teyisir fi Kavaid-i İlmi't-Tefsir*, Ankara, 1974.
- Karagöz, Mustafa, Tefsirde Rivayet-Dirayet Ayırımının Ortaya Çıkışı ve Mahiyeti, *Bilimname V*, 2004.
- Kasımî, Cemaleddin Muhammed b. Muhammed Said, *Mebasinü't-Tevîl*, Kahire, 1918.
- Kasımî, Cemaleddin Muhammed b. Muhammed Said, *Tefsir İlminin Temel Meseleleri*, Çev. Sezai Özel, İstanbul, 1990.
- Kettanî, Muhammed, *Cedelu'l-Akli ve'n-Nakl fi Menâhici't-Tefkiri'l-İslâmi*, Dâru's Sekafe, y.y., ts.
- Kurtubi, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *el-Cami li-Abkâmi'l-Kur'an*, Mısır, 1967.

- Koç, Mehmet Akif, İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri, Ankara, 2003.
- Kutluer, İlhan DİA "Cevher" maddesi, Ankara, 1993.
- Maturidi, Muhammed b. Muhammed Ebû Mansûr. *Kitâbü't-Tevhîd*, Thk. Fethullah Huleyf, İskenderiyye: Dâru Câmî'âtî'l-Mısıriyye, ts.
- Maturidi, *Te'vîlâtü Ehbî's-Sünne*, Thk. Mecdi Bâsellûm, Dâru'l-Kütü-bî'l-İlmîyye, Beyrut, 2005.
- Muhasibi, Haris, *Febmu'l-Kur'an ve Meânîhi*, y. y., 1978.
- Narol, Süleyman, "Mâtürîdî'nin Kur'an Yorumuna İlişkin Tercihlerinde Akıl Kriteri", *Bilimname*, 2019, 1, 915-951.
- Nâyif Mahmûd Ma'rûf, *el-İnsân ve'l-'akl*, Dâru Sebîlü'r-Reşad, Beyrut, 1995.
- Necip, Taylan, İslam Düşüncesinde Din Dersleri, İstanbul, 1994.
- Nesefî, Ebu'lBekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmud, *Medârikü't-Tenzil ve Hakâiku't-Tevîl*, İstanbul, 1991.
- Osman, Ali Hasan *Menbecü'l-İstidlâl Alâ Mesâilil-İtikâd İnde Ehbî's-Sünneti ve'l-Cemaât*, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad, 2006.
- Pişgin, Yasin, "Ku'an'a Göre Akıl-Gayb İlişkisi Bağlamında Mana Yö-nünden Müteşebih Ayetlerin Te'vili Meselesi", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2012/2, Sayı: 29, 105-136.
- Râzî, Fahreddin *Mefâtihu'l-Gayb, Dâr el-Fikr*, Beyrut, 1981.
- Semerkandî, Alâüddîn Muhammed b. Ahmed. Şerhu't-te'vilât, Şehit Ali Paşa. 283: 1a-421a. Süleymaniye Kütüphanesi.
- Semerkandi, Ebulleys Nasr b. Muhammed, *Babru'l-Ulûm*, Mısır, 1982.
- Serinsu, Ahmet Nedim, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Esbab-ı Nüzûlün Rolü*, İstanbul, 1994.
- Sunar, Cavit, "İnsan-Âlem İlişkisi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Enstitüsü Yayınları*. sy. III. Ankara, 1977.
- Suyûtî, Celaluddin, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'an*, Kahire, 1978.
- Şimşek, M. Said, *Günümüz Tefsir Problemleri*, Konya, 2008.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Câmî'u'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'an*, Thk. İslâm Mansur Abdülhameyd v. dğr. 12 cilt. Kahire: Dâru'l-hadis, 2010.
- Topaloğlu, Bekir, "Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Kelâmî Görüşleri", İmâm Mâtürîdî ve Maturidilik, Haz. Sönmez Kutlu Kitâbiyât, Ankara, 2003.

- Tûfi, Süleyman b. Abdülkavi *el-İksir fi İlmî't-Tefsir*, Kahire, 1977.
- Türcan, Galip, Mâturidî'ye Göre Muhkem ve Müteşâbih Ayetler”, *Mi-lel ve Nihal*, 7 (2), 2010, 277-294.
- Tritton, A.S., “Reason and Revelation”, *Arabic and Islamic Studies in Honor of Harnilton A. R. Gibb*, G. Makdisi neşri, Leiden, 1965, 619-639.
- Yıldırım, Suat, *Anahatlarıyla Kur'an İlimlerine Giriş*, İstanbul, 2011.
- Yıldız Abdullah - Özdemir Şemsettin, *Kur'an'ı Anlamaya Giriş*, İstanbul, 2012.
- Zarzur, Adnan, *Ulûmu'l-Kur'an Medhal ila Tefsiri'l-Kur'an ve Beyani İ'cazibi*, Beyrut, 1991.
- Zemahşeri, Mahmud b. Ömer, *el-Keşşaf an Hakâiki Gavâmidi't-Tenzil ve Uyûni'l-Ekâvili fi Vucûbi'tTevil*, Mısır, 1354.
- Zerkânî, Muhammed Abdulazîm, *Menâbilül-İrfân fi Ulûmi'l- Kur'an*, Beyrut, 1995.
- Zerkeşi, Bedruddin Muhammed b. Abdillan, *el-Burhan fi Ulûmi'l-Kurân*, Beyrut 1980.

TANRI (İNANCI) VE AKIL



Dr. Öğr. Üyesi Osman KARAĞAÇ¹

Gerçek nedir ve ona nasıl ulaşılır? Bunlar cevabı en çok merak edilen kadim sorulardır. Çoğu zaman gerçek, “varlık” kavramı üzerinden varlığın, görünen-görünmeyen, değişen-değişmeyen ve yok olan- olmayan yönüyle analiz edilmeye çalışılmıştır. Gerçeğe ulaşma noktasında ise çeşitli yaklaşımlar dile getirilmiş olsa da genel itibariyle iki yaklaşım öne çıkmaktadır. Bunlar: Vahiy ve akıl’dır.

Antik Yunan’da bir yandan Presokratik dönemde Thales’in değişkenlik üzerinden başlatmış olduğu tartışma, fenomenlerin gerçek olmadığı ve görüngülerin bir aldatmacadan ibaret olduğu düşüncesi, Sofistlerin, kesin ve mutlak bir bilginin olamayacağı düşüncesiyle şeylerin gerçekliğine dair güven sarsılmış ve varlığın gerçekliğine dair kayıtsızlığı beraberinde getirmiştir.² Diğer taraftan Platon yapmış olduğu mağara analogisi ile bizim duyularımıza temas eden fenomenlerin arka planda bir özünün/ruhunun olduğunu ifade ederek ikili bir varlık anlayışını ortaya koymuştur. Platon’nun bu yaklaşımı evrende bütün bu olup bitenleri

¹ Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Felsefe Tarihi Anabilim Dalı, osmankara24@hotmail.com

² Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi*, (İstanbul: Say Yayınları, 20149), 68.

gerçekleştiren bir üst akıl “Tanrı” sonucunu meydana getirmiştir.³ Bu noktadan hareketle eşyanın oluşumu bir akıl sonucunda mı yoksa tamamen şans ve tesadüfe dayalı olarak mı gelmektedir sorusuna verilen cevaplar çeşitlilik arz etmektedir.

Düşünce tarihinin bilinen ilk ateist filozofu olan kabul edilen Demokritos’a (M.Ö.460-371) göre evrenin ana ilkesi atom ve boşluk ’tur. Bunların dışındaki her şey bir sanıdan ibarettir. Atomlar, başlangıcı ve sonu olmayan oluşumlardır. Evrendeki var ve yok oluşların nedeni atomların bir araya gelmesinden ve ayrılmasından kaynaklanmaktadır.⁴ Ruhun varlığını kabul eden ancak onun da atomlardan meydana geldiğini düşünen Demokritos’a göre zihnimizde duyularımızın aktarmış olduğu verilerden başka bir şey yoktur. Ancak duyuların ve aklın tek başına yetersizliğini gören Demokritos, gerçeğin duyu verilerinin akıl süzgecinden geçirilmesi ile gerçekleşeceğini ifade etmektedir.⁵

Demokritos’un dile getirmiş olduğu bu maddeci yaklaşım Simon De Laplace’nın(1749-1827) ortaya koymuş olduğu determinist yaklaşımla evrenin meydana gelmesinde bir tasarımcıya ihtiyacın olmadığı görüşüyle ateist felsefe doruk noktaya ulaşmıştır.

Aristoteles, olmama ihtimali olan bir şey neden vardır diye sorarak eşyanın ereksel nedenini sorgulamaktadır. Birilerinin bu soruya şans ve talih üzerinden yapmış olduğu açıklama Aristoteles’e göre yeterli değildir. Zira şans ve talih nadiren ortaya çıkar ve irade dışıdır. Sizin ya da sizin dışınızda biri ya da birilerinin kasıtlı bir şekilde gerçekleştirmiş olduğu eylem şans ve talih olarak tanımlanamaz. Aristoteles’e göre evrenin ve yaşamın açıklanmasında dört seçenek dile getirmektedir. Bunlar: Madde, biçim, devinme ve ereksel nedendir. Çoğu zaman ilk üçü birlikte değerlendirilmektedir. Ancak, Aristoteles’in devinme ve ereksel nedene

³ Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 87.

⁴ H. Ömer Özden & Osman Elmalı, *İlk Çağ Felsefesi*, (İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları, 2019), 80.

⁵ Özden & Elmalı, *İlk Çağ Felsefesi*, 83.

yönelik cevap aradığı sorular vardır. Devinme konusunda neden bazı nesnelere farklılık arz ediyor? Neden bazıları sadece deviniyor? Neden bazıları hem deviniyor hem değişiyor? Neden bazıları yok olurken bazıları yok olmuyor?

Aristoteles'e göre bu sorulara ancak devinen ve devindiren birlikte ele alındığında anlamlı cevap verilebilir. Biran için devinen bir nesneye devinme gücü verelim. Peki, devinme gücü olmayan bir nesne nasıl meydana geldi? O zaman ya o nesneye de bir devinme gücü atfedeceksiniz ya da onun dışında bir devindiricinin varlığını kabul etmek zorunda kalacaksınız. Aynı zamanda ereksel neden konusunda da sorulması gereken sorular ve verilmesi gereken cevaplar vardır. Evrende var olan şeyler “zorunluluk”, “dostluk-akrabalık” ya da tanımlanamayan bir “us” ile izah edilebilir mi? Meselâ insan çenesinde bulunan dişler, neden öndekiler sivri ve daha ince iken yandakiler daha kalın ve genişler? Eğer bu dişler aynı şekilde çıkmış olsalar ve daha sonra işlevine göre şekil değiştirmiş olsalardı, o zaman Tanrı karşıtı düşüncelere hak verilebilirdi. Ancak dişler işlevlerine uygun olarak çıkmaktadırlar. Bu da göstermektedir ki, dişlerin bu hali şans ve tesadüfle izah edilemez. Ayrıca dış dünyada parçalanması ve ezilmesi gereken yiyeceklerin bulunması bizi bir Tanrı inancına götürmektedir.⁶

Aydınlanma dönemi diye adlandırılan dönem, düşünce tarihinin en önemli kırılma noktasıdır. Bu döneme kadar evren ve yaşam, Tanrı merkezli değerlendirilmiştir. Tanrı karşıtı düşünceler daha bir bireysel ve daha düşük voltajda gerçekleşmiştir. Ancak bu dönemle birlikte vahiy bir kenara bırakılarak akıl merkeze çekilmiştir. Bir noktadan sonra ise vahiy tamamen dışlanmış, akıl tek otorite olarak kabul edilmiştir. İnanç ise ya anlamsız ya da tamamen aklın kontrolünden geçirilmesi gereken olgu olarak kabul edilmiştir. Yani bir inancın kabul edilebilmesi için onun akli olması gerekmektedir. Peki, aklilik nedir?

⁶ Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür, (Ankara: Yapı Kredi Yayınları, 2014), 82.

Aklilik: Akla uygun olmak demektir. Dile getirilen bir düşün-
cenin akliliği nasıl tespit edilecektir? İnanç, özünde fizik ötesi var-
lık ya da varlıkları kabul etmektir. Dolayısıyla bunun akliliğini is-
patlamak ve genel bir kabul görmesi daha zor bir iştir. Doğası ge-
reği zorluğuna rağmen inanç adına ileri sürülen bir görüşün akli-
liği için iki kriter ortaya konulmaktadır:

Birincisi: Kabul edilen inanç ile akıl arasında gizli ya da açık
çelişkilerin olmamasıdır. Kendi özünde tutarlılığa sahip olmalıdır.
Ancak bu tutarlılık bir önceki halka ile bir sonraki halkanın uy-
mu ile gerçekleşmiş olmaz. Çekilen bir filmde ya da yazılan bir bi-
lim kurgu romanında önemli bir bölüm ahenk koordinasyon içe-
risinde sunulabilir. İşin başında hedeflenen niyet son aşamada or-
taya çıkarılarak işin başından beri sunulan uyum neticesinde zi-
hinler manipüle edilerek akıl dışı bir noktaya çekilebilir. Şimdi bu
durumda romanın ya da filmin kendi içerisinde tutarlı olması
onun akli olduğu anlamına gelmez. Bunların akli olabilmesi için
dış dünya ile de tutarlılık arz etmesi gerekir.

İkincisi: Yeterli delille desteklenebiliyor olmaktır. Yanı bir dü-
şünce yeterli delille desteklenebiliyor ise o düşünce aklidir yoksa
akli değildir.⁷

Pozitivizmin etkisi ile ateist düşünürler bilimsel faaliyetlerde
kullanılan deney ve sonuçlama yöntemi ve keşfedilebilme imkânı-
nın metafizik konular içinde kullanılması gerektiğini ifade etmiş-
lerdir. Onların bu yaklaşımlarına göre: Bir insanın bir düşünceyi
inanç olarak kabul edebilmesi için o düşüncenin mâkul olması ge-
reker. Hakkında yeterli delil olmayan bir düşünce mâkul değildir.
Tanrı'nın varlığı için yeterli delil yoktur. Sonuç itibarıyla akıllı bir
insanın yeterli delille desteklenmeyen bir düşünceyi kabul etme-
mesi gerekir.⁸

⁷ Ferit Uslu, *Din Felsefesi*, Ed. Recep Kılıç & Mehmet Sait Reçber, (Ankara: Gra-
fiker Yayınları, 2014), 331-32.

⁸ Anian Chakravartty *A Metaphysics For Scientific Realism*, (Cambridge: Cambrid-
ge University Press, 2007), 13.

Tanrı inancı ile akıl ilişkisi bağlamında genel itibariyle üç yaklaşım sergilenmektedir.

- Akıl merkezli yaklaşım,
- İnanç merkezli yaklaşım,
- Orta yol bulma çabası.

1. Akıl Merkezli Yaklaşım

Teknolojinin yardımı ile bilimsel faaliyetler artmış ve elde edilen verilerden dolayı evrenin yapısına yönelik yeni değerlendirmeler ortaya konmuştur. Artık evrenin bilinmez sanılan sırları keşfedilmektedir. Tanrı inancı bir bilinemezlik sonucu ortaya çıkmış bir durumdur. Dolayısıyla evrenin sırları çözüldükçe Tanrı inancına olan ihtiyaç da kendiliğinden yok olacaktır. Bu noktadan hareketle evrenin oluşumuna dair yeni bir yaklaşıma ihtiyaç vardır. O yaklaşım ise determinizm'dir.

Determinizm: Evrendeki her şeyin bir sebep sonuç bağlantısı içerisinde gerçekleştiğini, tüm olgu ve olayların mutlak bir nedene bağlı olduğunu ifade eden yaklaşımdır. Bu yaklaşıma göre:

- Hiçten hiçbir şey çıkmaz ve hiçbir şey de yok olup gitmez.
- Hiçbir şey sebepsiz ve düzensiz olarak meydana gelmez. Olup biten tüm olaylar belirli yasalar çerçevesinde meydana gelirler.

Determinizm konusunda çok katı yaklaşım sergileyenler olduğu gibi yumuşak bir anlayışa sahip olanlar mevcuttur. Katı yaklaşımçılar bu sıkı nedenselciliğini insan özgürlüğü ve davranışlarına da uyarlamışlar insanın özgür olmadığını ifade etmişleridir. Yumuşak bir anlayışa sahip olanlar ise insanın birtakım şeyleri değiştirme imkânının olmadığını kabul etmekle birlikte bazı konularda özgür olduğunu dile getirmişlerdir.⁹

17. yüzyıla kadar evrenin yapısına yönelik tartışmalar evrende

⁹ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999), 223.

bir düzenin olup olmadığı ve bunun bir düzen koyucuya delalet edip etmeyeceği yönünde idi. Bu yüzyıla gelindiğinde teknolojinin de yardım ile bilimsel faaliyetler artmış ve evrenin yapısına yönelik ciddi değişimler yaşanmaya başlanmıştır. Kopernik (1473-1543), Kepler (1571-1630) ile başlayan süreç Galileo (1564-1642) ile devam eden süreç devam etmiştir. Kopernik, evrenin merkezinin dünya olmadığını keşfetmiştir. Galileo ise dünyanın yuvarlak olduğunu ve güneşin etrafında döndüğünü ortaya koymuştur. Kepler ise Kopernik'in ileri sürmüş olduğu düşüncelerin eksik taraflarını giderme yoluna gitmiştir.

Descartes'e (1596-1650) göre evrenin yapısını keşfetmenin yolu matematikten geçmektedir. Gayesel nedenlerin bilimsel faaliyet içerisinde kullanılmasına karşı çıkan ve aynı zamanda fizik-metafizik ayrımına giden Descartes, fizik/metafizik ayrımını ağaç metaforu üzerinden gerçekleştirmektedir. Onun düşüncesine göre ağacın kökü metafiziğin, gövdesi fiziğin, dalları ise bilimin faaliyet alanına girmektedir. Böylelikle Descartes, ağacın gövde ve dal kısmının metafiziğin kapsam alanının dışına çıkmasına öncülük etmiştir. Descartes, Tanrı'ya inanmakla birlikte farkında olarak ya da olmayarak bilim adına Tanrısızlığın önünü açmıştır.¹⁰

Güneş sistemli evren anlayışının sistemli bir hale gelmesini sağlayan kişi ise Newton'dur (1642-1726). Daldan düşen bir elmanın yere düşmesi, bir kuvvet tarafından ayın dünyamıza doğru çekilmesi durumlar evrende birtakım yasaların olduğu gerçeğini gün yüzüne çıkarmaya başlamıştır. Newton'a göre evren saat gibi işleyen yapıya sahiptir.

David Hume (1711-1776), Newton'un saat gibi işleyen düşüncesine katılmaz. Bize düzen diye dayatılan şeyin duyularımızın bizi aldatmasından başka bir şey olmadığını ifade etmektedir. Hume, bir taraftan evrendeki olaylar arasında sıkı bir ilişkinin

¹⁰ Desmond M. Clarke, *Descartes' Philosophy of Science*, (Manchester: Manchester University Press, 1982), 79-80.

olduğunu ifade edip buna Tanrı'nın bile müdahale edemeyeceğini ifade ederken diğer taraftan meydana gelen olayların sonuçlarının kestirilemeyeceğini ifade ederek geleceğin ihtimallere açık olduğunu vurgulamaktadır. Dolayısıyla Hume'un düşüncesinde -eğer varsa- Tanrı evrenin yapısından dolayı evrene müdahale edemez. Geleceği şekillendiremez.¹¹

Evrenin işleyişi düzen kavramı ile izah edildiğinde bir düzen koyucu kaçınılmaz oluyordu. Bu düzenin kendiliğinden kurulma fikri genel manada kabul görmemiştir. Aristoteles ve Platon evrende birtakım yasaların olduğunu ifade etmişler ancak yasa kavramı ile Tanrı inancı arasında bir problem görmemişlerdir. Ancak, Markisi Pierre-Simon Laplace'ın (1749-1827) yasa kavramına yüklemiş olduğu yeni anlam Tanrı fikrini denklemin dışına çıkarmıştır. Ona göre evren, geçmişi ve geleceği itibarıyla belirli yasalar içerisinde varlığını devam ettirmektedir. Tasvir etmiş olduğu evren modeline arkadaşı Napoleon'un Tanrı bu resmin neresinde diye sorduğunda o varsayıma ihtiyaç duymadım cevabını vermiştir.¹²

Bertrand Russell (1878-1970), metafizik manada "ilk neden" arama fikrinin anlamsız olduğunu ifade etmektedir. Çünkü eğer her bir şey için bir ilk neden arayacak olursak bu prensibi Tanrı'ya da uygulamamız gerekmektedir. Eğer Tanrı ilk nedensiz olabilirse o zaman başka şeyler neden ilk nedensiz olmasın. Evren pekâlâ ilk nedensiz meydana gelmiş olabilir.¹³

İngiliz ampirisizminin önemli isimlerinden biri olan John Locke (1632-1704), Galileo ve Newton ile başlayan modern bilim anlayışını eleştirmiş ve Tanrı düşüncesini evrenin merkezinden çıkararak Tanrı'nın yerine insanı yerleştirmiştir. Locke'a göre insan

¹¹ David Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, (Oxford: Oxford University Press, 2007), 70.

¹² Stephen Hawking & Leonard Mlodin, *Grand Design*, (New York: Bantam Press, 2010), 53

¹³ Bertrand Russell, *Why I am not a Christian*, (London: Routledge Classic, 2005), 4.

zihni evrenin nedensel bağlamda işleyişini idrakten acizdir. Dolayısıyla bunun Tanrı ile bir bağı kurulamaz. Locke, bilginin kaynağı olarak deneyimi görmektedir. Bu noktadan hareketle deneyimlenemeyen bir şey bilgi seviyesine ulaşamaz. Ayrıca Locke'un itiraz etmiş olduğu bir nokta daha vardır. O da: insan zihninin doğuştan boş bir levha "Tabula Rasa" olarak geldiğidir. İnsan zihni sahip olmuş olduğu bütün bilgileri tecrübe yoluyla edinmektedir. Locke, bu yaklaşımı ile hem insan zihninin harici bir güç tarafından dizaynını reddetmekte hem de Tanrı'nın varlığı deneyimlenemediği için bilginin kapsamı dışına çıkarmaktadır.¹⁴

Pozitivizmin bilimsel faaliyetleri sonuçlandırma sağlamasını yapma düşüncesinden hareketle metafizik konulara dayatılan konulardan biri de doğrulamacılıktır. Bu yaklaşıma göre doğrulamayan bir şeyin gerçekliği olmaz. Dolayısı ile metafizik konuların herhangi bir gerçekliği yoktur.

Mantıksal pozitivistlere göre bir cümlenin anlamlı olabilmesi ancak iki şekilde mümkün olabilir. Bunlar: Bilişsel ve duyuşsal cümlelerdir. Bir cümlenin bilişsel bir değere sahip olabilmesi için onun mantıksal kurgusu düzgün olmalı ampirik tecrübeye dayalı olması gerekir. Mantık cümleleri ya totoloji ya da zıtlıklar üzerine kurulur. Örneğin totolojik önermeye göre yağmur ya yağıyor ya da yapmıyor. Zıt cümleye göre ise yağmur yağıyor veya yağmur yağmıyor şeklindedir. Bu durumun doğrulanması kolaydır. Ancak, Tanrı vardır cümlesinin doğrulanması mümkün değildir.

Diğer taraftan duyuşsal cümlelere bakıldığında ise değer yüklü ifadelerin olduğu görülmektedir. Bunlar ise din, ahlak, sanat ve siyaset konularını kapsamaktadır. Bu kavramların kapsama alanı içerisinde bulunan ifadeler bir düşünce vermekten ziyade duyuları harekete geçiren bir yapıya sahiptir. Mesela, "Dünya yaşamak için güzel bir yerdir", "Evrenin yaratıcısı Tanrı'dır." gibi cümleler

¹⁴ John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, (Pennsylvania: The Pennsylvania State University, 1999), 46.

kişinin içerisinde bulunduğu duygusal atmosferi yansıtmaktadır. Dolayısıyla bu cümlelerin mantıksal bir değeri bulunmamaktadır.¹⁵

Metafizik konularda doğrulamacılık ilkesine karşı çıkan Karl Raimund Popper (1902-1994), takip edilmesi gereken yöntemin yanlışlamacılık ilkesi olduğunu iddia etmektedir.¹⁶ Popper'a göre bir şeyin yanlışlığı ortaya konmadığı sürece o hipotez doğru olarak muamele görmelidir. Farklı yer ve zamanlarda beyaz kuğular görebilirsiniz. Bu gözlem sonucu bütün kuğuların beyaz olduğu kanaatine varamazsınız. Çünkü bu hipotezin beyaz olmayan bir kuğu gösterildiğinde çökmüş olacaktır.

Şurası muhakkak ki ister doğrulamacılık ilkesi ister yanlışlamacılık ilkesi ikisi de sert eleştirilere maruz kalmıştır. Çünkü metafizik konuların deney ve gözleme dayalı olarak ne doğrulanması ne de yanlışlanması mümkün değildir.¹⁷

Batı dünyasında egemen olan bu akılcı yaklaşımın farklı bir mahiyette de olsa izlerini görmek mümkündür. Farabî, İbn Sina ve İbn Rüşd, aklın otoriterliğine aşırı önem vermişlerdir. Bu tavırlarından dolayı başta İmam-i Gazali (1058-1111) olmak üzere birçok İslam bilgininden eleştiri almışlardır. İbn Rüşd'ün (1126-1198) "çifte hakikat teorisi" yaklaşımına göre avamın gerçeği idraki ile havassın gerçeği idrak ediş şekilleri farklıdır. Avam, gerçeğe daha ziyade basite indirgenmiş teşbih ve temsillerle ulaşır. Havas ise avamın anlamakta zorlanacağı konuları akıl yoluyla idrak eder.¹⁸ İbn Rüşd'e göre akli kullanmak farzdır. O, bu görüşünü desteklemek için "Ey basiret sahipleri ibret alın. (Haşr, 59/29)" ayetini delil göstermektedir.

¹⁵ Zikri Yavuz, *Din Felsefesi*, Ed. Recep Kılıç & Mehmet Sait Reçber, (Ankara: Grafiker Yayınları, 2014), 258.

¹⁶ Karl Raimund Popper, *Bilimsel Araştırmanın Mantığı*, (İstanbul: YKY Yayınları, 2020), 101.

¹⁷ Alex Rosenberg, *Bilim Felsefesi*, çev. İbrahim Yıldız, (Ankara: Dipnot Yayınları, 2020), 275.

¹⁸ İbn Rüşd, *Faslu'l Makâl el Keşf an Minbâci'l Edile*, çev. Süleyman Uludağ, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015), 74.

Olasılık kuramı, şans kavramının olmazsa olmazıdır. Alternatif azlığı oranında olasılık imkânı az olacaktır. Alternatif çoğaldığı oranda olasılık imkânı çoğalacak ve bir noktadan sonra hesaplanamaz hale gelecektir. Oynanan oyunların sonuçlarının kestirilememesi ve yapılan hamlelerin birbirine benzememesi, evrenin oluşumunun da şans ve olasılıklara açık olduğunu göstermektedir.

Stephen Hawking, Cambridge Üniversitesinden John Conway'ın ortaya koymuş çakar hayat oyunu ile evrenin Tanrı tarafından değil de şans eseri meydana geldiğini ifade etmektedir: Bu oyuna göre, bu oyunda ne kazanan ne de kaybeden vardır. Dolayısıyla bu oyunun herhangi bir amacı yoktur. Aslında var gibi görünen oyuncular da yoktur. Bu evren deterministik bir yapıya sahiptir. Bir şekilde başladıktan sonra sistem kendisini devam ettirecek bir yapıya kavuşacaktır. Bu çakar oyunu, satranç tahtası gibi dizayn edilmiştir. Ancak bir farkı vardır. Bu tahta dört beryana sınırsız bir şekilde genişlemektedir. Her kare canlı veya ölü olma durumunda olabilir. Her karenin sekiz komşusu vardır. Aynı zamanda bu dünyanın zamanı da sürekli değildir ama adımlar halinde ileri doğru hareket eder. Bu durumda aşağıdaki yasalara göre canlı komşu karelerin sayısı bir sonraki hamleyi belirleyecektir belirlir:

- Bir canlının hayatta kalabilmesi için iki ya da üç komşusunun canlı olması gerekmektedir.
- Ölü bir karenin canlanabilmesi için üç canlı komşusunun olması gerekir
- Diğer durumlarda bütün kareler ölmek zorundadır

Hawking, bu oyundan şöyle bir sonuca varmaktadır:

Canlı bir kare, hiç komşusu olmaz ya da tek bir komşusu olduğu zaman yalnızlıktan, üçten fazla komşusu olduğu zaman kalabalıktan ölür. Canlı bir kare ve iki bitişik canlı kare bir sonraki kuşakta ölür, çünkü bunları hayatta tutacak yeterince komşuları yoktur. Çaprazlama komşusu olan üç canlı daha uzun bir süre yaşar. İlk başlangıçtan sonra kenarlardaki kareler ölür, yalnızca ortadaki

kare canlı kalır, bir zaman sonra o da ölür. Böylelikle bütün kareler ölmüş olur. Böylelikle bütün formlar yeniden ortaya çıkar ve sistem bu şekilde çalışmaya devam eder. Hawking, evrenin oluşumu ve yaşamın şekillenmesine dair herhangi bir metafizik anlam yüklenmesine karşı çıkmaktadır. Bu metafizik anlam yüklemenin asla bilinemeyeceğini ifade ederek çakar oyunundaki gibi şansa dayalı bir devininin daha mantıklı olduğunu ifade etmektedir.¹⁹

Richard Dawkins ise kayak yarışları üzerinden Tanrı inancının gereksizliğini göstermeye çalışmaktadır. Ona göre tek başına bir yarışçı kayak yarışlarını kazanamaz. Bunu için en az sekiz yarışmacıya ihtiyaç vardır. Bu sekiz yarışmacı kayığın her bölgesi için uzmanlaşmış kişilerdir. Takımın kaptanı ilk önce bütün yarışmacıları farklı yerlerde deneyecek ve hangi yarışmacının hangi noktada daha iyi olduğunu görecektir. Dolayısıyla bu yarışlar neticesinde daha iyi olanlar bir adım öne çıkacaktır. Bu öne çıkan yarışmacılarla iyi birtakım meydana getirilecektir. Nispeten zayıf olanlar ise daha geri plana itilecektir. Bununla birlikte bu ekip her ne kadar en iyilerden oluşmuş olsa da zaman zaman yenilgi kaçınılmaz olabilir. Burada önemli olan ortalama bir başarıdır.²⁰

Akıl Merkezli Yaklaşımın Eleştirisi

Aklı merkeze alan yaklaşım, gerek duyu verilerinin yanıtıcılığı ve eksikliğinden dolayı aklın yeterli donatıya sahip olamaması gerekse metafizik konuların aklın idrak sınırlarının ötesinde olmasından dolayı eleştirilere maruz kalmıştır.

Thomas Aquinas'a (1225-1274) göre akıl Tanrı'ya ulaşmanın yegâne yolu olamaz. Zira aklın Tanrı'ya ulaşmasını engelleyen birtakım etkenler vardır. Bunlar: Birincisi, gerçeğe ulaşmak için uzun ve gayretli çalışmalar yapmak gerekir. Çoğu insan bu kabiliyetten yoksundur. İkincisi, çoğu insan günlük meşgalelerden bu tür metafizik konulara ayıracak zamanı olmamaktadır. Üçüncüsü, bazı

¹⁹ Hawking & Mlodinow, *The Grand Design*, 265.

²⁰ Richard Dawkins, *The Selfish Gene*, (Oxford: Oxford University, 1976), 39.

insanlar da miskinliklerinden dolayı bu imkândan yoksundurlar. Dolayısıyla bu insanlar için akıl yoluyla Tanrı'ya ulaşmak imkânsızdır. Diğer taraftan akıl yegâne yol olmuş olsaydı o zaman insanlık koyu cehalet karanlığına gömülmüş olurdu. Tanrı bilgisi çok az insanın sahip olduğu ayrıcalık olurdu. Ayrıca metafizik konuların akıl tarafından ispatlanması konusunda da sıkıntıların yaşanması kaçınılmazdır. Zira herkes ikna yeteneğine sahip değildir. Dolayısıyla daha zeki bir ateist nispeten daha düşük bir zekâ seviyesine sahip bir teisti tartışma sonucu yenebilir. Bu teistin düşüncesinin yanlış ateistinin düşüncesinin doğru olduğu anlamına gelir ki böyle bir durum kabul edilemez. Aquinas'a göre Tanrı inancı kişisel bir kanaat olayıdır; tartışılmaz.²¹

Gazali'ye göre akla yerleşen şeyler duyuların verileridir. Duyular ise bütüncül davranırlar. Duyuların, tasnif etme imkânı yoktur. Aynı zamanda akılda duyuların idrak etmiş olduğu makulün bir şekli vardır. İnsan, bir insanı gördükten sonra bir de bir at görecekt olursa o zaman zihinde iki şekil meydana gelecektir. Eğer insanda sonra yine bir insan görmüş olsaydı bu bölünmüş zihin yapısı oluşmayacaktı. Bu bölünmüşlük bazen akıldan bazen de duyulardan kaynaklanabilir. Eğer kişi su gördükten sonra kan görür tekrar su görürse o zaman farklı suyu algılamaz, suyu genelleştirir. Bu durumda bir noksanlık meydana getirir. Yine insan bir el görse bu elin ayası kıvrımlar ve tırnaklarını aklına yerleştirse ve ona benzer bir el görse bu durumda ikinci bir el zihinde canlanmayacaktır. Ancak farklı büyüklükte ve renkte bir el görürse o zaman da farklı bir şekil canlanmamakla birlikte farklı ebat ve renk canlanması yaşayacaktır. Gazali, akıl ve duyuların bu eksik taraflarından dolayı akıl ve duyulara mutlak manada güvenilemeyeceğini ifade etmektedir.²²

²¹ Thomas Aquinas, *Summa Theologica* Ed. Benziger Bros, (Ohio: Domain, 1947), 102.

