

İSTANBUL  
*2020*



Copyright © Ravza Yayınları, 2020

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

AKIL KİTABI -I  
Dr. Öğr. Üyesi Turgut Akyüz



*Genel Yayın Yönetmeni*  
Mustafa Kasadar

*Kapak*  
Çığır Ajans

*Sayfa Düzeni*  
Ahmet Kahramanoğlu

*Sertifika No*  
43988

ISBN  
978-625-7810-44-9

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

Davutpaşa / İstanbul  
Tel: 0212 481 94 11

1. Baskı: Eylül 2020

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

Düşünce ve İnanç Bağlamında Akıl

CİLT

I

Editör:

Dr. Öğr. Üyesi Turgut AKYÜZ

Yazarlar:

Dr. Öğr. Üyesi Abdulhan ÜNLÜSOY

Dr. Öğr. Üyesi Ahmet ŞEN

Dr. Öğr. Üyesi Coşkun BABA

Dr. Öğr. Üyesi Fatih TOK

Dr. Öğr. Üyesi Habib KARTALOĞLU

Dr. Öğr. Üyesi İbrahim AKSU

Prof. Dr. Mustafa ALICI

Dr. Öğr. Üyesi Remziye SELÇUK

Dr. Öğr. Üyesi Sevim ARSLAN

Dr. Öğr. Üyesi Turgut AKYÜZ





# İÇİNDEKİLER



Önsöz.....	9
Giriş / <i>Dr. Öğr. Üyesi Turgut Akyüz</i> .....	11

## Birinci Bölüm

### AKLIN TARİFİ

Ontolojinin Epistemolojisi: Aklın/Düşüncenin Sosyal İnşası / <i>Dr. Öğr. Üyesi Abdulhan Ünlüsoy</i> .....	25
1. Aydınlanmanın İndirgemeci Akıl Anlayışı ve Aklın Bir İşlevi Olarak Düşünme .....	26
2. Aklın/Düşüncenin Sosyal İnşası .....	40
Mantığın Nirengi Noktası Akıl / <i>Dr. Öğr. Üyesi Coşkun Baba</i> .....	53
1. Akıl nedir? .....	54
2. Mantık nedir? .....	58
3. Akıl İle Mantık Arasındaki Münasebet.....	60
4. Değerlendirme .....	70
Akletme Bağlamında Kur'ân'da Kulak, Göz ve Kalp / <i>Dr. Öğr. Üyesi Fatih Tok</i> .....	77
1. Kur'ân'da Akıl ve Akletme Olgusu .....	81
a. Akıl İle İlgili İfadeler .....	81
b. Akletmenin Anlamı .....	84
2. Akletmenin Üç Bilgi Kaynağı: Kulak, Göz ve Kalp.....	87

a. Kulak .....	88
b. Göz .....	94
c. Kalp .....	99
3. Aklın İflası: Kulak, Göz ve Kalplerin Mühürlenmesi.....	104
4. Akletmek: Akl-ı Selim / Kalb-i Selim Olmak.....	108

#### Epistemolojik Açıdan Akıl ve Zihin İşlevi:

Kategoriler / <i>Dr. Öğr. Üyesi Remziye Selçuk</i> .....	113
1. Akıl .....	114
2. Zihin .....	117
a. Aklın İşlevi.....	118
b. Zihnin İşlevi.....	120
C. Akıl ve Zihnin Birlikteliği: Kategoriler .....	122

#### Gazâlî'de Aklın Mertebeleri / *Dr. Öğretim Üyesi Sevim Arslan* ...

1. Gazâlî'de Akıl .....	148
a. Kavram Olarak Akıl .....	148
b. Vasıf İtibariyle Akıl.....	150
C. Aklın Dereceleri.....	154
2. Aklın Kendi Yapısı İçerisindeki Aşkın Hiyerarşisi (Mişkâtü'l-envâr'daki Aklın Mertebeleri).....	165
a. Bilgi Kaynakları Açısından Akıl.....	173
b. Akıl-Vahiy/Nübüvvet İlişkisi .....	177
C. Aklın Ahlâkla İlişkisi .....	180

### İkinci Bölüm

#### AKIL-DİN VE AKIL-FELSEFE İLİŞKİSİ

#### Arap Nahvinde Bir Akıl Yürütme Biçimi:

Kıyas / <i>Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Şen</i> .....	191
1. Kıyasın Rükünleri.....	194
a. Asıl/Makîs 'aleyh .....	194
b. Makîs/Fer' .....	196

c. İllet/Câmi' .....	196
d. Hüküm.....	202
2. Kıyasın Çeşitleri .....	203
3. Kıyas ve Nahiv Ekolleri.....	205
Şîî İmâmiyye'de Akıl / <i>Dr. Öğr. Üyesi Habib Kartaloğlu</i> .....	209
1. Ahbârî Düşüncede Akıl.....	213
2. Usûlî Düşüncede Akıl .....	220
İbn Miskeveyh'in Erdem Anlayışında Aklın Rolü / <i>Dr. Öğr. Üyesi İbrahim Aksu</i> .....	233
1. Erdemlerin Varlık Zemini Olarak Nefs .....	235
2. Erdem Kavramının Mahiyeti ve Erdemlerin Varoluş Süreci.....	238
3. Erdem-Akıl İlişkisi .....	245
4. Akıl Erdemli Bir Yaşamın Kaynağıdır! .....	251
Post-Religio Et Ratio: Postmodern Din Bilimlerinde Akıl-Din İlişkisi / <i>Prof. Dr. Mustafa Alıcı</i> .....	255
1. Postmodern Çoğulcu Aklın Karakteristik Özellikleri ....	274
a. Postmodern Çoğulculuk .....	275
b. Post-Benlik ve Subjektiflik .....	275
c. Rölatif Hakikat .....	276
d. Öznel Kontekst Bağlı Akıl Yürütme ve Post-Rasyonellik .....	277
E. Yeni Tenkitçilik veya Meta-kritisizm.....	278
2. Postmodern Aklın-Geleneksel Dini Tenkidi.....	278
3. Post-Religio: Postmodern Aklın Önerdiği Ben-Merkezli Maneviyat.....	281
4. Post-teoloji: Postmodern Aklın Postmodern Din ile Kesişimi .....	283
5. Değerlendirme .....	190
Sonuç / <i>Dr. Öğr. Üyesi Turgut Akyüz</i> .....	297





## ÖNSÖZ



**İ**nsanı 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 kelimine “akliyât” da denilmiştir.

Akıl tanımını ayrıca insan tanımını 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 tanımı, 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. Elinizdeki kitap bu çalışmaların ilk cildi olup devamında birkaç cilt daha planlanmaktadır.

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

**Dr. Öğr. Üyesi Turgut AKYÜZ**

Editör

turgutakyuz@hotmail.com.tr

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

# GİRİŞ



Dr. Öğr. Üyesi Turgut Akyüz<sup>1</sup>

## Akıl-Mantık İlişkisi ve Aklın Dini ve Felsefi İlimler Açısından Önemi

### 1. Akıl-Mantık İlişkisi

**K**lasik mantık ilminin temel amacı; doğru bilginin ölçüsünü koymak ve dolayısıyla da yanlışın da sınırlarını çizerek zihni yanlıştan korumaktır.<sup>2</sup> Burada zihin ile kastedilen şey, akıldır. Ki mantık kitaplarında insanın; “nâtik canlı” olarak tarif edilmesinde insanın temel faslının bilgi; bilginin de mahallinin akıl olduğuna vurgu yapılmaktadır.<sup>3</sup>

Mantık ilminin temel konusu, insanın bilgisidir. Bilginin varlığı ve imkanı, mantık ilminin ilkesi ve metafiziğin konularına dahil iken; bilginin nasıl olduğu mantığın temel konusudur. Yani mantık ilmi, bilginin tarifi ve türleri ve bilgi ile alakalı olan arazi

<sup>1</sup> Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Mantık Anabilim Dalı, takyuz@erzincan.edu.tr

<sup>2</sup> Mesela bkz. Fârâbî, *İhsâu'l-ulûm: İlimlerin Sayımı*, çev. Ahmet Ateş (İstanbul: MEB Yayınları), 67vd

<sup>3</sup> Bkz. Fahreddin er-Râzî, *el-Mantıku'l-Kebir*, tahk. Turgut Akyüz (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2017), vr. 5z.

zatiyeleri konu edinmektedir.<sup>4</sup> Bu manada klasik mantık, bilgi ve bilim felsefesinin konularını da içermektedir.

İbn Sînâ, bilgiyi iki kısma ayırarak dağınık ve cüzi bilgilerin “marifet”; külli bilgilerin “ilim” olarak isimlendirildiğini ifade etmiştir.<sup>5</sup> Cüzi bilgilerle kastedilen şey; duyularla elde edilen, dağınık ve gündelik; külli bilgilerden kasıt ise bilimsel ve sistematik bilgilerdir. Sistematik ve bilimsel bilginin (ilim/burhân) mahalli, akıldır.

Buradan hareketle mantık ilmi, dolaylı da olsa insan bilgisinin ana mahalli olan akılı konu edinmektedir. Fakat mantık, akıl konusunu psikoloji ya da nörobilim gibi ele almamakta; daha çok aklın fonksiyonları, aklın temel ilkeleri ve ilk bilgileri, doğru-yanlış tanımları bakımından aklın çalışma prensipleri ile ilgilenmektedir. Ayrıca mantık ilmi, beş sanat bahsinde, aklın mertebeleri ve rasyonel ya da duygusal gibi akıl türlerini de konu edinmektedir.

Akl, ontolojik olarak natık nefis yani insan nefsidir ve klasik dönemde nefsin varlığı, tüm diğer varlık soruları gibi metafizikte incelenmiştir. Yine tabiat ilimlerinden sayılan “ilmü'n-nefs” de aklın ontolojik anlamı ile ilgilenmiştir. Mantık ilmi, yine gerekli durumlarda bu konularla ilgilenmekle birlikte temelde aklın ontolojik değil epistemolojik anlamları ve fonksiyonları ile ilgilenmektedir (daha fazla bilgi için Coşkun Baba ve Remziye Selçuk hocalarımızın yazılarına bakılabilir).

## 2. Akıl-Bilim ve Akıl-Felsefe İlişkileri

İnsanın temelde iki bilgi kaynağı vardır: Duyular ve akıl. Duyular, insanın ilk bilgi kaynağı olup insan doğduğu anda ilk olarak duyuları ile bilgi sahibi olur. Ailesini duyular ile tanır. Dili, örfü ve ilerde kullanmak üzere saklayacağı ilk bilgileri duyular ile öğrenir.