²² Gazali, *Tebafüt-ü Felasife*, çev. Bekir Karlıhağa, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), 186-187.

2. İnanç Merkezli Yaklaşım

Akıl merkezli yaklaşımın inanç konularında yetersizliğinden dolayı ortaya atılan alternatif yaklaşım inanç temelli yaklaşımdır. İnanç doğası gereği kabullenıştır. Dolayısıyla aklın verileri ile hareket edilmemelidir.

Ortaçağ Skolastik felsefesinin önemli isimlerinden biri olan Aziz Anselmus (1039-1109), inanç ve aklın birbirine karıştırılmamasını ifade etmekle beraber önceliği imana öncelik vermektedir. Zira en yüce hakikat iman ile anlaşılır. İman nedensiz bir kabul edıştır. Yapılması gereken şey akli melekeleri devre dışı bırakıp iman etmek, daha sonra da onu anlamaya çalışmaktır. Anselmus'a göre insanın sahip olduğu iki bilgi kaynağı vardır. Bunlar: İman ve akıl'dır. İnsan önce sağlam bir şekilde iman etmeli ve daha sonra kutsal metinleri diyalektığe tabi tutmalıdır. Anselmus, iman ile aklın arasındaki ilişkinin doğru kurulması gerektiğini ifade etmektedir. Zira imandan önce akıl'a öncelik verilecek olursa o zaman bu durum o kişinin imansız olduğu anlamına gelir. Buna karşılık kişi imanı önceler ise karşısına çıkan zorlukları daha iyi anlamaya ve onların üstesinden gelmeyi daha kolay başaracaktır.²³

İnanç merkezli yaklaşımın temel noktası iman etmenin akıl ile bir bağlantısının olmadığı yönündedir. İmancılık, aynı zamanda fideizm olarak tanımlanmaktadır. Bu öğretiyeye göre dinin öğretileri akıl yoluyla kanıtlanamaz ve böyle bir talepte de bulunulamaz. Çünkü dini hakikatler akla değil saf inanca dayanır. İnanç bilgi kaynağı olarak akıl ve bilimden daha üst bir noktadadır. Akıl ve bilimin verileri sadece inancı desteklemek için kullanılabilir. Fideizm, katı ve ılımlı olarak iki şekilde ele alınmaktadır. Katı fideizm göre bir inanç ne kadar saçma olursa olsun aklın süzgecinden geçirilmemelidir. Olduğu gibi kabul edilmelidir. Çünkü iman doğası gereği mistik bir mahiyet arz etmektedir. Mistik bir yapıya sahip olan sistemin bilgi kaynağı da yine mistik bir tecrübe

²³ Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi*, (İstanbul: Say Yayınları, 2014), 320.

olmalıdır. Bu yaklaşımın önemli temsilcilerinden olan Soren Kierkegaard'a göre (1813-1855) bir inanç öğretisi ne kadar saçma ve akla aykırı olursa olsun o inanç olarak kabul edilmelidir. İlimli fideizme göre kesinlik açısından akli dışlamak yerine inancın akıldan önce geldiğini savunmak daha mantıklıdır. Deney ve akıl yürütme gerçeğe ulaşmak için bir araç olarak kullanılabilir. Metafizik konular da aklın ve bilimin verileri birebir uygulanamaz. Fideizmin temel yaklaşımı genel olarak şu şekilde özetlenebilir:

- Dini inançları kabul etmede aklın hiçbir rolü olmadığı gibi, iman etmenin, imanın makul olup olmamasıyla hiçbir ilgisi yoktur.
- Dini inançlar veya hakikatler akla değil, aksine imana dayanır. Bu yüzden kişi, akli yok sayarak ya da akıl karşıtı olarak Tanrı'ya inanmalıdır.
- Dini inançlar rasyonel değerlendirmeye tâbi değildir. Dolayısıyla kişinin kabul edeceği inançları aklın süzgecinden geçirmesi gerekli değildir.
- İman birtakım inanç önermelerinin ya da doktrinlerin aklen tasdikinden ibaret bir mesele değildir. İman, bir güven ve teslimiyet halidir. İmanın nesnesi bizzat Tanrı'nın kendisidir. Tanrı hakkında ifade edilen bir dizi önerme değildir.²⁴

Kierkegaard'a göre iman bir kabul etme ve teslim olma halidir. Muhatap olduğunuz gerçeği ya kabul edersiniz ya da reddedersiniz. Bu kabul etme ya da reddetme olayını zamana yayamazsınız. Bunu yapacak olursanız. O zaman zaman içerisinde elde etmiş olduğunuz veriler sizi imana değil bilgiye götürecektir. İman ile bilgi aynı şey değildir. İman değişmez fakat bilgi değişebilir. Eğer siz imanınızı bilgiye göre şekillendirecek olursanız o zaman imanınızı sürekli değişen bir şekil alacaktır. Bu durum da imanın doğasına aykırıdır.²⁵

²⁴ Osman Murat Deniz, *Fideizm Nedir*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2020), 35.

²⁵ Deniz, *Fideizm Nedir*, 161.

Kierkegaard, sorgulamadan iman etmenin ne kadar yüce bir davranış olduğunu ifade etmek için İbrahim Peygambere methiyeler dizer. Çünkü yaptığı işler aklın kabul edebileceği işler değildir. Doğup büyüdüğü toprakları terk edip hiç tanımadığı diyarlara göç etmesi, eşini ve oğlunu hiç kimsenin olmadığı bir vahaya bırakıp gitmesi ve nihayetinde oğlunu kurban etmeye kalkması onun imanından kaynaklanmaktadır. İbrahim’i yüce yapan da onun bu teslimiyetidir.²⁶

İnanç karşıtı yaklaşımı savunanlar evrendeki yasaların Tanrı’nın evrene müdahalesini reddetmekte daha ileri noktada ise Tanrı’nın varlığını gereksiz gördüler. Ancak kuantum teorisinin keşfiyle beraber yeni bir durum ortaya çıkmıştır.²⁷ O da kuantum teorisile evrenin determinist yasalarla çevrili olmadığı anlaşılmıştır. Karl Helm’e göre kuantum teorisini ortaya çıkarmış olduğu boşluklar ancak Tanrı fikri ile doldurulabilir.²⁸

Fizik alanında yapılan çalışmalar evrenin mekanik bir yapıya sahip olmadığını ve daima bir faaliyet halinde olduğunu göstermektedir. Bununla alakalı olarak en dikkat çekici çalışma Werner Heseinberg’in (1901-1976) “belirsizlik ilkesi” ile ilgili çalışmasıdır. Bu ilkeye göre atom seviyesindeki parçacıkların konumunu ve hızını aynı anda belirlemek imkânsızdır. Bir parçacığın konumunu belirlediğinizde hızı belirsizleşmekte, hızını belirlediğinizde ise konumu belirsizleşmektedir.²⁹ Bu yaklaşım klasik fiziğin konum ve momentum üzerinden yapmış olduğu hesaplamaları altüst etmektedir.³⁰ Aynı zamanda radyoaktif birçok atomun yarısının ne

²⁶ Soren Kierkegaard, *Fear and Trembling* Translated and with notes by Walter Lowrie, (Princeton: Princeton University Press,1941), 45.

²⁷ Paul J. Steinhardt and Neil Turok, *Endless Universe*, (New York: Doubleday, 2007), 39.

²⁸ Karl Heim, *The Transformation of the Scientific World View*, (Londra: SCM Press, 1953), 39.

²⁹ Werner Heisenberg, *The Physical Principles of The Quantum Theory*, Traslated, Carl Eckart & F. C. Hoyt, (New York: Dover Publications, 1949), 20.

³⁰ Cemal Yıldırım, *Bilim Felsefesi*, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2012), 186.

zaman bozulacağı bilinebilir ancak bir tek atomun ne zaman bozulacağı tam olarak bilinemez.³¹ Bu noktadan hareketle görülmektedir ki atomlar dünyasında deterministik bir yapı söz konusu değildir. Aksine kontrollü bir olasılıkçı bir yapı söz konusudur.

Geçmişte evrenin var oluşuna yönelik dile getirilen kozmolojik delilin açılımları olan hudus ve imkân delinin etrafında şekillenen tartışmalar ile yürütülmüştür. Günümüzde ise modern fizik'in verileri doğrultusunda ortaya çıkmış olan big bang teorisi ve entropi yasası etrafında şekillenmektedir. Big bang teorisi evrenin bir başlangıcının olduğunu ifade ederken³² entropi yasası ise evrenin hassas dengeler içerisinde varlığını devam ettirdiğini gözler önüne sermektedir.³³

Evrenin yapısının Tanrısal bir forma daha yakın olmasının ağırlık kazanması ile birlikte ortaya atılan yeni bir tartışma ise -iddia edildiği gibi- Tanrı var ise o zaman Tanrı kendi koyduğu yasaları bozabilir mi? O zaman bu Tanrı'nın hesap hatası yaptığı ya da öngörü eksikliği anlamına gelmez mi şeklindeki tartışmadır.

Newton'un ifade etmiş olduğu evren modelinde Tanrı'nın evrene müdahale etmesinde bir mahsur görünmemektedir. Zira evrenin bir makine gibi işlemlerini sağlayan bizzat Tanrı'nın kendisi idi. Dolayısıyla makineyi kuran mühendis nasıl ki istediği zaman makinenin işleyişine müdahale edebiliyorsa evrenin mimarı olan Tanrı da istediği zaman evrenin işleyişine müdahale edebilir. Tanrı'nın evrene müdahalesi ne onun yapmış olduğu evrenin eksik ve kusurlu olduğunu ne de Tanrı'nın öngörüsüzlüğünü gösterir. Bu durum Tanrı'nın eylemlerinin dinamikliğini göstermektedir. Zira Tanrı, evreni ve yaşamı kontrol etmeye devam etmektedir.

Ateist çevrelerin evrenin yapısı üzerinden Tanrı'ya biçtikleri rol

³¹ Werner Heisenberg, *Fizik ve Felsefe*, çev. M. Yılmaz Öner, (İstanbul: Belge Yayınları, 2000), 20.

³² Paul J. Steinhardt and Neil Turok, *Endless Universe*, (New York: Random House, 2007), 41.

³³ Ingo Müller, *A History of Thermodynamics*, (New York: Springer, 2007), 47.

ya katı yasalar üzerinden hiçbir şeye karışmayan ya da karışamayan ve sistemin dışına atılmış bir durum ya da evrenin yapısının dinamikliği üzerinden ne yaptığını/yapacağını kendisi dahi bilmeyen ve geleceğe dair zar atan bir varlık konumudur. Tanrı'nın evrenle ilişkisi araba şoför ilişkisi üzerinden değerlendirilelim. Tanrı, ne gideceği yere kadar arabasını otomatiğe alan bir şoför ne de yolun durumundan dolayı arabanın direksiyonunu sağa sola çevirmesi onun gideceğini bilmediği anlamına gelir. Aynı şekilde Tanrı'nın evrene müdahalesi şoför araba ilişkisi üzerinden değerlendirildiğinde şoförün hava koşullarına göre arabanın lastiklerini değiştirmesi öngörüsüzlüğünü ya da aciziyetini göstermez. Bu durum şartların ortaya çıkarmış olduğu bir gerekliliktir.

İnanç Merkezli Yaklaşımın Eleştirisi

18 Kasım 1978 tarihinde Guyana'da Jonestown cemaatinin lideri Peder Jim Jones'in telkinleri sonucu 914 kişinin hiçbir sorgulama yapmadan Koll-Aid içerek yaşamlarına son vermeleri Batı dünyasında büyük infiale sebebiyet vermiştir. Bu kadar insan nasıl bu hale getirilebilir. Bize söylenen veya vaad edilen şeyler gerçek değil ise o zaman yaptığımız işin ne anlamı olacaktır. Bu insanlardan hiç mi kimse sorgulama mekanizmasını devreye sokmaz? Bu ve benzeri olaylar dini inançların aklın onayından geçme tartışmalarını yeniden alevlendirmiştir.³⁴

İman herhangi bir akli temele dayanmadan kazanılan bir hal ise o zaman kişi inancını neye göre belirleyecektir. Yeryüzünde birçok inanç şekli vardır. Hangi inancın doğru hangisinin yanlış olduğunu bilme imkânı kalmayacaktır. O zaman yapılması gereken tek şey her bireyin kendi yaşadığı inançlara sahip olmasıdır. Aynı dinin farklı mezheplerinin egemen olduğu bir yerde bu yaklaşım bir noktaya kadar tolera edilebilir. Ancak Hindistan gibi bir ülkede yaşayan bir insan hangi inancı seçecektir. Bu kişi ateist mi,

³⁴ Peterson, Micheal, Hasker, William, Reichenbach, Bruce, Basinger, David, *Reason & Religious Belief*, (Oxford: Oxford University Press, 2003), 39.

Budist mi yoksa Müslüman mı olacaktır? Kişi inanç sahibi olup olmamaya da sahip olduğu inancın hangisi olacağına da aklıyla karar vermektedir.

Diğer yandan önce iman edip sonra onu aklen temellendirme çabası da kişiyi kör bir noktaya götürmektedir. Aynı zamanda bu bir totoloji oluşturmaktadır. Çünkü kişinin imani konuları makulleştirebilmesi için dini inançlarını kendi akıl yürütmesine temel yapması gerekmektedir. Fakat inanç konusunda akıl yürütebilmek için önce iman etmiş olma zorunluluğu olduğu için birinin var olması için diğerinin var olma zorunluluğu kaçınılmaz olacaktır. Ayrıca bu durumda din değiştirme diye bir olay söz konusu olmayacaktır.

İmancı yaklaşıma yapılan önemli eleştirilerden biri de akli eleştirmek için yine akla başvurulmasıdır. Herhangi bir şeyin yanlışlığının ortaya konulabilmesi için onun belirli kriterlerden geçmesi gerekmektedir. Bu eylemi de gerçekleştirecek olan da akıldan başkası olmayacaktır.³⁵

3. Orta Yol Bulma Çabası

Zaman zaman inanç ve akıl merkezli yaklaşım savunucuları birbirini reddeden ve görmezden gelme çabası içerisine girmiş olsalar da bir orta yol bulma çabasının daha ağır bastığını rahatlıkla ifade edebiliriz.

Aquinalı Thomas göre dini hakikatlerin bir kısmı inanç temelli iken bir kısmının da akıl ile anlaşılabilirliğini ifade etmektedir. Ona göre vahiy akla, akıl da vahye ihtiyaç duyar. Akılsız vahiy anlaşılmaz, vahiysiz akıl da gerçeğe ulaşma noktasında zorluklar yaşar.³⁶ Thomas bu düşüncesini Aristoteles üzerinden teyit etmeye çalışır. Eğer Aristoteles vahyin sağlamış olduğu hakikat bilgisine sahip olsaydı o zaman daha farklı bir Tanrı anlayışına sahip

³⁵ Uslu, *Din Felsefesi*, 44-45.

³⁶ Aquinas, *Summa Theologica*, 77.

olurdu. O bu hakikat bilgisinden yoksun olduğu için kendi aklıyla ancak pasif ve durağan bir Tanrı anlayışını savunabildi.³⁷

Richard Swinburne, insanların kültür ve bilgiye ulaşma noktasında farklı seviyelerde olduğunu belirtmektedir. Dolayısıyla onların bilgi kaynakları aynı seviyede olmadığı gibi onları yorumlama noktasında da farklılık yaşamaları kaçınılmazdır. Zira bir kazayı oluş anında gören, daha sonra gelip gören, birinci elden gören insanlardan duyan ve ikinci, üçüncü kişilerden duyan kişilerin gerçekleşen kaza ile ilgili değerlendirmeleri bir olmayacaktır. Aynı şekilde kişilerin inanç yolculukları da bireyseldir. Birbirine benzemez. İnançta akıl da tekdüze bir mahiyette değildir. Dolayısıyla birbirinin farklı kazanım ve deneyimlerine saygı duyulmalıdır.³⁸

Metafizik konuların tamamen aklın onayından geçirilme çabası ne kadar eleştiriye uğramış ise aynı şekilde aklın inanç konularında devre dışı bırakılması o oranda eleştirilmiştir. Bu noktadan hareketle bir orta yol bul ihtiyacı hâsıl olmuştur. İnanç konusu metafizik bir konudur. Tamamen aklın kontrolüne verilmesin fakat büsbütün de akıl dışı olmasın yaklaşımı ağır basmaya başlamıştır.

İlimli akılcılık olarak da bilinen bu yaklaşma göre imanî konuların doğruluğu mutlak bir kesinlikle bilinemez. Ancak inanç konuları aklın kavrayacağı şekilde temellendirilmelidir. Bu bağlamda farklı inançlar birbirlerinden daha makul ve tutarlı olabilir. Eleştirel bakış açısı inançları yok saymak ya da onları yok etmek yerine onların daha tutarlı ve kapsamlı hale gelmesi için yardımcı olmalıdır. Bu yaklaşma göre İlimli akılcılık dört kritere dayanmalıdır:

- Delillerle desteklenme
- Karşıt delillerle çürütülmemiş olmak
- Kendi içerisinde tutarlı olmak

³⁷ Cevzci, *Felsefe Tarihi*, 338.

³⁸ Richard Swinburne, *Faith and Reason*, (Oxford: Clarendon Press, 2005), 44-45.

- Olguları açıklayabilme gücü açısından alternatif inanç ve teorilere göre daha kapsamlı ve kuşatıcı olma.³⁹

Peki! Bu eleştirel bakış açısı nasıl olmalıdır. Kişi bir başkasının inancına eleştirel bir bakış açısıyla bakabilir. Fakat kendi inancı ile alakalı olarak bunu nasıl gerçekleştirecektir. İnanç sadakatı gerektirir. Bir insan bir inancı neden tercih eder. Diğerlerinden daha iyi ve üstün olduğunu düşündüğü için. Kişi inancı ile diğer inançlar arasında nötr bir vaziyette durabilir mi? Durmadığı zaman başka inançlar için takındığı tavrı kendi inancı için uygulamamış olacak, uyguladığı zaman da kendi inancının diğer inançlardan bir farkı kalmayacaktır.

Kişinin inanç ve düşüncelerinin şekillendiren bazı unsurlar vardır. Bunlar: Bilgi, tecrübe ve duygulardır. Aynı bilgilerle iki farklı insan iki farklı şey düşünebileceği gibi aynı insan aynı bilgilerle farklı zaman ve zeminde farklı yorumlar yapabilir.

Kişilerin inanç ve kanaatlerini şekillendiren bireysel faktörler olduğu gibi genel paradigmlar da etkileyici bir rol oynamaktadır. Çünkü genel paradigmlar baskın bir rol oynamaktadır. Dünyanın merkezde olduğu düşünülen dönemde yapılan değerlendirmeler ile güneşin merkezde olduğu kabul edilen bir dönemde yapılan değerlendirmeler bir olmayacaktır.

Antony Flew, Yanılmışım Tanrı Varmış adli eserinde amansız bir ateistin Tanrı'nın varlığını kabul ediş yolculuğunu anlatırken "kartları masaya dizmek" ifadesini kullanmaktadır. Flew'e göre kişi bazen eksik bilgidен bazen de önkabullenmişlikten dolayı farklı düşünebilir. Kişi bir inancın ve düşüncenin savunucusu olabilir. Ancak o inancın ya da o inancın değerlendirme biçimin yanlıslığı ve farklı yorumlanabilme ihtimalini göz önünde bulundurmalıdır. Yarım yüzyıl boyunca ateizmi savunup da neden t/deizme kaydığını ise şöyle açıklamaktadır: Bilim doğanın Tanrı'ya üç farklı boyuttan ışık tutmaktadır. Bunlardan birincisi,

³⁹ Uslu, *Din Felsefesi*, 49.

doğanın kanunlar çerçevesinde hareket etmesi. İkincisi, hayat boyutudur; ki bu hayat maddeden kaynaklanan zekice bir organizasyon içerisinde hareket etmektedir. Üçüncüsü ise doğanın varlığıdır.⁴⁰ Flew, Tanrı inancına giden yolda sadece bilimin eşlik etmediğini aynı zamanda felsefenin de kendisine eşlik ettiğini ifade etmektedir.

4. Değerlendirme

İnanma duygusu insanın doğasında vardır. Kendilerini ateist olarak tanımlayan insanlar dahi kendilerince bir takım totemlere ve aydınlanmalara inanmaktadırlar. Diğer taraftan bakıldığında inançsızlığın kendisi de bir inanç olarak kabul edilmektedir. İnanç ya da inançsızlık ile ilgili olarak cevabı en çok merak edilen konu inanç karışında aklın pozisyonunun ne olduğudur.

İnanç, akılcıların yaklaşımları ile ele alındığında inanç olmaktan çıkması kaçınılmazdır. Zira modern dönemlerde bir düşünce- nin makul edilebilirlik kriteri olarak onun deneylebilmesi ve sonuç sağlamasının yapılması gerekmektedir. Metafizik konularda fiziki konular için konulan kriterlerden geçemeyeceğine göre onun kabul edilebilirlik imkânı da ortadan kalkacaktır.

İnancın aklın kontrolüne verilmek istenmesi inanç açısından ne kadar sakıncalı ise inancın akıldan soyutlanması da bir o kadar sakıncalıdır. Zira herhangi bir akıl kriterine tabi tutulmayan inanç her türlü tehlikeye açık hale gelir. Dolayısıyla inanç adına yapılan cinayetlerin ve yanlışların önüne geçilemez.

Sonuç olarak inanç ne büsbütün aklın kontrolüne verilmeli ne de büsbütün akıldan uzak tutulmalıdır. Allah'ın yaratmış olduğu akli en iyi şekilde kullanıp inancı sağlam temeller üzerine oturtmak gerekir.

⁴⁰ Antony Flew, *Yanılmışım Tanrı Varmış*, çev. Zeynep Ertan & Hasan Kaya, (İstanbul: Profil Yayınları, 2011), 8.

Kaynakça

- Aquinas, Thomas. *Summa Theologica*, Ed. Benziger Bros. Ohio: Domain, 1947.
- Aristoteles. *Fizik*, çev. Saffet Babür, Ankara: Yapı Kredi Yayınları, 2014.
- Cevzci, Ahmet. *Felsefe Tarihi*, İstanbul: Say Yayınları, 2014.
- Cevzci. *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.
- Chakravartty, Anian. *A Metaphysics For Scientific Realism*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- Clarke, Desmond. *Descartes' Philosophy of Science*, Manchester: Manchester University Press, 1982.
- Dawkins, Richard. *The Selfish Gene*, Oxford: Oxford University, 1976.
- Deniz, Osman Murat. *Fideizm Nedir*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2020.
- Flew, Antony. *Yanılmışım Tanrı Varmış*, çev. Zeynep Ertan & Hasan Kaya, İstanbul: Profil Yayınları, 2011.
- Gazali. *Tehafüt-ü Felasife*, çev. Bekir Karlıağa, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Hawking, Stephen- Mlodinov, Leonard. *Grand Design*, New York: Bantam Press, 2010.
- Heim, Karl. *The Transformation of the Scientific World View*, Londra: SCM Press, 1953.
- Heisenberg, Werner. *The Physical Principles of The Quantum Theory*, Traslated, Carl Eckart- F. C. Hoyt. New York: Dover Publications, 1949.
- Heisenberg, Werner. *Fizik ve Felsefe*, çev. M. Yılmaz Öner, İstanbul: Belge Yayınları, 2000.
- Hume, David. *An Enquiry concerning Human Understanding*, Oxford: Oxford University Press, 2007.
- İbn Rüşd. *Faslu'l Makâl el Keşfan Minhâci'l Edile*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015.
- Kierkegaard, Soren. *Fear and Trembling*, Translated and with notes by Walter Lowrie Princeton: Princeton University Press, 1941.
- Locke, John. *An Essay Concerning Human Understanding*, Pennsylvania: The Pennsylvania State University, 1999.
- Müller, Ingo. *A History of Thermodynamics*, New York: Springer, 2007.

- Özden, H. Ömer- Elmalı, Osman. *İlk Çağ Felsefesi*, İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları, 2019.
- Peterson, Micheal- Hasker, William- Reichenbach, Bruce- Basinger, David. *Reason & Religious Belief*, Oxford: Oxford University Press, 2003.
- Popper, Karl Raimund. *Bilimsel Araştırmanın Mantığı*, İstanbul: YKY Yayınları, 2020.
- Rosenborg, Alex. *Bilim Felsefesi*, çev. İbrahim Yıldız, Ankara: Dipnot Yayınları, 2020.
- Russell, Bertrand. *Why I am not a Christian*, London: Routledge Classic, 2005.
- Steinhardt, Paul J.- Neil Turok. *Endless Universe*, New York: Random House, 2007.
- Swinburne, Richard. *Faith and Reason*, Oxford: Clarendon Press 2005,44-45.
- Uslu, Ferit. *Din Felsefesi*, Ed. Recep Kılıç, Mehmet Sait Reçber. Ankara: Grafiker Yayınları, 2014.
- Yavuz, Zikri. *Din Felsefesi*, Ed. Recep Kılıç, Mehmet Sait Reçber. Ankara: Grafiker Yayınları, 2014.
- Yıldırım, Cemal. *Bilim Felsefesi*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2012.

PRAGMATİZMDE AKIL VE İNANÇ İLİŞKİSİ



Dr. Öğr. Üyesi Nihat DURMAZ¹

Felsefe tarihinde aklın, inanç (faith) ve din ile nasıl bir ilişki içerisinde olduğu tartışmalı bir husus olarak gözükmektedir. Bu tartışmada pragmatizm arzu, istek, eğilim ve duyguların yanında aklın da katkısıyla bir doğruluğa ulaşılacağını ileri sürer. Ancak pragmatizme kadarki süreçte akıl ve inanç arasındaki tartışma mutlakçı ve empirist olmak üzere iki temel düşünce okulu üzerinden yürütülür. Bunlardan ilki olan mutlakçı anlayış, doğruluğun ne olduğu ve ne zaman bilinebileceği noktasında kesin bir bilgiye sahip olunacağını iddia ederken ikinci düşünce okulu olan empirizm, sadece doğruluğun ne olduğunun bilinebileceğini ve zamanına dair herhangi bir bilgiye ulaşamayacağını öne sürer. Bu yüzden mutlakçı anlayışın felsefede, empirizmin de bilimde etkili olduğu ifade edilebilir.² Modern dönemle birlikte aklın duyuların ötesinde bir gerçekliğe sahip oluşu ile zihnin tamamen boş bir

¹ Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Bilimleri Anabilim Dalı, ndurmaz@bartin.edu.tr

² William James, "İnanma İradesi", *Felsefi Metinler: Pragmatizm*, Ed. Alparslan Doğan ve dğr. (İstanbul: Üniversite Kitapevi, 2004), 192-193.

levha oluşu arasındaki tartışma yirminci yüzyıla değin farklı şekillerde devam etmiştir. Bu süreçte son noktanın akıl ile deneyim arasında bir ilişki kurulması olduğunu belirten Dewey, böylesi bir yargının oluşmasında deneyimin olgular dünyasındaki değişimi ile biyolojinin gelişmesiyle beraber psikoloji ilminin ulaştığı seviyenin etkili olduğunu ileri sürer.³

Tarihsel süreç içerisinde akıl, genellikle mutlakçı anlayışın temel dayanağı olarak anlaşıldığı için *katı, kendini beğenmiş, dikkatsiz ve sorumsuz* gibi olumsuz nitelermelerin hedefi haline gelmiştir.⁴ Hâlbuki uzun yıllar bir *doğrulama* ve *savunma* aracı olarak görülen akıl, deneyim dünyasında var olan kusurların mükemmel hale getirildiği bir alanı temsil eder. Hatta Bacon'un akli evrenselliğin bulunduğu bir saha olarak tanımlaması bu alanda felsefenin yanında bilimin de rahat bir şekilde araştırma yapmasına neden olmuştur. Böylesi bir dönüşüm bilimin deneyimi ihmal ettiği bir süreci ortaya çıkardığı için başta savaşlar olmak üzere pek çok olumsuz hadise vukua gelmiştir. Dewey, aklın *dogmatik* ve *katı* özelliğinin Kant'ın eleştirel felsefesinde daha aşikâr hale geldiğini ve bu durumun deneyimin küçümsendiği bir idealizmle sonuçlandığını ileri sürer. Hatırlanacağı üzere Kant, akli pratik zeminde etkin kılmak için yasayla eşdeğer tutmuş ve bu durum katı ve değişmez bir ilkeler bütünü ortaya çıkarmıştır. Bu düşüncede bazı apriori kavramlar deneyimden elde edilemediği için ona dışarıdan dahil edilmiş ve böylelikle mutlakçı anlayışın devamı sağlanmıştır.⁵

Yirminci yüzyılda mutlakçı anlayış, F. H. Bradley ve J. E.

³ John Dewey, "Deneyin ve Usun Değişen Kavramları", *Pragmatizm: Pratik bir Felsefe Seçme Yazılar*, trc. Sara Çelik, (İstanbul: Doruk Yayınları, 2018), 157.

⁴ Bu olumsuz nitelermelerin aksine akıl, hukuk ve sorumluluk noktasında oldukça önemli bir yerde de kabul edilir. Aklın hukuk ve sorumluluk açısından önemine dair ayrıntılı bilgi için bkz. Mehmet Ergün, "Mukayeseli Hukukta Temyiz Kudretinden Yoksun Olan Kişilerin Haksız Fiil Sorumluluğu", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 13/69 (2020); Mehmet Ergün, "Mukayeseli Hukuk Araştırmacıları Açısından 'Türk Hukuk Lûgati' ve Önemi", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 12/66 (2019).

⁵ Dewey, "Deneyin ve Usun Değişen Kavramları", 166-167.

McTaggart gibi filozofların çabasıyla özellikle İngiltere’de önemli bir gelişme göstermiştir. Bu süreçte ortaya çıkan pragmatizm, mutlakçı düşüncenin müracaat ettiği kavramları pratik zeminde teste tabi tutarak iki düşünce arasında bir tartışma ortamının oluşmasına katkı sağlamıştır. Pragmatizmin dinin temel anlayışlarını psikolojik açıdan incelemeye tabi tutması ve rasyonel olmayan (non-rationalistic) kanıtları herhangi bir önyargıya sahip olmadan ele alması bu tartışmada belirleyici olmuştur. Mutlakçı anlayışın karşı tezler üretme çabası içerisine girdiği bu süreçte akıl ve inanç arasındaki ilişki geleneksel olanın tersine çevrilmesi üzerinden yürütülür. Bu noktada mutlakçı anlayış, pragmatizmin septik bir düşünceyi güçlendirmek adına akli tahakküm altına alarak yıkıma uğrattığını savunur. Bu düşüncenin bir adım sonrası pragmatizmin dini mantık dışı bir alan olarak konumlandırması hususudur. Bu hususun problemliliğini ifade eden Schiller, pragmatizmin inanma iradesine yapmış olduğu vurguyla dinin mantık dışı bir alana çekilmesini değil dinde oluşabilecek veya oluşmuş herhangi bir inancın keyfililiğini ortadan kaldırdığını öne sürer. Bu durum, dinin sübjektif bir zihnin ürünü olan rasyonel bir anlayışa indirgenmesine karşı çıkıldığı ve dini duyarlılığın herhangi bir otoritenin baskısından ziyade özgür bir ortamda gelişmesine çabaladığı bir anlayışı içerir. Gerçekten bu anlayış, mutlakçı düşünceyi mantıksal ve psikolojik⁶ açıdan eleştirmesine rağmen

⁶ James, entelektüalizmin akılcı ve ampirik olmak üzere ikiye ayrıldığını ve iki anlayışın da inancı şöyle tanımladığını belirtir: “İki taraf da sonuçlarımızda şahsi tercihlerin hiçbir rolü olmadığına ve olması gerekenden olana giden her argümanın geçersiz olduğunda ısrar ederler. Tüm doğamızdan hareket edip bizim doğamıza da uyum sağlayacak şekilde kavranan bir dünya çeşidine selam eden ‘inanç’, tesis edilecek gerçek dünyanın bu olduğuna dair salt entelektüel kanıta kadar yasaktır. Clifford der ki kanıt önünde sonunda inancı doğru kılsa bile doğruluk, varsayılmışsa ve çok erken peşinden gidilmişse, ‘gayrimeşru’ olacaktır.” James, bu düşüncenin “hatadan kaçma”yı ve evreni süreci bitmiş bir şekilde kavramayı merkeze aldığını belirtir. Bu düşünce, kanıttan ziyade inancı öncellediği için aktif bir psikolojik süreci temsil ederler. Nitekim James, aşağıdaki ifadelerin inanç dereceleri olarak anlaşılması gerektiğini belirtir. “1. Doğru olan dünyaya dair belli bir görüşte saçma veya kendiyi çelişen bir şey yoktur; 2. Belli koşullar altında doğru olmuş *olabilir*, 3. Şimdi bile doğru *olabilir*, 4. Doğru olmaya *uygundur*, 5.

mutlakçı filozoflar tarafından söz konusu alanlara müracaat edilerek bir karşı eleştiri üretilmemiştir. Tüm bunlar, pragmatizmde inanç ve akıl ilişkisinin nasıl temellendirildiği hususunu gündeme getirir. Bu noktada öncelikle pragmatizmin ne dinin topyekûn yıkılmasına ne de her yönüyle kanıtlanmasına taraftar olduğu belirtilmelidir. Nitekim bu amaçla pragmatistler, din algısı hususunda teoloji ile mutlakçı anlayış arasında ciddi bir ayrıma giderler. Bu ayrıma göre mutlakçı filozoflar, dinin doğrularını matematiksel ilkelerle özdeş gördükleri için evrensel kabul ettikleri yerde teologlar dinin doğrularını böylesi bir karakterde görmezler. Çünkü onlar, dini tutumlarda *inancın var olması halinde hakiki bir anlayışın ortaya çıkacağını* ileri sürerler. Bu düşüncede inanç ise herhangi bir insanın önemli bir konuya tüm benliğiyle duygusal açıdan bağlanması anlamına gelir.⁷

İnanma iradesini bir ölçek olarak kullanan James, dinin unutulmaya yüz tutmuş teolojik⁸ yönünün yeniden gündeme gelmesini sağlamıştır. Onun psikolojik⁹ ve epistemolojik karakterde olan ölçeği, inancı genel bir ilke kabul ederek dini duyguları ikincil bir

Doğru olması *gerek*, 6. Doğru *olmalı*, 7. Doğru *olacaktır*, her şekilde *benim için doğru olacaktır.*” William James, *Felsefeye Giriş İçin Bir Başlangıç: Felsefenin Bazı Problemleri*, trc. Aylin Sandere, (İstanbul: Pinhan Yayınları, 2019), 141.