<sup>4</sup> Râzî, *el-Mantıkü'l-Kebîr*, vr. 2z, 3z.

<sup>5</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Metafizik*, metin ve çev. Ekrem Demirli ve Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004), I/12vd.

Bu anlamda duyular, zorunlu bilgi kaynağıdır yani duyu verileri vazgeçilmezdir ve onlardan gelen bilgileri doğru kabul ederiz.<sup>6</sup>

Fakat duyular hem sınırlı hem de geçici bilgi kaynağıdır ve ancak şimdi ile alakalı ve görünen/fenomen/fizik/maddi varlıklar ile alakalı bilgi vermektedirler. Bu bilgilerin kalıcı hale getirilmesi, sağlamasının yapılması, bilgilerin saklanması ve buralardan küllî kaideler elde edilerek ilerde kullanılmak üzere işlenmesi gibi fonksiyonlar için akıl gereklidir. Ayrıca insan, başta ilk metafizik bilgisi olan “benlik bilinci” ve görünen dünyanın ötesindeki/arkasındaki/önündeki (klasik dönemde tüm bu kavramlar kullanılmıştır) bilgiler için de yine akıl ile donatılmıştır.

Günümüzde (modern bilim yerine günümüzde kavramını özellikle tercih ettik; zira modern, postmodern ve klasik tüm bilgi birikiminden istifade edilerek bu güne gelinmiştir ve burada ret ya da dışarda kalma durumu söz konusu olmadığından bu kavramı daha kuşatıcı gördük) bilim; temelde duyulara (yani gözlem ve deneye) dayalı olarak inşa edilmiştir. Tabii ki burada gözlem verilerinin yorumlanması, yeni hipotez ve teorilerin ortaya atılması ve elde edilen tüm bilgilerin doğruluklarının sağlanması gibi durumlardan dolayı akıl da bilimin dışında değildir. Fakat temel kurucu bilgi kaynağı olarak bilim, duyulara dayanmaktadır diyebiliriz.<sup>7</sup>

Felsefe kavramının birçok tanımı yapılmakla birlikte<sup>8</sup> biz burada daha çok teorik bilim (örneğin nörofelsefe gibi) ve metafizik anlamlarını kastediyoruz. Ki bu anlamda felsefenin temel kaynağı akıldır. Felsefe, bilimin kurucu ilkelerinin oluşturulması için gerekli olduğu gibi bilimin eleştirilmesi, geliştirilmesi ve bilimsel bilgilerin sağlamasının yapılması için gereklidir. Örneğin bir zamanlar Newton fiziğinin tüm sorunları çözdüğü ve tüm evreni

<sup>6</sup> Fahreddin er-Râzî, *Şerhu'l-işârât ve't-tenbihât*, thk. Ali Rıza Necidzade (Tahran: 1383h), I/4.

<sup>7</sup> Thomas S. Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, (İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2019), 97vd.

<sup>8</sup> Felsefe kavramının başka anlamları için bkz. Turgut AKYÜZ, “İslâm Düşünce Tarihinde Felsefe Karşıtı Tavırlar”, *Kesit Akademi Dergisi* 4/15 (Haziran 2018), 79-87.

anlamamıza yeterli olduğu düşünülürken felsefenin eleştirel ve teorik bakışının yani aklın yardımı sayesinde günümüzdeki yeni bilim alanlarına ve imkanlarına sahip olabildik.<sup>9</sup>

Görüldüğü üzere akıl, hem bilimlerde hem de felsefede, bilgiye ulaşma ve elde edilen bilginin doğruluğunu test etmede önemli ve gereklidir.

Konu aklın bilim ve felsefe ile ilişkisi olduğunda hatırlatmaktan uzak kalamayacağımız bir mesele de “bilim-felsefe” ilişkisidir. Konumuzla doğrudan alakalı olmasa da ilerde akıl-din ilişkisinin de bir düzleme oturtulması açısından akla dayanan felsefe ile akıldan istifade eden ama temelde duyulara dayanan bilimin ilişkisi üzerinden durmak istiyoruz. Bilim, yukarıda da bahsedildiği üzere “görünen” evren ile ilgilenmektedir ve bu anlamda metafizik meseleler ve dolayısıyla dini bilginin varlık alanıyla da ilgilenmemektedir. Bilim ve felsefe, bilgi açısından birbirini desteklemekte ve insan bilgisinin iki farklı boyutunu oluşturması açısından birbiri ile ilişkidir. Fakat konu itibarıyla aralarında bir çatışma da bulunmamaktadır. Zira temelde araştırdıkları konu farklı olup aynı konular üzerinde de araştırma yapsalar yöntemleri farklıdır ki bu durumda birbiriyle çelişmemekte aksine birbirini desteklemekte ve tamamlamaktadırlar (konular ile alakalı olarak Abdülhan Ünlüsoy, Ahmet Şen ve İbrahim Aksu hocamızın makalelerine bakılabilir).

### 3. Akıl-Din ve Din-Bilim-Felsefe İlişkileri

Dinin (ki burada özel olarak İslam dinini kastediyoruz ve onun ilkeleri/öğretileri üzerinden konuşuyoruz) temelde üç meseleyi konu edindiğini söyleyebiliriz:

- a. Akait,
- b. İbadet,
- c. Haram-helal (muamelat ve ahlak ile ilgili tüm emir ve nehiy bahislerini kastediyoruz).

<sup>9</sup> Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, 133vd, 151vd, 183vd.

Akaid ile kasıt imanın altı esasıdır ki bunlar bilimin konusu dışındadır. Bu esaslardan sadece “Allah’a İman”, metafiziğin konularından olan (daha doğru ifade ile metafiziğin ilkesi olan) “Tanrı” meselesi ile çakışmaktadır. Bunun haricindeki diğer akaid konuları, metafizik ilminin konuları arasına dahil olmadığı gibi zaten bilimin konusunun tamamen dışındadır. Bu yüzden akaid meselesinde bilim ve metafiziğin, din ile çeliştiğini söylemek mümkün görünmüyor.

Metafizik ilmi, iman esasları arasında olan dolayısıyla da “din”in konularında biri olan “Tanrı” meselesi ile sadece şu düzeyde ilgilenmektedir: Tanrı; vardır, birdir, zorunludur ve cömerttir.<sup>10</sup> Tanrı vardır zira varlığın esasıdır. Aksi halde varlık ve dolayısıyla da bilgidен söz edemezdik. Aristoteles’e göre vardır demek zaten bir ve zorunludur demekle aynıdır. Yani varlık vardır, yokluk ta yoktur.<sup>11</sup> Cömert olması ise varlığın başlangıcı yani yaratılışın imkanı ve izahı için gereklidir. Yani Tanrı cömerttir ve verir. Verdiği ilk şey ise varlıktır. Bu yüzden varlık vardır.<sup>12</sup>

İbadet konuları ise inanca ve kabule bağlı olup, bilim ve felsefe tarafından konu edilmeyen bir husustur.

Haram ve helal meselesine gelince; bilimin amacı temelde doğruluk ve yanlışlıktır. Bu yüzden bilimsel önermeler (hukuk, sanat ve ahlak hariç) güzellik-çirkinlik, iyilik-kötülük ve adalet-zulüm gibi kavramlardan oluşmaz ve bu kavramları da içermez.

Hukuk, ahlak ve sanat ise (bilim veya felsefe düzeyinde olsun) konuları itibariyle “haram-helal” mevzusu ile örtüşmektedirler ve bu yüzden bu bilimlerle dinin bu konudaki önermeleri ile çelişebilme imkanına sahiptirler. Bu konu mahiyet itibariyle ile mantık ve felsefenin dışında olup daha çok dini ilimlerin konusu oluşturmaktadır. Fakat burada dini ilimler ile kastımızın, din ve bilimin

<sup>10</sup> İbn Sinâ, *eş-Şifâ: Metafizik*, I/1-2.

<sup>11</sup> İbn Sinâ, *eş-Şifâ: Metafizik*, I/27vd.

<sup>12</sup> İbn Sinâ, *eş-Şifâ: Metafizik*, I/35vd.

haricinde kalan değil de kaynağı itibariyle “haber”e yani dini bilgi kaynaklarına dayanan bilimleri kastettiğimizi özellikle hatırlatmak istiyoruz. Yine de burada İslam dininin bazı emirleri hariç adil olma, ticarete dürüst olma, hırsızlık yapmama ve temiz şeylerin yenilip içilmesi gibi emirlerinin genel esasları içeren ve evrensel ilkelere örtüşen hususlar olduğunu söyleyebiliriz. Yani birkaç mesele hariç dini bilgiler; ya akıl ve duyularla elde edilemeyecek meselelerle alakalıdır veya akıl ve duyulardan gelen verilerle çelişmemektedir diyebiliriz.

Dini bilginin temel kaynağı haberdur ki bu yüzden Kelamcılara göre duyu ve akıl haricinde üçüncü bir doğru/zorunlu bilgi kaynağı olarak haber kabul edilmiştir.<sup>13</sup> Aslında mantık kitaplarında haber; duyularla aklın birlikte çalışması ile oluşan bir bilgi kaynağıdır. Zira haber, temel itibariyle konuşma, iştih ve görme gibi duyulara dayanmaktadır. Burada aklın fonksiyonu ise “haber”i “sâdik haber” haline getirmektedir. Zira akıl, doğruluk ve yanlışlık ölçüsü koyarak her haberin bilgi kaynağı olmadığını ifade etmektedir. Aksi halde insan, örfün ve kendisine öğretilenin ötesine gidemezdi ve bu durumda da doğru-yanlış ayrımı yapmadan kendisine sunulan her bilginin doğru olduğuna hükmederdi.

Buradan hareketle akıl; başta sahih ve batıl din ayrımı yapmak için gereklidir, diyebiliriz. İkinci olarak dini bilginin anlaşılması, kabul edilmesi, yorumlanması ve uygulanması için akıl gereklidir. Bu yüzden şeriat sadece “bâliğ” olana değil aynı zamanda “âkil” olana hitap etmekte ve onu sorumlu tutmaktadır. Fakat akıl, bazı bilgilere ulaşamayacağı veya bazı meselelerde hata edebileceği için din, bazı bilgileri akla başlangıç olarak vermiştir. Bu başlangıç bilgileri hariç diğer meselelerde insan, aklını ve sahip olduğu diğer yetilerini kullanarak birçok bilgiye ulaşabilir.