7 F.C.S. Schiller, *Studies in Humanism*, (New York: Macmillan, 1907), 349-352.

8 Somut dinler açısından bakıldığında; dinler, insan doğasını merkeze alan pragmatik yöntemden yararlanabilir. Çünkü bu yöntem, dinleri “rasyonalist eleştirilerden” ve “diyalektik çürütmelerden” koruyabilir. Diğer bir husus, tüm somut dinlerin temelinde pragmatik bir anlayış bulunur, çünkü onlar daima pratik zeminle irtibat içerisinde olmuşlardır. Bu yüzden dinlerin daha çok teorik yönü temsil eden ve hiçbir faydası olmayan belirsiz teolojik düşünceden kurtulması gerekmektedir. Çünkü dinlerin pratik zemine ayırması gereken tüm enerjiyi kendi sonu gelmez tartışmalarına çekerek tüketirler. Schiller, *Studies in Humanism*, 368.

9 James’e göre “inanç ve düzenleme ruhun dinsel yaklaşımıdır. Şu noktada dikkatinizi bunun gibi bir yaklaşımın, yani göremediğimiz şeye inanmanın kendine özgü bazı psikolojik özelliklerine çekmek istiyorum. Ahlakî, fiili, duygusal ya da dindarca bütün yaklaşımlarımız bilincimizin ‘nesnelere’, gerçekten ya da düşünsel olarak bizimle birlikte var olduğuna inandığımız şeylerden kaynaklanmaktadır. Bu tür nesnelere, duygularımızda ya da sadece düşüncelerimizde var olabilir. Her iki durumda da bizde bir tepkiye yol açarlar; düşüncenin nesnelere kaynaklanan tepki ise çoğu zaman duygusal olanların doğurduğu tepki kadar

felsefi düşünce olarak tanımlar. Kalp ve beyin arasındaki uyuma işaret eden bu durum, kanın kalp tarafından pompalanmaması halinde beynin hasar göreceğine ve dolayısıyla herhangi bir akıldan bahsedilemeyeceğine işaret eder. Bu noktada pragmatizm, doğruluğa giden yolda kişiliksizleştirilen ve soyutlaştırılan bir anlayıştan ziyade pratik zeminde karşılığı olan bir yapıyı dillendirir. Aslında teologların inanç konusunda yukarıda ifade edilen bir düşünceyi savunmaları başlangıçta mantıksız olarak nitelendirilse de pragmatizm açısından bir uzlaşma zemininin merkezini oluşturur. Bu uzlaşma zemininde duyguların ve kişiliğin etkinliği metafiziksel ve matematiksel soyutlamalara nazaran daha belirleyici bir roldedir. Böylesi bir değişim, Dewey'in de vurguladığı gibi inanç ve akıl ilişkisinde karşıtlıktan ziyade uzlaşmanın önemini ortaya koyar. Bu uzlaşmada inancın kendi geçerliliğini kanıtlayacak bir düzeyde olması aklın onayına ihtiyaç duymayan bir konumda olduğunu gösterir. Diğer ifadeyle akıl, inancın geçerliliğini onaylayacak bir pozisyonda değildir. Ancak inanma iradesinin merkezde olduğu bir anlayıştan hareketle inşa edilen pragmatizmin inanmama iradesi gibi hususlara temas etmemesi belirsiz bir yönün hala devam ettiğini gösterir. Yine de pragmatizm, her ne kadar ilkelere ve evrenselliğe karşı çıksa da tarafsız ve genel bir yapıyı temsil etmeye devam eder. Saf bilişi bir kurgudan ibaret gören ve tüm *fiili zihinsel süreçleri* kişisel kabul eden bu yapı, soyutlamalara maruz kalmasına rağmen söz konusu süreçleri son tahlilde belli kararlara, seçimlere, uygulamalara, amaçlara, ilgi ve eğilimlere bağlı kılar.¹⁰

1. Pragmatizmde Akıl ve İnanç İlişkisi

Pragmatizmde zihinsel süreçlerin pratik zemine bağlı olarak ele alınması psikoloji ve biyoloji ilminin gelişimiyle doğrudan ilişkilidir. Nitekim Aydınlanma dönemiyle beraber önemli bir gelişim kaydeden psikoloji, başlangıçta aklın pasif ve edilgin bir şekilde

güçlüdür. Hatta daha güçlü bile olabilir. William James, *Dinsel Deneyimin Çeşitleri*, trc. İ. Hakkı Yılmaz, (İstanbul: Pinhan Yayınları, 2017), 63.

¹⁰ Schiller, *Studies in Humanism*, 352-354.

duyumlarla gelen bilgileri *imgeler, algılar ve kavramlar* biçimine sokarak anlamlandırdığını iddia etmekteydi. Bu anlayışta akıl, sınıflandırma ve biçimlendirme görevi dışında tamamen pasif bir halde kabul edilmiştir. Ancak biyolojinin gelişmesiyle aktif bir hale dönüşen akıl, kendisiyle birlikte deneyim kavramının anlamında bir değişikliğe neden olmuştur. Bu dönüşümde akıl, sadece duyuyla getirilene tabi olan değil çevresini de değiştiren ve düzenleyen bir pozisyona yükseltilir. Daha açık ifadeyle akıl ve çevre arasında platonik bir ilişkiden ziyade karşılıklı bir etkileşimin var olduğu iddia edilebilir. Nitekim Dewey, deneyim kavramını yeni haliyle şöyle tanımlar:

Deneyim, öncelikle bir iş yapma konusu haline gelir. Organizma, Micawber¹¹ gibi ayakta dikilip bir şeylerin ortaya çıkmasını beklemez. Organizma basit ya da karmaşık olsun kendi yapısıyla uyumlu olarak çevresi üzerinde edimde bulunur. Sonuç olarak çevrede üretilen değişimler organizmada ve onun eylemlerinde karşılığını bulur. Canlılar kendi davranışlarının sonuçlarına katlanır ve acı çekerler. Bu, yapma ile acı çekme veya katlanma arasındaki sıkı bağ, bizim deneyim dediğimiz şeyi oluşturur. Ne bağlantısız yapma ne de bağlantısız katlanma deneyimdir.¹²

Bu ifade, pragmatizmde deneyimin pasif bir aklın ürünü olarak değil akıl ile çevre arasındaki ilişkide bireyin eylemlerinin tezahürü olarak anlaşıldığını gösterir.¹³ Nitekim Dewey, akıl ile deneyim arasındaki ilişkiye dair devamla şunları söyler:

Us, bilimin düzenlenişinden sonra kavranılan ve toplumsal olarak kullanılan, deneyimsel zekadır; onun yapacağı şeyler vardır. O, -cehaletten ve kazara olup bitenin geleneğe dönüşmesinden dolayı- geçmişe olan kölelikten insanı

¹¹ Wilkins Micawber, Charles Dickens'ın 1850 yılında kaleme aldığı *David Copperfield* adlı romanındaki bir kâtibin adıdır. Bu kâtip, her durumda iyimser bir şeylerin ortaya çıkmasını bekleyen bir karakteri temsil eder.

¹² Dewey, "Deneyin ve Usun Değişen Kavramları", 158-159.

¹³ John Dewey, *Experience and Education*, (New York: A Touchstone Book, 1938), 37.

özgürleştirir. O, daha iyi bir gelecek planlar ve onun gerçekleşmesinde insana yardımcı olur; onun işlemini daima deneyim içinde test edilmeye konu olur. Oluşturulan planlar, insanın yeniden yapılaştırıcı eyleminin kılavuzları olarak tasarımıladığı ilkeler, dogma değildirler. Onlar pratik içinde çözümlenecek ve güncel deneyimimize gereken rehberliği sağlamayı başaramadığında reddedilecek veya düzeltililecek, başarılı olduğunda ise yaygınlaştırılacak varsayımlardır. Biz onları eylem programları olarak adlandırabiliriz. Ama bizim gelecekteki edimlerimizi daha az körlemesine ve daha çok yönlendirilmiş hale getirebilmemiz için kullandıklarından dolayı yapıcı esnektirler.¹⁴

Bu ifadelerden hareketle, pratik zeminde karşılığı olmayan bir akıl anlayışının¹⁵ hem pragmatist hem de bilimsel açıdan yeterli görülmediği söylenebilir. Gerçekten akıllı eleştirel düşüncenin giremediği bir duygusal çerçeveye hapseden rasyonalistler, ona kutsallık atfederek pratik zeminde nasıl bir işleve sahip olduğunu gözden kaçırmışlardır. Bu durumun farkında olan Schiller, aklın bir akıl yürütme (reasoning) faaliyeti olmadığını ileri sürer. Ona göre akıl yürütme faaliyeti her ne kadar rasyonel bir yapıda olsa da sürecin tamamını kuşatamadığı için zorunlu değildir. Çünkü bu süreçte akıl yürütmenin yanında sezgi, dürtü, alışkanlık, ilgi ile eğitlimlerin de önemli bir etkisi vardır. Sözelimi hangi yemeği yiyeceğine karar vermek için saatlerce akıl yürütmek pek mantıklı bir eylem olarak gözükmez. Pragmatizmin eleştirdiği diğer bir husus, aklın doğuştan getirilen bir “yetenek” olmadığıdır. Bu husus, aklın

¹⁴ Dewey, “Deneyin ve Usun Değişen Kavramları”, 165-166.

¹⁵ Pragmatizmde aklın yerinin entelektüalizmdeki gibi olmadığını ileri süren Roithmayr’a göre sonuca ulaşma sürecinde belirleyici olan temelci bir anlayışın akıl algısı değildir. Daria Roithmayr, “Taking Schlag to (the) Task: Reconstructing Rights, Reason, and Politics: “Easy for You to Say”: An Essay on Outsiders, the Usefulness of Reason, and Radical Pragmatism”, *Beyond Right and Reason: Pierre Schlag, the Critique of Normativity, and the Enchantment of Reason* 57/3 (2003): 949.

insanların yaşamlarını devam ettirmek için zaman içerisinde edindikleri alışkanlıklar olduğunu ortaya koyar.¹⁶ Aslında aklın alışkanlıklarla eşitlenmesi onun temel özelliklerini oluşturan düşünme (thinking) ve yargılamanın (judging) yapaylaşması anlamına gelir. Buna göre olaylar ve deneyimler arasındaki ilişki, belli bir zaman ve mekânda elde edilen verilerden ziyade pek çok etken ile sebebin faal olduğu bir düşünsel süreci temsil eder. Bu düşünsel süreç ise sadece zihinde var olan kavramların kullanımına değil oldukça eski bir geçmişe sahip olan aksiyomlara ve bu aksiyomları tanımlamaya çalışan iradeci bilgi teorisine bağlıdır. Özdeşlik ve çelişmezlik gibi aklın temel yasalarının ortaya koyduğu bu bilgi teorisi, açık, seçik ve sorunlu bir doğruluk teorisi olmaktan uzaktır. Çünkü bu doğruluğun oluşmasını sağlayan amaç ortadan kalktığına söz konusu postulat veya aksiyomlar, olumsal bir niteliğe bürünür. Bu durumda deneyimin pasif bir karakterde olmadığı belirtilmelidir.¹⁷ Nitekim Schiller, bu hususu şöyle ifade eder:

Deneyimlerimizi kavramaya ve yeniden şekillendirmeye yönelik tüm insani yöntemlerimizin temelinde bir olduğu açıktır. Hayatın gerçeklerine veya görünen olgularına yönelik dini tutumun genel olarak geçerli olduğu açıktır. Bu tutumun insan ruhunun psikolojik doğasında bozulmaz temellere sahip olduğu söylenebilir. Bu yüzden pragmatik yöntem, inancın geçerli ve geçersiz kullanımları arasında kesin bir ayırım yapabildiği ve bir yandan bireysel hevesin amaçsız dolaşımına karşı, diğer yandan da postulatlarımızı yanlış bir şekilde mekanik olarak adlandıran düzenin tek bir türüyle sınırlandırarak bir kuramcılığın kısıtlılığına karşı yeterli güvenceler sunar. Bu durum, aklın işlevini küçümsemenin inanç, inancın yardımını reddetmenin de akli olmadığını ve deneyim alanının insan yaşamını mükemmelleştirmek için dine müracaat

¹⁶ Pragmatizmde aklın ve inancın yanında güdülerin ve alışkanlıkların da eylemi belirleme noktasında etkin olduğu belirtilmelidir. Nihat Durmaz, *F.C.S. Schiller'in Pragmatik Hümanizmi*, (Ankara: Gece Akademi, 2018), 210.

¹⁷ Schiller, *Studies in Humanism*, 355-356.

etmekten utanılmayacak kadar geniş ve işlenmemiş (rough) olduğunugösterir.¹⁸

Pragmatizm, her yönden törpülenmiş ve sınırlandırılmış deneyim ile pasif ve edilgen bırakılmış akıl arasında bir uzlaşma zeminini inşa etmek için insani çabayı ön plana çıkarır. Çünkü insanın merkezde olması sağduyuyu henüz kaybetmemiş insanlar arasında bir uyumun tesisini kolaylaştırır. Bu uyumda uzun yıllar önce kurumsallaşmış yapılar -din gibi- ile bu yapıları reddederek insanın özgürlüğüne ve bağımsızlığına vurgu yapan anlayışların bir iş birliği amaçlanır. Nitekim Dewey, bu hususu şöyle ifade eder:

Bu yeniden-yapılanma, geçmişin zengin deneyiminin ve yüzünü geleceğe çevirmiş mücadeleci zekanın sonuç veren bir tarzda birbirleriyle karşılıklı etkileşiminin koşullarını belirleyebilir. Böylece insan, deneyim-üstü bir otorite olarak usa karşı paralyze edici bir hayranlık içine düşmeksizin ya da şeyleri onlar ne ise o şekilde 'ussallaştırma' gibi saldırgan bir süreç içine girmeksizin usun iddialarını yüceltebilir.¹⁹

Pragmatizmde aktif hale getirilen aklın deneyimle organik bir bağ kurması zihnin nasıl bir karakterde olduğu problemini gündeme getirir. Zihnin amaçsal bir karakterde olduğunu söyleyen James, onun dış dünyadan edindiği algılar sayesinde teorik bir anlayışı inşa ettiğini ileri sürer. Zihnin bu özelliği, hem pratik ile teorik arasındaki ilişkinin tesis edilmesinde hem de elde edilen çerçevenin zorunlu olmayan bir yönelişle eylemleri gerçekleştirmesinde etkili olur. Bu durum, insan zihninin tasarlayan, talep eden, faal ve hedefe yoğunlaşan bir karakterde olduğunu da gösterir. Nitekim zihnin amaçsal yönünü *eğilim* kavramıyla açıklamaya çalışan James, bu kavramın ortaya çıkmasında *duyum*, *düşünce* ve *eylem* şeklinde bir sürecin işletildiğini belirtir. Bu süreçte birey, duyularının tamamından ziyade belli bir kısmını dikkate alır. Daha sonra

¹⁸ Schiller, *Studies in Humanism*, 367-368.

¹⁹ Dewey, "Deneyin ve Usun Değişen Kavramları", 169.

bu duyumları belli şemalara dâhil ederek bir düzen oluşturur ve bu düzenden hareketle belli yargılara varır. Son olarak eğilimlerini sergileme imkânı bulduğu eylem aşaması gelir. Bu sürecin tamamında belirleyici olan eğilimler, bireyin pratik ihtiyaçlarının giderilmesiyle nihayete erer. Yukarıdaki sürece daha yakından bakıldığında bazı duyumların ihmal edildiği görülür. Böylesi bir ihmalin bir tercihten ziyade zorunluluk olduğu belirtilmelidir. Çünkü deneyime konu olan tüm hususların bir anda zihinde canlandırılması bir kaosu ortaya çıkarır ki bu durum, zihnin belli kategoriler oluşturarak eğilimlerini gerçekleştireceği bir düzene ulaşmasını engeller. Bu yüzden birey, bazı duyumları ihmal etmek durumunda kalır. Buna göre seçilen deneyimler, geçmiş deneyimlerle bir ilişki kurularak anlamlı hale getirilir. Böylesi bir ilişkiler ağının temel amacı, eğilimlerin eylemsel alanda tezahür etmesini sağlamaktır. O halde, pek çok deneyime maruz kalan bireyin sadece belli deneyimleri dikkate alıp kategorileştirerek bir düzene sokması tümüyle kendi ilgi, eğilim ve ihtiyaçlarını karşılama isteğinden kaynaklıdır. Belli deneyimlerin düzenlenmesi sonraki aşama olan nesnelere nasıl bir karakterde olduğu problemini gündeme getirir. Bu noktada zihnin nesneyi *asli* ve *arızı* nitelikler olmak üzere ikiye ayırdığı, asli niteliklerin herhangi bir sınırlandırmadan bağımsız olarak nesnenin gerçek varoluşuna karşılık geldiği, buna karşın arızı niteliklerin bireyin bakış açısından ilgi ve eğilimlerine varıncaya kadar bir dizi etken neticesinde oluşan görüntüsüne tekabül ettiği ifade edilmelidir. Sözelimi bir su bardağının belli bir açıdan bağımsız olarak var olması asli niteliğine, bizim bakış açımızdan görüntüsü ise arızı niteliklerine karşılık gelir. Eylem alanını bilişsel sürecin nihai aşaması olarak gören James, bu alanı düşünceyle doğrudan ilişkili kabul eder. Bunun nedeni, eyleme dönüşmeyen bir düşüncenin izinin sürülememesidir. Bu müphemlik, düşüncenin hangi anlama ve değere sahip olduğunun tespit edilememesinden kaynaklıdır. Bu yüzden düşünce ile nesne arasında sağlam bir ilişkinin kurulması için eylem aşamasına geçilmesi

gerekir. Aksi halde bilişsel süreçte bir kopukluk meydana gelir ki bu husus, pragmatizmde patolojik bir durum olarak görülür.²⁰

Akıl ile deneyim arasındaki ilişkide eylemin önemine James kadar vurgu yapan Peirce, inanç ile şüphe²¹ arasındaki ayrımın ancak eylem alanında ortaya çıkacağını iddia eder. Zira arzu, istek ve eğilimler tarafından yönlendirilen inançlar, bireyin eylemlerini yönlendirir. Eğer inançlar eylemi belirlemeseydi pek çok marjinal grup, inançları için ölümü göze almazdı. Bu durum, eylem alanında tezahür eden inançlarda şüpheye yer olmadığını ama inancın şiddetine göre eylemin şekillendiğini gösterir. İnanç ve şüphe arasındaki diğer bir ayrım, inancın pozitif bir karaktere sahip olmasıdır. Çünkü insan, zihninde var olan bir şüphayla sürekli yaşamak istemez, bunun yerine bir an önce şüpheyi gidererek inancın durgun ve güvenli alanına geçmek ister. Bu yüzden bir an önce eyleme geçirmese de yeri ve zamanı geldiğinde eylemi şekillendiren inancın, sadece şüphenin izale edilmesi hususunda bir eylemsel çabayı güdüleyen şüphayla önemli bir farka sahip olduğu söylenebilir. Bu farkın önemini daima vurgulayan Peirce, şüphenin giderilmesi adına gösterilen eylemsel çabanın şüpheden inanca geçilmesi halinde ortadan kalkacağını ileri sürer. Ona göre bu süreç neticesinde ulaşılan sonuç, inancın sabitlenmesi olarak ifade edilir. Ancak inancın sabitlenmesinin sabit ve değişmez bir inancı temsil etmediği, bilakis doğru veya yanlış olmasına bakılmaksızın bireyin eğilimleri ve amaçlarına uygun olan bir inanca karşılık geldiği unutulmamalıdır. Nitekim Peirce'e göre insan, sadece "doğru olduğunu düşündüğü" bir inancın peşinden koşar.²²

²⁰ Celal Türer, *William James'in Ahlak Anlayışı*, (Ankara: Elis Yayınları, 2005), 38-42.

²¹ Dewey'e göre soruşturmanın şüpheli olmasına neden olan temel husus *rahatsız, sorunlu, iki anlamlı, karışık, muhalif ve karanlık* gibi belirsiz durumların varlığıdır. Bu belirsiz durumların zihni süreçlerden ziyade aktüel bir varoluşa sahip bir şekilde çözümlenmesi gerekir. Aksi halde bireyin patolojik bir durumla karşı karşıya kalması kaçınılmazdır. Bu yüzden belirsiz durumun öznellikten ziyade karşılıklı bir ilişki içerisinde ele alınması gerekir. John Dewey, "Soruşturmanın Yapılış Şekli", *Felsefi Metinler: Pragmatizm*, 320-321.

²² C. S. Peirce, "İnancın Sabitlenmesi", *Felsefi Metinler: Pragmatizm*, 67-68.

Pragmatizmde merak, arzu, istek ve eğilimlerden hareketle eylemin merkeze alınması insanın akıllı bir varlık olmasının birincil bir nitelik olarak kabul edilmediğini gösterir. Nitekim James, rasyonel bir çaba veya eğilimler arasında bir tercihin ortaya çıkması halinde zihnin arzu ve isteklerden yana tavır alacağını öne sürer. Arzu ve isteklerin akıldan daha güçlü olduğu bu anlayışta inançlar söz konusu olduğunda yine aynı bakış açısının sürdüğü görülür. Aslında inançta akıldan ziyade arzu, amaç, ilgi ve eğilimlerin ön planda olması onun doğrudan geçerliliğiyle alakalı bir hususa işaret eder. Hâlbuki felsefe tarihinde inancın rasyonel bir kanıta dayanması gerektiği ve doğrulanmasında aklın tek başına yeterli olduğu hususu genel bir yaklaşıma temsil etmekteydi. Ancak inançta akıldan ziyade bir *inanma iradesinin* var olduğunu belirten James, bu iradenin zihnin kararsız kaldığı özel bir durumda *eşsiz seçimle* ortaya çıktığını ifade eder. Bu durum, bir inancın doğrulanabilmesi için eşsiz bir seçim ile zorunlu bir inancın var olması gerektiğini gösterir. Buna göre insanın iki varsayımdan birini tercih etme sürecinde pek çok durumla karşı karşıya kaldığı, bunlardan bazılarının canlı/cansız²³, mecburi/gönüllü ve önemli/önemsiz gibi tercihler olduğu ve bu tercihlerden birisinin zorunlu, canlı ve mühim olması halinde eşsiz seçimin ortaya çıktığı söylenebilir. Nitekim James'e göre eşsiz seçim, *fırsatın biricik, ödülün önemli ve kararın dönülemez olduğu* bir durumu temsil eder. Zihnin etkin olmadığı bu durumda insan, eşsiz seçimi yaparken zihinsel olarak kararsız bir aşamadadır. Pragmatizmde inançlar konusunda ifade edilen yukarıdaki düşünceler dini inançlar için de geçerlidir. Zira dini inançta eşsiz seçimle karşı karşıya kalan insan, zihinsel bir süreçten ziyade inancın ahlaki açıdan pratik sonuçlarına

²³ James, herhangi bir inancın canlı veya ölü olmasının nedenini bireyin zihinsel imkanlarına bağlı bir şekilde ele alır. Eğer o inanca dair önceden sahip olduğunuz bir amaç veya eğilim mevcutsa o inanç canlı, aksi halde ölü bir inanç olacaktır. Canlı bir inancın eyleme geçme gibi bir özelliği bulunur. Böylesi bir isteğin varlığı inanma eğiliminin mevcudiyetine bir delil olarak gösterilebilir. James, inanca dair iki hipotez arasında kalındığında bireye *canlı, önemli ve zoraki* gelenin tercih edildiğini belirtir. James, "İnanma İradesi", 186.

yoğunlaşır. Pratik sonucun faydalı olması halinde kabul edildiği bu anlayışta Tanrı'ya inanmak inanmamaktan daha faydalı olduğu için tercih edilir. Bu tercihte zoraki bir durumla karşı karşıya kalan ve risk alan insan, eşsiz seçimle bir karar vererek inancı doğrular.²⁴ Böylesi bir yaklaşım, düşünce ile eylem arasında var olan zorunlu ilişkinin eşsiz seçim söz konusu olduğunda inanç ve eylem arasında da geçerli olduğunu gösterir.²⁵

Tüm bunlardan hareketle pragmatizmde aklın rasyonalizmdeki gibi bir üst anlatıyı dillendirmediği ve bir problemin çözümünde aklı merkeze alarak bir sonuca ulaşmaya çalışmadığı söylenebilir. Buna karşın pragmatizmde akıl, insani kararın faydalı olacağına dair bir şüphe ortaya çıktığında devreye girer. Bu süreçte aklın insani kararın metafiziksel temele sahip olmadığı bir durumda etkin olduğu unutulmamalıdır. Nitekim pragmatizm kesin, değişmez ve önceden belirlenmiş bir süreç yerine karar vermede bir doğaçlama halini benimsediği için aklın ne tam olarak karşısında ne de tam olarak yanında yer alır. Onun aklı tercih etmesinin temel ölçütü, karar alma sürecinde daha faydalı bir sonuca katkı sağlamasıdır.²⁶

Aklın pasif halden aktif hale geçerek mutlak hâkimiyetini kaybettiği pragmatizmde inanç, zihnimizin en doğal ve iptal edilemez bir niteliği kabul edilir. Bu yüzden inancın dogmatik bir anlayıştan ziyade pratik zemine uygun bir düşünceye karşılık gelmesi oldukça önemlidir. Çünkü böyle bir inanç, diğer inanç türlerine hoşgörü besleyerek en kullanışlı ve en işler olanın peşine düşen bir

²⁴ James, doğruluğun ortaya çıkışında zihin ile irade arasında nasıl bir ilişki olduğunu ve bu ilişkide bir keyfiliğin bulunup bulunmadığını ele alır. Ona göre bazı doğruların aksi ifade edilse de gerçekliği iradenin keyfiliğine bağımlı değildir. Sözgelimi cebimde 10tl olmasına rağmen 100tl olduğunu söylesem zihinsel anlamda böylesi bir duruma kesinlikle inanmam. James, "İnanma İradesi", 188.

²⁵ Türer, *William James'in Ahlak Anlayışı*, 128-132.

²⁶ Roithmayr, "Taking Schlag to (the) Task: Reconstructing Rights, Reason, and Politics: "Easy for You to Say": An Essay on Outsiders, the Usefulness of Reason, and Radical Pragmatism", 953-954.

yapıyı temsil eder.²⁷ Ancak Schiller, postulatların zihnimizde yer alan diğer kavramlar gibi alışkanlıklarla edinildiğini ve tüm akıl yürütmelerin postulatlarla dayandığı için onlarda meydana gelebilecek en ufak bir şüphenin doğrudan inançlarımızı etkileyeceğini iddia eder. Bu durum, özellikle James tarafından savunulan inancın bir nüvesinin akılda yerleşik olduğu iddiasını tartışmalı bir hale getirir. Bilimin temel doğrularının da aynı pozisyonda olduğu düşünüldüğünde bu tartışmanın daha da karmaşık bir yapıya büründüğü görülür. Bu tartışmada Schiller, öncelikle inancın zihinden (intellect) ziyade bireyin iradesi, hatta bir bütün olarak kişiliğiyle alakalı olduğu bir düşünceyi savunur. İkincisi inancın değerlerle doğrudan ilişkili olmasıdır. Üçüncüsü inancın kesinlikle riskler ve tehlikelerle dolu bir yolu temsil etmesidir. Bu maddeler, yukarıda James'in de ifade ettiği üzere inancın doğruluğunun pratik zemindeki işlerliğe bağlandığı anlamına gelir. Böylesi bir yaklaşım, pragmatist anlayışın özellikle inanç kavramı konusunda teologların inancın gündelik hayattaki işlerimizde gözükmesini şart koşmasına benzer bir farkındalığı oluşturmaya çalıştıklarını gösterir. Gerçekten pratik zeminde test edilerek işlerliği ortaya konulan bir inancın, kendisini sahte inanışlardan kolayca ayıracağı ve dolayısıyla insanların zihninde herhangi bir karışıklığa mahal veremeyeceği ifade edilebilir.²⁸

Schiller'in inancın doğruluğu hususunda pratik zemini merkeze alması her ne kadar pragmatizm açısından belirleyici olsa da inancın gerekçelendirilmesi noktasında bir müphemliği devam ettirir. Bu durumda bir inancın gerekçelendirilmesini birbirleriyle olan tutarlılığına bağlamak ve bu sürecin makul bir dengeye ulaştığında sona erdiğini iddia etmek de söz konusu belirsizliği gideremez. Çünkü gerekçelendirme aşamasında herhangi bir inancın doğrudan makul bir dengede kabul edilmesi pekâlâ mümkündür. Nitekim bazı insanların kumarbazın yanılışı gibi inançlara sahip

²⁷ James, *Felsefeye Giriş İçin Bir Başlangıç: Felsefenin Bazı Problemleri*, 141.

²⁸ Schiller, *Studies in Humanism*, 357-358.

olduğu bilinen bir husustur. Bu husus, inanç konusunda haklı bir gerekçelendirmenin oldukça zor olduğunu ortaya koyar.²⁹

Bu durumun farkında olan James, gerekçelendirmeyi inancın canlı veya ölü doğmasına dair süreci ele alarak açıklamaya çalışır. Bu amaçla Pascal'ın kumarbaz argümanı ile Mehdi'nin sözlerini aktaran filozof, ilkinde Pascal'ın inanmak ve inanmamak arasında bir kumar oynanması gerektiğinde inanmanın daha kazançlı olduğu için insanları Hıristiyanlığa davet ettiğini söyler. Mehdi de benzer şekilde kendisine inanılması halinde ebedi mutluluğa ulaşılacağını, inanılmaması halinde ise bundan mahrum kalınacağını belirtir. James'e göre birinci düşünce, bir Müslümanda ölü bir inancı temsil ederken ikinci düşünce canlı bir inanca karşılık gelir. Aynı şekilde birinci görüş bir Hıristiyan'da canlı bir inanç, ikinci görüş ise ölü bir inancı ifade eder. Ölü doğan bir inancın irademiz tarafından yeniden canlandırılmayacağını fark edilmelidir. Çünkü söz konusu inancın ölü olarak doğması irademizin onunla aksi istikamette olan başka bir inancı daha önceden benimsemiş olmasından kaynaklıdır. Böylesi bir durum, iradenin alışkanlığından ziyade *korku*, *önyargı*, *taklit* gibi pek çok hususun toplamı neticesinde ortaya çıkar. Bunun nedeni inandığını bilen insanın nasıl ve niçin inandığını bilmemesidir. O halde pragmatizmde dini olan da dâhil tüm inançların inanmayanların gördüğü bir bakış açısını görmek üzerinden değil tamamen inancın prestiji üzerinden temellendirildiği öne sürülebilir. Bu prestijlik ise inancın varlığına dair öne sürülen argümanların pek çok insan tarafından ikna edici görülmesi anlamına gelir. İnançlarımızın başkalarının inançlarını benimsemekten ibaret olduğunu gösteren bu düşünce, inançtan öncelikle bir faydanın beklendiğini ileri sürer.³⁰ Nitekim James, inanç özgürlüğü olarak gördüğü bu hususu şöyle ifade eder:

²⁹ Gilbert Harman, "Justification, Truth, Goals, and Pragmatism: Comments on Stich's Fragmentation of Reasons", *Philosophy and Phenomenological Research* 51/1 (1991): 195.

³⁰ James, "İnanma İradesi", 188-191.

Somut olarak inanma özgürlüğünde bireyin kendi aklının tek başına karar veremeyeceği canlı seçenekler vardır ve bu canlı seçenekleri ele almak zorunda olan birine saçma görünmezler. Ben somut insanın gördüğü şekliyle dini soruna baktığımda ve bu sorunun içerdiği pratik ve teorik imkânların hepsini düşündüğümde kalp, içgüdü ve cesareti bir tıkaçla kapayıp sanki din doğru değilmiş gibi kıyamet gününe kadar veya aklımızın ve duyularımızın yeterli kanıtı arayıp buluncaya kadar eylem yapmadan beklememizi söyleyen bu emir bana felsefe mağarasında üretilmiş en acayip put gibi göründü.³¹

Pragmatizmin akıl ve inanç konusunda mantıksal yapılara hapsedilmiş psikolojik kurguları, insan yaşamını baskılayan her türlü düşünceyi, insanın içsel yönünü reddeden tüm bakış açılarını eleştirerek yola başladığı ileri sürülebilir. Böylesi bir başlangıç, pragmatizmde ateist, agnostik ve inanan arasındaki ayrımın duygulardan veya saf düşünceden hareketle açıklanmadığını gösterir. Çünkü pragmatizm, olgular alanında saf, apaçık ve mutlak bir doğrunun var olamayacağını ve bu durumun amacın gerçekleşmesi için bir avantaj olduğunu öne sürer. O halde herhangi bir bilişsel süreçte kişisel duygu, ilgi, eğilim ve önyargılar, hakikati elde etmek için bir engelden ziyade ona ulaşılacak bir yolu temsil eder. Bu noktada kişisel özellikler, sınırsız bir yapıda değil belli bir düzey ve çerçeve içerisinde ele alınır. Sözelimi bir insanın öfke gibi bir duyguyu kontrol altına alması ile başka bir insanla konuşurken kontrolü geçici olarak terk etmesi arasında benzer bir fayda görülebilir. Daha açık ifadeyle bir duygunun bazen açığa çıkarılması bazen de suskun kalması gerekebilir. Bu durum, pragmatizmde psikolojik etkilerin bağlamından soyutlanarak belli bir ilke haline getirilmesinin problemliliğini ortaya koyar. Bunun yerine bu etkiler, bir prensip haline getirilerek her bağlamda farklı şekilde detaylandırılmalıdır. Aksi bir durumun savunulması psikolojik

³¹ James, “İnanma İradesi”, 204-205.

etkilerin insan doğasına ait bir husus olmadığını kabul etmek anlamına gelir ki böylesi bir yaklaşım, güneşe gözünü kapatmaya benzetilebilir.³²

Pragmatizmde psikolojik etkilerin belli bir zaman ve mekân içerisinde değerlendirilmesi inanç ve akıl ilişkisinde nesnel ve öznel gerçeklik arasındaki ayrımın nasıl temellendirileceği problemini gündeme getirir. Bu noktada pragmatist anlayışın inanma iradesini benimseyerek öznel gerçeklik düşüncesine bir adım daha yaklaştığı ileri sürülebilir. Ancak sorumluluğumuz ve seçimlerimiz neticesinde ortaya çıkabilecek olumsuz durumlardan dolayı böylesi bir yakınlık, henüz tam bir soyutlanmayı temsil etmez. Buna ilaveten tüm bireysel tercihlerin pratik zeminde test edilmesi öznel gerçeklik düşüncesinin daha geçirgen bir yapıda olduğunu gösterir. Daha açık ifadeyle inancımızın ne olduğundan ziyade pratik zeminde nasıl bir sonuca katkı sağladığı önem kazanmaktadır ki bu durum, pragmatizmde nesnel gerçekliğin de önemsendiğini ortaya koyar.³³ Nitekim Schiller, pragmatik yöntemin öznel gerçeklik düşüncesinden öteye geçemeyen metafizik inançlara uygulandığında doğruluk hakkında daha kullanışlı verilerin elde edileceğini iddia eder. Gerçekten *evrenin bir ve mükemmel, hakikatin (truth) sonsuz ve maddenin değişmez* olduğunu ileri süren metafizikçiler, bu iddialarını sözel olanın ötesine taşıyamadıkları için ciddi bir eleştiriyle karşı karşıya kalırlar. Bu eleştiriler neticesinde pratik zeminde test edilen din ile bilim³⁴, pek çok dogmaya sahip olmalarına rağmen güçlü

³² Schiller, *Studies in Humanism*, 354-355.

³³ Pragmatizm, inançların öznel ve nesnel açıdan nasıl temellendirileceği noktasında aşağıda Dewey'in de belirttiği üzere sorgulama kavramını merkeze alır. Öznel ve nesnel aklın yeni bir uzlaşma zemininden hareketle tanımlanmasını içeren bu kavram, öncelikle iki tür akli kesin çizgilerden uzaklaştırarak bulanıklaştırır. Böylesi bir yaklaşım hem evrenselliğin hem de öznel/nesnel düalizminin reddedilmesi anlamına gelir. Roberto Frega, "What Pragmatism Means by Public Reason", *Ethics&Politics* XII/1 (2010): 29.

³⁴ Mormann, bilim ve din arasındaki ilişkide bilime tanınan ayrıcalığın yanında bilim ve felsefe arasındaki ilişkide felsefenin bilimsel aklın sürekliliğini sağlayan bir pozisyona indirgenmesine de karşı çıkar. Bu düşüncüyü savunanlar (Friedman

bir şekilde ayakta kalmayı başarmıştır. Bu yüzden maddi alanda bilim, manevi alanda ise dinin en genel doğruluk iddiası olduğu, buna karşın daha iyi bir anlayışın ortaya çıkması halinde her ikisinin de değişebileceği öne sürülebilir. Bu düşünce, pragmatizmin din ile bilimi yıkmayı değil aksine her ikisinde var olan hakikatleri güvenilir ve kullanışlı bir yapıya büründürdüğünü gösterir. Tamamlanmamış bir gerçeklik düşüncesine karşılık gelen bu yapı, bilim ve din gibi alanlarda kesin bir sonucun beklenmesini haksızlık olarak görür. Hatta gerçekliğin tamamlanmış, sabit ve değişmez bir yapıda olduğu iddia edilse bile herkeste aynı derecede tezahür etmesi mümkün gözükmez. Buna ilaveten pragmatizm, bilimsel ve felsefi alanda gayet normal kabul edilen bir hususun din söz konusu olduğunda aşırı bir tepkiyle karşılanmasını da anlamlı görmez. Çünkü bilimin yanında dinin ilerlemesi de gayet normal bir duruma işaret eder. Pek çok inanç çeşidinin var olduğunu ortaya koyan bu durum, inancın temelinde seçimlerin var olduğunu, bu yüzden kişisel bir tercih olarak yorumlanması gerektiğini ortaya koyar. Benzer bir durumun bilimde de geçerli olduğu belirten Schiller, bilim adamının bilişsel sürece başlarken inançlarından ve varsayımlarından hareket ettiği söyler. O halde yola revan olmadan önce aynı varsayımlara sahip olan din ile bilimin bir sonraki aşamada farklılaştığı ve pragmatik yöntemin böylesi bir farklılığı da açıklamanın peşine düştüğü ifade edilebilir.³⁵

Din ile bilimin temel farklılığı, ilkinin içedönük, ikincisinin ise dışadönük bir pozisyonda bulunmasıdır. Bu özellikler, ruhsal ve

(gibi) Kuhn'un paradigma kavramını da dikkate alarak bilimsel ilerlemenin gerçekleşebilmesi için felsefenin aklın sürekliliğini sağlaması gerekir. Aksi halde paradigma değişimlerinde aklın bağlantısı kesilir. Aslında bu düşüncenin yirminci yüzyıldan itibaren gelişmeye başlayan bilginin tarihselciliği anlayışıyla yakından ilişkili olduğu fark edilmelidir. O halde bilim ve felsefe ilişkisinde felsefenin görevi, paradigma değişimlerinde ortaya çıkan "kavramsal boşluğu" gidererek aklın sürekliliğini ve devamını sağlamaktır. Thomas Mormann, "A Place of Pragmatism in the Dynamics of Reason?", *Studies in History and Philosophy of Science* 43 (2012): 28.

³⁵ Schiller, *Studies in Humanism*, 358-362.

kişisel bir yönü temsil eden dinin zor, buna karşın olgusal bir alanla sınırlanan bilimsel verilerin kolay gözlemlenebilir bir yapıda olduğunu gösterir. Dini önermelerin herhangi bir duyuyla doğrulanamaması pek çok insanın inancın gücüne yeterli önem vermemesine neden olmuştur. Hâlbuki tüm deneyimin temelini inançlarımızı olduğunu ifade eden Schiller, dinin hem psikolojik hem de mantıksal açıdan haksız bir eleştiriye maruz kaldığını öne sürer. Ona göre bilimde kullanılan “eter” kavramı, duyuşal açıdan doğrulanamamasına rağmen sürekli kullanılmaktadır. Bu yüzden böylesi bir inanç temelli kabulün dinde de var olması makul görülmemelidir. Aslında dine karşı olumsuz yargıların birçok sahte inançtan kaynaklı olduğu belirtilmelidir. Bunlardan birincisi, dinde düşüncenin işletilemediği inancıdır. Schiller, böylesi bir inancın basit bir indirgeme durumu olduğunu söyler. İkincisi, bilimin sonuçlarının açık, dinin ise belirsiz olduğu ve insanın açık doğrularla karşılaşmak yerine belirsiz olanın peşinden koşmayı tercih ettiği hususudur.³⁶ Üçüncüsü, insanlarda var olan gelecek kaygısının bilgi yerine inancı güçlendirdiği iddiasıdır. Dördüncü ve sonuncusu, bilgiye duyulan ihtiyacın inanç eksikliğinden kaynaklı görülmesidir. Bu anlayışa göre inancımızı ne kadar güçlendirirsek bilgiye olan ihtiyacımız o kadar zayıflar. Dine karşı olan tüm bu sahte inançlar, psikolojik güvenceyi merkeze almasına rağmen mantıksal değeri ihmal ederler. Bu noktada öncelikle yapılması gereken husus, psikolojiden mantıksal olana geçişin sağlanmasıdır. Hatta psikolojik

³⁶ Dewey, soruşturmaya konu olan hususun belirsiz bir duruma karşılık geldiği için ilerleyen zamanda problemleri bir hale gelebileceğini ifade eder. Ona göre sorgulama iyi ve düzenli bir şekilde yapılırsa belirsiz durum nispeten giderilebilir. Bu yüzden bir sorunla karşılaşıldığında ilk olarak mevcut durumun nasıl bir gerçekliğe sahip olduğunun belirlenmesi gerekir. Bu durum, çözüm için gidilecek yolda kullanılacak terimlere karşılık gelir. Bu terimlerin belirlenmesi gözlem neticesinde ulaşılabilecek olan çözüme dair bir yol haritasını da oluşturur. Bu yol, terimlerin yanında çözümle ilgili bir “düşüncenin” oluşması anlamına gelir. Bu düşünce, gidilecek yolda karşılaşılabilecek olumlu veya olumsuz durumlar neticesinde neyin ortaya çıkacağına dair tahminleri temsil eder. Bu süreçte algılar, mevcut sorunun ne olduğunu belirlerken kavramlar sorunun çözümüne dair mevcut olasılıkları ortaya koyar. Dewey, “Soruşturmanın Yapılış Şekli”, 322-324.

güvencenin evrensel bir boyuta ulaşmasına çabalamak gerekir ki bu anlayış, sağlam bir mantıksal yapıya dönüşebilsin. Çünkü kanıtta ihtiyaç duymayan tüm inançlar, oldukça zayıf bir yapıyı temsil eder. Buna karşın bir inanç, sağlam bir mantıksal zemine dayanırsa bilginin ilerlemesine de katkı sağlayabilir. O halde dine karşı olumsuz bakış açısının temel nedeninin inanç kavramının yanlış tanımlanması veya kullanılmasından kaynaklı olduğu söylenebilir. Pragmatizm, böylesi olumsuz bir imajın üstesinden gelmenin çaresini teologların bilim adamlarına müracaat etmesinde görür.³⁷

Dini inanç konusunda Schiller'den farklı düşünen Peirce, insanın dini bir inancı benimsemesinin nedenini mutluluğa bağlı olarak ele alır.³⁸ Ona göre insan, mutlu olduğu için diğer pek çok olumsuz durumu görmezden gelir. Böylesi bir davranışı tehlike anında kafasını kuma sokan devekuşunun hareketine benzeten Peirce, dini inanca sahip olan insanın durumunu şöyle ifade eder:

Bir kimse fikirlerinde değişikliğe yol açabilecek bütün görüşlerden sistematik bir şekilde uzak durarak yaşamını sürdürebilir ve bu yöntemini esas alarak iki temel psikoloji kanununda başarılı olursa ben onun böyle davranmasının aleyhine ne söylenebileceğini bilemem. Onun yöntemine irrasyonel olduğunu söyleyerek karşı çıkmamız bencilce bir haddini bilmezliktir, zira bunu söylemek onun inanç sabitleme yöntemiyle bizim inanç sabitleme yöntemimizin aynı olmadığını söylemektir. O kimse kendi kendisine rasyonel olmayı önermiyordur ve aslında zayıf ve yanılsamacı akıl hakkında küçümseyerek konuşuyordur. Öyleyse, bırakın istediği gibi düşünsün.³⁹

³⁷ Schiller, *Studies in Humanism*, 363-366.

³⁸ James de insanın dinden dolayı elde ettiği mutluluğu, dini inancın doğruluğuna delil gösterdiğini ileri sürer. Ona göre insanın bu özelliğinin yanında dinlerin de kompleks deneyim formları oluşturarak mutluluğu sürekli güncelledikleri ve insanı daha önce deneyimlenmemiş içsel yolculuklara çıkardıkları unutulmamalıdır. James, *Dinsel Deneyimin Çeşitleri*, 89.

³⁹ Peirce, "İnancın Sabitlenmesi", 70.

Peirce, dini inanca sahip insanın nasıl bir rasyonel sürece tabi olduğunu bilmesi durumunda herhangi bir eleştirinin yapılamayacağını belirtir. Ancak böylesi bir düşüncenin pratik zeminde herhangi bir geçerliliğinin olmadığı fark edilmelidir. Çünkü o birey, önyargısız bir düşünce anında diğer inançların da kendi inancı kadar hatta inancından daha iyi olduğunu gördüğünde bir şüpheye düşmesi kaçınılmazdır. Gerçekten insanlık tarihi boyunca tamamen izole bir hayat yaşanmadığı müddetçe insanlar birbirilerinden etkilenmiştir. Bu yüzden inanç sabitletmesinin toplumsal bir problem olduğu ifade edilmelidir. Bu problemin toplumsal bir boyuta ulaşması devlet gibi bir kurumun herhangi bir inanç sistemini sabitlemek adına pek çok olumsuz süreci işletmesi anlamına gelir. Peirce, benzer bir yapılanmanın dinlerde de var olduğunu, bu yüzden farklı düşüncelere ve inançlara dinlerde kesinlikle yer verilmediğini, hatta sonu ölümlerle biten bir baskının dahi ortaya çıktığını iddia eder. Ona göre inancın sabitletmesinde *kararlılık*, *otorite* ve *apriori* olmak üzere üç yöntem belirgindir. Bazı artılarına rağmen pek çok noktada eksik kalan bu yöntemler, bilimsel yöntemin tercih edilmesi gerektiğini ifade ederler. Buna göre kararlılık yöntemine bakıldığında bu yöntemde aklın işletilmediği, bireyin karşısına çıkan iki tercihten birini herhangi bir rasyonel sürece tabi tutmadan gelişigüzel seçtiği ve bu seçiminin arkasında kararlılıkla durduğu görülür. Otorite yönteminde hangi akıl yürütmelerin yapılacağına devlet karar verdiği için toplumsal alanda tehlikeli sayılabilecek hiçbir düşünce gelişim göstermez. Ancak bu yöntemin toplumsal açıdan huzuru sağlayan bir güce sahip olduğu unutulmamalıdır. Eğilimlerimizden hareketle bir anlayışın inşa edildiği apriori yöntem ise olgular alanını daima ihmal ettiğinden daha naif bir düşünceyi temsil eder. Bu durumun olgularla yüzleşinceye kadar devam ettiği söylenebilir. Son olarak bu üç yöntemin yanında bilimsel yöntemin var olduğu, pragmatizm tarafından fikirlerle olgular arasındaki uygunluğu sağladığı için bu

yöntemin diğer yöntemlerden pek çok açıdan daha avantajlı görüldüğü belirtilmelidir.⁴⁰

Bilimsel yöntemin avantajı noktasında Peirce'ün düşüncelerini paylaşan Dewey, bu yöntemde tüm bu sürecin sistematik bir anlayış içerisinde yürütüldüğünü ifade eder. Çünkü gözlem neticesinde sorunun tespiti ve tanımlanması varoluşa ait bir hususa işaret ederken aynı durum düşünceler noktasında gerçekleşmez. Bu ayırım, fikirlerle olgular arasındaki uygunluğun tesis edilmesini gerekli kılar. Bu noktada düşünceye yeni olguları açıklama ve hâlihazırdaki tüm olguları birbiriyle uyumlu bir bütün haline getirme görevi verildiğinde söz konusu uygunluk sağlanmış olur.⁴¹

2. Değerlendirme

Pragmatizm, doğruluğa giden yolda tüm övgüleri akla vermek yerine insani eğilimlerin merkezde olduğu bir anlayışı dillendirir. Bu anlayış, rasyonalizm ve empirizm arasında süregelen akıl ve inanç tartışmasında bir uzlaşma zemini oluşturmayı amaçlar. Bu uzlaşmanın sağlandığı alan, pratik zemindir. Pragmatizmin benimsediği bu yöntem sayesinde akli kontrol altına alan veya inancı her yönüyle reddeden anlayışların doğruluk ölçütü, pratik sahadada test edilmeleri olmuştur. Bu testi başarıyla geçen her anlayış doğru, aksi her düşünce ise yanlış kabul edilir. Bu yöntem, sadece dinin değil bilimin de iddialarının test edilmesini gündeme getirir ki bu durum, rasyonalizm ve empirizm arasındaki ayrımı gidermek adına bir ölçütün belirlendiğini gösterir.

Pragmatik yöntem, ilk olarak duyguları her daim önemseyen dinin teolojik yönüne ağırlık vererek doğruluğu kişiliksizleştiren ve soyutlaştıran mutlakçı anlayışın pratik zeminde var olamayacağını iddia eder. Bunun yanında işlerliği devam eden dini inançları temellendirmek için deneyim kavramını yeniden tanımlamaya çalışır. Bu yeni tanımda deneyim, pasif bir halde bulunan insanın

⁴⁰ Peirce, "İnancın Sabitlenmesi", 70-77.

⁴¹ Dewey, "Soruşturmanın Yapılış Şekli", 327-328.

kendisine bir şeylerin gelmesini bekleyen bir pozisyondan çevreyle daima etkileşim içerisine giren, kendisiyle beraber çevreyi de değiştiren bir yapıya bürünür. Bu değişim, hem inancın kabul edilmesinde birey ve çevre arasındaki ilişkinin etkinliğini hem de edilgin halde bulunan aklın etkin hale geçişini sağlar. Bu süreçte insanın pek çok deneyime maruz kaldığı ancak ilgi ve eğilimlerine uygun deneyimlere dikkat ederek diğer tüm deneyimleri ihmal ettiği unutulmamalıdır. Böylesi bir seçim, deneyimin belli bir zaman ve mekân içerisinde gerçekleşen düşünce ve nesne arasındaki ilişkiye indirgenemeyişini ortaya koyar. O halde pragmatizmde akıl ve inanç arasındaki ilişkinin amaçsal bir karaktere sahip olan zihnin duygu, düşünce ve eylem sürecini işletmesi neticesinde oluştuğu ve tüm sürecin arzu, istek, ilgi ve eğilimlerden başladığı belirtilmelidir.

Kaynakça

- Dewey, John. “Deneyin ve Usun Değişen Kavramları”. *Pragmatizm: Pratik bir Felsefe Seçme Yazılar*. trc. Sara Çelik, 153-169. İstanbul: Doruk Yayınları, 2018.
- Dewey, John. *Experience and Education*. New York: A Touchstone Book, 1938.
- Dewey, John. “Soruşturmanın Yapılış Şekli”. *Felsefi Metinler: Pragmatizm*, Ed. Alpaslan Doğan- Bilal Genç- Celal Türer. 316-334. İstanbul: Üniversite Kitabevi, 2004.
- Durmaz, Nihat. *F.C.S. Schiller’in Pragmatik Hümanizmi*. Ankara: Gece Akademi, 2018.
- Ergün, Mehmet. “Mukayeseli Hukuk Araştırmacıları Açısından ‘Türk Hukuk Lûgati’ ve Önemi”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 12/66 (2019): 1310-1320.
- Ergün, Mehmet. “Mukayeseli Hukukta Temyiz Kudretinden Yoksun Olan Kişilerin Haksız Fiil Sorumluluğu”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 13/69 (2020): 1340-1351.
- Frega, Roberto. “What Pragmatism Means by Public Reason”. *Ethics & Politics* XII/1 (2010): 28-51.
- Harman, Gilbert. “Justification, Truth, Goals, and Pragmatism:

- Comments on Stich's Fragmentation of Reasons". *Philosophy and Phenomenological Research* 51/1 (1991): 95-99.
- James, William. *Dinsel Deneyimin Çeşitleri*. trc. İ. Hakkı Yılmaz. İstanbul: Pinhan Yayınları, 2017.
- James, William. *Felsefeye Giriş İçin Bir Başlangıç: Felsefenin Bazı Problemleri*. trc. Aylin Sarıdere. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2019.
- James, William. "İnanma İradesi". *Felsefi Metinler: Pragmatizm*, Ed. Alpaslan Doğan- Bilal Genç- Celal Türer. 185-206. İstanbul: Üniversite Kitabevi, 2004.
- Mormann, Thomas. "A Place of Pragmatism in the Dynamics of Reason?". *Studies in History and Philosophy of Science* 43 (2012): 27-37.
- Peirce, C. Sanders. "İnancın Sabitlenmesi". *Felsefi Metinler: Pragmatizm*, Ed. Alpaslan Doğan- Bilal Genç- Celal Türer. 62-78. İstanbul: Üniversite Kitabevi, 2004.
- Roithmayr, Daria. "Taking Schlag to (the) Task: Reconstructing Rights, Reason, and Politics: "Easy for You to Say": An Essay on Outsiders, the Usefulness of Reason, and Radical Pragmatism". *Beyond Right and Reason: Pierre Schlag, the Critique of Normativity, and the Enchantment of Reason* 57/3 (2003): 939-954.
- Schiller, F.C.S. *Studies in Humanism*. New York: Macmillan, 1907.
- Türer, Celal. *William James'in Ahlak Anlayışı*. Ankara: Elis Yayınları, 2005.

RATIO POST-TALMUDICA: POSTMODERN YAHUDİ TEOLOJİSİNDE AKIL



Prof. Dr. Mustafa ALICI¹

1. Yahudi Teolojisinde Geleneksel ve Modern Akıldan Postmodern Akla

Ilk ortaya çıktığında Modernizm, Yahudi düşünürleri için, insan zihninin yaratıcı melekesine ait yenilikçi teolojik, felsefi ve ahlaki sistemler inşa etme çabası görülmüştü. Bunun alternatifleri ise aynı beşer aklını, Hermenötik açıdan kabul görmüş bilginin tenkitçisi, yorumcusu ve editörü olarak anlamıştı.²

Batı'da 1960'lardan sonra ortaya çıkan modern sonrası eleştirel veya ileri bir dönem veya durum olarak Postmodernizm, öncelikle çok fikirliliği esas alan çoğulculuğu ve her türlü birleştirici, eşsizlik, objektiflik, aşkın gerçeklik, merkezizetçi, dogmatik

¹ Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Dinler Tarihi Anabilim Dalı, malici@erzincan.edu.tr

² Peter, Ochs, "The Emergence of Postmodern Jewish Theology and Philosophy", *Reviewing the Covenant- Eugene B. Borowitz and the Postmodern Renewal of Jewish Theology* ed. Peter Ochs, (New York: State University of New York Press, 2000), 13.

dışlayıcılık tekelci totaliter anlayış veya evrensel düzen verici tavırdan reddeden bir karakterdedir. Bunun yanında bu anlayışlar, bireyin kendi varlığını, şahsiyetini, vicdanını ve kimliğini çok boyutlu farkındalıklarla anlamaya çalışması olarak öne çıkarmaktadır. Dolayısıyla Postmodern olan, bireysel sübjektifliği öne çıkarmakta ve her türlü kapalı yapıya sahip sabit anlamı terk etmeyi, kesin olmayı, ihtimale açık olanları, çoklu anlamlara gelen muğlaklıkları ve ironiyi benimsemeyi hedeflemektedir. Bir başka ifadeyle tek düze teorik çatıya sahip olmayan Postmodern, sübjektifliğin hayati, rölatif hakikatler taşıyan baskın kaynağı olduğunu ileri sürmektedir.

Bu haliyle genel anlamda Postmodernitenin beslediği bilimsel akıl, “kontekste bağlı, rölatif ve farklı ifade edilebilen zihinsel bir eylem” anlamına gelmektedir. Dahası Postmodern akıl, sübjektifliğin en büyük göstergelerinden olarak sunduğu yeni tenkitçi anlayışı önemsemektedir. Bu yeni tenkitçilik, sırasıyla yapı-bozum anlayışını kullanarak her türlü saflık veya orijinallik iddiasında bulunan öznel metinleri bilinçli olarak ifsat etmek üzere “metinselliği”, evrensel birleştiriciliğe veya bütünselliğe götüren her türlü “teşekkül edici anlayışları”, güç, otorite, coğrafya veya kurumsallık kazanan “bilgi anlayışını”, baskın Avrupa-merkezcilik gibi hegemonyacı Batı medeniyeti gibi her türlü evrenselleştirici makro politik dayatmacı “tekelciliğe, yeni sömürgeciliğe veya dışlayıcılığa” karşı geliştirilmiş yıkıcı eleştirel yöntemleri kapsamaktadır.³

Bu doğrultuda Yahudi düşünce tarihinde Postmodern, Post-Holokost/Şoah, Post-Kritik veya Post-Liberal Yahudilik anlayışları olarak ortaya çıkan yeni ve güncel Yahudi teolojisinin oluşturmak istediği Postmodern aklı, yenilenmiş bir ahit ve bu ahdin mensubu seçilmiş bir halk ortaya çıkarmak niyetindedir.

Çağdaş Yahudi teolojisi, postmodernitenin teorik çatılarını

³ Postmodern dönemde aklın karakteristik özellikleri hakkında daha geniş bilgi için; Mustafa Alıcı, Post-Religio et Ratio: Postmodern Dönemde Akıl- Din İlişkisi”, *Akra Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi* 20/8 (2020), 29-32.

kabul ederek Postmodern Yahudi teolojisine dönüşürken, moderniteyi olumlayarak onun devamı niteliğinde ileri modern Yahudi düşüncesine veya her iki terime de soğuk bakanlarca oluşturulan bir düşünce biçimleri olarak Post-holokost Yahudi teolojisi veya-hut daha eleştirel tarzda Post-kritik Yahudi teolojisi isimlerini alabilmektedir.

Tarih boyunca Yahudi teolojisi anahatlarıyla Batı (Avrupa ve Amerika) Yahudi hayatına ait teolojik verileri işlemekte ve tarihsel olarak birkaç önemli safhaya sahip olmuştur:

- Yahudi dini özgürlüğünü kazandığı (*emancipation*) ve kendi Aydınlanmasını (Haskala) oluşturduğu gettolara sıkışmış geleneksel Rabbinik Yahudilik de diyebileceğimiz *Modern-öncesi Yahudilik*.
- Yahudi özgürleşme hareketinin başlamasıyla ortaya çıkan aydınlanma hareketi (Haskala) ile belirginleşen ve kişisel otonomi, rasyonel tercih ve evrensel insan hakları gibi kavramlarla bireyselleşme ve otoriter geleneğe karşı şüpheci yaklaşan *Yahudi Modernizmi*.
- Aydınlanma hareketiyle yaşanan hayal kırıklığından daha seküler eleştiriciliğe veya dini açıdan yeni gelenekselciliği oluşturan *Yahudi Modernizm karşıtlığı*.
- Postmoderniteyi benimseyen en güncel Yahudi düşüncesi olarak Yahudi postmodernizmi.⁴

Bu açıdan değerlendirdiğimizde en son merhaledeki Yahudi Postmodernizmi de tek bir anlayış içinde gelişmemiş aksine pek çok seviyede inanç, şüphe ve yeniden onayı içeren çoklu yaklaşımlar sergilemektedir:

- Tanrı ile yapılan İsrail ahdini teyit eden, klasik Rabbinik kültürün Hermenötik ahlaki ve hukuki geri okumalarına odaklanmış bir eğilim olarak "*Yahudi post tradisyonalizmi*".

⁴ Ochs, "The Emergence of Postmodern Jewish Theology and Philosophy", 27.

- İsrail ahidine mensup Yahudilerin otonomisi, onur ve haklarının evrenselliğine onay verecek tarzda geleneksel Rabbinik kültürün moderniteye göre yeniden okunmasına rasyonel ölçütler sağlayan “İleri Yahudi Modernizmi olarak Postmodernizm”.
- Beşer aklının ve beşeri olarak inşa olan tüm ahlaki ve adalet unsurlarının sona erdiğini veya bağlamsal özgünlüklerle sınırlandırılması gerektiğini savunan *Moderniteye karşı hayal kırıklığı taşıyan Yahudi Postmodernizmi*.
- *Metinsel Akıl Yürütme Olarak Yahudi Postmodernizmi*; bu son postmodernizm anlayışı kendi içinde çoklu anlayışlara izin verecek tarzda işlemektedir. Bir başka ifadeyle bu anlayış, modern olan, anti-modern olan, modern- öncesi olan tüm dini unsurları Postmodern durum altına eriterek birbiriyle rekabet edici değil aksine tamamlayıcı, Yahudiliğin kutsal kitap ve Talmudik kaynaklarına yeniden dönüşe katılan akıl ve iman sahibi tüm Yahudileri özgün Tanrı ahidine yeniden çağırın aygıtlar üretici, dönüştüren bir anlayıştır. Bu anlayışın inşa etmek istediği Yahudilik, hem çağdaş tüm seküler cemiyetin ve akademinin ahlaki ve Hermenötik uygulamalarını hem de Rabbinik Yahudiliğin klasik hukuki ve teolojik yanıtlarını sentezleyen bir reform edici akıl sunmaktadır.⁵

2. Ratio Dubitat, Criticat et Regenerant: Şüpheci, Eleştirel ve Yenileyici Postmodern Yahudi Akılın Aygıtları

Postmodern teolojiye göre dinin tanımlanmasında ve metnin anlaşılmasında rasyonellik, ortaçağ veya modern dönemdeki filozofların elde ettiklerinden farklı olarak Postmodern bir kimlik koymak için vardır. Söz gelişi Çıkış 3. Babta sunulan Tanrının Musa'ya görünmesi modelinde bu rasyonellik, Yahudi filozofun

⁵ Ochs, “The Emergence of Postmodern Jewish Theology and Philosophy”, 29-30.

ihtiyaçlarıyla ilişki içinde olan ve bu ihtiyaçlara göre tanımlanıp isimlendirilen bir anlayıştır. Bu rasyonellik bir metin okuma aracı olarak filozofa ilham veren “metni filozof ile beraber” hale getiren ana sebeptir. Bu bir anlamda “ilahi şefkat sıfatının (*midat barachamim*)” filozoftaki bir tezahürü görülebilir.⁶

Hermann Cohen, Martin Buber, Franz Rosenzweig gibi modernist Yahudi filozoflar ve Mikhail Bakhtin, Paul Ricoeur, Julia Kristeva, Hans-Georg Gadamer, Richard Rorty, Jacques Derrida gibi çoğunluğu “Yahudi” Postmodern filozofların etkisindeki Yahudi aklı, Peter Ochs, Leo Strauss, Eugene Browitz, Elliot R. Wolfson, Edith Wyschogrod, Almut Sh. Bruckstein, Yudit Kornberg Greenberg, Susan E. Shapiro gibi çağdaş Yahudi düşünürlerce yoğun bir şekilde işlenip şekillendirilmektedir.

Bu açıdan Postmodern eleştirel Yahudi aklı, Holokost sonrası oluşan çoğulcu insan düşüncesine bağlı olarak daha esnek ve çok kültürlü bir anlayışta gelişmektedir. Bu aklı şekillendirenlerin başında Amerikalı Reform Yahudiliğin liderlerinden filozof Eugene B. Borowitz (1924-2016) gelmektedir. Borowitz, savunmacı bir teolojik yaklaşımla *Renewing the Covenant* (1991) ve *Judaism After Modernity* (1999) adlı eserler kaleme alarak ahit dini olarak Yahudiliğin Postmodern durum altında yeniden güncellenmesi hedefiyle uygun bir “Yahudilik” geliştirmeyi amaçlamaktadır. Zira o çalışmalarında işlemektedir ki Modernist Yahudi filozofların eşsiz Yahudi hayatına uygun daha esnek bir gelenek olan Yahudilik oluşturma amaçları başarısızlığa uğramıştır. Buna karşın Borowitz gibi akılcı düşünürler, bir takım eleştirel akıl prototipi oluşturacak safhalardan geçmişlerdir:

- Postmodern Yahudi akılcıların akademik hayatlarına baktığımızda çoğunlukla karma Yahudi sosyalleşme süreçlerini

⁶ Peter Ochs, “Postmodern Definitions”, *Reviewing the Covenant—Eugene B. Borowitz and the Postmodern Renewal of Jewish Theology, Reasoning After Revelation—Dialogues in Postmodern Jewish Philosophy* ed. Steven Kepnes - Peter Ochs - Robert Gibbs (Colorado-Oxford: Westview Press, 1998), 20-21.

tecrübe ederek geleneksel Yahudi söylemleri ve Yahudi aydınlanması (*Haskala*)'nın etkisinde gelişen yeni felsefe kavramlarıyla eğitildikleri söylenebilir.