Meseleyi; birçok ayeti kerimede düşünmenin emredilmesi,

<sup>13</sup> Ebû Mansûr Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, trc. Bekir Topaloğlu (İstanbul: İSAM Yayınları, 2019), III/247; Ebû Mansûr Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhid*, trc. Bekir Topaloğlu, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2019), 10, 13vd.



yine insanın halife tayin edilmesinden sonra kendisine isimlerin öğretilmesi yani insanı insan yapan şeyin akıl olduğu ve inanmayanların akılsızlıkla itham edilmesi hususlarını hatırlatarak bitirmek istiyoruz (Ayeti kerimelerde aklın kullanılışı ve emredilmesi ile alakalı olarak Fatih Tok hocamızın makalesi faydalı olacaktır).<sup>14</sup>

#### 4. İnsan Nefsinin Temel Yetileri

Klasik teoriye göre insan, nefis ve bedenden yani maddi ve manevi iki farklı cevherin bir araya gelmesi ile oluşmaktadır. Nefis, insanın sureti olup beden de bu formun maddesidir. Ruh kelimesi genelde canlılık anlamında kullanılmış olup, nefis kelimesi temel yetileri de kuşatacak şekilde ruh kelimesinden daha kapsamlı olarak kullanılmıştır.<sup>15</sup>

İnsan nefsinin, temel canlılık fonksiyonları (klasik tabirle bitkisel nefis) haricinde “yapma” ve “bilme” yetileri vardır. Bu iki yetinin insana özel olan ve diğer canlılarla ortak kullanımı yani başlangıç olmak üzere iki düzeyi bulunmaktadır. Buna göre insanın dört temel yetisi vardır diyebiliriz:

- A. Duyularımız yani hayvani nefsin bilme yetisi (müdrîke),
- B. Duyularımız ve tutkularımız yani hayvani nefsin yapma yetisi (muharrike). Bu iki özellik insan haricindeki diğer canlı türlerinde de bulunmaktadır.
- C. Akıl yani insana özel bilme yetisi (âlîme),
- D. Ahlak ve davranışlar yani insana özel yapma yetkisi (âmile). Son iki özellik sadece insanda bulunmaktadır.<sup>16</sup>

<sup>14</sup> Din-akıl ilişkisi ve Kur'anı Kerim'de akıl ile alakalı emirler ve kavramları için bkz. Turgut Akyüz, “Akılın Epistemolojik Tanımı Bağlamında Din-Akıl İlişkisi Üzerine Bir Değerlendirme”, *1. Uluslararası Din ve İnsan Sempozyumu “Din, Dil ve İletişim” Tebliğler Kitabı* (Eskişehir Osman Gazi Üniversitesi, 2019), 33-44.

<sup>15</sup> Ruh ve nefis hakkında bkz. Turgut Akyüz, “*Fahreddin er-Râzî'ye Göre Akılın Tanımı ve Temel İşlevleri*”, *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi* I/2: 23-35

<sup>16</sup> Fahreddin er-Râzî, *Kitâbu'n-Nefs ve'r-rûh*, trc. Hüsnü Aydeniz (Ankara: Elis Yayınları, 2011), 65vd.

Klasik dönemde bunların birbirinden bağımsız ya da tek merkez olduğu hususunda farklı görüşler bulunmakla birlikte günümüz bilimsel verilerine göre beyinde bu işlevlere ait farklı bölgeler bulunmaktadır.<sup>17</sup> Fakat yine de bütün bu yetileri tek bir merkezden idare eden yetinin varlığı ve nerede olduğuna dair mevcut bilimsel verilerde net bir bilgi bulamıyoruz.<sup>18</sup>

Aşağıda tarifini vereceğimiz ve din-akıl ilişkisinde esas alacağımız akıl ile kastımız, üçüncü yeti yani “âlîme”dir. Fakat bazen aklın, insanın temel özelliği olarak ahlaki yani insan davranışlarını da kapsayacak şekilde kullanıldığı da vakidir.<sup>19</sup>

### 5. Aklın Tarifi ve Temel Yetileri

Aklın (âlîme) farklı tarifleri ve farklı düzeyleri verilmekle birlikte özet olarak aklın; kavramları idrak yani kavram oluşturma (fehm ve teemmül) ve işleme (mütesavvira ve mütehayyile), bu kavramları kaydetme (zâkire ve hâfıza), kavramları birleştirerek önermeler, önermeleri işleyerek ise kıyas oluşturma (tefekür, tezekür zekâ) gibi temel işlevleri bulunmaktadır.

Duyu verilerini alma, işleme, saklama ve yorumlama ise klasik dönemde hayvani nefsin bilme gücüne dahildir.<sup>20</sup>

Akli bilgilerimiz, teorik (nazarî) ve pratik (amelî) olmak üzere iki türdür. Teorik olanlar; metafizik, mantık ve matematik gibi soyut alanlarla ilgili olanlardır. Aklın pratik bilgilerinden ise günümüzün tabiriyle pozitif bilimler ya da tabiat bilimleri kastedilmektedir<sup>21</sup> ki burada akıl, duyuyla birlikte çalışır (aklın işlevleri

<sup>17</sup> Steven Rose, *21. Yüzyılda Beyin*, çev. Levent Can Yılmaz (İstanbul: Ginko Bilim, 2019), 171vd.

<sup>18</sup> Rose, *21. Yüzyılda Beyin*, 249vd.

<sup>19</sup> Mesela bkz. Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbihât*, II/227vd.

<sup>20</sup> Bkz. Râzî, *Kitâbu'n-Nefs ve'r-rûb ve Şerhu kuvâbumâ*, 84vd.

<sup>21</sup> Krş. İbn Sinâ'ya göre tabiat bilimleri de teorik aklın bir işlevi olup; pratik akıl sadece ahlak ve eylem ile ilgili olan bilgileri içermektedir. Bkz. İbn Sinâ, *eş-Şifâ: Metafizik*, I/2vd.

ve mertebeleri ile alakalı olarak Sevim Arslan ve Habib Kartaloğlu hocalarımızın makaleleri faydalı olacaktır).

Ahlak (âmile), bizim anladığımız manada bilme gücü anlamında akıl kavramına dahil değil ise de gerek insan davranışları için bilginin gerekmesi gerekse duyuların ve tutkuların terbiye edilerek davranışa dönüşmesinde bilinçli bir faaliyetin gerekmesinden dolayı; akıl ile ahlak arasında sıkı bir ilişki bulunmaktadır.<sup>22</sup>

İrade, aklın yapma gücünün (âmile; ki bilimsel anlamdaki akıl, yapma kısmını içermemektedir) bir fonksiyonudur. İnancın teorik aklın yani bilimsel anlamda aklın (âlîme); şeriatin (ameli kısım) ise âmilenin bir işlevi olduğunu söylemek mümkündür.

Kelamcılar ve fıkıhçılara göre ise aklın iki temel fonksiyonu bulunmaktadır; temyiz ve kıyas.<sup>23</sup> Kıyası kabul etmeyen veya bir başka ifade ile umumun delaletinin (ki bu mantıkta tümdengelim olarak tarif ettiğimiz kıyastır ve Gazzâlî tarafından genelliği esas alma şeklinde tarif edilmiştir) kıyas olmadığını savunanlar; insan aklının tek yetisinin “temyiz” olduğunu iddia etmişlerdir.<sup>24</sup>

Aklın önemli bir özelliğinin de zaman ve mekan algısı oluşturmasıdır. Zira akıl, kavramları idrak ederken veya buradan hareketle yargılar oluştururken bu yargıları şimdi ile alakalı olan, geçmişe yönelik (tezekkür) ve geleceğe yönelik olanlar (tedebbür) şeklinde tasnif edebilmektedir.

## 6. Akılla İlgili Temel Kavramlar

Akıl, duyular haricindeki bilgi kaynağımızdır ve klasik dönemde yukarıda yetilerinden bahsettiğimiz âlime kavramına karşılık

<sup>22</sup> Krş. İbn Sinâ'ya göre akıl, teorik ve pratik anlamları içermekte olup insan davranışı yani ahlak da aklın anlamına dahildir. Fakat günümüz bilgi teorilerini dikkate aldığımızda akılla ilk kastedilen şeyin bilme gücü olduğunu söylemek daha doğrudur. Bkz. İbn Sinâ, *eş-Şifâ: Metafizik*, I/2vd.

<sup>23</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, XIII/37.

<sup>24</sup> Tartışmalar için bkz. Gazzâlî, *Esâsü'l-Kıyâs*, çev. ve haz. Bayram Pehlivan (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 47vd.

gelmektedir. İngilizcede kullanılan “reason” kavramının aklın materyalist kullanımını ifade ettiği söylenebilir. Dilimizdeki “us” kavramı da aklın bilimsel işlevi (âlîme) yanında davranışları (âmîle) da içeren bir kullanımdır (akılla ilgili modern kavramları için Mustafa Alıcı hocamızın makalesine bakılabilir).

Kalp, bildiğimiz organın haricinde Kuranı Kerim başta olmak üzere gelenekteki kaynaklarda “aklın” mahalli olarak kabul edilmiştir ki “fuâd”<sup>25</sup> ve “lûbb”<sup>26</sup> gibi kavramlarla da kastedilen anlam budur. “Kalp gözü” ifadesinin kalbin akıl yani basiret (feraset ve hads) anlamında kullandığına delalet ettiğini söyleyebiliriz.

Dilimizdeki “gönül” kavramının kalp ya da duygular anlamında kullanıldığı ifade edilmektedir.<sup>27</sup> Fakat gönül kavramının; bilme ve yapma gücünü de ifade eden bir kullanım olduğunu söyleyebiliriz. Zira “gönlü kaymak” gibi kullanımlarda gönül, duygularımız ve âmîle anlamını ifade ederken; “gönlünü ve aklını çelmek” kullanımında gönül ve akıl aynı anlamda kullanılmıştır. Yine gönlün, iç duyu yani vicdan anlamı da bulunmaktadır. Bu durumda aklın, ahlaki kullanımı yani hem âmîle hem de âlîme anlamını içermesi esas alındığında gönül kavramının da akıl kavramının ahlaki anlamına karşılık geldiği söylenebilir.

Beyin ise daha bilimsel bir kavram olup klasik tabirle hayvani nefsin bilme ve yapma gücünü temsil etmektedir. Fakat modern dönemde beyin (brain) kavramı, aklın görünen ve işlevsel kısmını da içerdiği için akıl anlamını da bir nevi içermektedir.<sup>28</sup> Beyin (brain) kavramının fazla indirgemeci ve materyalist olduğunu ifade edenlerin bunun yerine zihin (mind) kavramını kullandıklarını söyleyebiliriz.<sup>29</sup>

<sup>25</sup> Nahl, 16/78.

<sup>26</sup> Bakara, 2/269.

<sup>27</sup> bkz. <https://sozluk.gov.tr/> : gönül.

<sup>28</sup> Bkz. Rose, 21. *Yüzyılda Beyin*, 91vd.

<sup>29</sup> Krş. Rose, 21. *Yüzyılda Beyin*, 174vd.

Logos ise hem akıl (reason) hem de kainattaki düzen ve sistem için kullanılmış bir kavram olup varlık-bilgi uyumunu ifade etmek açısından önemli bir kavramdır.<sup>30</sup> Zira logos; insanın, kainatın dolayısıyla da bilme sürecinin de bir parçası olduğunu, varlık ve bilgi arasında bir uyum olduğunu yani varlığın bilinebileceğini, insanın da bu bilme imkanına sahip olduğunu; ayrıca bilgimizin de dış dünya ile örtüşeceğini işaret etmektedir.

### Kaynakça

- Akyüz, Turgut. “Aklın Epistemolojik Tarifi Bağlamında Din-Akıl İlişkisi Üzerine Bir Değerlendirme”. *1. Uluslararası Din ve İnsan Sempozyumu “Din, Dil ve İletişim” Tebliğler Kitabı* (Eskişehir Osman Gazi Üniversitesi, 2019): 33-44.
- Akyüz, Turgut. “Fahreddin er-Râzî’ye Göre Aklın Tarifi ve Temel İşlevleri”. *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi* I/2: 23-35.
- AKYÜZ, Turgut. “İslâm Düşünce Tarihinde Felsefe Karşıtı Tavırlar”. *Kesit Akademi Dergisi* 4/15 (Haziran 2018): 79-87.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Tarihi; Thales’ten Baudrillard’a*. İstanbul: Say Yayınları, 2014.
- er-Râzî, Fahreddin. *el-Mantıku’l-Kebir*. tahk. Turgut Akyüz. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2017.
- er-Râzî, Fahreddin. *Kitâbu’n-Nefs ve’r-rûh*. trc. Hüsnü Aydeniz. Ankara: Elis Yayınları, 2011.
- er-Râzî, Fahreddin. *Şerhu’l-işârât ve’t-tenbihât*. thk. Ali Rıza Necidzade. Tahran: 1383h.
- Fârâbî. *İhsâu’l-ulûm: İlimlerin Sayımı*. çev. Ahmet Ateş. İstanbul: MEB Yayınları.
- Gazzâlî. *Esâsü’l-Kıyâs*. çev. ve haz. Bayram Pehlivan. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.
- İbn Sînâ. *eş-Şifâ: Metafizik*. metin ve çev. Ekrem Demirli ve Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004.

<sup>30</sup> Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi; Thales’ten Baudrillard’a*, (İstanbul: Say Yayınları, 2014), 47vd.

Kuhn, Thomas S. *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*. İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2019.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbu't-Tevhîd*. trc. Bekir Topaloğlu. İstanbul: İSAM Yayınları, 2019.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vilâtü'l-Kur'ân*. trc. Bekir Topaloğlu. İstanbul: İSAM Yayınları, 2019.

Rose, Steven. *21. Yüzyılda Beyin*. çev. Levent Can Yılmaz. İstanbul: Ginko Bilim, 2019.

Birinci Bölüm

# AKLIN TARİFİ





# ONTOLOJİNİN EPİSTEMOLOJİSİ: AKLIN/DÜŞÜNCENİN SOSYAL İNŞASI



Dr. Öğr. Üyesi Abdulhan Ünüsoy<sup>1</sup>

**A**kıl, canlılar arasında sadece insanın sahibi olduğu temel ayırt edici bir yeti olarak insan yaşamını ilgilendiren her alanla doğrudan ilgili bir fenomendir. İnsanın çevresiyle ilişkisini belirleyen en temel olgudur. Bilimin en büyük genellemelerinden etik ve estetiğe kadar akıl, insanın sahip olduğu bütün açıklama modellerinde başvurduğu temel, vazgeçilmez yetidir. Her şeyi açıklama ve yorumlama gayesiyle başvurduğumuz bu akıl, insanî alanda çeşitli kullanım şekilleri vardır. Akıl, yaşam dünyasında, insan tarafından, imgeleme bağlı olarak araçsal bir şekilde kullanıldığı gibi Tanrısal bir meleke olarak araştıran, hüküm veren, anlayan olarak işlevsel bir kullanımın sahibi de olabilir. Bu söylenenler, akla yüklenen, akla atfedilen değer merkezli şekillenen durumlardır. Düşünce tarihindeki akıl anlayışları, akla yüklenen bu değerlerden hareketle yapılan akıl tanımlarına bağlı olarak farklı dönemlerde farklı şekiller almıştır. Bu çalışma, aklın işlevsel bir şekilde işletildiği fonksiyonalist görüşü kabul eder. Akıl, kendi içinde aşkın ilkelerin sahibi, olgudan bağımsız bir yeti olarak ele

<sup>1</sup> İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Din Felsefesi Anabilim Dalı, abdulhan.unlusoy@inonu.edu.tr

alınmaz. Akıl, işlevi olan düşünce merkezli ele alınması gereken bir konudur. Ve düşünce, bir takım toplumsal ve sosyal öğelerin bir gerçekleştirimidir. Düşünce ve akıl ya da akletme dediğimiz olay, temelinde toplumun, toplumsal öğelerin olduğu, insanın varoluşsal yönünün baskın şekilde işin içine dâhil olduğu bir durumdur. Bu varoluşsal durumun bir uzantısı olarak akıl, sosyal bir inşa süreci olarak ele alınmalıdır. Bu çalışma akli varoluşsal, insanî ve toplumsal bir süreç içinde ele almaya çalışır.

### 1. Aydınlanmanın İndirgemeci Akıl Anlayışı ve Akılın Bir İşlevi Olarak Düşünme

Akıl merkezli gerçekleşen düşünme ve düşünme ile ilgili problemlerin, insanlığın ortak bir sorunu olduğu söylenebilir. Bu problemlerin küresel anlamda genişlemesi, Batı medeniyeti eli ile gerçekleşmiştir. Geneli itibarıyla düşünme ve düşünme ile ilgili ilişkilerinde Batı dünyası, problemleri bir ilişki durumu içinde olmuştur. Batı dünyasının küresel anlamda düşünme ile ilgili bu problemleri durumunu, dünyanın geri kalanına da yaygınlaştırdığı doğrudur. Dolayısıyla bugün, bütün bir dünya genelinde, düşünme ile ilgili problemleri bir durumun hâkim olduğu söylenilebilir. Bu nokta çok önemli bir noktadır. Çünkü sözü edilen bu problemleri durumun bir sonucu olarak çağımızın problemleri insan varoluşunun temelinde de düşünme ile ilgili bu problemleri durumun olduğu söylenebilir. Çünkü düşünme ile kurulan ilişki, bütün bir insan varlığını tayin edip şekillendiren bir ilişkidir.<sup>2</sup> İnsan varlığını tayin eden düşünme ve düşünme ile ilgili bu problemleri durumun iyi bir şekilde ele alınıp incelenmesi gerekir.

Düşünme, varoluşsal olarak gerçekleşen bir insan eylemi olarak alınabilir. Düşünmenin varoluşla ilgili bir yönünün olduğunun en bariz örneği, Antik Yunan toplumdur. Antik Yunan tarihini göz önüne aldığımızda, mitolojik düşüncenin, geleneksel Yunan

<sup>2</sup> Ömer Mahir Alper, "Araçsal Akıldan Aşkın Akla Düşünmeyi Yeniden Düşünmek", *Eskiyeni* 17 (Haziran 2010), 28.

aristokrasininin kurucu ögesi olarak görülmesi mümkündür. Mitolojik düşünce, bu toplumda, aristokrasinin varoluşunun bir teminatı olarak toplumun devamının bir unsurudur. Bu anlamıyla mitoloji, Antik Yunan aristokrasininin bir düşünüş paradigması olarak alınabilir. Antik Yunan'da analitik düşünce, mitos karşıtı olarak ortaya çıkmış, mitos karşıtı olarak gelişip büyümüştür. Aristokrasinin karşısında olan bir düşünce şekli olarak mitos karşıtı analitik düşünce, ortaya çıkışı itibariyle daha alt sosyal tabakalara ait bir düşünüş şekli olarak anlaşılmalıdır. Temelinde bu iki düşünüş şekli, farklı tarzda dünyanın iki farklı yorumlama biçimidir. Bu iki farklı dünyayı algılayış biçiminin farklılığına ilk dikkat çekenler, sofistler olmuştur. Sofistler, aristokrasinin sahibi olduğu mitolojinin eski bir epistemik paradigma olarak artık insanlara tatmin edici cevaplar sunamayarak sarsıldığını ve yeni, tatmin edici bir paradigmanın etrafında sorgulama ve düşünmenin gereğine dikkat çekme cesareti göstermişlerdir. Bu sofist hareket içinde Sokrates'i de saymak mümkündür. Çünkü o, sofistlerin sahibi olduğu soruşturma tekniğini, normlar dünyasıyla varoluş dünyası arasındaki gerilim üzerine kurmaya çalışmıştır.<sup>3</sup> Dolayısıyla bütün bu söylenenler düşünmenin, dünyayı algılama tarzının, yukarıda ifade edildiği gibi insanın varoluşunu tayin eden bir yönünün olduğunu doğrular.

İnsanlık tarihine baktığımızda akli, en güçlü ve tutkulu bir şekilde vurgulayan çağ, Aydınlanma çağıdır. Akıl kavramı, Aydınlanma döneminin anlaşılmasındaki temel kavramdır. Bu dönemde akıl, olgu ve şeyleri çözümlene gücüne sahip olarak ontolojik olarak değil de işlevsel (fonksiyonel) olarak ele alınmış, ağırlıklı olarak aklın bu yönüne vurgu yapılmıştır. Aydınlanma döneminin belirleyici karakteristiğinin, aklın ötesine giden hedefler için, aklın bir örgütlenmesi olduğu söylenilebilir. Aydınlanma dönemi aklının özelliği, insan merkezli bir akıl olmasının neticesinde Aydınlanma dönemine has, yeni bir akıl anlayışı olduğudur. Aydınlanma

<sup>3</sup> Karl Mannheim, *İdeoloji ve Ütopya*, trc. Mehmet Okyayuz (3. Baskı, Ankara: Nika Yayınevi, 2016), 38.

dönemi akılı, Kantçı bir anlamda, insanı her türlü vesayetten kurtaran gündelik hayatta kullanılan bir akıldır.<sup>4</sup> Bu açıdan bakıldığında Aydınlanma, ilk çıkışı itibariyle akılı, araçsal bir şekilde, bir yetinin kullanılması olarak görmüştür. Aydınlanmada akıl, insanın özgürlüğü üzerindeki her türlü vesayetçi kurumdan insanın özgürleşmesini sağlayan bir yeti olarak anlaşılmıştır.