- Bu akılcılar, Yahudi aydınlanmasının temel sorunlarını geleneksel pratiklere uygulamakla güncel bir Yahudi benliği oluşturmak üzere Yahudi teolojisine bilhassa davranış açısından klasik Yahudi benlik anlayışını oluşturan yapılarla eleştirel yaklaşmışlardır. Söz gelişi Yahudi Yasasına ait pasajlar, liberal teoloji adına “taşralı” görünmekte olup onların günümüze ve Yahudi toplumuna aktarılması ancak postmodernitenin yapıtaşlarıyla mümkün olabilecektir. Dahası onlara göre beşer tarihine ait nihai hedefler ve tüm insanlığın kaderine dair fikirler Yahudi peygamberlerin kitaplarında başlıca temayı oluşturmakta böylece sadece Yahudi halkına ait değil aynı zamanda tüm insanlara yönelik evrensel değerler de taşımaktadır.
- Başından beri bu eleştirel akılcılar, *a priori* ahlaki normlar ortaya koyan katı felsefi çabalara şüpheyle yaklaşmakta bunun yerine Hermenötik meyilleri olan felsefelerden yana durmaktadırlar. Bu Postmodern düşünürler, akılcılığı elde etmek için Buber'in Batı rasyonalizmini eleştirdiği varoluşçuluğunu, felsefi fenomenoloji ve onun metafizik dayanaklarını eleştiren Rosenzweig'in özgün fenomenolojik yöntemini benimseyip kendi rasyonel görüşlerini teolojiden üstün gören Modernist teologları eleştiren figürlerdir.⁷

Bu doğrultuda Postmodern Yahudi aklı, mevcut Ortodoks Rabbini teolojii ve modern hatta liberal Yahudi teolojilerini hem eleştirerek hem de onlarla etkileşim içine girerek onlardan birkaç noktada ayırmaktadır:

- Postmodern Yahudi aklı, karakteri gereği klasik Rabbini ve modern olanın “yapısını bozucu ve” kendi çok boyut paradigmalarıyla onları yeniden “inşa edicidir”.

⁷ Ochs, “The Emergence of Postmodern Jewish Theology and Philosophy”, 23-25.

- Bu akıl, kutsal kitap merkezli toplum inşa edici “mega hikayelerine” karşı daha radikal olarak bireysel, öznel ve sübjektif çoklu anlamlara sevkedici yeni okumalarla yapı bozucu ve güncelleyici bir anlatı peşindedir.
- Bu açıdan baktığımızda Postmodern aklın, tenkitçilikle ve onun şekillendirdiği hermenötikle, okuyucunun bilgi birikimine bağlı anlamaya dayanan yönlerini daha fazla vurgulayacaktır.
- Son olarak daha “mahalli ve mikro eleştirel akılcılığa” açık Postmodern yorumlama teorileri vasıtasıyla o, her türlü düşünce biçiminden daha fazla Yahudi kültür ve kutsal metinleri arasında “yeni bir yankılanma” yaratmaktadır.⁸
- Bu açıdan bakıldığında Mufazakarlıktan uzak bu yüzden Ortodoks olamayan Postmodern yaklaşım, her türlü liberalizme daha fazla yaklaşırken, Ortodoks görüşlere de şüpheyle yaklaşım onları yeniden ele alarak Postmodern kılıfa sokmak istemektedir. Söz gelişi Borowitz, bu doğrultuda iki ideolojik aşırı ucu eleştirel değerlendirmektedir; ona göre her ikisi de öncelikle politik ve sosyal endişelerden hız almaktadır. Dahası o, ne ana akım Ortodoks görüşlerin ne de liberal görüşlerin Postmodern Yahudi akli için uygulanabilir, yaşanabilir ve benimsenebilir fikirler olamayacağını; bu yüzden mutlaka Postmodernite ile yeniden okunması gerektiğini ileri sürmektedir. Hatta kendisine en yakın sayılması gereken Liberal Yahudiliğin, başarısız bir evrenselci monoteizm ürettiğini, Halakist Yahudiliğin mutlaklık iddialarını inkar ettiğini bu yüzden geleneksel Yahudiliğin Tanrı kavramını güncelleyemediğini dahası kendi taraftarlarına Yahudi dininin uygulamalarında öğretici veya olumlu olmak yerine çok esnek davrandığı hatta geri duran tavsiyeler verdiğini bu yüzden normatif özelliğini kaybettiğini belirtmektedir.

⁸ Mustafa Alıcı, “*Eerie Rosenance* veya İnsanlık Adına Dehşet Verici Yankı: Yahudi Akli, *Akra Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi* 23/9, (2021), 82.

- İbrani mutlaklığını Mutlak Hakikat Tanrı ile ilişkisine bağlı düşünen⁹ Borowitz, buna karşın Ortodoks Yahudiliğe ait, sadece Yahudiliği bağlayıcı, hiyerarşik, otoriter, dogmatik hukuki (*halakahik*) kurumlarının, cinsiyet anlayışının ve Postmodern çağın çoğulculuğuna karşı olumlu karşılıklar veremediğini kendisini sürekli aklayıcı söylemler ortaya koyduğunu bununla kalmayıp seçkinliği elitist bir şekilde yorumlamaya devam ederek çoğulcu dünyaya karşı dışlayıcı ve rahatsız edici dil geliştirmeye devam ettiğini açıklamaktadır. Borowitz, bu noktada, Spinoza tarafından başlatılan ve sonraki dönemde bazı modern Yahudi düşünürleri tarafından devam ettirilen bir geleneği izleyerek gittikçe daha radikal etnik form kazandırılan seçilmişlik kavramının tarihsel eğilimlerinden koparılarak indirgemeci tavırlarla sosyal ve politik ayırıştırma ve aykırılıkları sürdürmek adına suüstimal edildiğini düşünmektedir.¹⁰
- Post-kritik Yahudilik, daha sezgici, doğrusal olmayan bilişsel modeller ve pratik maneviyat gibi Postmodern modern unsurlara yönelerek, bilhassa mutlaklık ve kesinlik iddiasındaki rasyonelliğine güvenen Modern Yahudi düşüncesinden ayrılmaktadır. Söz gelişi Postmodern filozof Borowitz modernistlerin ihmal ettiği otonomi normları ile ilahi otoriteyi dengeleme hedefine girilerek beşeri ve ilahi güç dinamiklerini ayarlamaya başlar. Burada o, modern rasyonalizmin bencil önermelerinin sosyal ve politik davranışlarla bütünleşmesini şiddetle eleştirir. Borowitz modern rasyonel unsurlara güvenmez. Modern aklın bireysel özgürlük ile gelenekselciliğin geçerliliğini uzlaştırmasına karşı çıkan

⁹ Eugene Borowitz, “ Postmodern Judaism: One Theologian’s View”, *Reviewing the Covenant- Eugene B. Borowitz and the Postmodern Renewal of Jewish Theology* ed. Peter Ochs (New York: State University of New York Press, 2000), 44.

¹⁰ Yudit Kornberg Greenberg, “Gene Borowitz’ Renewing the Covenant: A Theology for the Postmodern Jew”, *Reviewing the Covenant- Eugene B. Borowitz and the Postmodern Renewal of Jewish Theology*, 50-51.

Borowitz burada Ben-Sen şeklinde kişisel ve dinamik bir kişisel ilişki kuran bir Tanrı anlayışına sahip olan Buber'den, Tanrı ile ilişkiyi dindar hayatı için gerekli gören Rosenzweig'den ve Tanrı-merkezli bir teoloji ile Yeni gelenekselliği öne çıkaran Herschel'den olumlu yönde etkilenmiştir. Borowitz, genel hatlarıyla bu filozofları rasyonalist olmayan düşünürler olarak kategorize ederek onların Tanrı ile olan kişisel ilişkiyi Yahudi hayat ve inançlarını geçerli kılma çabalarına sempati ile bakar ve bu teolojik bakış açısını, Tanrı'nın yüceltilmesini öne çıkaran bir aşkınlığı onaylayıp bireyin ben otoritesini baltalamayan bir anlayış olarak övmektedir. Dahası Borowitz, İsrail'in seçilmişliğini güçlendiren Sina olayının ve Babil sürgünü gibi diğer önemli olayların tarihselliğini ihmal edilmemesini savunmaktadır.¹¹

3. Teolojik Akılın Hermenötüğü veya Postmodern Yahudi Akıl-Din İlişkisi

Postmodern Yahudi aklını, dini hazları ve kutsal tarihsel veya eskatolojik (Mesihanik) ödev bilincini öne çıkaran klasik İsrail-Tanrı ilişkisi yerine daha kişisel kişisel interaktif ilişkiye, ahlaki karşılıklı beklentilerini esas alan Postmodern Yahudi dindar- kişisel Tanrı arasındaki daha yakın bir ilintilik içinde vahiy, ahit ve liturji gibi önemli unsurlar hakkında parçalı ve çok boyutlu akıl yürütmeler geliştirmekte olduğunu görmekteyiz.

A. Vahiy Metnine/Kutsal Kitaba Bağlı Akıl: Vahiy-Postmodern Akıl İlişkisi

Metinsel akılcılık denen bu anlayış, genç nesilleri Yahudi postmodernizm içinde teorik ve pratik açıdan geleneğe yönelmeyi amaçlar. Postmodern Yahudi düşüncesine bağlı Steven Kepnes,

¹¹ Yudit Kornberg Greenberg, "Gene Borowitz' Renewing the Covenant: A Theology for the Postmodern Jew", 52-54.

Eugene Borowitz, Peter Ochs, Robert Gibbs, Yudit K. Greenberg gibi bir grup Yahudi filozof beraber hareket ederek “metne bağlı akılcılar” adlı bir oluşum meydana getirmiştir¹². Bu kavramın ortaya çıkmasında Franz Rosenzweig’in “sesli düşünme (*sprachdenken*)” teriminin etkisi yüksektir. Rosenzweig, gerçek bir Yahudi düşüncesinin ancak şifahi tartışma, sohbet veya diyalojik bir ortamda ortaya çıktığını bireylerin kutsal fikirleri düşünmesinden yola çıkmadan anlatır. Bu bakımdan o, kutsal metinleri daha iyi anlamak üzere hakiki bir düşüncenin dil bakımından belli bir zaman içinde ve muhataplarla olacağına işaret etmektedir.¹³

Çağdaş Yahudi teolog Michel Fishbane, kendi hermenötik teolojisi içinde Kutsal Kitap’taki lafız-mana ilişkisini rasyonelleştirmek istemektedir. Ona göre Yazılı Musa Yasası anlayışında ilahi kelamın en geniş hali olarak Yasanın Tanrı sözü ile özdeş olması Hermenötik açıdan Yahudiliğin en derin çekirdeğini oluşturmaktadır. Midraş, bu konuyu detayları ile çalışmaktadır. Klasik Yahudilik/Rabbini Yahudilikte tefsire dayalı teoloji, hem Yahudi düşüncesi için bir araç hem de sürgünde Tanrı ile İsrail arasındaki vahye dayalı ihlas için bir araçtır. Yazılı Torah denen Musa yasanının lafızlarına dalmak Rabbilere göre Tanrı’nın kendi sesiyle karşılaşmak demektir. Bu açıdan Yazılı Yasa, ilahi kelamın en geniş halidir. Ancak burada paradoks şudur; İlahi kelam beşer sözleriyle ifşa olmaktadır. Rabbiler, Yahudi bilgelerin her türlü kutsal kitap tefsirini Sözlü Vahiy’e ait görmektedir. Bu şu anlama gelecektir, anlam, Rabbilere ait olup çıplak anlamda bir şey ifade etmez; daha açık bir dille Yahudiliğe göre mana ve yorum Rabbilerin iken lafız Tanrı’ya aittir. Bu açıdan, Rabbilerin Sina’ya kadar uzanan İslam geleneğindeki hadis rivayet senet zincirine benzeyen bir mana rivayet zinciri (*harizah*) mevcut olup bu süreç içinde ilahi kelama ait tüm yeni formülasyonlar veya yeni yorumlamalar,

¹² Steven Kepnes, *Jewish Liturgical Reasoning* (Oxford: Oxford University Press, 2007), 17.

¹³ Franz Rosenzweig, *Star of Redemption*, çev. Barbara E. Galli (University of Wisconsin Press, Wisconsin 1999), 87.

yıgınsal olarak geriye doğru Yazılı Yasa'nın tüm şifahi imkanlarını kapsayacak şekilde Sina'ya irca olunur. Manadaki bu zincir, Yahudi Kutsal Kitap külliyyatının birliğinin tamamen bir rabbinik çaba daha anlaşılır bir dille bu işin Midraş geleneğine ait bir eylem olusunu ifşa etmektedir.¹⁴

O, böylece her tefsirin yorum eylemi (*parole*) olarak Kutsal Kitab'ın ilahi dilinden çıkan bir formülasyon olduğunu iddia etmektedir. Ona göre rabbilerin sözleri Sina ateşinin dehşete düşüren sözcükleridir. İnsan nefesi ile yeniden canlanan ilahi kelam, neşeye bürünmekte ve Tanrı'nın şefkatli ve gülen çehresini ifşa etmektedirler (*Pesiqta de- rav kabana*). Zohar Hermenötüğünde Kutsal Kitap, "Tanrı'nın en somut haldeki kisvesine (*ha albas*)" benzetilir; Kutsal Kitap metinlerinin kutsallığı Tanrının kutsallığına mezc olmuştur. Kutsal Kitab'ın dili, Kabala geleneğine göre, hem mitsel hem de mistik bir karakterdedir. Rabbilerin ihlaslı tedrisatı ve ibadeti, bu daha derin bilinçleri elde etmek içindir. Zohar yorumlarına göre bu gayretlerle aşık hale gelen Torah, en somut dil ve mitsel imgesi ile en aç anlamlarıyla ilahi olduğunu gösterecek ve daha derin anlamlara kapı aralayacaktır. Kabala geleneğine göre Kutsal Yasa'nın dili, her sema katından geçerken oraldaki her kozmik istasyondan bir başka mistik anlam seviyelerine sahip olarak en yoğun haliyle dünyaya iner. Böylelikle Kabalist bir Rabbi'nin manaya verdiği tefsirler, anlamı her an genişleyebilen kutsal kitab içinde gizlenebilmekte ve ifşa olmaktadır.¹⁵

Vahye dayalı metin ile İsrail özdeşleşmesi konusunda Fishbane, çok yeni görüşlere sahiptir. Söz gelişi ona göre İsrail tarihini, dinini ve halkını yorumlayan Kutsal kitaptan daha etkili ve sarsıcı hiçbir kaynak yoktur. Tanrıyı rasyonalize eden Yahudi kaynaklarından daha etkili hiçbir beşeri kaynak da yoktur. Yahudi

¹⁴ Sam Berrin Shonkoff, "Michael Fishbane: An Intellectual Portrait", *Michael Fishbane-Jewish Hermeneutical Theology*, ed. Hava Tirosh – Samuelson – Aaron W. Hughes (Leiden-London Brill Publication, 2015), 22-24.

¹⁵ Shonkoff, "Michael Fishbane: An Intellectual Portrait", 24- 26.

düşüncesi bu açıdan her asırda sürekli bir tefsir/yoruma maruz kalmış ve bu da onları sürekli dinamik ve dinç tutmuştur. Yahudi bireyleri ve cemaatleri, sadece ve sadece Yahudi geleneği ve tarihinde yüz yüze kalınan metin (text) ile bağlam (kontext) ile Yahudiliğe ait ilahi hikmeti anlayabilir ve yorumlayabilir. Fishbane'e göre bu bakımdan kendisine ait olmayan hiçbir yabancı metin- ve lev ki kendisinden bahsetsin- yok hükmündedir ve kayıtsız kalınacak bir şeydir. Yahudi bir dindar, varoluşu bakımından ve tahayyülünü oluşturması açısından hem literal açıdan hem de mecazi olarak "okuduğu metnin kendisidir". Kitap merkezli bir kavim olarak Yahudiler için doğal benlik ile kültürel benlik beraber harmanlanır ve teoloji, "tefsire dayalı tahayyül" denen bu harmandan ortaya çıkar. Yahudiliğin en garip imgesel mitleri bile – mesela deniz canavarları, semavi savaşlar, ilahi matemler veya aşklar- kendi literal yapıları içinde yeniden yeniden Yahudi için değer kazanır. Bu bakımdan Yahudi düşüncesine ait her bir sözcük, zahiren "Talmudik Yahudi kaynaklarına" zımnen ise "Kutsal Kitab'a" dayanan söz diziminden (*parole matrix*) ibarettir. Son tahlilde Fishbane kendi Hermenötik yaklaşımı açısından Yahudi toplumunu, düşünce, davranış, hayat görüşü açısından "metinlerle iç içe bir hayat (*vita textualite*)" yaşadığından kutsal kitapta atıfları bulunan bir varoluş içinde Yahudi kutsal metinlerinin şekillendirdiği bir hayat, ve tarihsel olarak Yahudi hayatlarının şekillendirdiği bir Yahudi kutsal kitap özdeşliği olarak görmektedir.¹⁶

Postmodern Yahudi düşünür Yudit Kornberg Greenberg, Rosenzweig'in sesli düşünme fikrinin bir anlamda "yeni düşünce" olarak Postmodern bir anlamı olduğunu iddia eder. Ona göre acil aracılık anlamında sözün düşünceye dönüşme fikri vahyin, işitilen ve yazılan bir konuşma olmasının ardındaki aracısız oluş ile aracılık arasındaki gerilimi azaltacak bir söze dönüşmesi gibi düşünülebilir. İşitme fenomenolojisi bu gerilimler arasında köprü görevi yüklenecek ve metne muhatap olmanın hayati parçası olacak hatta

¹⁶ Shonkoff, "Michael Fishbane: An Intellectual Portrait", 1-2.

muhatapların benliklerindeki öteki oluşları giderecek ve birbirlerini tamamlayan iki denk tarafa dönüştürecektir. Böylece Postmodern metinsellik bakımından vahyin hermenötiği diri kalacak ve “her zaman yenilenen farklı anlamların doğuşuna” götürecektir.¹⁷

Post-kritik ve post-liberal boyutlarıyla Postmodernitenin dil-metin ilişkisini öne çıkaran akılcılığını esas alan bir kutsal metinlere dayalı bu akıl anlayışı, din- akıl ilişkisine dair yeni yaklaşım modelleri ortaya çıkaran bir anlayış olup aynı zamanda Kutsal Kitap Akılcılığı adını almaktadır. Hatta 2000 yılında bu grup, bir e-dergiye sahip olan cemiyet de kurmuştur.

Postmodern kutsal kitap akılcılığı, ortaçağın daha çok bilişsel olan yönteminden veya modern dönemin rasyonel Hermenötik aygıtların daha çok dil, işaret, metin ve yorumlama gibi Postmodern Hermenötik aygıtlara dayalı bir anlayış geliştirmektedir. Postmodern düşünürlere göre akıl yürütme aynı zamanda kendi temize çıkarma eylemini sunmaktadır. Bu bakımdan yorumlama, en uygun akıl yürütme kabul edilmektedir. Bu bakımdan metne dayalı mantıklı olma veya akıl yürütme, farklı bir pragmatik bağlama sahiptir; yüz yüze bir sohbet değil ama bir metin hakkında soruşturmada akıl yürütmede bulunmaktır. Bu okuma metni kendi dünyasını yorumlamak ve anlamak için kullanmak demektir. Ancak bu okuma algılanan veya makul kavramlarla çevrili bir dünyayla soyut bir ilişki kurmak değildir. Metni yorumlama ise aslında felsefi bir akıl yürütme demektir. Böylece metin hakkında akıl yürütme, herhangi bir otoriter kurum lehine akli kurban etmek değil aksine hiçbir kurum veya yapı adına veya lehine olmadan akli gelenek ve uygulamalar yoluyla canlandırma, dinamik hale getirme işlemidir.¹⁸

¹⁷ Yudit Kornberg Greenberg, “The Hermeneutic Turn in Franz Rosenzweig’s Theory of Revelation”, *Interpreting Judaism in a Postmodern Age*, ed. Steven Kepnes (New York-London: New York University Press, 1996), 294.

¹⁸ <http://jtr.shanti.virginia.edu/volume-1-number-1/gibbs-why-textual-reasoning/> (21.12.2020).

Mikhaıl Bakhtin, Paul Ricouer, Julia Kristeva, Hans-Georg Gadamer, Richard Rorty, Jacques Derrida gibi çoğunluğu Yahudi asıllı Postmodern yorum bilimcilerin teorik yapılarını, Kabala başta olmak üzere, Talmud kültürüyle cinsiyet kategorilerine dikkat ederek uzlaşa içinde uygulanan postmodern Yahudi metinsel akıl yürütmenin bazı temel şartları bulunmaktadır;

- *Metne dayalı akıl yürütme, klasik metinlere cevap vermek üzere icat edilmiş postmodern dönemdeki güncel ve yeni yorum metinlerini “yabancı veya farklı yapıdaki metinler” olarak görmeyi reddeder aksine değerli görür.* Bu yaklaşım aynı zamanda hem kadim zamandaki hem de çağdaş sosyo-kültürel şartları göz ardı edecek şekilde ilk metni mutlak, dogmatik ve tek gerçek görme fikrinden vazgeçmeyi gerektirir. Bunun yerine bu yaklaşım, kişinin yaşadığı şartları içinde metni okuması yoluyla ortaya çıkan sorunları daha fazla tarafgirlik ve subjektiflik içinde, daha özgün ve daha spiritüel ve daha bağlamsal bir şekilde okumayı önemser. Bu Postmodern metinsel akıl yürütme, Kutsal kitabın Tanrının bildiği ve öğrettiği açık, basit ve eşsiz bir anlamdan ziyade Tanrısal olmayan ama beşeri olan, geçici olan, farklı perspektiflere ilgi duyan nispi yorumlarla çoklu anlamlar ortaya koyan bir okuma türüdür.¹⁹
- *Metinsel akıl yürütme, metinselliği inşa edici çok farklı özellikleri her açıdan homojen edici veya indirgeyici her akademik veya felsefi söyleme karşı çıkar.* Yaygın bir eğilim olarak bilgiye dayalı metnin içeriği ile metnin yaşanan niteliği arasını ayırma alışkanlığı bulunur. Bununla beraber, metinlerin kendi bilgi verici içeriğini mümkün kılan telaffuz, metafor, retorik, kelimeye ait sesler gibi ikincil derecedeki metinsellik özellikleri, inşa edici özellikte olup metnin çoklu anlamlar kazanmasına sebep olabilir.²⁰

¹⁹ Jacop Meskin, “Textual Reasoning, Modernity, and the Limits of History”, *CrossCurrents-Rethinking Jewish Theology* 49/4 (Winter 1999-2000),479- 480.

²⁰ Meskin, “Textual Reasoning, Modernity, and the Limits of History”, 480.

Bu durum, Postmodern Yahudi filozof Levinas'ın, Yahudi metinlerine genel yaklaşımını anımsatan önemli bir makalesinde açık bir şekilde anlatılmıştır. Levinas'a göre hem Midraş hem de Yahudi geleneğinde de görüldüğü üzere metinlerin çoklu anlamlara yönelik bu açık oluşu, metin adına endişe verici veya anlamları çürüten bir belirsizlik değil; aksine daha çok Yaratıcı Tanrı'nın her zamana uygun bir şekilde yine yaratıcı sözünün çok boyutluluğu ve sonsuzluğunun semiyotik bir yansıması olarak algılanabilir.²¹ Bu bağlamda Yahudi kutsal metinleri hakkındaki akıl yürütme, anlam açısından çoğulcu bir duruşa sahiptir. Bu duruş, tek düze tematik veya ideolojik okuma değil aksine her açıdan ironi, gerilim, metafor, esnek söylem, ve değişik kıssacı stratejilere açık olan çok anlamlı okumalara açık olmaktadır.²²

- *Son olarak ve belki de en ilgi çekici şekilde metinsel akıl yürütme kampındaki akademisyenler, güncelleme bağlamında Yahudi geleneğinin kendi benzersiz anlam çeşitliliğini üretmiş olduğu ve bizzat meşrulaştırdığı özel okuma uygulamalarını Postmodernitenin imkanlarıyla kataloglamaya ve tanımlamaya yeni başlamaktadırlar.* Talmud kültüründe klasik “metinsel akıl yürütme” olarak bilinen eylemin keşfetmeyi amaçladığı en somut pratikleriyle karşılaşyoruz. Bu tür metinsel muhakemenin yakından ilişkili en az üç boyutu bulunmaktadır; 1). Metinsel yargılama sayılacak bu sürecin Hermenötik boyutu, geleneksel okuma uygulamalarındaki ayırt edici yorumlama teknikleri ve stratejilerinde farklı yorumlar halinde mevcuttur. 2). Metinsel akıl yürütmenin sosyo-tarihsel boyutu ise genelde geleneksel okuma pratiklerinin geliştiği ve iletildiği, pedagojik paradigmalara, kült kurumlarına, sosyal yönleri olan dini uygulamalara ve metinleri fiziksel olarak düzenleyen veya yeneden üreten dini modeller atıfta bulunmaktadır. 3). Bu iki

²¹ Emmanuel Levinas, “Revelation in the Jewish Tradition,” *Beyond the Verse*, çev. Gary D. Mole (Bloomington Indiana University Press, 1994), 129-50.

²² Meskin, “Textual Reasoning, Modernity, and the Limits of History”, 481.

boyutun dışında metinsel akıl yürütmenin inşa ettiği kozmik tecrübe boyutu mevcuttur. Bu boyutta metin, bizzat onu okuyan kişiyi hissederek ve yaşayarak metne bağlı şekillenen bir tecrübe dünyasına yerleştirmektedir.²³

Eleştirel bir sorgulama modeli olarak bu metin okuyuşu, akıl yürütmeyi gerektiren veya metnin gerçek sahibi olanın ilahi aşkını çağıran ve ıstırabın bağlamları olduğu kadar çok özel biçim varsayarak, aklın ilişkisel veya metin- okuyucu arasındaki diyalojik etkinliğini Postmodern kalıplarla yeniden tanımlar. Burada Yahudi aklı, bu metafizik sevginin Yahudi ile Tanrısı arasındaki yakın ilişkiye dayalı oluşunu gösterir: bize dünyayı bilmememizi sağlayan derin yerleşik ilahi bilgi kurallarının bütüne en kısa sürede dokunmak bu okuma biçimini verecektir. Yine bu ilişki biçiminde, akıl yürütme onarıcı görevdedir ve dindar olarak onsuz yaşanamayacak bir faaliyet içindedir. Postmodern eleştirel filozoflara göre bu anlayış, bir tür klasik tefsir ile Postmodern yorumlamayı uzlaştırma çabası olup kutsal metin adına umutsuzluğa kapılmamayı öğretmektedir.²⁴

Steven Kepnes, geleneksel, çağdaş (özellikle Postmodern), metne dayalı, felsefi, kolektif ve pragmatik bir tarza sahip olan bu akıl yürütmenin gerçek bir süreç olması için sırasıyla dört önemli safha listeler; a. Hazırlık safhası olan bu ilk adımda “cemiyyetin öncelik verdiği konular”, “toplum tarafından çözülmek istenen “güncel problemler” hatta İsrail ve diaspora, kadınlar ve Musa Yasası, Rabinik mantık ve Batı mantığı gibi “dilemma konular” ortaya çıkmalıdır. Bu konular belirlendikten sonra uygun bir kutsal metinler ve seküler bilimsel metinlerle konu ele alınmalıdır. b. Konuların tartışılması “diyalojiye” dayanmalı Derrida ve Gadamer gibi dil ve Hermenötik filozoflarının teorileri ışığında muhataplar

²³ Meskin, “Textual Reasoning, Modernity, and the Limits of History”, 481-482.

²⁴ Peter Ochs, “Postcritical Scriptural Interpretation in Judaism”, *Interpreting Judaism in a Postmodern Age*, ed. Steven Kepnes (New York: New York University Press, 1996), 77.

fikirlerini söyleyebilmelidirler. c. Ortaya çıkan diyalojik sonuçların analizi, sistemleştirilmesi ve eleştirel düşünceleri analitik metinsel akıl yürütme formuna sokulmalıdır. c. Son safhada ortaya çıkan akletmeye dayalı ürün, radikal ampirizm adı verilebilecek bir anlayışla metnin gündelik hayattaki karşılıkları toplum hayatını iyileştirici yönleri meydana gelecek ve “Vahiy metninin toplumdaki gerçek değeri” gün yüzüne çıkacaktır.²⁵

Neticede Vahyin metnine yönelik bir akıl yürütmenin merkezinde felsefi bir argüman değil Kutsal Kitap pasajlarının olmasını, klasik dönemden günümüze “Yahudi bir düşünceyi” yansıtmamasını, bir ortak kanaat değil farklı ve çoklu görüşleri dile getirmesini ve Yahudi toplumunu ilgilendiren ahlaki veya teolojik bir meseleyi aydınlanmasını isteyen Steven Kepnes, metne dayalı akıl yormayı, bireysel olmayan ama bir topluluk anlamlandırması olarak önemsemektedir. Kepnes, canlı bir metinsel akıl yürütmenin başarılması için “Yasa metni”, “klasik dönemdeki anlamlara odaklanan yorumcular” ve “Yasa’yı ele alıp tartışan, her kutsal hikaye için çoklu anlamları ortaya çıkan hukuksal metinler için dinamik ve güncel yorumlar keşfedebilecek olan halihazırdaki yorumcular” olmak üzere üçlü bir saç ayağı kurmayı teklif etmektedir. Böyle bir çaba bilimsel sezgi ve ilhamların ortaya çıktığı bir süreç olduğundan Yasa metni hakkında yapılacak her yorumlama sürecinde “tek bir kutsal pasajın çoklu anlamlarının (polysemy)” nadiren meydana geldiği bir “Yeniden Vahyedilmiş bir Musa Yasası” mükemmel bir şekilde ortaya çıkmış olabilecektir.²⁶

B. Pactio Rationale: Ahdi Yenileyen Postmodern Yahudi Akıl

Her türlü normatif ölçütten uzak olan Postmodernite, yeniden canlanan bir Yahudi hususiliği ortaya çıkarmaktadır. Postmodern eleştirel akıl, Derrida’nın işaret ettiği gibi beşer aklında bulunan

²⁵ Steven Kepnes, *The Future of Jewish Theology*, (Oxford Wiley-Blackwell, 2013), 180-200.

²⁶ Steven Kepnes, *The Future of Jewish Theology*, 172-180.

farklılaşmış aygıtları keşfedilmesini, Lyotard'ın savunduğu şekliyle farklılıklara ve öteki oluşa önem veren ama normatif kimlik verici tüm büyük hikayeleri göz ardı etmeyi gerektirmektedir. Bu açıdan ahitin beşeri tarafı olan İsrail'in özel, tarihsel ve sınırlı özelliklerine rağmen ahitin diğer tarafı olan Tanrı'nın evrensel, ebedi, mükemmel ve sonsuz oluşu çelişkisini giderecek olan Postmodern aklın işlemedir. Postmodernizme dayalı bir teolojiye göre Yahudi, ahit ilişkisinde otonomi sahibi olarak kendi kendine karar verebilen bir taraf olmayı başarabilecektir.²⁷

Talmud bilgilerinin dinini “ahit merkezli şekillenen şefkat, Tanrı adaleti ve Tanrı Merhameti gibi değerlerin oluşturduğu kavramsal bir harita” olarak gören Peter Ochs, Tanrı ile ahitin bilhassa Postmodern benlik için hem otonomi kazandıran bir ilişki olduğunu hem de benliği ilahi muhatap ile bağladığını böylece ilişkiye dayalı bir yerleşmenin meydana geldiğini; bu ilişkinin sevgi, bağımlılık, karşılıklık, yakınlık ve hakimiyet gibi sayısız sonuçlar doğurduğunu iddia eder. Diyalojik anlamda sürdürülebilen bir ilişkide benlik bir anlamda topluluğu betimlediği için bir ilişkiler matrisi (ardışıl dizini) olarak görülebilen bu topluluk, ilişkilerini maddi boyutta sosyo-kültürel ve dilsel açıdan düzenleyen diğer topluluklardan farklılaşacaktır. Sonuçta ona göre ahite dayalı İsrail benliği, psiko-somatik bir ilişkiler matrisi sayılabilir.²⁸

Yahudi benliğini Tanrı ile olan ahde dayalı ilişkide şifahi ve a priori bir kategoriye yerleştiren Postmodern Yahudi düşünür David Novak'a göre İsrail ahdi, Yaratıcı ile yapılan bir kontrat olarak belli bir zaman içinde başlayan (*terminus a quo*) her hangi bir bitiş zamanı (*terminus ad quem*) olmayan aynı zamanda İsrail'in Tanrı tarafından şartsız olarak seçilmiş oluşunun Tanrı'nın ise seçilmemiş oluşunun somut bir gerçekliğidir. Bu ahit, fenomenolojik veya Buber'in benimsediği anlamda “felsefi antropolojik” değil

²⁷ Edith Wyschogrod, “Reading the Covenant Some Postmodern Reflection”, 65-68.

²⁸ Peter Ochs, “Borowitz and the Postmodern Renewal of Theology”, 118.

tamamen “ontolojik anlamda evrensel uzantıları” olup onsuz herhangi bir yaratma eylemi devam edemez (Yeremya, 33/25).²⁹

İsrail Ahdi ışığında Musa Yasası, Tanrı, ilahi emir ve yasaklar ile Seçilmiş Tanrı halkı olarak İsrail ve kötülük gibi klasik Yahudi teolojisine ait temel konuları yenilemeyi düşünmektedir. Postmodern teolog Borowitz, Yahudi dini tecrübelerini sırasıyla Ahit, Arz-ı Mevud’a yerleşme, Rabbinizm, diaspora, özgürlük kazanma, post-holokost şeklinde özetlemektedir. O, modern Yahudilerin, Batılı, Aydınlanma kaynaklarının sunduğu ölçütlerle hareket ettiklerini geleneksel Rabbinik kaynaklardan yüz çevirdiklerini İsrail gibi cemaat kültürünü önemseyen bir dinin toplumsal bağlarını koparıp onu bireye bağladıklarını bunu yaparken modern devlet, modern bireysel haklar ve evrensel ahlak gibi katı modern rasyonel standartları esas aldıklarını açıklar. Neticede ona göre Yahudilerin modern dünyadaki durumları klasik Rabbinik kültürdeki uzantılarıyla çelişki içine girmiş ve sonuçta dünyevi tercih ile modern insan olma ile Yahudi kalma arasında tercih yapması istenmiş ve çoğunlukla modernite lehine bir anlayışa izin verilmiştir.³⁰

Yenilenmiş ahit fikrine öne sürerek Yahudi teolojisinin merkezi odağında asimetrik olarak “Tanrı ile Postmodern Yahudi arasındaki bağlayıcı ahiti” gören ³¹Borowitz’in savunmuş olduğu Postmodern paradigmalara yenilenmiş İsrail ahdi fikri, ileri liberal bir kavram olarak otonomi kazanmış bir anlayışa dayanmaktadır. Onun ahit anlayışı ise, geleneksel değerlerle şekillenen bir normatif anlayışa bağlı olmakla beraber “post-liberal bir teolojisi-ne” sahip olmakta ve Yahudi hukukunun hemen altında veya ona

²⁹ David Novak, “Is the Covenant a Bilateral Relationship? A Response to Eugene Borowitz’ *Renewing the Covenant*”, *Reviewing the Covenant-Eugene B. Borowitz and the Postmodern Renewal of Jewish Theology*, ed. Peter Ochs (New York: State University of New York Press, 2000), 84-85.

³⁰ Eugene Borowitz, *Exploring Ethics-Papers on Covenant Responsibility* (Detroit: Wayne State University, 1990), 20-27.

³¹ Peter Ochs, “Borowitz and the Postmodern Renewal of Theology”, 115.

yardımcı rolde bir kendi kaderini tayin etme yetisine sahip olmaktadır. Borowitz kısmen veya tamamen Yahudi inançlarına yapı kazandıran kendinden önceki teolojik yaklaşımları kısmen veya tamamen reddederek yeniden yapılanmış bir ahit sunma çabasıdadır.³² Böylece Borowitz Yahudiliğin özünü, iki taraflı bir ilişki olarak gördüğü ahde yerleştirmekte; bunun ise öncelikle Tanrı ile İsrail arasındaki ilişkiyi daha sonra ise Yahudiler arasındaki ilişkileri düzenlediğini savunmaktadır.

Borowitz kısmen veya tamamen Yahudi inançlarına yapı kazandıran kendinden önceki teolojik yaklaşımları kısmen veya tamamen reddederek “yeni yapılanmış bir ahit” sunma çabasıdadır. O, Ahit Tanrısı olarak Aşkın Varlığın Yaratıcı, Vahyedici ve Kurtarıcı kimliğiyle Yahudi dindarın ahde bağlı hayatını geleneksel kültür içinde aile, cemiyete adanmış bir şekillendirdiğini ve İbrani dili, dini adetler ve İsrail toprağı gibi kavramlarla onu ilişkilendirdiğini açıklar. Borowitz, İsrail ahdini tarihsel devamlılığıyla gücünü koruyan bir Yahudi benliğini ima ettiğini ama çoğulculuğa dikkat etmeyen yükümlülükler tesis edilerek haklı bir olgu oluşu ihmâl edilmiştir. Ona göre Ahit, Yasa’nın otoritesi ve formel kurallarıyla eli kolu bağlanmamalı aksine dinamik ve canlı bir dindar tecrübesine dönüştürülmelidir. Bu noktada yenilenmiş bir İsrail Ahdi, Postmodern Yahudi dindarının kişisel ve imtiyazlı tarzda işleyen Tanrı ile yakın temasının ana itici gücü olmalıdır. Böyle bir ilahi olay ile kişinin tarihsel olarak İsrail’in kaderine ve ana gövdesine bağlanması mümkün olabilecektir. Bu dönüşüm ile dindar bireyin benliğinin bir cemaat yapısına ait olması, onun Yahudi halkı ile ilişkisini de düzenleyecek ve Tanrı ile canlı bir karşılaşma olarak anlayacağı bir ahitleşme ile sorumlu bir birey olarak akıl yürütme kapasitesi artabilecektir. Zira böyle bir Postmodern parçalanmış benlik anlayışı, yaşanmış dini tecrübe ile diri hafıza arasındaki aracılık

³² Yudit Kornberg Greenberg, “Gene Borowitz’ Renewing the Covenant: A Theology for the Postmodern Jew”, 51-54.

görevi görebilecek sonuçta da kişilik ve Yahudi kimliğinin geçici ve parçalı özdeşleşmesi söz konusu olacaktır.³³

Postmodern filozof Edith Wyschogrod ise iki ahit arasındaki Postmodern Yahudi aklın durumunu sorgulamaktadır; yenilenmiş bir anlayış ile ahit daha karmaşık ve daha zengin bir dile sahip olacak anlam dolu bir Yahudilik ortaya çıkacaktır. Wyschogrod, büyük harfle Ahit derken Musa'nın aldığı Sina Ahidi'nin küçük harfle ise tüm insanlığa yönelik evrensel ahlaki yönleri olan Nuh'un ahidini kastetmektedir. Ona göre Yahudi hem İsrail ahidine hem de tüm insanlığa yönelik ahde mensup olmaktadır.³⁴

C. Somut ve Dinamik Yahudi Cemaat-Mabet Akli: Liturjiye Dayalı Akıl

Yahudi Postmodernizmi, teolojik hakikati, liturjik karakterde görmektedir. Zaten bu liturji de öğretmektedir ki teolojik hakikat, karakteri icabı saygıyı gerektirmek üzere açıklık, yoğunlaşmış, berrak, bomboş ve yeni şeylere boyun eğen bir zihne muhtaçtır. Bu açıdan bakıldığında liturji, teolojik hakikatleri, yeknesak ve saf özler değil felsefi, teolojik, ahlaki, sanatsal, şiirsel, müziksel hatta folklorik danslarla ilintili olarak melez ve çoklu şekillenmiş formlarda görmektedir. zira liturji için hakikat, mantık, söz ve akıl için özel bir yakınlığa sahiptir. Bu açıdan bakıldığında liturji, beşeri ve ilahi logosun bir kombinasyonu olarak aynı anda söz, akıl ve manevi iyileşme içermektedir.³⁵

Seçkinlik öğretileriyle Yahudi dışlayıcı özel oluşu, tasnifçilik açısından düşünüldüğünde ne Aristo mantığındaki gibi türlerin

³³ Yudit Kornberg Greenberg, "Gene Borowitz' Renewing the Covenant: A Theology for the Postmodern Jew", 55.

³⁴ Edith Wyschogrod, "Reading the Covenant Some Postmodern Reflection", *Renewing the Covenant—Eugene Borowitz and Postmodern Renewal of Jewish Theology*, ed. Peter Ochs (New York: State University of New York Press, 2000), 61- 62.

³⁵ Steven Kepnes, *Jewish Liturgical Reasoning* (Oxford: Oxford University Press, 2007), 195.

veya cinslerin alt bölümleriyle alakalıdır ne de Hegel'in savunduğu farklılıkların benzerlik potasında toplanmasıdır. Aksine Yahudi özel oluşu, diğer geleneklerin özel oluş öğretileriyle fenomenolojik mukayeselerle daha iyi anlaşılabilir böylece genel bir anlam kazanabilecek bir karakterde olup böylece Yahudi mantığı tutarlılık kazanacaktır.³⁶

Çağdaş Yahudi düşünürler, özel ve sınırlandırıcı bir cemaate sahip olduğundan hem çoğulcu Postmodern aygıtları hem de Yahudiliğinin özel oluşunu öne çıkararak bir akıl yürütme içine girmektedir. Borowitz, bu noktada geleneğinin otoriter ama ısrarcı olmayan bir tavırla önceliklerini belirlediğini bu yüzden de Batı kültürüne ait temel düşünce kalıplarında kalarak ona cevaplar veremeyi daha uygun bulduğunu açıklar.

Yahudi düşünürü Steven Kepnes, Postmodernizmin ışığında sinagog kolektif ibadet kültürlerini aklileştirmek üzere pek çok boyutuyla ele almaktadır. O, kelime, metin, neşide, kostüm, müzik gibi unsurlar yardımıyla cemaatle yapılan ibadetleri kutsal mekan bağlamında yeni paradigmalara göre “dini bir karizma” olarak anlamlandırmaktadır. Ona göre klasik dönemden itibaren mabetlerde yapılan litürjik faaliyetlerin “Postmodern açıdan yorumlanmasının” vakti gelmiştir. O, modern Yahudi düşünür Hermann Cohen'in “litürji, cemaat aklının dilidir” savına katılmaktadır. O bunun anlamını, litürjiye dayalı cemaate aklının, pasif bir araç değil aynı zamanda mekan ve zamanı kutsallaştıran bir dil olarak yazılı kaynağı her zaman farklılaşabilen, daima kendini yenilemesini bilen, statik kalmayan aksine her zaman farklı teolojik veya imani boyutlar ifşa eden, canlı ve güncellenerek icracılarının maharet ve tavırlarını yansıtan mabet içindeki Yahudi akıl gücünü yansıttığını öne sürmektedir.³⁷

³⁶ Robert Gibbs, “Postmodern Jewish Philosophy”, *Reasoning After Revelation- Dialogues in Postmodern Jewish Philosophy*, ed. Steven Kepnes - Peter Ochs - Robert Gibbs (Colorado-Oxford: Westview Press, 1998), 22-23.

³⁷ Kepnes, *Jewish Liturgical Reasoning*, 3.

Kepnes, kendi litürji akıl yürütmesini inşa ederken Moses Mendelssohn, Hermann Cohen ve Franz Rosenzweig gibi modern rasyonalist Yahudi filozoflardan yararlanmaktadır. Kepnes, Rosenzweig'in "litürji Yahudiliğini mantığıdır (*organonstellung*)" iddiasını oldukça önemsemektedir. Zira Rosenzweig, Yahudi toplumunun tarihsel kurtuluş dramasına dönüşen Yahudi halkının kaderini ve bu kurtuluş tarihi içindeki eşsiz rolünü litürji yoluyla Hermenötik açıdan en iyi şekilde yansıtmaya devam ettiğini açıklamıştır.³⁸

Kepnes'e göre lituriye dayalı Yahudi aklı, dil (kutsal metin ve övgüsel beşeri şarkılar) yoluyla somut hale dönüşmekte ve ışığın prizmadaki taylorı gibi çeşitli renklere bürünmekte farklı kategoriler halinde dindar bilincini yansıtmaktadır. Öte yandan dil, yapısı, semantiği ve retoritiği açısından düşünceyi izhar edip yaratmaktadır. Bu yönde klasik düşünce sistemlerini yeniden değerlendiren ve "Post-liberal veya Post-kritik dönem" de denilen bir düşünce fazını savunarak beşerin anlam sübjektifliğine bağlı bir Hermenötik geliştiren Postmodern filozof Paul Ricoeur'un ifadesiyle "dil, düşünceyi yaratmaktadır". Bu yüzden günde üç defa, sabah öğlen ve gece olacak şekilde evrensel Tanrı'nın hazırlar oluşunu, sevgisi ve verdiği gelecek umudunu işleyen yerel mabet ayinlerinde belli bir coğrafya, belli bir cemaat ve zamanı belli edecek şekilde işleyen özel bir metne dayalı liturjik dil, hem modern anlamda Yahudi dindarın imanını ve aklını ortaya koyacak hem de Postmodern anlamda gerek eşzamanlı olarak gerekse diyakronik ve (Martin) Buber'in bir tarzda tarihsel açıdan "İlahi Sen ile Yahudi Ben" arasındaki diyalojik ilişki açısından tam olarak ortaya çıkacaktır. Bu açıdan bakıldığında liturjideki Yahudi aklı, "Postmodern mantık" anlamında zengin somut bir felsefe olarak çoklu boyutları olan diyalojik bir söylem halinde "sosyal bir oyun" kimliğine bürünecek hem lengüistik açıdan, hem müzikolojik olarak hem de tiyatral açıdan dindar

³⁸ Kepnes, *Jewish Liturgical Reasoning*, 4-5.

topluluğun düşüncesini “zamansal en uygun cemaat olayına” dönüştürecektir.³⁹

Neticede Kepnes’e göre postmoderniteyi inşa eden Yahudi akının litürji anlayışı da yeniden inşacı ve Postmodern eleştirel yöntemlerine uygun olarak gelişmektedir. Kutsal kitap akıl yürütmelerine paralel olarak gelişen bu anlayış, ihyacı bir yaklaşımla duanın, yaratıcı, ilişkiyi düzenleyici ve yenileyici ve gelecek adına dindarı inşa edici özelliğinin farkında olarak tekrarlama, yorumlama ve meditasyon stratejileri geliştirmekte yokluk üzerinden mevcudiyeti, farklılıklar üzerinden çoğulcu kimliği, anlamsızlıklar üzerinden anlamlılığa vurgu yapmaktadır. Postmodern eleştirel yaklaşım litürjiyi düzenlerken, M. Burber’in Ben-Sen ilişkisini, H. Cohen’in Tanrı ile dindar uzlaşısı, F. Rosenzweig’in konfigürasyon fikrini, Pierce’in Üçüncü oluş anlayışını ve P. Ochs’un ilişki mantığını öne çıkarmaktadır. Bu anlayışların ana gayesi olan ve karşıt görünen gerçeklikler- gök ile yer, Tanrı ile insan, birey ile topluluk, düşünce ile eylem arasında mekan ve zaman açmaktadır. Litürjik akıl, bu ilişkileri ritüel olarak bir araya getirecektir.⁴⁰

4. Postmodern Akıl Uzlaşan Yahudi İnancı

Postmodern Yahudi teolojisi, “Tanrı”, “Ahit” ve “Yasa” üçlemesi etrafında şekillenen Ortodoks öğretileri Postmodern aygıtlarıyla değerlendirmektedir; Tanrı, Yasa metni etrafında ve ortak değerlere sahip cemaat etrafında anlamlı olurken bu anlayış Ahit’i merkezi kılacaktır. Ahit, İsrail’i Tanrı halkı yaparken İsrail ise Yasa’ya boyun etmektedir. Postmodern Yahudi benliği, İsrail’in Tanrı ahdiyle ile tikel bir hal alırken Yasa, bu ikisiyle derin bir karşılıklı ilişki içine girmektedir.⁴¹

Yahudi Postmodern düşünür Eugene Borowitz, postmodernizmin dindar imanı hakkında konuşmak için uygun bir dil

³⁹ Kepnes, *Jewish Liturgical Reasoning*, 5-6.

⁴⁰ Kepnes, *Jewish Liturgical Reasoning*, 9.

⁴¹ Edith Wyschogrod, “Reading the Covenant Some Postmodern Reflection”, 63.

yarattığını iddia eder. Aslında Postmodern durum Yahudi aklı için Nazi soykırımını neticesinde oluşan Holokost sonrası durumu bilhassa Siyonizm sonrası veya İsrail devleti sonrasında ortaya çıkan Yahudi tarihsel kültüründeki karmaşık ve saydam olmayan çok boyutlu paradigma değişimlerini ifade eder.⁴² Böylece Modernistlerin Yasa (Torah), Tanrı ve İsrail hakkındaki geleneksel öğretileri terk etmelerine karşın Postmodern Yahudi teologlar, bir alternatif üretmek yerine bu öğretileri Postmodernitenin sunduğu aygıtlarla geleneği yeniden okumak ve sonunda Postmodern Yahudi inancı ortaya çıkarmak istemektedir.

Postmodern Yahudi düşüncesi kendi öncüleri olan Neo-Kantçı modernist filozofları derinden eleştirerek işe başlarlar. Bu açıdan bakıldığında Postmodern Yahudi aklı, modern aklın dine adına üretilen tüm zihinsel şikayetlerine karşı teker teker cevaplar bulabilen bir felsefe sunar. Söz gelişi bir gerilim olarak Şefkatli (*Rachamim*) ve çok duyarlı Yahudi Postmodern aklına göre modernizm, bütün rasyonel boyutlarıyla İsrail geleneği adına bir sefalet ve bir acı çekmedir. Zihni açıdan sefalet ve açığı çekenlere karşı merhametli olan Tanrı ise gelecek adına eşsiz bir umuttur. Midraşim gibi Rabbinik geleneğin ifadesiyle söylersek vahiy, dolayısıyla *inanç ve akıl, ateş ile çekiş beraberliği gibidir. Birbirlerine değdikçe kıvılcıklar gibi zengin anlamlar* ortaya çıkar. Bu açıdan Postmodern Yahudi aklı, Midraşim'in hem çok anlamlı bir perspektif sunduğuna hem de farklı bağlamlarda zengin ve dinamik kurtarıcı fırsatlar sunduğuna ikna olmuştur.⁴³

Postmodern teologlar, İsrail'in Tanrı ile yapmış olduğu ahdi Postmodern paradigmalara göre yenilemeyi yani kültürel açıdan Yahudi monoteist inancının varlığını güncellemeyi ve devam

⁴² Steven Kepnes, "Postmodern Interpretation of Judaism: Deconstructive and Constructive Approaches", *Interpreting Judaism in the Postmodern Age*, ed. Steven Kepnes (New York: New York University Press, 1996), 4.

⁴³ Peter Ochs, "Compassionate Postmodernism: An Introduction to Postmodern Jewish Philosophy", *The European Legacy* 2/1 (June 2008), 74.

ettirmeyi amaçlamaktadırlar. Bu düşünürler sayesinde Postmodern Yahudi akılı; a. aslında İsrail'in Musa aracılığıyla Tanrı ile yapmış olduğu ahiti yenilemeyi; b. Çağa uygun hale getirerek Postmodern Yahudi inancını ortaya çıkarmayı; c. Böylece ortaya çıkacak Postmodern Yahudi eleştirel akılının aygıtlarını belirlemeyi istemektedir.⁴⁴

Yahudi inanç, davranış ve teolojileri ve felsefelerini Postmodern aklıyla uzlaşmakta ve sırasıyla:

- Aşkın Postmodern Yahudi gerçekliğini,
- Bireysel Yahudi dindar otonomisini,
- Çoğulcu ortamda Yahudi toplumunu belirlemek istemektedir.

Bu doğrultuda o, üç önemli Postmodern teolojik akıl yürütme ortaya koymuştur:

- Liberal Yahudilik dahil Aydınlanma ve Modernizmin önerdiği Yahudilik türleri yetersizdir bu yüzden Musa Ahdi yenilenmeli ve Postmodern tenkitçi aklın imbiğinden geçerek güncellenmelidir,
- Modern Yahudi dünya görüşünün dışlayıcı, anlaşılmaz ve mutlak dogmacı yapısının tenkit edilmesi gereklidir,
- Ahit'in yenilenmesini amaçlayan Postmodern bir teolojinin inşası ile gerçek bir Postmodern maneviyat ve cemiyetin oluşturulması amaçlanmalıdır.⁴⁵

Postmodern Yahudi Felsefesine göre Kitap külliyatları ile okuyucu ve yaşayan arasındaki temel etkileşim bu iki tarafın birbirlerinde bulacakları acı, özgürlük ve sorumluluk benzerlikleridir. Postmodern mantık, felsefi açıdan yeniliklerle ortaya konacak ve

⁴⁴ Ochs, "The Emergence of Postmodern Jewish Theology and Philosophy", 27.

⁴⁵ Yudit Kornberg Greenberg, "Gene Borowitz' Renewing the Covenant: A Theology for the Postmodern Jew", *Renewing the Covenant-Eugene Borowitz and Postmodern Renewal of Jewish Theology*, ed. Peter Ochs (New York: State University of New York Press, 2000), 49-50.

hem özel olmayı hem de genel olmayı birbirine bağlayacak modeller geliştirecektir.

Başka bir boyutla Yahudi akli seçkinlik öğretileriyle Yahudi dışlayıcı özel oluşu, tasnifçilik açısından düşünüldüğünde ne Aristo mantığındaki gibi türlerin veya cinslerin alt bölümleriyle alakalıdır ne de Hegel'in savunduğu farklılıkların benzerlik potasında toplanmasıdır. Aksine Yahudi özel oluşu, diğer geleneklerin özel oluş öğretileriyle fenomenolojik mukayeselerle daha iyi anlaşılabilir. Böylece genel bir anlam kazanabilecek bir karakterde olup böylece Yahudi akli tutarlılık kazanacaktır.⁴⁶

Borowitz'e göre Postmodernizm, Yahudi teolojine uygun bir felsefi anlayış geliştirmektedir. Söz gelişi ona göre Postmodernizm, bir Yahudi inananın din dilini güncellemekte, yetersiz kalan Rabbinik kültürel dili onarmakta böylece Yahudi teolojisine ait temel gerçeklerin jargonunu yenilemektedir. Yine Yahudi teolojisine uyarlanmış özgün bir Postmodern tarz, herhangi bir teolojik sistemin sınırlandırılmasında gözle görülür bir hoşgörüyü sahiptir. Borowitz, yeni bir Postmodern Yahudi dindarlığı formuna sahip olmakla ve evrensellik adına daha fazla çoğulcu bir anlayışla yenilenmiş bir seçilmiş halk anlayışıyla donanan Yahudi profili ortaya çıkarmak istemektedir. Ona göre Postmodernite ile özdeşleşen bir teolojik akıl sayesinde güncellenip yenilenmiş ve bireysellik sosyalitenin daha fazla öne çıktığı Tanrı ahdine mensup insanı olarak Yahudi, "Ortodoks olmadan da dindar kalabileceğini" ileri sürmektedir. İbrani halkı olmak gibi seküler bir kimliğin, milletler arasına karışmada daha fazla öne çıkabileceğini kabul eden Borowitz, teolojik konularda iki önemli Postmodern motifi sürekli kullanmayı öğütler; "Tanrı'ya dönmek" ve "plüralizme uygun bir seçkinlik"⁴⁷ Sonuçta Borowitz, modernitenin sahte veya karşıt bir

⁴⁶ Robert Gibbs, "Postmodern Jewish Philosophy", *Reasoning After Revelation-Dialogues in Postmodern Jewish Philosophy*, ed. Steven Kepnes - Peter Ochs - Robert Gibbs (Colorado-Oxford: Westview Press, 1998), 22-23.

⁴⁷ Eugene Borowitz, "Postmodern Judaism: One Theologian's View", *Reviewing*

maneviyatçılık sunduğu için bitmesi gerektiğini buna karşın daha tarihsel bir bağlamdaki bir teolojik anlayışla postmodernitenin daha bireysel maneviyatlara yöneldiğini açıklar.

Borowitz, Postmodernitenin temel yapıtaşlarından faydalanaarak inşa etmiş olduğunu Yahudi inancının temel unsurlarını listelemektedir.

- *Tanrı Yerine Güçlü Aşkın Varlık*: Borowitz, klasik Tanrı fikriyle ilişki içindeki Postmodern insanın bilişsel özgürlüğünün, mevcut Tanrı anlayışını zayıflattığını belirterek. Postmodern insana uygun bir “teoloji” ihtiyacından bahseder.
- *Bireysel Otonomi Karşısındaki Ahit Toplumu*: Borowitz, Postmodern akıl ile uzlaşma içindeki Yahudi teolojisini inşa ederken Tanrı’nın tüm insanlık ile ahit yaptığını; aynı zamanda İsrail Ahdi’nin de eşsiz ve tarihsel açıdan bağlayıcı olduğunu iddia eder. Modern öncesi ve modern ahit anlayışlarının aksine onun ahit anlayışı İnsanlık ve İsrail’e eşit derecede ahitleşme vurgusu İsrail için yenilik sayılabilir. Söz gelişi modern Yahudi düşünür Rosenzweig, ahite bağlı oluşan Yahudi hayatının önemli özellikleri olarak ibadet litürjisini uygulama, Yasa öğrenme ve hukuki uygulamaları yerine getirmeyi öne çıkarırken Borowitz ise topluluk, tarih ve etnik kimlik şeklindeki bir tipoloji geliştirir.⁴⁸
- *Musa Yasası Merkezi Otoriter Kaynak Değildir*. Hem Rosenzweig hem de Borowitz, bireyin ve Tanrı’nın otoriterini kabul etmekte ama Yahudi vazifelerini dikte eden ebedi metin olarak Musa Yasası’nın otoritesindeki merkezi rolü azaltmaktadırlar. Yahudi geleneğinin bu otorite verici yapısını baypas ederek Yaşayan Tanrı ve onun İsrail ile olan yakın ilişkisine dayanan bir yaklaşım getirmektedirler.

the Covenant—Eugene B. Borowitz and the Postmodern Renewal of Jewish Theology, ed. Peter Och (New York: State University of New York Press, 2000), 36-44.

⁴⁸ Greenberg, “Gene Borowitz’ Renewing the Covenant: A Theology for the Postmodern Jew”, 57-58.

- İsrail Tarihi ile Teolojisini Birleştirmek: Holokost sonrası teoloji ile Postmodern teolojiyi birleştiren anlayış ile bilhassa Borowitz, teolojik ahit tarihi ile Mesihin gelişine ait olayları birbirine bağlamak niyetindedir. O, Aşkın Varlık hem şimdiki zamanda hem de tarihte eşit derecede İsrail tarafından tecrübe edilmiş hem de edilmektedir.⁴⁹

5. Değerlendirme

Postmodernizm, aslında Modernite sonrasında olağanüstü bir şekilde tarihsel, sosyal, ekonomik, felsefi, teolojik dönüşümlerinin yaşandığı bir durum olarak bir eleştirel değişim, yapısal bir yenilenme ve farklı kalıplara girmeyi gerektirmektedir. Prometeci anlayışla Postmodernizm, Batı'nın medeniyetinin sivillik durumunu, bilim, hikmet ve dünya görüşünü yerinden sökmek, yeniden inşa etmek ve yeni bir formla şekillendirmek istemektedir.

Yahudilik, karakter olarak diğer iki ilahi dinden daha fazla dünyevi ve daha rasyonel bir inanca sahiptir. Hem aşırı bir dogmatik anlayışla İbrani monoteizmine bağlı küresel mono-kültür üretmeye hem de aşırı seküler bir bakışla "Tanrısız bir Dünya" oluşturulmasına karşı çıkan Postmodern Yahudi teolojisi ve onun ele aldığı akıldin ilişkilerinin, bilişsel ve pratik Yahudiliği işleyerek ortaya çıkardığı sonuçların ana muhatabı Postmodern Yahudi dindarlığıdır. Bu yeni Yahudi akıl, temelde liberal, esnek, muhafazakar olmayan hatta zaman zaman Ortodoks dışı görüşlerle çoğulcu bir dünyaya Postmodern bir dünya görüşünün geçerliliğini yansıtmak istemektedir. Ancak gene de bu akıl, vahye dayalı akıl yürütme, Ahit'e bağlı gelişen bir akıl anlayışı ve daha somut ve daha canlı bir liturji anlayışıyla kendi "Post-Ortodoksi" anlayışını geliştirmektedir.

Yasa'nın mutlak hakikat gibi anlaşılması yerine Tanrı hakkındaki kişisel tecrübeden çıkarılan bir "vahiy, ahit ve kült" kavramlarına dayalı liturjiye sıkı sıkı bağlı bir Yahudi dindarın çoklu gelişen

⁴⁹ Greenberg, "Gene Borowitz' Renewing the Covenant: A Theology for the Post-modern Jew", 58.

rasyonelliği bu üçlü bölümlenmenin avantajı ile umut dolu ve yaratıcı bir çaba ile hem kendi geleneği hem de Postmodernite adına en iyisini ortaya çıkarmaya çabalamaktadır. Bu yönde klasik dindar aklının dine bakışındaki alçakgönüllü, saygılı ve samimi teslimiyetine ilave olarak eleştirel çoklu anlamlılığa ve ötekilerle yakın temasa önem veren bir Postmodern akli ile donanan Yahudi filozoflar, bulunduğu ve gittiği yer açısından aynı zamanda en parçalı beşeri gelişmiş akıl iddiasıyla insanlığın din- felsefe ilişkilerinde yeni yönelimler açmak niyetindedir.

Postmodern dönemde Yahudi entelektüel dünyası, bireysel veya yerel akıl konusunda daha sentetik davranırken ritüel bağlamında teolojik özerk çoğulculuk (partiküler plüralizm) anlayışını geliştirmekte; buna karşın geleneksel kültürden daha fazla “mahalli tarihlerce” inşa edilen çoklu kıssacı bilişsel dünyaya” sızmayı hedeflemektedirler. Postmodern akli, kişisel maneviyata bağlı Aşkın Varlığa inanmak ile Yahudi'nin kendi varlığını izah edebileceğini ve onu devam ettirebileceğini öne çıkarmaktadır.

Bu açıdan bakıldığında daha fazla Tanrı ile ilişki içindeki bir din anlayışına sahip Yahudi aklının davranış, inanç ve düşüncede ortaya koyduğu yeni teolojik kalıpların “Postmodern Yahudiliğinin hakikatlerini” ortaya koymaya katkı sağlayabildiğini söyleyebiliriz. Bu teolojik hakikatleri, Aşkın Gerçeklik olarak Tanrı, dindar bireyin seküler dönemdeki otonomisi, çoğulcu bir toplumda öznel bir topluluk inşası ve çoklu kültürel ortamlarda seçilmiş halkın özel Tanrı ahdine mensup olması çerçevesinde ele almak mümkündür. Bu teolojik hakikatler, “kültürel eleştirel bir Post-Ortodoks bir teoloji” oluşturmaktadır.

Postmodern Yahudi akli, bu oluşum sırasında, kendine en yakın ve içinden doğduğu lineer modern Yahudi teolojisini şiddetle eleştirmekte veya ondan parçalar koparıp güncellemekte hatta Kutsal metinlere ve özel İsrail ahdine dayalı akıl yürütme tiyolojileri geliştirerek yeni bir ahit teolojisini, daha doğru bir zamana,

daha uygun bir maneviyata ve bu maneviyatı kabul edecek yenilenmiş bir seçilmiş halk fikrine dönüştürme niyetindedir.

Bu yönüyle Postmodern Yahudi akli “yeni bir Yahudi inancı” inşa etmek yerine “Postmodern Yahudinin” dini uygulamalarına hali hazırda yerleşik bulunan Postmodern “bir teolojiji” makul hale getirmeyi ve bunun yöntemlerini ortaya çıkarmayı hedefler. Bu açıdan Yahudi teolojik akli, inşa edici, yorumlayıcı, yenileyici ve geliştirici kimliktedir. Bu açıdan bu yaklaşımlar aynı zamanda “bir kişi hem Postmodern hem de Yahudi nasıl kalabilir” sorusuna cevap arama teşebbüsleridir.

Kaynakça

- Alıcı, Mustafa. “Post-Religio et Ratio: Postmodern Dönemde Akıl- Din İlişkisi”. *Akra Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi* 20/8 (2020), 15-44.
- Alıcı, Mustafa. “Eerie Rosenance veya İnsanlık Adına Dehşet Verici Yankı: Yahudi Akli, *Akra Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi*. 23/9 (2021), 61-86.
- Borowitz, Eugene. *Exploring Ethics-Papers on Covenant Responsibility*. Detroit: Wayne State University, 1990.
- _____, “Postmodern Judaism: One Theologian’s View”. *Reviewing the Covenant- Eugene B. Borowitz and the Postmodern Renewal of Jewish Theology*. ed. Peter Ochs. 35-45. New York: State University of New York Press, 2000.
- Gibbs, Robert. “Postmodern Jewish Philosophy”, *Reasoning After Revelation-Dialogues in Postmodern Jewish Philosophy*. ed. Steven Kepnes - Peter Ochs - Robert Gibbs. Colorado-Oxford: Westview Press, 1998.
- Greenberg, Yudit Kornberg. “Gene Borowitz’ Renewing the Covenant: A Theology for the Postmodern Jew”. *Renewing the Covenant-Eugene Borowitz and Postmodern Renewal of Jewish Theology*. ed. Peter Ochs. 49-59. New York: State University of New York Press, 2000.
- _____, “The Hermeneutic Turn in Franz Rosenzweig’s Theory of Revelation”. *Interpreting Judaism in a Postmodern Age*. ed. Steven Kepnes. 181-301. New York-London: New York University Press, 1996.

- Kepnes, Steven. *Jewish Liturgical Reasoning*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- , “Postmodern Interpretation of Judaism: Deconstructive and Constructive Approaches”. *Interpreting Judaism in the Postmodern Age*. ed. Steven Kepnes. New York: New York University Press, 1996.
- Levinas, Emmanuel. “Revelation in the Jewish Tradition”. *Beyond the Verse*. çev. Gary D. Mole. 129-50. Indiana University Press, Bloomington 1994.
- Meskin, Jacop. “Textual Reasoning, Modernity, and the Limits of History”. *CrossCurrents-Rethinking Jewish Theology* 49/4 (Winter 1999-2000), 475-490.
- Novak, David. “Is the Covenant a Bilateral Relationship? A Response to Eugene Borowitz’ Renewing the Covenant”. *Renewing the Covenant- Eugene Borowitz and Postmodern Renewal of Jewish Theology*. ed. Peter Ochs. 81- 90. New York: State University of New York Press, 2000.
- Rosenzweig, Franz. *Star of Redemption*. çev. Barbara E. Galli. Wisconsin: University of Wisconsin Press, 1999.
- Ochs, Peter. “Borowitz and the Postmodern Renewal of Theology”. *Reviewing the Covenant-Eugene B. Borowitz and the Postmodern Renewal of Jewish Theology*, ed. Peter Ochs. 111-144. New York: State University of New York Press, 2000.
- , “The Emergence of Postmodern Jewish Theology and Philosophy”. *Reviewing the Covenant-Eugene B. Borowitz and the Postmodern Renewal of Jewish Theology*. ed. Peter Ochs. 3-34. New York: State University of New York Press, 2000.
- , “Compassionate Postmodernism: An Introduction to Postmodern Jewish Philosophy”. *The European Legacy* 2/1 (June 2008), 74-79.
- , “Postmodern Definitions”, *Reviewing the Covenant- Eugene B. Borowitz and the Postmodern Renewal of Jewish Theology, Reasoning After Revelation-Dialogues in Postmodern Jewish Philosophy*. ed. Steven Kepnes - Peter Ochs - Robert Gibbs. 17- 21. Colorado-Oxford: Westview Press, 1998.
- , “Postcritical Scriptural Interpretation in Judaism”. *Interpreting Judaism in a Postmodern Age*. ed. Steven Kepnes. 55-87. New York: New York University Press, 1996.