Kant insan aklının, her türlü vesayetten uzak bir biçimde özerk, özgür ve sorumlu bir biçimde kullanılmasının, Aydınlanma düşüncesinin en bariz özelliği olduğunu söyler.<sup>5</sup> Ancak Aydınlanmanın kabul ettiği akıl, bilgi, doğruluk gibi kriterlerin; vesayetten kurtarma vaadinde olduğu insanı, aklın bizzat kendisinin mitselleşerek, evrenselleşmek suretiyle vesayet altına aldığı görülür. Akıl bu yönüyle sebebi olduğu totalitarizm nedeniyle vesayetten kurtarma iddiasında olduğu insan üzerindeki en güçlü baskı aracı haline gelmiştir.

Aydınlanmanın, başlangıcı itibariyle temel hareket noktası, insanı “korku”larından kurtarıp egemenlik kurmasına yardımcı olmaktır. Yani dünyanın mitik büyüünün bozulmasıdır. Bunun temelini, gerçekliğin akılla, başka bir deyişle akılı, gerçeklikle uzlaştırma oluşturur. Fakat bu proje bir dönüşümün habercisi olmuştur. Aydınlanma, kurtulmak istediği mit ve totalitarizme dönüşmüştür. Akıl, bu radaki araçsal konumlanışı ile, değiştirmek istediği gerçekliğin bir parçası olmuş; adlandırma, açıklama ve belirleme işlevleri ile kendisini ve Aydınlanmayı bir mite dönüştürmüştür. Aklın evrensellik görünümünü bir telos olarak gerçekliğin üstünde yer almıştır.<sup>6</sup> Aydınlanmada aklın bir mite dönüşmesi nasıl olmuştur? Bu durum aklın, gerçekliği nicelleştirip bir ölçüye vurması fonksiyonunun bir neticesi olarak gerçekleşmiştir. Nicelleştirme ve aklın bir ölçüye vurma fonksiyonunun bir neticesi olarak ortaya çıkan adlandırma, açıklama gibi kavramların her birinin birer sınırlama olarak tikel

<sup>4</sup> Ahmet Çiğdem, *Akıl ve Toplumun Özgürleşimi: Jürgen Habermas ve Eleştirel Epistemoloji Üzerine Bir Çalışma*, (1. Baskı İstanbul: İletişim Yayınları, 2008), 22.

<sup>5</sup> Çiğdem, *Akıl ve Toplumun Özgürleşimi*, 23.

<sup>6</sup> Çiğdem, *Akıl ve Toplumun Özgürleşimi*, 49-50.

üzerindeki totaliter bir tutuma gönderme yapan bir yönü vardır. Çünkü bunlar, birey üzerindeki bireyselliği, özgürlüğü, farklılığı kısıtlayan bir tür denetlemeyi de beraberinde getirir. Gerçekliğin ölçü ve bu tip denetlemeler yoluyla kontrol altına alınmaya çalışılması, bir anlamda gerçekliğin sınırlanıp tahrip edilmesi anlamına gelir.<sup>7</sup> Aklın bu tahakkümü, tabiat ve gerçeklik üzerindeki tahakkümün insan üzerindeki bir tahakküme dönüşmesi, Aydınlanma döneminde kaçınılmayan hususlardan olmuştur. Aynı durum bilginin bir özgürleşim aracı olmaktan çıkıp bir iktidar aygıtına dönüşmesi durumlarında da kendini açıkça gösterir.<sup>8</sup>

Aydınlanma çağı, akli, insanlık tarihinde en güçlü bir biçimde vurgulayan bir çağdır. Dinî ve manevî olan her şeye darbe vurmuş olan Aydınlanma<sup>9</sup>, kendinden önceki dönemin geleneksel toplum ve bilgi yapılarını ortadan kaldırmak amacıyla dünyanın ve toplumun her türlü metafizik ve mistik yorumuna karşı duran bir aşamayı ifade eder. Bu anlamda Aydınlanmanın genel karakteristiğini, dinî dünya görüşüne meydan okuma teşkil eder. Dünyevî olmayan her türlü gücün iktidarının toplum ve birey adına dünyevî güçlere devredilmesinin adıdır Aydınlanma.<sup>10</sup>

Aydınlanmaya göre kendinden önceki dönem, kendisine hiç bir etkide bulunulmasına izin vermeyecek derecede mistifiye edilmişti. Bu mistifiye durumunun kutsallaştırılması, otorite ve gelenek tarafından meydana getirilmiştir. Toplumsal olgular, dinî ve kozmolojik olarak üretilseler de bu olguların kutsanması ve mistifiye edilmesi sosyolojik bir olaydır.<sup>11</sup> Bu anlamda aklın mistifiye edilmiş sürecinin sosyolojik süreçlerden bağımsız ele alınması mümkün değildir.

<sup>7</sup> Çiğdem, *Akl ve Toplumun Özgürleşimi*, 50.

<sup>8</sup> Çiğdem, *Akl ve Toplumun Özgürleşimi*, 51.

<sup>9</sup> Fatih Kandemir, "Din Psikoloğunun Objektif ve Subjektif Dinî Gerçeklik Alanlarına Yaklaşırken Bilimsel Objektiflik Adına Dikkat Etmesi Gereken Bazı Kriterler", *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 50/2 (2018), 346.

<sup>10</sup> Çiğdem, *Akl ve Toplumun Özgürleşimi*, 21.

<sup>11</sup> Çiğdem, *Akl ve Toplumun Özgürleşimi*, 24.

Her şeyden önce Aydınlanmayı bir toplumsal proje olarak anlamak gerekir. Aydınlanma düşüncesinin bir iktidar mantığı içinde ele alınması gerekir. Şöyle ki bilgi ile iktidar arasında dolaysız bir ilişkinin varlığı kabul edilmelidir. Bilgi yoluyla iktidar, iktidar yoluyla da bilgi üretilir. Öngörmek için hükmetmek, hükmetmek için de öngörmek gerekir.<sup>12</sup> Bu anlamıyla iktidarın bilgiyi oluşturmak, üretmek, onu meşrulaştırmak ve genele yaymak konusundaki işlevi, iktidarın sahibi olduğu güç mekanizmalarının işlevsel bir sonucudur.

Aydınlanmanın sahip olduğu bilim anlayışı ve bilimin pratikteki yansıması, metafiziksel üst anlatılar açısından aşındırıcı sonuçlar doğurmuştur. Bilim ve onunun pratik yansıması, insanî alanın eksik ve kusurlu, dünyevî olmayanın(metafiziksel olanın, dünya dışı olanın) mükemmelliği arasındaki ön kabule şüphe düşürmüştür. Dînî metafizik alanın, insanî toplumsal alandan üstünlüğünü mümkün kılan geleneksel ön kabulü kırmıştır.<sup>13</sup> Dolayısıyla Aydınlanma döneminin negatif bir sonucu olarak dînî, mistik olanın değer kaybına uğraması, insanî alandaki anlamın kaybolmasına sebebiyet vermiştir.

Tıpkı bunun gibi Aydınlanma düşüncesinde akıl, araçsal ve işlevsel bir şekilde kullanımıyla kendi kendisini imha eder bir nitelik kazanmıştır. Aklın, araçsal ve işlevsel kullanımında aklın imhasının bir tarihi gizlidir. Yapılması gereken, aklın yeniden tanımlanıp yeniden keşfedilmesidir. Bu keşif, felsefe ve sosyal bilimlerin metodolojisinde tartışıldığı haliyle rasyonalite sorunlarına indirgenemeyecek kadar önemlidir. Bunun yerine akıl, bir ortak duyu (sensus communis) etrafında yeniden ele alınmalıdır.<sup>14</sup> Aklın bu yeniden ele alınışında akıl, çok boyutluluğu içinde tüm yönleri göz önünde bulundurularak ele alınmalıdır.

Batı düşüncesi, Descartes ile birlikte bir zihniyet değişimi yaşamıştır. Batı düşüncesinde bilmek, özü itibariyle insana yabancı

<sup>12</sup> Çiğdem, *Akıl ve Toplumun Özgürleşimi*, 28.

<sup>13</sup> Çiğdem, *Akıl ve Toplumun Özgürleşimi*, 27.

<sup>14</sup> Çiğdem, *Akıl ve Toplumun Özgürleşimi*, 128.

bir olgu olarak anlaşılmuştur. Modernite, sahip olduğu bilim, sanat, teknoloji gibi modern kaynaklı kavram ve olgulardan hareketle bu olgulara göre bir insan tanımı ve anlayışı ortaya koymuştur. Fakat modernitenin ortaya koymuş olduğu bu insan tanımının ve insan anlayışının da insanın bir tahrip sürecini içinde barındırıyor olduğu söylenilebilir.<sup>15</sup> Çünkü bu insan tanımında insan, kurulup inşa edilen modern bir özne olarak meydana getirilip kurulan, kurmaca bir varlık olmakla kendi kendisine yabancılaşıp insanî özelliklerini kaybederek tahrip olmuştur.

Akla ve Aydınlanmanın akıl merkezli anlayışına ilk eleştiriler, her ne kadar modernizm eleştirisi bağlamında postmodern zamanlarda yoğunlaşsa da 20. yüzyıl ile başlatılan bu eleştirilerin tarihi 2. Dünya Savaşı öncesi hatta 19. yüzyıl filozoflarına kadar götürülebilir. Akıl, bir bilme yetisi olarak eylem üzerindeki istencin belirlenmesinde etkili bir yetidir. Aydınlanmanın akıl merkezli insan ve doğa anlayışı, insan ve doğa arasındaki ilişkinin bozuk bir şekilde ele alınmasıdır. Aydınlanmada rasyonalizmin bir sonucu olarak insan ve doğanın nesneleşmesi sonucu bu iki kavramda bir bozulma görülür. Hatta daha radikal bir şekilde söylenecek olursa doğanın nesneleşmesinin altında tek Tanrılı dinler vardır. Şöyle ki, animizmin ortadan kalkışının, doğanın nesne haline gelmesinin sebeplerinden birisi olduğu varsayılır. Animizmin nesnelere kazandırdığı ruh, endüstriyalizm tarafından ortadan kaldırılmıştır. Varlıktaki ruhsal yönün bu şekilde ortadan kaldırılması, onun bir nesneye dönüşmesinin önünü açmıştır. Aynı şekilde doğadaki animistik ruh anlayışının ortadan kalkmasına bir başka neden de tek Tanrılı dinlerin yaygınlaşmasıdır.<sup>16</sup>

Günümüzde akıl, verili, yani nesne planında kalarak kendisini aşma, kendisinin üstesinden gelme teşebbüsü olan her şeye karşı durumdadır. Fakat insan olma, özgürlük ve değer sahibi olarak bu verili alanı aşmayı gerektirir. Akıl, bu anlamda insanı sınırlayan

<sup>15</sup> Adnan Aslan, "Gelenek ve Felsefesi", *Eskiyeni* 16 (Şubat 2010), 6.