Shonkoff, Sam Berrin. "Michael Fishbane: An Intellectual Portrait", *Michael Fishbane-Jewish Hermeneutical Theology*. ed. Hava Tirosh - Samuelson-Aaron W. Hughes. 1- 52. Leiden-LondonÇ: Brill Publication, 2015.

Wyschogrod, Edith. "Reading the Covenant Some Postmodern Reflection". *Renewing the Covenant-Eugene Borowitz and Postmodern Renewal of Jewish Theology*. ed. Peter Ochs. 60- 68. New York: State University of New York Press, 2000.

İnternet Kaynakları

<http://jtr.shanti.virginia.edu/volume-1-number-1/gibbs-why-textual-reasoning/> (21.12.2020)

THOMAS AQUINAS'TA AKIL-VAHİY- FELSEFE İLİŞKİSİ



Dr. Öğr. Üyesi Nadide Şahin¹

Ortaçağ Batı felsefesinin en önemli isimlerinden biri olan Thomas Aquinas, Hıristiyan teolojisinde önemli ve kalıcı izler bırakmış bir düşünürdür. Hıristiyanlıkta onun dönemine kadar doktrinlere özellikle de teslis doktrinine yaklaşımlar inanç ve vahiy sınırları içerisinde kalmıştır. Seleflerinde hâkim olan “anlamak için inanıyorum”² anlayışına karşın Aquinas vahiy ve aklın iki ayrı bilgi kaynağı olduğunu ileri sürmüştür, inanma ve bilme kavramlarının aynı şey olmadığını birbirlerini ancak kısmen karşılayabileceğini ifade etmiştir. O, Tanrı ile ilgili bazı hakikatleri açıklama ve savunma konusunda da akıl ve felsefeye belli kıstaslarla yer vermiştir. Ancak imanın hakikatlerinin akla aykırı olmamakla birlikte aklın sınırlarını ve kavrama gücünü aştığını da ifade eden Aquinas, bu hakikatlere ulaşmada bilginin ön koşul olduğunu; yolu asıl aydınlatanın ise vahiy olduğunu belirtmiştir. Bu çerçevede onun birçok eserinde ele aldığı temel konulardan biri

¹ Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Dinler Tarihi Anabilim Dalı, nadide.sahin@erzincan.edu.tr

² Öncelikle vahyin verilerinin doğruluğuna iman ederek inanç sonrasında bunları kavramaya çalışmak.

iman-akıl diğeri teoloji (kutsal öğreti)-felsefe ilişkisi olmuştur. Eserlerinde bu ilişki ile ilgili ortaya koyduğu görüşler Katolik dünyasınca ısrarla önemsenen “Hıristiyanlığın rasyonel yorumu”nda hatırı sayılır paya sahiptir. Öyle ki Aquinas’ın imanın akılla çelişmediği varsayımına dair yorumları Katolik Kilisesi’nin resmi öğretisi içinde kendine yer edinmiştir. Bu çalışmada temel eserleri çerçevesinde Aquinas’ın inançla ilgili konularda -özellikle Tanrı ile ilgili hususlarda- akla biçtiği konum ve ayrı bir bilim dalı olarak gördüğü kutsal öğretime dair görüşlerini izah etmeye çalışacağız.

1. Bilgi Kaynağı Olarak Duyular ve Akıl

Bilginin mahiyeti, kapsamı ve kaynağının ne olduğu ilk çağlardan itibaren filozofların gündeminde olan en önemli konulardan biri olmuştur. Aquinas’ın ele aldığı diğer pek çok hususta olduğu gibi bilgi konusundaki düşüncelerinde de Aristoteles’ten etkilendiği ifade edilmiştir.³ Aquinas’a göre bilende bilinen şeye bağlı olarak bilgi oluşmaktadır⁴, dolayısıyla bilgi objeye bağlı olarak oluşuyorsa imkân dâhilindedir. Ona göre bilginin değeri ‘doğruluk’ ve ‘yetkinlik’ yani bilginin bizzat kendi değeri ve bilginin

³ Aquinas’ın, ilk muharrik düşüncesi, fiziksel nesnelere ilgili çözümlemesi, ahlak felsefesi ile ilgili fikirleri gibi pek çok hususun yanı sıra Aristoteles’in duyu ve akıl bilgisi ile ilgili görüşlerini de kabul noktasından hareket ettiği ifade edilmektedir. Aristoteles’in Aquinas üzerinde önemli etkisi olmakla birlikte Boethius ve Augustinus vasıtasıyla Yeni Platonculuğunda onun üzerinde etkili olduğu göz önünde bulundurulmalıdır. Hatta bazı yazarlar Aquinas’ın Aristoteles’ten çok Platon’un etkisinde kaldığını söylemektedir. Bununla birlikte onun görüşlerinde her iki filozofun etkisinin görülmesi nedeniyle Aquinas’ın felsefesini eklektik bir felsefe olarak tanımlayanlar da olmuştur. Gilson ise orijinal olarak nitelendirdiği Aquinas felsefesini devrim olarak değerlendirmektedir. Bkz. Muhammet Tarakçı, *St. Thomas Aquinas* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2006), 239-240; Aquinas’ın bilgi kuramını ele alışını ile ilgili olarak Süleyman Dönmez onun, aslında ne Aristoteles ne de Platon’a dayandığını, Augustinusçu bilgi kuramına itibar etmiyor görünse de bu çizgiden hareket ederek teolojik bir yapılandırmaya gittiğini belirtmektedir. Süleyman Dönmez, *Aziz Thomas’ta Felsefe Teoloji İlişkisi Bilgi ve İnanç* (Ankara: Karahan Kitabevi, 2004), 32.

⁴ Aquinas, *Summa Contra Gentiles* <https://anucs.weblogs.anu.edu.au/files/2013/11/St.-Thomas-Aquinas-The-Summa-Contra-Gentiles.pdf>, 3.77.

kişiye kattığı değer ile bağlantılıdır.⁵ Aquinas'ta en alt tabakadaki varlıktan en yetkin varlığa – Bir'e- doğru giden bir bilgi derecelendirmesi mevcuttur. Bu bağlamda Tanrı'nın bilgisi ile insanın bilgisi arasındaki ayrıma geniş yer vermektedir.⁶ 'Peki bilgiyi nasıl elde ederiz?' sorusu karşısında ise Aquinas, bilgilenmenin duyular başta olmak üzere akıl ve vahiy ile gerçekleştiğini ifade eder. Yani bilginin kaynağı olarak duyu, akıl ve vahye işaret eder.⁷

Aquinas'a göre bilgi edinme süreci duyularla başlar ve duyuların fonksiyonu bilginin sağlanmasında ilk ve temel basamaktır, daha yetkin bir bilgi kaynağına açılan başlangıç noktasıdır.⁸ O, duyuları iç duyular ve dış duyular olarak ayırmaktadır. İç duyular anlama, hayal gücü ve hafıza gibi unsurlardır.⁹ Dışsal duyular arasında en yetkin duyu en az maddesel özelliğe sahip olduğundan görme duyusudur. Görme duyusu en iyi bilme ve anlama özelliğine sahiptir.¹⁰

Duyular, bilgiye ulaşmada önemli olmakla birlikte yegâne kaynak değildir. Duyular ve akıl bilginin edinilmesinde birbirine bağlıdır. Duyular vasıtasıyla gözlenebilen, algılanabilen her olgu ve olay, akıl sayesinde zihinsel bir işleme tabi tutularak potansiyel olma durumundan gerçekliğe geçebilmektedir. Duyu yoluyla elde edilen bilginin hakikati zihinsel işlem sonucu kendini göstermektedir.¹¹ Duyulan ya da görülen şeyler vasıtasıyla bilgi eyleminin

⁵ Thomas Aquinas, *Summa Theologica* (Westminster, Maryland: Christian Classics, 1981), aquinas101.thomisticinstitute.org/st-index I, Q.12, A. 12.

⁶ Metin Yıldız, "Aquinoslu Thomas'ın Felsefesinde Bilginin İmkânı ve Değeri", *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/7 (2017), 3.

⁷ Aquinas, *Summa Theologica* I, Q.78, A. 3; *Summa Contra Gentiles* 1, 65.

⁸ Thomas Aquinas, *Super Boethium de Trinitate*, logicmuseum.com/authors/aquinas/superboethium, 15.12.2020, Q. 2, A. 2, ad. 5; Süleyman Dönmez, *Aziz Thomas'ta Felsefe Teoloji İlişkisi Bilgi ve İnanç*, 33.

⁹ Aquinas, *Summa Theologica* I, Q. 78.

¹⁰ Aquinas, *Summa Theologica* I, Q.84, A. 2; Yıldız, "Aquinoslu Thomas'ın Felsefesinde Bilginin İmkânı ve Değeri", 4-5.

¹¹ Aquinas, *Summa Contra Gentiles* 2, 77; Süleyman Dönmez, *Aziz Thomas'ta Felsefe Teoloji İlişkisi Bilgi ve İnanç*, 33-34.

oluşabilmesi için o şeyin zihnen iyice kavranması gerekmektedir.¹² Duyu verileriyle elde edilen bilginin güvenilirliği de akıl vasıtasıyla tesis edilen zihni işlemlerle sağlanabilmektedir. Zihin kazanılan bilgilerin doğru veya yanlış olduğuna belli işlemlerden sonra karar vermektedir. Zira aklın nesnesi olan doğruluk ve yanlışlık zihinde gerçekleşmektedir.¹³

Yukarıda görüldüğü üzere Aquinas, akli, duyumsal algıyı anlaşılır kılan ikinci bir temel unsur olarak görmektedir. Dolayısıyla duyusal ve akli olmak üzere iki aşamada gerçekleşen bilgi eyleminde duyumun¹⁴ ve aklın faaliyetleri birbirine bağlıdır. Zihinsel işlemler duyumsal algılara anlam yüklemektedir. O, bununla duyumsal algıda tamamen anlamsızlığın hâkim olduğunu değil, duyumsal algının kendi içinde anlaşılır olmadığını ifade etmektedir.¹⁵ Duyumsal algılar yoluyla elde edilen bilgi güvenilirliği akıl aracılığıyla kurulan zihni işlemle gerçekleşmektedir. Bu zihinsel işlem sonucu duyumsal bilginin hakikati ortaya çıkmaktadır. Yani duyumlar hakikatin resmini, zihin onu bildikten sonra verebilmektedir. Dolayısıyla bilgi, saf bir duyumsal algı değil akli bir sonuçtur.¹⁶

Duyuların işlev alanı tikeller, aklın işlev alanı ise tümellerle (kavramlarla) ilgilidir. İnsan tikel nesnelere hakkında dolaylı, tümeller hakkında doğrudan bilgi sahibi olur.¹⁷ Duyular tek tek nesnelere idrak eder ve bu kavrayış sonrası zihinde oluşan imge de

¹² Etienne Gilson, *The Philosophy of St. Thomas* (New York: Dorset Press, 1948), 272.

¹³ Aquinas, *Summa Theologica* I, Q.82, A. 3.

¹⁴ Duyum daha çok duyu organları aracılığıyla elde edilen fiziksel bilgilere karşılık gelen fizyolojik bir süreçtir.

¹⁵ Etienne Gilson, *The Philosophy of St. Thomas*, 135.

¹⁶ Thomas Aquinas, *Questiones Disputatae De Veritate*, https://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z_1225-1274__Thomas_Aquinas__Quaestiones_Disputatae_de_Veritate__LT.pdf.html, Q. I, 2; Q. 2, 3; Süleyman Dönmez, *Aziz Thomas'ta Felsefe Teoloji İlişkisi Bilgi ve İnanç*, 34.

¹⁷ Aquinas, *Summa Theologica* I, Q.84, A. 3; I, Q. 86, A. 1.

tikel olmak durumundadır. İnsanın tikellerle ilgili bu duyusal kavrayışının yanı sıra zihninin soyutlama yoluyla oluşturduğu tümele yönelik entelektüel kavrayışı da vardır. Nesnelere algılamak üzere duyuların kendisine sunacağı bilgiler olmazsa akıl işlem yapamaz. Herhangi bir nesne hakkındaki duyulur bilgi insanı tümelere ulaştırabilir. Dış dünyadaki bir nesne formunun insanın duyusal yetisi üzerinde bıraktığı izlenime gösterilen tepki ile bu nesne hakkında bilgi üretilir. Bu da demektir ki potansiyel halde insanda bulunan bilme yetisi, bu bilginin konusu olan nesne ile ilişkiye girdiğinde aktüel hale gelir.¹⁸ Görüldüğü üzere Aquinas, bilgi edinmede duyumsal verilerin algılanmasıyla ulaşılan bilgiyi ön bilgi olarak kabul etmekte ve bu ön bilgiyi de potansiyel, mümkün haldeki bilgi olarak değerlendirmektedir. O buraya kadarki zihinsel süreci edilgin aklın faaliyeti olarak görmektedir. Bu aşamada potansiyel durumda olan bilginin aktif bilgi haline gelebilmesi için akli bir bilebilme melekisinin devreye girmesi gerekir ki bu meleke de faal akıl olarak isimlendirilen etkin bir akıldır.¹⁹ Dolayısıyla duyularla elde edilen bilgiden akli bilgiye yani tikelleri (tek tek nesnelere) idrakle zihinde oluşan duyusal bilgiden; düşünme, kavrama, karşılaştırma, değerlendirme gibi zihinsel süreçlerle oluşan entelektüel kavrayışa geçişi açıklamak için Aquinas'ın da Aristoteles gibi edilgin ve faal akıl ayırımına gittiği görülür.

Aquinas'a göre algılama ve soyutlama iki ayrı fiil olduğundan iki ayrı kuvvet (edilgin ve faal akıl) gerektirir. Anlaşılabilir olanı kavrayan edilgin akıl, bütün anlaşılabilir şeylerin imkânı halinde var olur. Duyu yoluyla elde edilen verilerin mahiyetini içinde buldukları maddi şartlardan soyutlayarak onları bilfiil anlaşılabilir kılan ise faal akıldır. Edilgin akıl duyular vasıtasıyla alınan verileri işlemektedir. Edilgin aklın anlama eylemi için ihtiyaç duyduğu tümelere yani kavramları ise faal akıl oluşturmaktadır. Yani aklın

¹⁸ Muhammet Tarakçı, *St. Thomas Aquinas*, 248-249.

¹⁹ Aquinas, *Summa Theologica* I, Q. 79, A. 3; I, Q. 84, 7.

soyutlama eylemini gerçekleştiren kısmına faal akıl denir. Yukarıda ifade ettiği gibi insan akli anlaşılabilir şeyler karşısında başlangıçta imkân durumundadır. Duyumların fiilen duyumlanabilir bir şey tarafından faal hale getirilmesi gibi faal olan bir şey tarafından meydana getirilmesi dışında hiçbir şey imkândan fiile geçemez. Aquinas bu durumu faal aklın gerekçesi olarak ifade eder.²⁰ Faal akıl yetkin bir bilgiye ulaşmada, algılanan şeylerin hakikatini kavramada zorunlu bir işleve sahiptir. Tam ve eksiksiz bir bilgi edinimi bu yetinin devrede olmasıyla elde edilir. Aksi durumda eksik ve kusurludur.²¹

Aklî yetiye sahip olan insan, bilgi edinme yetisinden mahrum olan varlıklara göre ayrıcalıklı bir konuma sahiptir.²² Onu diğer varlıklardan ayıran akıl gücüdür.²³ Ancak Aquinas yukarıda görüldüğü üzere akla duyulardan daha fazla önem vermekle birlikte bedenle olan bağlantısından dolayı edilgin aklın ışığının engellenmiş, gücünün zayıflatılmış olduğunu da ifade eder.²⁴ Bu nedenle tabii olan her şey herhangi bir sorunla karşılaşmadan bilinebilmektedir; fakat tabii yollarla ulaşılan bir hakikate derinlemesine vakıf olunamamaktadır.²⁵ Onun burada kastettiği bedene bağlı aklın, bazı Tanrısal hakikatleri anlayıp kavramada yetersiz kaldığıdır. Bu tür hakikatlerin yalnızca Tanrısal aklın ışığında kısmen kavranılabilmesi faal aklın Tanrısal bir yönünün olmasını zorunlu hale getirmektedir. Aquinas bu şekilde felsefi bir bilgi kuramından tanrısal hakikatlerin anlaşılmasını sağlayacak teolojik bir bilgi metafiziğine (kutsal öğretisi) geçiş yapmaktadır. Bu durumda faal akıl

²⁰ Aquinas, *Summa Theologica* I, Q. 79, A. 3.

²¹ Aquinas, *Summa Contra Gentiles* 1, 28.

²² Etienne Gilson, *Ortaçağ Felsefesinin Rubu*, çev. Şamil Öcal, (İstanbul:2003), 175.

²³ Aquinas, *Summa Theologica* I, Q. 78, A. 1.

²⁴ Faal akıl bozulmayan, edilgin olmayan ve ölümlü olmayan, bedenden ayrı olarak kendinde işleve sahip olandır. (Aquinas, *Summa Theologica* I, Q. 75, A. 1) Edilgin akıl da aklın bir parçası olmasına karşın etkin akıldan tamamen ayrık ve bedenle ölümlüdür. Bununla birlikte o da akıl diye isimlendirilir, çünkü akletmede belli bir payı vardır. (Aquinas, *Commentary on Aristotle's De Anima*, 745).

²⁵ Thomas Aquinas, *Super Boethium de Trinitate*, Q. 1, A. 1, ad. 4.

tanrısal bilgiye de götüren zihinsel bir yetidir.²⁶ Bu durum onun bilgi kuramının Tanrı ile zorunlu bir bağlantı içinde olduğunu ortaya koymaktadır. Bu yapı içindeki temel unsur netice itibarıyla Tanrı kavramına dayandırılmaktadır.

Aquinas'a göre Tanrı tarafından yaratılmış olan akıl, en yetkin varlık, en üstün ilke olan Tanrı hakkında belli bir bilgiye sahip olabilir ki bilginin erişeceği en yüksek nokta da Tanrı'yı bilmektir.

2. Akıl-Vahiy İlişkisi

Aquinas bir önceki başlıkta ifade edilen süreçler çerçevesinde doğuştan insana lütfedilmiş olan akletme kabiliyetinin ona mutlak hakikate ulaşabilme imkânı sağladığını düşünür.²⁷ Fakat sınırlı olduğundan yaratılmış tabii (doğal) akıl Tanrı'nın bildiği her şeyi bilme gücüne sahip değildir.²⁸ Tanrı hakkındaki bazı meseleler de insan aklını aşmaktadır. Tanrı aşkın ve sınırsız olduğundan, sınırlı olan insan aklının Tanrı'yı gerçek anlamda mükemmel bir şekilde bilmesi bu haliyle mümkün değildir.²⁹ Bununla birlikte ona göre gerçek mutluluk ancak Tanrı hakkında bilgi sahibi olduğunda elde edilebilir. Peki, akıl tam ve mükemmel bir şekilde bu bilgiyi sağlayamıyorsa ne olacak? İşte bu noktada o, vahyi devreye sokmaktadır. Ona göre vahiy olmaksızın Tanrı'nın mahiyeti ve kendi içindeki birliği bilinemezdi; yani teslis ve Tanrı'nın Bir olması tabii akılla kavranamazdı.³⁰ Akılla tam olarak kavrayamadığı hakikatleri imanla idrak edebilen insan böylece en yüce algılamayı gerçekleştirebilir.³¹ Bu noktada akli bilginin oluşmasının temel dayanağı vahiydir, tüm akli bilginin temel kaynağı vahiydir.³²

²⁶ Süleyman Dönmez, *Aziz Thomas'ta Felsefe Teoloji İlişkisi Bilgi ve İnanç*, 38.

²⁷ Aquinas, *Summa Contra Gentiles* 1, 2.

²⁸ Aquinas, *Summa Contra Gentiles* 3, 56.

²⁹ Aquinas, *Summa Contra Gentiles* 1, 5.

³⁰ Aquinas, *Summa Theologica* I, Q.12, A. 3; Yıldız, "Aquinoslu Thomas'ın Felsefesinde Bilginin İmkânı ve Değeri", 6-7.

³¹ Aquinas, *Summa Contra Gentiles* 1, 5.

³² Aquinas, *Summa Contra Gentiles* 1, 10; Creighton Rosental, *Lessons From Aquinas*

Aquinas, Tanrı hakkındaki hakikatleri tabii akıl ile ulaşılabilenler ve aklın gücünü aşanlar şeklinde ayırmaktadır. Ona göre Katolik inancı öncelikle insan aklının etkinlik sahasında olmayan gizli veya örtülü gizemlerle, gözle görülemeyen hakikatlerle ilgilidir. Tabii akılla teslisi kanıtlamaya çalışmak inancın itibarını azaltmaktadır. Aklın argümanları teslisle ilgili olarak yalnızca inancın bu konudaki ön kabullerini reddiyelere karşı desteklemek ve bu kabullerin yersiz olmadığını aksine mantıklı olduklarını gösterebilmek için kullanılabilir. Ona göre bu gruptaki (doğaüstü) hakikatleri akılla ispatlamaya çalışmak inanmayanlara aslında ikna edici sebepler olmaksızın bu hakikatlere inanıldığı izlenimi verebilir.³³

Aquinas insani veya ilahi konuları araştırırken iki tür akıl yürütmeden bahseder. İlki zihnin rızasını zorunlu kılan, öncül ve sonuçlara dayalı akıl yürütmedir. Ona göre inanç gönüllülüğü gerektirdiğinden, iman sahasındaki Mesih, teslis, sakramentler gibi belirli konular bu yolla ayan beyan kanıtlanabilir değildir. Zorunlu nedenler ya da apaçık argümanlar inanmayan insanlar için bilakis teslise inanmanın imkânsız olduğuna işaret edebilir. Aquinas, imanla ilgili bu hususların aynı şekilde açık delillerle ispatlanamaz ve açık delillerle çürütülemez olduğunu ifade etmektedir.³⁴ İkinci tür akıl yürütmenin niteliği ise ikna edicidir. Şüphe içindekileri yahut inanmayanları hakikate ikna etme umuduyla ancak bu yolla elde edilen kanıtlar – teslis, Mesih, sakramentler dışındaki- iman ve kutsal doktrin kapsamına dâhil olabilir. İkna edici akıl, iman hakikatlerini doğrulamak için analogiden (benzetmelerden) faydalanır. Aquinas'a göre bu durumun kendisi bizzat öncül ve sonuçlara dayalı akıl yürütme ile elde edilen zorunlu kanıtların teslis sahasında kullanılmayacağını göstermektedir. Çünkü bunu yapmak Tanrı ile ilgili kanıtları yaratılmış varlıklara bağlı kılmak demektir. Tanrı ve yaratılmış

nas (Georgia, Mercer University Press:2011), 142-145.

³³ Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, I, Q. 32, A. 1 ad. 2.

³⁴ Thomas Aquinas, *Super Boethium de Trinitate*, Q. 2, A. 1, ad. 5; Stephen F. Brown, *Aquinas On Faith and Reason*, (Indiana, Hackett Publishing Company: 1999), 26.

tartışmasız bir şekilde öngörülebilir, dolayısıyla imanın gizemleri felsefi aklın salt gölgesine indirgenmiş olur. Bu nedenle elde edilen veri Hıristiyan teolojisinin Tanrı bilgisi olmayacaktır.

Aquinas, teslis bilgisine tabii akılla ulaşmanın imkânsız olduğunu savunur. Tanrı'nın üçlü birliği (teslis) hakkındaki tam ve mükemmel bilgiye insan doğasına ait akılla değil ilahi inayetin rehberliğiyle ulaşılabilir.³⁵ Bu durumu aklın almaması anlaşılma- mazlığa yol açmaz. İman, kişiye inancın başlangıcında teslis hakkında bilgi edinmek için gerekli varsayımları temin etmektedir. Aquinas bu durumu doğa bilimlerine yeni başlayan birinin öğretmenin otoritesine dair belirli ilkelere güvenmesi gerekliliğine benzetmektedir.³⁶ Ona göre teslis doktrini, teslis inancının makul olduğunu göstermek ve imanda hataya yer vermemek için üzerinde "anlama iddiası" olmaksızın çalışılması gereken bir konudur.³⁷ İmanla ilgili konuları ispatlamak için zorunlu sebepler olamayacağı aynı zamanda iman karşısında hiçbir argümanın zorlayıcı olmadığı anlamına gelir. Teslisi yalnızca akıl yoluyla bilmek tamamen imkânsız olsa da Tanrı'nın varlığı ile ilgili bilgiye zor da olsa iman yardımı olmaksızın ulaşmak mümkündür.³⁸

Tanrı konusunu tartışırken bir olan Tanrı'nın genel temel ilahi niteliklerinden başlayan Aquinas buradan daha özele yani teslisin unsurlarına geçiş yaparak bir ilahi varlık/öz (unity) ve teslisin unsurları olan üç ilahi şahıs/zat (persons- Baba, Oğul, Kutsal Ruh) arasında kavramsal bir ilişki kurmuştur. Kurduğu bu ilişkiyle akıl ve felsefenin imkânlarının kadim kilise öğretisiyle harmanlanarak yenilikçi bir sentez ortaya konmasında tutarlı ve anlaşılır bir model olarak katkıda bulunmaya çalışmıştır. Aquinas konu ile ilgili önemli çalışmalarından biri olan *Super Boethium de Trinitate* adlı eserinde

³⁵ Aquinas, *Super Boethium de Trinitate* Q.3, A. 1.

³⁶ Aquinas, *Super Boethium de Trinitate* Q. 2, A. 2, ad. 5.

³⁷ Thomas Aquinas, *Quaestiones Disputatae De Potentia Dei*, isidore.co/aquinas/QDdePotentia.htm 15.12.2020, Q9, A.5.

³⁸ Creighton Rosental, *Lessons From Aquinas*, 142-148.

insan aklının Tanrı'nın varlığı gibi konuları bilme yeteneğine sahip olduğunu ancak Tanrı'nın özünü kavrayamadığını ifade eder. İnsan, Tanrı'nın “ilk neden” ve “varlığın kendisi³⁹” olarak var olduğunu bilebilir. Sonucun nedenine götürmesi gibi yaratılmışlar da yaratıcıları hakkındaki analogik bilgiye götürür. Tabii hayat bilgisinin⁴⁰ gelişim seyrinde insan aklı sonra gelenlerden önce gelene doğru; yaratıklardan Tanrı'ya doğru ilerlemelidir.⁴¹ Duyular yoluyla elde edilen bilgilerin yardımı ve tabii aklın ışığı sayesinde zihin, Tanrı'nın birlik, basitlik, sınırsızlık, mükemmellik, sonsuzluk gibi niteliklerini de kavrayabilir.⁴² Tabii akıl yalnızca yaratılmış şeyleri tek bir kaynağa ya da tek bir nedene indirgeyebilir. Aquinas'a göre yoktan yaratma gücü teslisin unsurları olan şahıslara (persons) özel olmaktan ziyade(çok) tek İlahi Öz (unity) için uygun olan niteliktir. Yani ilahi nedensellik yalnızca “birlik” halinde olan teslise aittir. Bu nedenle ilahi nedensellik yoluyla genel anlamda Tanrı hakkında bilgi edinilebilir fakat teslisin unsurları olan şahıslar (Baba, Oğul, Kutsal Ruh) hakkında bilgi edinilemez.⁴³

Onu oluşturan nedenin yetkisine denk olan etkiyle elde edilen bilgi, Baba'nın mükemmel bilgisinden ileri gelen gelenik ve Baba

³⁹ Latif Tokat, *Dinde Sembolizm*, (Ankara Okulu Yayınları: 2004), 211.

⁴⁰ Takiyettin Mengüşoğlu, “Bilgi Fenomeninin Felsefi Antropoloji Bakımından Tahlihi”, *Felsefe Arkivi* 3 (2012), 62.

⁴¹ Aquinas, *Super Boethium de Trinitate* Prologue (4).

⁴² Aquinas, *Summa Theologica* I, Q. 3-10.

⁴³ Aquinas, *Super Boethium de Trinitate* Q.1, A. 4; Rudi te Velde, “Natural reason in the Summa contra Gentiles”, *Medieval Philosophy and Theology* vol.4 (January 1994),47. (Aristo metafiziği, Aquinas'ın hem içkin Tanrı teolojisi hem de Tanrı'nın yaratılışla ilişkisine yönelik sistematik yaklaşımının felsefi anahtarıdır. O teslisin unsurlarının ortak özünü ve ayrımlarını, bu unsurların birbirleriyle ilişkilerinin çehresi altında bir araya getirerek ‘kendine has varoluş ilişkileri’ mefhumunu oluşturur. Yani üç şahıs aralarındaki ilişkilere göre tanımlanır. Ona göre bu durumda kavramsal alan dışında Tanrı'nın birliği ile çokluğu (üç şahıs) arasında gerçek bir fark yoktur. Üç şahıs ayıran/farklaştıran köken aralarındaki ilişkidir. (Aquinas, *Quaestiones Disputatae De Potentia Dei* Q. 2, A. 6; Najeeb Awad, “Thomas Aquinas Metaphysics of Relation and Participation and Contemporary Trinitarian Theology”, *New Blackfriars* (2012), 93/656).

ile aynı tabiata sahip Söz'dür. Tanrı'nın özü yaratılan her şeyden aşkın olduğu için kavrama yetisi, bilgelik ve vahyin ışığı yoluyla Tanrı'nın bir parçası olmaksızın sınırlı insan aklı ile onun hakkındaki bilgi edinemez. Dahası insan Tanrı'nın özüne ait bir vizyonun da iç yüzünü anlama kabiliyetine sahip değildir. Aquinas'a göre akıl bu durumun kendi doğuştan getirdiği sınırlarını aştığını ve bahsi geçen bilgileri ancak hakikatin ilahi ışığına katılım yoluyla tam olarak akledebileceğini bilir.⁴⁴

Teslis ve Tanrı'nın mahiyetine ilişkin bazı gerçekler insan aklının kapasitesini aşarken Tanrı'nın varlığı vb. hususlara ise tabii aklın ışığı ile ulaşılabileceği ifade edilmişti. Aquinas'a göre bir şeyin kanıtı o şeyin özü olduğundan bir nesne hakkında akılla elde edilebilecek tüm bilgilere ilişkin prensip o şeyin özünü anlamak ise bir şey hakkındaki bilgimiz onun özünü anlamamızla orantılıdır. Mesela insan zekâsı bir taşı kavriyorsa o taş ile ilgili hiçbir gerçek insanın idrakini aşmaz. Ancak Tanrı için aynı şey söz konusu değildir. Çünkü sınırlı olarak yaratılan insan zekâsı aşkın ve sınırsız olan Tanrı'nın mahiyetini anlama gücüne sahip değildir. İnsan, maddi olmayan yapıları ve Tanrı gibi cisimsiz özleri bilemez, bu tabiatlar cisimsiz olduklarından, algılanamazlar ve algılanamayacakları için faal akıl bu tür yapılar için kendisinden yola çıkarak soyutlayabileceği bir görüntüye sahip değildir. O halde bu âlemden insan zekâsı doğrudan Tanrı'nın özünün teşbihi yoluyla şekillendirilebileceği bir bilgi elde edemez.⁴⁵ Duyular aklın elde ettiği bilgilerin kaynağı olduğundan duyumsanamayan şeyler insan aklı tarafından kavranamaz.

Aquinas, duyularla başlayan bilginin nasıl bir Tanrı bilgisine yol açtığını açıklamak için İncil'deki bir ifadeden çıkarım yapar. Gelecekteki yaşamda mükemmel tefekkür, Tanrı'yı yüz yüze görmekte

⁴⁴ Rudi te Velde, "Natural reason in the Summa contra Gentiles", 54-55.