<sup>16</sup> Bkz. Taşkın Ketenci, *Çağdaş Felsefede Akıl Eleştirisi ve Kant Etiği*, (Doktora Tezi: Hacettepe Üniversitesi, 2004).

totaliter, faşist bir tutumun adıdır. Akıl kavramının çok çeşitli anlamları vardır. Locke'a göre akıl, ilke anlamında açık ve doğru ilkelere yapılan açık ve sağlam çıkarımları ifade ettiği gibi neden anlamına da gelir. Aklın, Aydınlanma döneminde pragmatik olarak kullanımı, aklın, dışarıdan bir belirlenmesi anlamında akla karşı bir tutum olarak anlaşılmalıdır. Pragmatizmin fayda temelli işleyen akıllı, ansal ve fragmental bir akıldır. Bu akıl, ansal olduğu için geçmiş deneyimin ve bu deneyimlerin sonuçlarından kopuk işleyen bir akıldır. Bilimin öne sürdüğü evrensellik ilkesi, her tür etik suçlardan muafiyet getirmesiyle her tür barbarlığın meşruluğuna kapı aralar. Aydınlanma, genellikle Fransa'da gerçekleşen indirgemeci bir yanılmanın ürünüdür. Tek bir Aydınlanma anlayışından değil de Avrupa'nın siyasal, toplumsal, ekonomik alanlardaki çeşitli şekil ve biçimdeki Aydınlanma durumlarından bahsedilebilir.<sup>17</sup>

Düşünce tarihinde akıl ve aklın işlevi, aklın işleyiş tarzı üzerinde kafa yoran düşünürlerin başında belki de en önde gelen düşünür Kant olmuştur. Kant, akıllı, teorik akıl ve pratik akıl üzere ikiye ayırmıştır. Teorik ve pratik akıl arasındaki en önemli fark, Kant açısından şudur: Teorik akıl "bilmek" üzerinden, pratik akıl ise "eylem" üzerinden hareket eder. Teorik akılda "kavram"ın gerçekleştirilebilir kılınması esastır. Buna bir örnek vermek gerekirse pratik akıl açısından özgürlüğün, mutluluğun ya da dinin ne olduğu, bilgi temelli bir yaklaşımdan değil de öznenin bunları nasıl eyleme dökceği, yani gerçekleştirebileceği açısından değerlendirilir.<sup>18</sup> Yani bahsi geçen bu konular teorik akıl konusu değil pratik aklın bir konusu olarak ele alınmalıdır.

Buradan devam edecek olursak Kant'a göre teorik aklın konusu "olan", pratik aklın konusu ise "olması gereken" ile ilgilenmektedir. Bu açıdan bakıldığında teorik aklın hareket noktasının "kavramlaştırma" olduğu kolayca görülür. Her kavramlaştırma,

<sup>17</sup> Bkz. Taşkınler Ketenci. *Çağdaş Felsefede Akıl Eleştirisi ve Kant Etiği*.

<sup>18</sup> Mehmet Güneç, *Kant'ta Tanrı ve Tanrısallaştırılan Akıl*, (Ankara: Elis Yayınları, 2016), 62.



varlıktan bir uzaklaşmayı da beraberinde getiren bir dezavantajın da sahibidir aslında. Dolayısıyla teorik akıl, Kant'ta, bir öznelleş-tirmeler alanı olarak anlaşılmalıdır. Tam da bu noktada Kant'a göre sözü edilen bu öznelleşimin aşılması, her tür duygusallıktan arın-mayla yani tamamen akla sarılmayla gerçekleşir. Dolayısıyla bu tür bir düşüncede asıl olan, akılsal olandır. Asıl olanın akılsal olan ol-duğu düşüncesi bizi idealizme götürür. İdealizm düşüncesi, şeyle-rin bize görüldüğü gibi değil de bizim onları kavradığımız gibi ol-malarını savunması itibarıyla tıpkı rasyonalizm gibi öznelleşimin sı-kıntılı bir durumunu bünyesinde barındırır.<sup>19</sup> Sonuç olarak aklın, bu anlamda, Kant'ın anladığı şekliyle gerçekliği inşa süreci çerçe-vesinde anlaşılması gerektiği ortaya çıkar.

Şüranın da altı çizilmelidir ki Kant'ın aklın teorik işleyişini be-lirlemeye çalışan gayretinde akıl konusunda saf aklın bütüncül bir akılı imlediği görülür. Kant burada "bilme" ile "bilgi"yi birbirinden ayırır. Bilme ya da bilme arzusu, bilme istencinin konusu olarak alınmalıdır. Bu bilme istencinin içeriği ise bilgidir. Dolayısıyla akıl, bilgi ile sonuçlanan bir eylemlilik olarak insanın sahip olduğu bir yetidir.<sup>20</sup> Bu anlayış, aklın işlevinden hareketle yapılan bir akıl tanımlaması anlamına gelir.

Akıl dediğimiz insanî yetinin birbirinden farklı zaman ve mekân anlayışları içinde farklı algılama biçimlerine göre farklı farklı algılandığı da bir gerçektir. Dolayısıyla aklın tek, evrensel ve genel geçer bir kullanma tarzının olduğunu iddia etmek saçmadır. Dolayısıyla tek bir akıl tasavvurundan değil de farklı zaman ve mekânlarda gerçekleşen farklı tip akıl yürütmelerden farklı tip akıl kullanım şekillerinden bahsetmek mümkündür.<sup>21</sup>

Çağımız göz önüne alındığında hem sosyal bilimler alanında hem de felsefe alanında aklın merkezî ve belirleyici bir yere sahip

<sup>19</sup> Güneç, *Kant'ta Tanrı ve Tanrılaştrulan Akıl*, 62.

<sup>20</sup> Güneç, *Kant'ta Tanrı ve Tanrılaştrulan Akıl*, 61.

<sup>21</sup> Mehmet Ulukütük, *İslam Düşüncesinde Din ve Akıl*, (1. Baskı, Ankara: Otto Ya-yınları. 2017), 39.

olduğu gözlenir. Malumu olduğu üzere çağımız “akıl çağı” olarak nitelenmektedir. Çağımızın akıl çağı olarak nitelenmesinde bile aklın bu çağdaki bir önceliğinin varsayıldığı görülür. En genel anlamıyla düşünme ve düşünmenin konusu olarak aklın mahiyetine yönelik bir düşünüşün bizzat kendisi, bir metafizik olmaktan kendini kurtaramaz.<sup>22</sup> Çünkü aklın kendini ispat etmesi, bizzat aklın kendi dışına çıkmasını gerektirir. Bu ise tam anlamıyla bir metafiziktir.

En genel anlamı ile akıl, genel işlevi olarak belirli bir ideoloji veya düşünce paradigmasının yaşam pratiğine dönük politik meşrulaştırma işlevi gören bir mekanizma olarak işlev görür. Bu işlevi gerçekleştirmesinin ilk adımı, aklın, kendi pozisyonunu pekiştirmek gayesiyle kendi kendini yüceltmesidir. Bu yüceltme işi aklın mutlak hakikat ölçüsü olması kabulü ile gerçekleşmiştir. Bu kabulün ön şartı ise hakikatin önceden tanımlanıp belirlenmesidir. Bunun ortaya çıkardığı en bariz şey, aklın, kendini aşan, aklın ötesindeki bir referans olmaksızın çalışma imkânından yoksun olduğu gerçeğidir. Kant’a göre insan zihni dış dünyadan algılananların olduğu gibi yansıtıldığı bir ayna değildir. Kant, aklın inşa fonksiyonuna dikkat çeken ilk düşünür olarak aklın, algılanan şeylere kendinden a priori birtakım kategoriler eşliğinde bilgiye dönüştürdüğünü, bilgiye birtakım subjektif aklî kategorik a priorilerin eşlik ettiğini ve zihindeki bilgilerin evrensel kategorileri olarak alınan fenomenlerin algılanmasının bunlarsız imkânsız olduğunu belirterek, aklın inşa yönüne dikkat çekmiş fakat bu kategorilerin bütün insanlardaki evrenselliği ile aklın bilgidaki müstakilliğini vurgulamıştır. Diğer taraftan aklın, hiçbir zaman saf halde bulunamayacağına iddia eden Habermas’a göre akıl, toplum içindeki bireylerin davranışlarında belirli bir tarihsel zaman diliminde, o topluma has olarak tecessüm eder. Aklı, bu tarih ve toplumun dışında tanımlamaya çalışmak, metafizik bir söyleme referansı gerektirir.

<sup>22</sup> Bkz. Yasin Aktay, “Aklın Sosyolojik Soykütüğü: Soy Akıldan Tarihsel ve Toplumsal Akla Doğru”, *Toplum ve Bilim* 82 (1999), 118-130.

Dolayısıyla akıl ve bununla ilgisi bakımından mantık, her zaman belirli bir kültür içinde şekillenen kategoriler olarak, bilginin, kendileri dolayısıyla elde edildiği unsurlardır. Akıl ve mantık dolayımı olmaksızın bilgidен söz etmek mümkün değildir. Dolayısıyla bilgideki doğruluk ölçütü, kendi içindeki tutarlılıktır. Bu ön kabul zorunlu olarak şunu gerektirir: Belirli bir mantıkî yapı içindeki doğrunun sınırı, başka bir mantıklı yapının doğruluk ölçütlerine göre doğru olarak kabul edilmeyebilir. Diyebiliriz ki doğruluk, kendi içine kapalı bir sistem olarak bir sistemde işleyen bir ideoloji, paradigma ya da mantığa göredir.<sup>23</sup>

Düşünce ile ilgili yaygın olarak kullanılan Yunanca bir kelime olan “theoria” kelimesi, aslında “nazar” edebilme kabiliyetini ifade eder. İnsanın kendi yetersizlik ve kısıtlılığına rağmen evrene nazarıdır theoria. Bu anlamıyla theoria, epistemolojik bir mesafeyi ifade eden, bilmenin tarafsızlığına gönderme yapan teorik bir tavır ifade etmez. Aksine var olana bir yakınlık ve aidiyeti ifade eden bir mesafeyi imler. Kelimenin Yunanca anlamıyla theoria, Tanrıları kutlamak amacıyla yapılan törenlere iştirak etmek demektir. Düşünmek, var olanla aramıza bir mesafe koyarak uzaktan, iştirak etmeden, katılmadan yapılan bir eylem değildir. Var olanla, oluşla, hakiki bir birliktektir düşünme. Bu durumun en önemli özelliği, var oluştaki akliliğin insan bilincinin değil de varoluşun bir özelliği olduğunun kabulüdür. Yani oluş, varoluş bir bütündür. İnsan akli, bu oluşun dışındaki bir bilinç durumunu ifade etmez. Bu, kültürün bir parçasıdır.<sup>24</sup>

İnsanın ayrılmaz bir özelliği olarak belirleyebileceğimiz düşünme, iradî ve bilinçli bir eylem olarak ortaya çıkar. Akıl, düşünme eyleminde bir otomat olarak devreye girmez. Düşünmek, aklın fonksiyonel işlevsel bir özelliği olarak ortaya çıkar. Bu işlevselliğin ortaya çıkabilmesi için niyet, irâde, çaba ve amaç gibi birtakım durumların eşlik etmesi gerekir. Dolayısıyla düşünmek, salt akli bir etkinlik değil insanî varoluşsal durumların etkinliği, psiko-sosyal

<sup>23</sup> Bkz. Aktay. *Aklın Sosyolojik Soykütüğü: Soy Akıldan Tarihsel ve Toplumsal Akla Doğru*.

<sup>24</sup> Alper, *Araçsal Akıldan Aşkın Akla Düşünmeyi Yeniden Düşünmek*, 32.

kültürel yönü olan bir durumdur.<sup>25</sup> Düşünmedeki varoluşsal, kültürel ve psiko-sosyal yönü belirleyen şey, aklın işlevselliğini ortaya çıkaran bu irâdî yöndür.

İnsanın “düşünen” olarak nitelenip bu niteliğinin insanı, hayvâniliğin yani fiziksel olanın ötesine taşıyan bir özellik olduğu söylenir. İnsanın düşünen bir varlık olması, fiziksel olanın ötesindeki metafizik bir imkân alanının sahibi olması anlamına gelir. Bu insanî varoluşun dünya ile sınırlandırılmayacağına da bir ifadesidir. Buradan çıkan sonuç, insanda kültürün ve metafiziğin kurucu olmasına imkân veren şey, akıldır.<sup>26</sup> Kültür ve metafizik alanın kaynağı olarak alınabilecek akıl, bu yönüyle insanı diğer canlılardan ayıran en önemli özelliğidir.

Kendiliğinden ve dolaysızca insana ulaşan bir algıdan bahsedemeyiz. Algı, her zaman için anlamlandırılan bir durum olarak nitelenir. Bu anlamda anlamlandırma işi, kişinin tarihsel ve sosyolojik olarak belirli bir birikimi merkezli gerçekleşir. Dolayısıyla anlamlandırma, fragmental değildir. Bir bütünsellik, bütüncül bir resim etrafında anlamlandırma olur.<sup>27</sup> İnsanın varlığı anlamlandırma edimi, sahibi olduğu bütün varoluşsal yapıların anlamlandırma edimine katılımının bütünselliği içinde gerçekleşir.

Biz, gerçekliğe, realiteye bakarken fenomenolojik yaklaşımımızda “oluş” ile “anlam” arasındaki bir bütünsellikle yaklaşırız. Gerçekte oluşun bu değersel anlamsızlığı, insanî yönelim tarafından anlamlı hale getirilen bir durumdur.<sup>28</sup> Özünde anlamsız olan bu oluşa anlamını veren insanî yönelimin ta kendisidir.

Epistemolojinin temel tasarısı, varoluşsal alanın temelde anlamsal olduğu ve bu anlamla ilgili içeriğe nüfuz edilebilir bir bilgi modelinin de hesaba katılarak bilginin içeriğinin ele alındığı bir

<sup>25</sup> Alper, *Araçsal Akıldan Aşkın Akla Düşünmeyi Yeniden Düşünmek*, 29.

<sup>26</sup> Alper, *Araçsal Akıldan Aşkın Akla Düşünmeyi Yeniden Düşünmek*, 29.

<sup>27</sup> Cemal Şakar, “İmgesel Bir Başlık: İmgenin İmgelleşmesi”, *Eskiyeni* 11 (Aralık 2008), 35.

<sup>28</sup> Mannheim, *İdeoloji ve Ütopya*, 312.

epistemik model ortaya konmasıdır.<sup>29</sup> Bu anlamıyla epistemoloji, varoluşsal anlamsal mekanizmaları hesaba katmalıdır.

Nedensel açıklamalara yönelik en kesin teoriler kim ve ne olduğumuza dair insan olmanın anlamına dair bize bir cevap vermekte yetersizdir. Bunlar bize bir dünya yorumu sunmazlar. Me-kanist ve işlevsel teoriler, yaşam deneyiminin bütünlüğü söz konusu olduğunda anlamsızdırlar.<sup>30</sup> Epistemik analizlerimiz, özünde anlamdan yoksun bu nedensel açıklamalara anlam veren varoluşsal boyutların izini sürmelidir.

Epistemik olarak algı, idrak, teorik bir eylem olarak saf bakış, refleksiyon, düşünüm olarak anlaşılır. Bu saf görünüm tarihsel olarak filozofların, kâhinlerin mistik bakışını bir taklit olduğu söylenebilir. Bu bakışla keşfedilip görünenlere daha yüksek değerler atfedilmesi, bilginin ve düşünsel eylemin kökeninin subjektif ve dünya görüşü temelli bir eylem olduğunu açığa çıkarır. İdealist felsefenin hareket noktası olarak aldığı teorik saf görü, insanî idrake dayalı bir eylem olarak ortaya çıkmıştır.<sup>31</sup>

Epistemoloji, modern çağın üniter dünya görüşünün çöküşünün önemli bir sonucu olarak ele alınabilir. Epistemik gayretle düşünürler, düşüncelerin gerçek temellerine inince burada birçok dünya görüşü ve ontolojik düzen çokluğuna şahit oldular. Var oluşuna şahit olunan bu belirsizlik, epistemoloji tarafından, üniter ve dogmatik varoluş tarzları ve geçerliliği yüksek seviyedeki bilgi biçimleri ile temellenen bir dünya görüşünden hareketle değil de öz-neden, bilen öz-neden hareketle çözülmeye çalışıldı.<sup>32</sup>

Bilginin, Mannheim'in deyişiyle, yönelimsel-vechesel(intentional) bir yönü vardır. Bu yön, bir kişinin, bir şeyi nasıl algıladığı ve kendi iç düşüncesinde o şeyi nasıl yapılandırıp inşa ettiği ile

<sup>29</sup> Mannheim, *İdeoloji ve Ütopya*, 313.

<sup>30</sup> Mannheim, *İdeoloji ve Ütopya*, 47.

<sup>31</sup> Mannheim, *İdeoloji ve Ütopya*, 314.

<sup>32</sup> Mannheim, *İdeoloji ve Ütopya*, 41.

ilgilidir. Bu yön, bilgi konusunda sadece formel bir mantık tarafindan ihmal edilmek zorunda kalınan momentleri ifade eder. Ayrıca bu yön, düşüncenin salt formel belirlenişinin ötesinde bilginin anlamlandırıldığı, bilginin oluşum ve gelişiminin niteliksel durumu ile ilgili bir yöndür. Bir bilginin bu yönelimsel karakterinin belirlenebilmesine yardımcı olabilecek birtakım nitelikleri gösterir bazı kriterlerin tespit edilmesi de mümkündür. Bunlar bilgiyi, düşünceyi meydana getiren kavramların anlam analizleri, bilgi ve düşüncenin karşıt kavramlarının ve kavramsal eksikliklerinin analizi, bilgideki kategorik aparatın oluşumunun analizi, soyutlama aşaması ve bu soyutlamaya şart koşulan ontolojinin analizidir.<sup>33</sup>

Bireye vurgu yapan epistemoloji ve genetik psikolojinin temelini farklı biçimlerde de olsa kendi kendine yeten ve izole edilmiş bir birey fikri oluşturur. Özellikle epistemoloji böyle bir bireyin, insana özgü bütün niteliklerin taşıyıcısı ve insana ve dünyaya dair bütün bilgilerin sahibiymiş gibi anlar. Bu gibi anlayışların birey hakkındaki görüşleri fazla abartılmıştır. Bu tip bir birey anlayışı, ancak birey ve toplum arasındaki orijinal ilişkinin yokluğu durumunda imkân dâhilinde olabilir.<sup>34</sup>

Epistemolojinin tekil bilimlere nispeten bir önceliğinin olduğundan bahsedilebilir. Epistemoloji, sahibi olduğu kurucu bilim olma özelliği ile temel bir önceliğe sahiptir. Epistemoloji, tekil bilimlerin teoride ve pratikte sahip oldukları içeriklerin değeri, doğruluk ve hakikâtlerinin meşrulaştırıcı zeminini oluşturur.<sup>35</sup> Tekil bilimlerin kendisine dayandığı epistemolojik paradigmalardan tarihsel ve toplumsal olarak belirlendiği tarihin ve toplumun izini taşıdığı bir gerçektir. Tekil bilimlere ise teknik olarak epistemik paradigmaya bağımlı oldukları için bundan müstağni değillerdir.

Bilişin nesnelere, yani epistemik çabanın nesnelere, verili yani hazır ya da tarih dışı değildir. Bu bağlamda öznenin nesne

<sup>33</sup> Mannheim, *İdeoloji ve Ütopya*, 291-292.

<sup>34</sup> Mannheim, *İdeoloji ve Ütopya*, 56.

<sup>35</sup> Mannheim, *İdeoloji ve Ütopya*, 307.

karşısındaki konumu, hiçbir zaman sınırlı ve edilgen olamaz. Epistemoloji, gerçekliğin teoriler yoluyla kavramlaştırılması ve bu kavramlaştırmanın aynı zamanda bir yeniden üretimi demektir.<sup>36</sup>

Aslında genel bilinenin aksine bilgi süreci tarihsel bir anlayışın çizgiselliği ve birikimsellik merkezli gelişim yasalarına göre bir dilyalektik süreç içerisinde meydana gelmeyip teori dışı kabul edilmesi gereken varoluşsal etmenler tarafından meydana getirilir. Bilginin somut içeriksel değerini belirleme noktasında bu durum hiç de önemsiz değildir. Aksine bu, bilginin içerik ve şekline yönelik her şeyi belirlemede oldukça önemlidir.<sup>37</sup>

Düşünceler ve bilginin içeriksel değeri, birdenbire ortaya çıkan fikirler olarak var olmazlar. Bu fikirlerin perde arkasında düşünen bireyden önce belirlenmiş olarak varolan kolektif-tarihsel bir deneyimsel bağlamlılığın karakteristik tarzı vardır.<sup>38</sup>

Düşünme eylemi üzerindeki sosyal bir belirlenim durumunun şekillendirdiği bir zihin formülasyonu, kabul edilmelidir. Bir zihin teorisinin, zihnin üzerindeki sosyal etkenleri görmemezlikten gelmesi düşünülemez. Zihnin genetik hipotezleri yanında sosyo-psikolojik süreçlerin varlığının kabul edilmesi zorunludur. Düşünme, düşünen bir organizma tarafından yerine getirilen sembolik bir edim olarak ele alınmalıdır.<sup>39</sup>

Çağdaş sosyal psikolojinin verilerine göre psikolojik olanın “kişisel” olması doğru değildir. Psikoloji açısından bir hareket noktası olarak “birey”den hareket edilemez. “Zihinsel” olanın “sosyal” unsurlardan tamamen uzak olduğu düşünülemez.<sup>40</sup>

Zihin kavramını, sosyal süreçleri içkin bir biçimde birleştiren bir durum, bir kavram olarak yorumlamak gerekir. Meselenin bir

<sup>36</sup> Çiğdem, *Akl ve Toplumun Özgürleşimi*, 41-42.