⁴⁵ Aquinas, *Summa Theologica* I, Q. 88, A. 1. (İnsan bilgisinin bu yönü, insan aklının zayıflığını oluşturur ve aynı zamanda onu Tanrı ile ilişkide tutar. Aquinas, *Summa Theologica* I, Q. 12, A. 1).

gerçekleşir. Ancak bu hayatta Tanrı'nın eksik bir şekilde tefekkürü, Tanrı'yı bir gizem içinde ayna aracılığıyla görmektir.⁴⁶ Tanrı'yı aynada görmek, yaratılıştaki onun bir benzerini görmektir. Aquinas'a göre bir aynadan görmek sadece görülen nesneye değil aynı zamanda kişinin gördüğü güce, aklın gücüne de işaret eder.⁴⁷ Bazı nedenlerin gücü etkisine eşit olmadığından duyular, Tanrı'nın mahiyeti konusunda akla yol gösterici olamaz. Bununla birlikte akıl, Tanrı'yı tam bir şekilde idrak edebilmek için gerekli ilahi bilgiye duyular yoluyla ulaşmaya çalışır. Bu nedenle insan aklı bazı ilahi gerçekleri kavrarken bazıları aklın gücünü aşar.⁴⁸

Bir canlının doğal bilgisi, tözünün tarzına göredir. İnsan tözü maddede şekillenmiştir ve dolayısıyla onun uygun nesnesi cisme sahip nesnelere. Bu nedenle insan, mantıklı maddeler aracılığıyla bu tür şeyleri bilmenin mümkün olduğu ölçüde üstündekini bilir. Tanrı dünyanın nedeni olduğuna ve bir sebep her zaman şeyleri kendi benzerine uygun yaptığına göre, o zaman mantıklı maddeler Tanrı'ya benzerlik gösterir.⁴⁹ Bu nedenle insanlar, Tanrı'ya benzer bir tür aracılığıyla bilinebilecek bir şey olduğu sürece bu yaşamda Tanrı'yı doğal güçleriyle tanıyabilirler. Bu nedenle insanlar, yaratılmış varlıklar aracılığıyla analogik Tanrı bilgisine ulaşabilir. Ancak Aquinas, maddi şeylerin maddi olmayan şeylerle yeterli bir orantıya sahip olmadığından insanların maddi olmayan şeyler hakkında mükemmel bilgiye (özün bilgisine) sahip olamayacağına inanır. Ona göre yaratılmış hiçbir şey, türde Tanrı ile bir, aynı olmadığından yarattığı hiçbir varlık aracılığıyla Tanrı'nın özü mükemmel bir şekilde bilinemez. Yine de insanlar bu şekilde mükemmel bir bilgiye ulaşmasalar da, bir tür maddi olmayan bilgiye ulaşabileceğimizi de belirtir ki bu az önce ifade edilen insanların, yaratılmış varlıklar aracılığıyla analogik Tanrı bilgisine ulaşabilmesidir. İnsan zekâsı, analogik

⁴⁶ Aquinas, *Summa Theologica* I, Q. 3, A. 6; II, Q. 180, A. 4.

⁴⁷ Aquinas, *Summa Contra Gentiles* 3.47.8-9.

⁴⁸ Hamdi Gündoğar, "Thomas Aquinas'ta İlahi Bilgi", *Turkish Studies* 11/17 (2016), 360-361.

⁴⁹ Aquinas, *Summa Theologica* I, Q. 12, A. 11.

akıl yürütmeye kendi suretinde yaratıldığı teslisi kavrayabilir. Ancak şahısların çokluğu (teslisin unsurları) öğretisini ilahi birlikten ya da temel niteliklerden yola çıkarak kavramak mümkün değildir. Aquinas'ın Tanrı'nın temel niteliklerine yaklaşımı Üçlü Tanrı'dan ayrı olan tek bir Tanrı düşüncesini içermez. Tanrı'nın hem bir hem üç olması sadece vahyin otoritesine inanarak ulaşılabilecek bir hakikattir. Ona göre teslis bahsinde kullanılacak yöntem iki yönlüdür: vahyin otoritesi ve akıl.⁵⁰ Aquinas için vahyin otoritesi insan aklına bir dayatma değildir. İman tabiata aykırı olamaz. İlahi lütfü doğayı tahrip etmeyip bilakis onu güzelleştirir. Dolayısıyla doğa lütfün, akıl da inancın önsözü, girişidir. İman da akıl da Tanrı'dandır. Kusurlu olanın bünyesinde mükemmel olanla benzerlik taşıması gibi tabii akılla bildiklerimiz de imanla bize öğretilenlerle benzerliğe sahiptir. Tabii akıl ve felsefe iman ve teoloji açısından yetersiz kalsa da aklın ışığının imanın ışığına aykırı olması mümkün değildir. Bu nedenle imanın içeriği ile çelişen felsefe hatalı muhakemenin sonucudur.⁵¹

Tanrı'nın hikmetinden paya sahip olan akıl, teslis teolojisi yaratılışla irtibatlı olduğundan var edilmiştir. İnsanın bilgiye ve gerçeğe ulaşma yeteneği bütünün bir parçası olduğundan kaynaklanır. İmana dayanan Hristiyan gizemleri –teslis vb.- derin, akıl ermez ve sınırlarına erişilemez olsa da son derece anlaşılabilir. Onun ortaya koyduğu görüşe göre insan aklı Tanrı'nın kendi kendini tanımamasına, bilmesine, kavramasına katılımdır. Tanrı'nın her şeyden üstün olduğu dair kesin bir imana sahip olan kişi Tanrı'yı gerçek anlamda bilmiş olur.

3. Teoloji (Kutsal Öğreti) - Felsefe İlişkisi

Aquinas inancın savunulması ve bu inançla çelişen fikirlerin reddedilmesinde takip edilecek yolun, her insanın üzerinde uzlaşmak zorunda olduğu tabii aklın yolu olduğunu ifade eder. Faal akıl

⁵⁰ Aquinas, *Super Boethium de Trinitate* Prologue (5).

⁵¹ Aquinas, *Super Boethium de Trinitate* Q. 2, A. 3. ; Stephen F. Brown, *Aquinas On Faith and Reason*, 34-39.

insanın, tabii sınırlar içindeki her şeyi bilmesini sağlar ancak buna ilaveten insanın kutsal öğretiyeye de ihtiyacı vardır. Önceki bölümde ifade edildiği üzere ona göre bazı hakikatlerin bilgisine ulaşmakta insan fitratına yerleştirilen faal aklın ışığı yeterli iken aklın sınırlarını aşıp iman alanına ait olan bazı hakikatlerin bilgisinde ise faal aklın ışığına ilaveten insanın vahyin ışığı ile aydınlatılması gerekir.⁵² İmanın ışığının aydınlatması insan için aklının sınırlarını aşan teslis gibi hakikatlere ulaşmada daha kolay ve daha kesin bir yoldur.⁵³ Bu tür hakikatlere her ne kadar akıl vasıtasıyla ulaşılabilirse de sırf akli araştırma konusu olarak bırakılmamalı ve vahyin bilgisine de yer açılmalıdır. Çünkü ona göre imanın konusu yapılmayıp yalnız doğal akla dayalı sahada bırakılsaydı öncelikle çok az sayıda insan Tanrı hakkında bilgiye sahip olabilirdi. Bazı insanlar fitratı gereği bilgi elde etme yeteneğine sahip değildir; bazıları günlük meşgalelerinin çokluğu nedeniyle hakikati arama imkânı bulamaz; bazıları ise tembelliklerinden bu hakikatleri elde edemezler. Tanrı insan zihnine bilgiye yönelik eğilim yerleştirmişse de sırf bilgi aşkı için bu uğraş içine giren insan sayısı oldukça azdır. İkincisi bu hakikatleri araştırmak birçok şeyin önceden bilinmesini gerektirdiğinden Tanrı hakkında bilgiye ulaşan insanlar ancak çok uzun ve zorlu bir süreç sonrasında bu bilgiye ulaşabilirler. Üçüncüsü hiç idrak edilmemiş şeyleri ve bunlar arasındaki ilişkileri tasavvur yeteneği ve hüküm verme yeteneği zayıf olan kişiler burhanî olarak ispatlanmış birçok şeye karşı şüphe besleyebilirler. Bu nedenlerle Aquinas'a göre bazı ilahi hakikatlerle ilgili mutlak doğruların vahiy/iman yoluyla insana verilmesi gereklidir.⁵⁴ İnsan aklının sınırları ötesindeki bu hakikatleri tam olarak kavrayamasa da iman vasıtasıyla bunları benimsemesi sayesinde büyük bir yetkinlik elde eder.⁵⁵

⁵² Aquinas, *Summa Contra Gentiles* I, 2; *Super Boethium de Trinitate* 1,1.

⁵³ Aquinas, *Summa Contra Gentiles* I, 3.

⁵⁴ Aquinas, *Summa Contra Gentiles* I, 5.

⁵⁵ Muammer İskenderoğlu, "Thomas Aquinas'ta İman, Teoloji ve Akıl ilişkisi", *Divan İlmî Araştırmalar* 16 (2004/1), 213- 215.

Aquinas yukarıda görüldüğü üzere Tanrı ile ilgili bilgileri akla dayananlar ve vahye dayananlar olarak ikiye ayırmaktadır. O, Tanrının varlığı, sıfatları gibi konularda insanın akli ile bilgi edinmesini felsefi veya doğal teoloji; teslis, inkarnasyon, sakramentler gibi insan aklının ötesinde yer alıp akılla elde edemeyeceği bu tür bilgilerin vahiyle insanlara bildirilmesini ise vahyi teoloji olarak isimlendirmektedir. Doğal/felsefi teoloji de vahyi teoloji de Tanrı hakkındaki gerçekliği kavramayı amaçlamakla birlikte konu ve kaynakları bakımından ayrılmaktadırlar. Felsefi teolojinin bilgi kaynağı akıl ve tecrübe iken, ilgili konularda akli yetersiz gören vahyi teoloji vahyi esas almaktadır. Aquinas, akılla ulaşılamayıp vahiyle bilindiği için vahyi teoloji kapsamındaki bilgileri “kutsal öğreti” (sacra doctrina) ya da “ilahi bilim” (scientia divina) olarak da tanımlamaktadır.⁵⁶

Her iki teolojinin çıkış noktaları ve bilgi oluşturma süreçleri de birbirinden farklıdır. Vahye dayalı teoloji de bilgi edinme yolu Tanrı'nın vahyinden hareketle yaratılana ulaşmaktır. Felsefi teolojide ise akıl yaratılıştan başlayarak Tanrı'nın idrakine ulaşır.⁵⁷ Tanrı tarafından mükemmel bir şekilde yaratılmış âlemden yola çıkarak Tanrı'nın hakikatine tam olarak ulaşmak mümkün olmasa da Tanrı'nın bilgisine ulaşmak mümkündür. İnanç ve bilgi tek bir Tanrı'ya rücu ettiğinden akıl ve iman birbiri ile çelişkili olamaz.⁵⁸ Vahyi gönderen de akli yaratanda Tanrı'dır ve onun yarattığı şeyler arasında çelişki olduğunu düşünmek söz konusu değildir. İnancın ortaya koyduğu hakikat aklın ışığını söndürmez, bilgiyi ortadan kaldırmaz aksine faal akılla elde edilen bilgi vahyin gösterdiği gerçekliğe ulaştıran önkoşul olarak görülür.⁵⁹ Birbiriyle irtibatlı bilimler birbirlerinin ilkelere kullanabilirler. Vahyi teolojiyle ilgili kutsal öğretilerde de felsefi argümanlar şu üç açıdan kullanılabilir:

⁵⁶ Aquinas, *Summa Theologica* I, Q. 1, A. 1-3.

⁵⁷ Aquinas, *Summa Contra Gentiles* IV, 1.

⁵⁸ Aquinas, *Super Boethium de Trinitate* Q. 2, A. 3.

⁵⁹ Aquinas, *Summa Theologica* I, Q.2, A. 2, ad. 1.

- Tanrı'nın varlığı sıfatları gibi iman konusunda zorunlu olarak bilinmesi gereken öncüllerin ispatında
- Teslis gibi konularda imanın içeriğine analogi yoluyla ışık tutmada
- İmana aykırı iddiaların yanlışlıklarını ya da zorunlu olmadıklarını göstererek reddetmede.⁶⁰

Felsefî teolojide herkesin bildiği şeyler üzerine filozofun bulunduğu varsayımlar, belli bir araştırma çerçevesinde dahi olsa kendi öz bilgisidir ve başka bir otoriteden kaynaklanmaz. Vahyi teolojide ise ilahiyatçılar inancın doğru kabul ettiği şeyleri dile getirmektedirler.⁶¹ Vahyi teoloji ile amaçlanan vahiyle belirlenip kilise tarafından formüle edilen hakikatleri keşfetmektir. Bu onun için her şeyden önce öncelikle Mesih, teslis ve sakramentler hakkında Baba, Kutsal Kitap ve Kilise dogmalarına kulak verme meselesidir. Buradaki teoloji, vahiyle ifşa edilenin gerçekte ne olduğuna dair bu dinleme yoluyla kanıt toplama üzerine kurgulanmış bir teolojidir. Amaç, kilise öğretisinin gerçekliğini, tüm Katolik doktrinleri ile tutarlı olmak kaydıyla Kutsal Kitap ve gelenekten elde edilen kanıtlar üzerine inşa etmektir. Bu bir nevi din felsefesi ile başlamak yerine Kutsal Kitap'ın verdiği içeriği ele alarak onu doğrudan sistematik formda sunan teolojidir. Yine de teoloji olarak ifade edilir çünkü vahyin otoritesine dayalı doktrin tarihidir.⁶²

Vahyi teolojinin bir bilim dalı olarak kabul edilmesi gerektiğini düşünen Aquinas, eserlerinde bu görüşünü çeşitli delillerle temellendirmeye çalışmaktadır. Aquinas'a göre bilinen şeylerden hareketle zorunlu olarak bilinmeyen şeylere varmak bilimin tanımı ise ve bu durum ilahi hakikatlerle ilgili olarak da gerçekleşiyorsa,

⁶⁰ Felsefede vahye aykırı bir şeyler bulunursa bu eksik akıl yürütmenin ve yanlış çıkarımın sonucudur, dolayısıyla bu doğruluğunda şüphe bulunmayan kesin bir delil gücüne sahip değildir. Böyle bir durumda felsefî ilkelerin kullanılarak bu yanlışlığın reddedilmesi mümkündür. Aquinas, *Summa Contra Gentiles* I, 7.

⁶¹ Muhammet Tarakçı, *St. Thomas Aquinas*, 242.

⁶² Aquinas, *Summa Theologica* I, Q.1, A. 6.

ilahi olanın da biliminin olması kaçınılmazdır. Ancak Tanrı'nın vahyi üzerine inşa edilen teoloji, faal aklın ilkeleri üzerine inşa edilen teoloji veya metafizikten farklı bir bilimdir. Aquinas, her bilim apaçık ilkeler üzerine inşa edilirken, apaçık olmayan iman esaslarına dayandığı için kutsal öğretinin bilim olmadığını iddia edenlere cevaben insanî bilimlerde dahi bazı ilkelerin herkes tarafından bilinen ilkeler olmayıp daha yüksek bir bilimden alınıp kabul edildiğini ifade etmektedir. Bir müzisyenin, matematikçinin kendisine öğrettiği ilkelerin otoritesini kabul etmesi gibi kutsal ilimler de Tanrı'nın vahyettiği ilkelerin kabulü üzerine kurulmaktadır.⁶³ Yi-ne her bilim konusunun ne olduğunu bilirken insan hiçbir şekilde Tanrı'nın ne olduğunu bilme imkânına sahip olmadığından kutsal öğretinin bilim olmadığını iddia edenler de bulunmaktadır. O, bu iddia karşısında sebepler sonuçlar aracılığıyla bilindiğinde sonuçların bilgisinin sebebin özünün bilgisinin yerini aldığını; dolayısıyla ilahi hakikatlerin bilgisine sahip olabilmek için onların özünün bilgisine sahip olmak gerekmediğini; ilahi bilgide Tanrı'nın ne olduğu bilgisinin onun ne olmadığı bilgisine dayanılarak bilindiğini belirtmektedir. Her bilimin başlangıcı anlama iken iman konusunda anlamanın başlangıç değil sonuç olmasından hareketle vahyi teolojinin bilim olarak kabul edilmemesi hususunda ise Aquinas, ilahî bilimin ayrılmaz prensibinin iman, ilk prensibinin ilahî idrak; imanının nihai amacının da inanılan şeyi idrak aşamasına ulaşmak olduğunu bildirmektedir. O, bu durumu, insanın alt bilimi öğrendiği oranda bundan daha yüce bir bilime erişmesi ve o bilim sayesinde, inandığı hususların artık insana daha anlaşılır, bilinir hale gelmesine benzetmektedir.⁶⁴

Vahyi teoloji ile ilgili olarak Aquinas'ın ele aldığı bir diğer husus kutsal öğretinin amelî bir bilim mi yoksa nazarî bir bilim mi olduğu sorusudur. Ona göre konusu Tanrı olduğu için vahyi

⁶³ Muhammet Tarakçı, *St. Thomas Aquinas*, 241.

⁶⁴ Aquinas, *Summa Theologica* I, Q.1, A. 2; Aquinas, *Super Boethium de Trinitate* Q. 2, A. 2; Muammer İskenderoğlu, "Thomas Aquinas'ta iman, teoloji ve akıl ilişkisi", 217-218.

teoloji temelde nazari bir bilimdir. Bununla birlikte kutsal öğreti insanın davranışlarıyla ilgilenip onu eyleme yönelttiğinden ve amelî bir bilim olan ahlak bilimiyle de ilgili olmasından dolayı vahyi teoloji amelî bir bilim olma özelliği de taşır. Dolayısıyla, Tanrı'nın tek bir bilgi ile hem kendi özünü hem de eserlerini bilmesi misalinde olduğu gibi kutsal öğreti de hem nazari hem amelî yön içerir. Ancak insani eylemlerden daha ziyade öncelikli olarak Tanrı ile ilgili bir bilim olduğundan nazari yönü daha ön planda yer alır. Ona göre kısmen amelî kısmen nazari olması nedeniyle de ya amelî ya da nazari olan diğer tüm bilimlerden üstündür. Amelî yönden bütün ilimlerin hedefi olan ebedi mutluluğu gaye edindiği; nazari yönden kesinliğini yanıltmaz ilahi bilginin ışığından aldığı ve insan aklını aşan hakikatlerle ilgilendiği için üstündür.⁶⁵

Aquinas, kutsal öğretiye dayalı vahyi teoloji anlayışını aydınlatmak için Aristotelesçi bilim ayırımından da faydalanır. Aristoteles iki tür bilimden bahseder. Biri, aritmetik ve geometri gibi doğal aklın ilkelerinden ilerleyen, diğeri üstün bir bilgiden gelen ilkelerden ilerleyen bilimdir. Örneğin, optik geometri ilkelerinden ve müzik aritmetik ilkelerinden ilerleyen ikinci türden bilimlerdir. O, kutsal öğretiye dayalı teolojinin ikinci türden bir bilim -bir alt-alternatif bilim- olduğunu öne sürüyor çünkü optik veya müzik biliminde olduğu gibi üstün bir bilimde bilinen ilkelerden, yani Tanrı'nın sahip olduğu bilgiden ilerler. Aquinas, bu şekilde Aristoteles'in alt-alternatif bilim doktrinine başvurarak, sadece kutsal öğretinin bir bilim olduğunu doğrulamakla kalmaz, aynı zamanda onun kendine özgü kaynağını ve otoritesini de tesis eder. Bu bilim Tanrı'nın vahyettiği bilgiye dayanır. Kutsal öğretiye mahsus bilgi insana ancak Tanrı'nın vahyiyle gelir. İlkeleri, ilahi bilginin ve ilahî hikmetin açığa çıkmasına, vahyine dayanmaktadır.⁶⁶

⁶⁵ Aquinas, *Summa Theologica* I, Q1, A. 4-5; Muhammet Tarakçı, *St. Thomas Aquinas*, 241; Muammer İskenderoğlu, "Thomas Aquinas'ta iman, teoloji ve akıl ilişkisi", 219-220.

⁶⁶ Aquinas, *Summa Theologica* I, Q1, A. 2.

Kutsal öğretinin kendine has ilkeleri olan ayrı bir disiplin olduğunu kabul eden Aquinas, bir sonraki aşamada bu disiplin çerçevesinde ele alınan konuların yöntem, üslup ve otorite tarzını gündeme getirir. Kutsal öğreti nasıl yargılarda bulunur ve bunu nasıl ele alır sorularına yanıt arar. Bu noktada o, istek ve eğilime göre yargılarda bulunmak ile bilgiye göre yargılarda bulunmak arasında dikkatlice ayırım yapılmasını vurgular. İkinci yargılama yolunu kullandığı için kutsal öğretiyi – vahyi teolojii- akademik bir disiplin olarak nitelendirir. Çünkü ona göre yargılarda bulunmanın bu ikinci yolunu izlemesi kutsal öğretinin çalışma, inceleme ve araştırma yoluyla elde edildiği gerçeğiyle uyumludur.⁶⁷

Kutsal öğretinin otoritesi hususunda ise kökeni ilahi vahiy olduğu için otoritesinin de bu vahiyle desteklendiğini ifade eder. Kendi spesifik, otoriter metnine –Kitabı Mukaddes- sahip olduğu için de bu vahyi teolojinin ayrı bir disiplin olduğu tekrar vurgular. O, kendine özgü bir disiplin olarak kutsal öğretinin kendi otorite kaynakları olduğunu, kutsal öğretinin ortaya koyduğu argümanların kutsal metindeki ilahi vahyin otoritesinden ileri geldiğini belirtir.⁶⁸ Aquinas'ın kutsal metinlere atfettiği otorite, uygun veya içsel otoriteyi gerekli ve olası argümandan ayırdığı bölümünde açıkça görülmektedir.⁶⁹ Kutsal öğreti, kutsal metinlerden uygun şekilde istifade eder ve kutsal metinden ileri gelen argümanlar,

⁶⁷ Aquinas, *Summa Theologica* I, Q. 1, A. 6, Ad 3.

⁶⁸ Skolastik dönemde teolojik olmayan konularda bile öğretim, söz konusu otoriteyi oluşturan yazarların metinlerine dayanıyordu. Otorite, nitelikli ve bu nedenle yazıları güvenilir olan bir kişinin konumuna işaret etmekteydi. Yazardan alıntı olarak metnin kendisi de otorite haline geliyordu. Böylece alıntı ve otorite birbirinin yerine geçmiş oldu. Disiplinlerde, otoriteye duyulan bu saygı, akademik çalışmanın genellikle otoriter bir metnin açıklama veya yorumu olduğu anlamına geliyordu. Bireysel soruların tartışması arttıkça ve metnin yorumundan bağımsız hale geldikçe, teoloji terimi kutsal öğreti teriminin yerini almaya başladı. Ayrıntılı bilgi için bkz. Francis Schüssler Fiorenza, "Systematic Theology: Task and Methods", *Systematic Theology: Roman Catholic Perspectives (Theology and the Sciences)*, Ed. Francis Schussler Fiorenza - John P. Galvin (Minneapolis: Fortress Press, 2011), 18.

⁶⁹ Aquinas, *Summa Theologica* I, Q. 1, A. 8.

zorunluluğun ağırlığını taşır. Hıristiyan inancı, havarilere ve peygamberlere verilen vahiylerle dayandığından, kanonik kutsal yazırlar, Aquinas için temel bir öneme ve otoriteye sahiptir. Bunun yanı sıra kutsal öğreti, kilise doktorlarının otoritesini de ancak akla yatkın uygulamaları ile uygun bir şekilde kullanır. Filozoflara ise yalnızca dışsal, ikincil ve olası nazarıyla güvenir. Felsefeyi ancak faal akıl yoluyla bilinebilen hakikatlerde kullanır. Görüldüğü üzere Aquinas'ın Kutsal Kitaba atfettiği öncelik felsefenin rolünü sınırlar. Felsefe, kutsal öğretinin ilkeleri vahye dayandığından, kutsal öğretinin doğruluğunu ispatlayamaz. Felsefe, ancak vahyin hakikatlerinin akılla çelişmediğini kanıtlayabilir. Metaforlar ve örnekler kullanarak bu hakikatlerin anlamını aydınlatabilir yahut mantıksal izahlarla, inanç konusundaki çıkarımları ayrıntılandırabilir. Kutsal öğreti, felsefi öğretileri filozofların otoritesinden dolayı değil, söylediklerinin aklılığından dolayı kabul eder.⁷⁰

Aquinas kendine has ayrı bir disiplin olarak kutsal öğretinin farklı ilkeleri olduğu gibi aynı zamanda farklı bir amacı ve konusu olduğuna da değinir. Bu amaç ve konu kendisine işaret eden her şeyin kaynağı ve hedefi olarak Tanrı'dır. Aristotelesçi bir bilim anlayışında, bir disiplinin konusu, o disiplinin birliğini sağlayan nesne ya da amaç tarafından belirlenir. Thomas için Tanrı, kutsal öğretinin birliğini sağlayan gayedir. Yaratılan şeyler, kökeni ve hedef olarak Tanrı ile ilgili olduğu ölçüde teolojinin konusudur.⁷¹

Aquinas'ın kutsal öğreti ile ilgili görüşleri çerçevesinde son olarak onun din adamlığı ve öğretmenlik görevlerinde gittiği ayrıma da değinilebilir. Kutsal öğreti hususunda öğretimle ilgili işlevi vaz ve doktrin öğretimi olarak iki kola ayırdığı görülür. Bu çerçevede Kilise yönetimi görevi piskoposlara –ruhbanlara– aittir ve

⁷⁰ Aquinas, *Summa Theologica* I, Q 1, A 5; . Francis Schüssler Fiorenza, "Systematic Theology: Task and Methods", 17-18.

⁷¹ Ayrıntılı bilgi için bkz. Wayne J. Hankey, *God in Himself: Aquinas' Doctrine of God as Expounded in the Summa Theologica* (Oxford: Oxford University Press, 1987), 1-21.

onların hâkimiyet alanı doktrinlerin vaazını içerir. İlahiyatçılar ise öğretmenlik fonksiyonuna sahiptir ve doktrinlerle ilgili eğitim öğretim faaliyetinden sorumludurlar. Yani Aquinas, doktrinlerle ilgili olarak öğretmenlik unvanını öncelikle ilahiyatçıya atfederken, piskoposlara ise Hıristiyan kilisesinin yönetimi ve vaaz yetkisini atfeder. Onun ifadesiyle piskoposlar “pastoral bir görevi”, ilahiyatçılar da “öğretmenlik görevi”ni yüklenmektedir.⁷²

4. Değerlendirme

Ortaçağ Hıristiyan dünyasının önemli isimlerinden biri olan Thomas Aquinas’ın fikirleri yüzyıllar boyunca Hıristiyan teolojisi özellikle de Katolik öğretisi üzerinde oldukça etkili olmuştur. O ardında *Summa Theologica*, *Summa Contra Gentile*, *Super Boethium de Trinitate* gibi eserlerin yanı sıra Aristo ve diğer filozofların yazıları üzerine yorumlar, İncil üzerine yorumlar, denemeler, vaazlar, çeviriler, ilahiler gibi birçok türde geniş bir kitap külliyatı bırakmıştır. Onun düşünce yapısını gözler önüne seren teolojik ve felsefi eserlerinin birçoğu, döneminde inanca karşı tehdit olarak algılanan fikirlere bir yanıt olarak anlaşılabilir.

Aquinas’ın içinde yaşadığı yüzyıl üniversitelerin manastır ve kilise okullarının yerini almaya başladığı dönemdir. Bu üniversitelerin sanat fakültelerinde Aristo ve diğer filozofların eserlerinin okutulması ile birlikte ortaçağ Hıristiyanlığı yalnızca akla dayanan rakip bir dünya görüşü ile karşı karşıya kalmıştır. Dolayısıyla Aquinas akıl ve inanç arasındaki ilişki sorununun yeniden gündeme geldiği kritik bir dönemde yaşamıştır. Bu çerçevede konumuzla ilgili olarak ele aldığı çalışmalarında onun, akli ön plana çıkararak inancı sorgulayan felsefeye karşın ikisi arasında bir uzlaşma sağlayarak inançla akli birbiriyle uyumlu hale getirmeye çalıştığı görülür. Yani sistematik bir ilahiyatçı olarak Aquinas’ın kaygısı akıl ve vahyin birbiri ile uyumlu olduğunu, bir araya getirilebilir olgular

⁷² Aquinas, *Quodlibetal Questions*, Tr. Turner Nevitt - Brian Davies (Oxford: Oxford University Press, 2019), 264-265.

olduğunu göstermektedir. O, akıl ve vahyi uyumlu hale getirmeye çalıştığı bu süreçte kapsamlı bir görüş ortaya çıkarmak adına kutsal metinlerin yanı sıra döneminin klasik felsefi eserlerinden de yararlanmıştı.

Thomas Aquinas, akıl ve iman ile felsefe ve teoloji arasında kendisinden önceki düşünürlere göre daha uyumlu bir ilişki oluşturmaya çalışmıştır. Onun düşünce sisteminin kilit noktası aklın ve vahyin neticede aynı noktaya varmak zorunda olduğu düşüncesidir. Olması gerektiği gibi işleyen akıl, kutsala ilişkin bilgi düzeyine erişir ve bunun mantık çerçevesinde olduğunu gösterir. Bu noktada vahyi temel alan teoloji, felsefi teolojiyi ön şart olarak kabul eder. Bu şekilde metodik açıdan birbirinden ayrı olan inanç ve bilgiyi bir sentez içinde birbiri ile ilintilendirir. Ancak bu suretle, tabii aklı da duyularla algılanabilir gerçeklik seviyesine indirgemiş olur. Akıl birçok şeyi başarabilse de inanç/vahiy insanlığın dünyayı anlayabilmesi için en büyük öneme haiz kritik bileşendir. Aquinas için vahyin sınırları içinde anlam bulan bir iman zorunludur. Duyular ve akıl yoluyla Tanrı'nın varlığı, birliği gibi tabii akılla edinilebilecek bilgilere ulaşmak mümkünken, teslisin unsurları, Mesih, sakramentler gibi hakikatlere ise tabii akılla ulaşmanın ve bunları kavramanın mümkün olmadığını kabul eder. Bununla birlikte daha iyi bir kavrayış sağlayan felsefe ve mantık analogileri teslis başta olmak üzere kutsal öğretileri daha anlaşılır kılmaya yardımcı olur ve vahyin hakikatlerinin akılla çelişmediğini kanıtlayabilir. Teoloji hususunda tabii akıl ve felsefe yetersiz kalsa da aklın ışığının imanın ışığına aykırı olması mümkün değildir. Çünkü doğal ve doğaüstü olsun tüm varlıklar gibi vahiy ve aklında kaynağı Tanrı'dır. Her ikisi de Tanrı'dan kaynaklandığına göre akıl ve vahiy çelişkili olamaz.

Kaynakça

- Aquinas, Thomas. *Commentary on Aristotle's De Anima*. <https://isidore.co/aquinas/english/DeAnima.htm>. 10.12.2020.
- Aquinas, Thomas. *Summa Contra Gentiles*. (E-Book) <https://anucs.weblogs.anu.edu.au/files/2013/11/St.-Thomas-Aquinas-The-Summa-Contra-Gentiles.pdf>. 10.12.2020.
- Aquinas, Thomas. *Summa Theologica*. (E-Book, Westminster, Maryland: Christian Classics, 1981), aquinas101.thomisticinstitute.org/st-index. 05.12.2020.
- Aquinas, Thomas. *Super Boethium de Trinitate*, logicmuseum.com/authors/aquinas/superboethium, 15.12.2020.
- Aquinas, Thomas. *Questiones Disputatae De Veritate*, https://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z_12251274__Thomas_Aquinas__Quaestiones_Disputatae._de_Veritate__LT.pdf.html. 10.12.2020.
- Aquinas, Thomas. *Quaestiones Disputatae De Potentia Dei*, isidore.co/aquinas/QDdePotentia.htm. 15.12.2020.
- Aquinas, Thomas. *Quodlibetal Questions*. Tr. Turner Nevitt - Brian Davies. Oxford: Oxford University Press, 2019.
- Awad, Najeeb. "Thomas Aquinas Metaphysics of Relation and Participation and Contemporary Trinitarian Theology", *New Blackfriars* vol.93 (June 2012),652-670.
- Brown, Stephen F. *Aquinas On Faith and Reason*. Indiana: Hackett Publishing Company, 1999.
- Dönmez, Süleyman. *Aziz Thomas'ta Felsefe Teoloji İlişkisi Bilgi ve İnanç*. Ankara: Karahan Kitabevi, 2004.
- Fiorenza, Francis Schüssler. "Systematic Theology: Task and Methods" *Systematic Theology: Roman Catholic Perspectives (Theology and the Sciences)*, Ed. Francis Schussler Fiorenza - John P. Galvin. Minneapolis: Fortress Press, 2011, 1-78.
- Gilson, Etienne. *Ortaçağ Felsefesinin Ruhu*. Çev. Şamil Öcal. İstanbul: Açılım Kitap, 2003.
- Gilson, Etienne. *The Philosophy of St. Thomas*. New York: Dorset Press, 1948.
- Gündoğar, Hamdi. "Thomas Aquinas'ta İlâhi Bilgi", *Turkish Studies* 11/17 (2016), 357-372.

- Hankey, Wayne J. *God in Himself: Aquinas' Doctrine of God as Expounded in the Summa Theologica*. Oxford: Oxford University Press, 1987.
- İskenderoğlu, Muammer. "Thomas Aquinas'ta iman, teoloji ve akıl ilişkisi". *Divan İlmî Araştırmalar* 16 (2004/1), 209-226.
- Mengüşoğlu, Takiyettin. "Bilgi Fenomeninin Felsefi Antropoloji Bakımından Tahlili", *Felsefe Arkivi* 3/2 (1955), 53-75.
- Rosental, Creighton. *Lessons From Aquinas*. Georgia: Mercer University Press, 2011.
- Tarakçı, Muhammet. *St. Thomas Aquinas*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2006.
- Tokat, Latif. *Dinde Sembolizm*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004.
- Velde, Rudi te. "Natural reason in the Summa contra Gentiles". *Medieval Philosophy and Theology* vol.4 (January 1994), 42-70.
- Yıldız, Metin. "Aquinoslu Thomas'ın Felsefesinde Bilginin İmkânı ve Değeri". *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/7 (2017), 1-18.