<sup>37</sup> Mannheim, *İdeoloji ve Ütopya*, 286-287.

<sup>38</sup> Mannheim, *İdeoloji ve Ütopya*, 288.

<sup>39</sup> C. Wright Mills, *Bilgi, Sosyoloji ve Bilgi Sosyolojisi Üzerine*, trc. Vefa Saygın Ögütle (Ankara: Paragraf Yayınları, 2005), 14.

<sup>40</sup> Mills, *Bilgi, Sosyoloji ve Bilgi Sosyolojisi Üzerine*, 15.

başka yönü zihnin bu tür bir sosyal süreçler içinde ele alınması gerçeği, düşüncenin bir bireye ait dilsel bir edim olduğunu dışarıda bırakmaz. Yani “kolektif bir özne fikri”nin kabulü, sosyo-psikolojik bir varlık olan insan fikri, bilgedeki bu bireysellik yönünü dışarıda bırakmaz.<sup>41</sup> Dolayısıyla tam da bu noktada çok dikkatli olmak gerekir.

## 2. Aklın/Düşüncenin Sosyal İnşası

Aklın ya da düşüncenin toplumsal bir inşa süreci olduğunun gösterilebilmesi için ilk önce aklın, episteme ile ilgisinin kurulması ve bu ilgide aklın kendisini politik ve fonksiyonalist bir şekilde araçsal olarak nasıl sunduğunun üzerinde durulması gerekir.

Aklın sosyal inşası problemi, aslında, yapı-fail ya da toplum-birey ilişkisi bağlamında ele alınan bir probleme indirgenebilir. Problemin bu şekilde ortaya konması, düşünce tarihinde bu problemin çok eski kökleri olduğunu gösterir. Bu problemin, nesnelci gelenekler ya da öznelci(hermeneutik, fenomenoloji gibi) geleneklere kadar götürülebilmesi mümkündür.<sup>42</sup>

Toplum, iki tarzda gerçekleşir. Nesnel-objektif ve öznel-subjektif tarzda. Bu iki yönün diyalektikidir toplum. İnsanın sabit, tek bir doğasının olup olmadığı konusunda şunlar söylenebilir: Dünyaya gelişi itibarıyla insan, tamamlanmamış bir varlıktır. İnsanın tamamlanma süreci, çevre ile girdiği karşılıklı ilişkiler sonucu gerçekleşir. Bu çevrenin hem doğal hem de insanî bir çevre olduğu söylenebilir. İnsanî çevre içinde “öteki” insanlarla ilişkiler de söz konusudur. Yani kültürel ve sosyal düzen, insanın insanlaştırıldığı çevrenin bir parçasıdır. Yani insanî gelişim, yönü sosyal olarak belirlenen bir gelişim türüdür. Dolayısıyla sosyo-kültürel oluşumların çeşitliliğini belirleyen biyolojik olarak sabit bir insan doğası

<sup>41</sup> Mills, *Bilgi, Sosyoloji ve Bilgi Sosyolojisi Üzerine*, 15.

<sup>42</sup> Bekir Balkız-Vefa Saygın Ögütü, “Peter L. Berger Ve Thomas Luckmann’ın “Gerçekliğin Sosyal İnşası” Teorisi ve Eleştirisi”, *Sosyoloji Dergisi/Journal of Sociology* 27 (2012), 34.



yoktur. Sonuç olarak insanî gelişim ve oluşum, daima sosyal bir teşebbüsün sonucudur.<sup>43</sup> İnsan üzerine yargıda bulunan her tür teorinin ilk hareket noktası, insanın bu sosyalliği içinde ele alınmasına dikkat etmek olmalıdır.

Akıl, tarih boyunca kendisine bir idea olarak yaklaşılana bir kategori olarak gelmiştir. Bir idea olarak yaklaşıldığında aklın, toplumsal bir teori bağlamında epistemoloji ile ilgili bir kategori olarak ele alınması gerekir. En radikal tikel kullanımlarında bile akıl, toplumsal bir özneye bağlı toplumsal bir kategori olarak belirlenmiştir. Ancak şuranın da altı çizilmelidir ki aklın felsefi kullanımı, aklın bu toplumsal belirlenmişliğini aşacak bir biçimde kullanılmıştır.<sup>44</sup> Aklın sosyal ve toplumsal belirlenmişliğini ıskalayan her tanım, aslında bizzat aklın kendi bütünselliği içindeki gerçek tanımının bir ıskalamasıdır.

Bu durumu en bariz bir şekilde Aydınlanmada müşahade ederiz. Aydınlanmayla birlikte mümkün bilgi, aklın bir ürünü olarak görülüp bu şekilde algılanmıştır. Burada akıl, ontolojik anlamda bilginin kökeni ve bilginin mutlak başlangıcı olarak alınmıştır. Epistemeyi elde etmede akıl, araçsal bir şekilde politik anlamlara vurgu yapacak bir şekil ve işleve sahip olarak görülmüştür. Sonuç olarak şunu diyebiliriz ki aklın kendisini saf, bahsi geçen politik ve fonksiyonalist yönlerden arındırarak sunması imkânsız gibi gözükmektedir.<sup>45</sup>

Epistemoloji Kant'tan beri özgün bir tarihin sahibidir. Mümkün bilginin aşkın şartlarını ve bilginin imkânını tartışan epistemoloji, bilginin oluşumundaki karar verici sistemi eleştirel tarzda ele almaya çalışır. Bilgi konusunda bilen öznenin, bilgiye daima bir önceliği söz konusudur. Dolayısıyla özne, bilgi konusunda ilk hareket noktası olarak alınması gereken bir aşama olarak

<sup>43</sup> Balkız-Öğütte, *Peter L. Berger Ve Thomas Luckmann'ın "Gerçekliğin Sosyal İnşası" Teorisi ve Eleştirisi*, 36.

<sup>44</sup> Çiğdem, *Akıl ve Toplumun Özgürleşimi*, 125.

<sup>45</sup> Çiğdem, *Akıl ve Toplumun Özgürleşimi*, 126.

değerlendirilmelidir. Yani bilgi, epistemolojide, öznenin şartlarına bağımlı olarak değerlendirilmesi gereken bir husustur.<sup>46</sup> Öznenin bağımsız, öznenin varoluşsal boyutunun uzağındaki bilgi anlayışı tek yanlı bir bilgi anlayışıdır.

Epistemolojinin konusu olan doğruluk ve geçerliliğin çeşitli ilke ve ölçütleri var olagelmıştır. Fakat doğru bir çıkarımın her zaman bağlı olması gereken bu ölçütlerin bizzat kendileri, sosyal ve tarihsel açıdan görecelik durumlarına sürekli bir açıklık halindedir. Bu ilkelerin ortaya çıkışı ve özelliklerine dair sosyolojik birtakım teoriler vardır. Yani bu ilkelerin mutlak bir aşkınlığından bahsetmek mümkün değildir. Bu ilkeleri evrensel bir insan doğasına ait apriori ve doğuştan bir donanım olarak kabul etmenin imkânı yoktur. Aksine bu ilkeler, tarihsel çeşitlilikleri içinde belirli bir zaman ve belirli bir toplum içindeki araştırma ve soruşturmalar neticesinde üretilmiştir.<sup>47</sup>

Epistemoloji, farklı yaklaşımların eğilimine göre değişmeyen ve her türlü epistemik yönelimde baskın özgür bir olgu olarak ele alınmalıdır. Bu da gerçeklik dediğimiz şeyin bilgi için ve bilgi aracılığıyla inşa edilmesidir. Gerçekliğin, neliği hususunda değil nasıl olduğu ya da nasıl sunulduğu çerçevesinde sorgulanması gerekir. Yani epistemolojiler, gerçekliği, kendi bağlantılarında ve kabul edilen önsel epistemik önermeler çerçevesinde inşa ederler. Bu önermelerin oluşturulduğu bu bağlamlar, gerçekliğin de olduğu bağlamı ifade ederler.<sup>48</sup> Bu yönüyle epistemoloji, toplumsal karakteri baskın bir olgu olarak değerlendirilmelidir.

Düşünce tarihindeki pek çok düşünür, “epistemoloji” ile “bilginin sosyal inşası”na yönelik araştırma gayretlerinin, birbirinden oldukça farklı araştırma türleri olduğu konusunda hemfikirdirler. Epistemoloji, bilginin doğruluk ve geçerlilik türlerini araştıran, bunların normları ile ilgilenmeye çalışan bir disiplin türüdür. Bu

<sup>46</sup> Çiğdem, *Akıl ve Toplumun Özgürleşimi*, 106.

<sup>47</sup> Mills, *Bilgi, Sosyoloji ve Bilgi Sosyolojisi Üzerine*, 32.

<sup>48</sup> Çiğdem, *Akıl ve Toplumun Özgürleşimi*, 35.

haliyle epistemoloji, bilginin sosyal inşasına yönelik inceleme türlerinden farklılık arz eder.<sup>49</sup> Epistemoloji, bu anlayışa göre bilginin var oluş şartlarına değil de bizzat bilginin kendisine yönelik bir gayrettir.

Bu duruma Foucault'nun episteme ile ilgili düşünceleri, aksi bir örnek olarak verilebilir. Foucault'ya göre episteme, belirli bir söylemin koşullarını belirleyen "apriori" olarak alınmalıdır. Burada episteme, kendisi bir apriori olarak belirli bir dönemi diğerlerinden ayırır. Bu belirli bir dönemde geçerli episteme, geçerli olduğu dönemin bilgi anlayışını, varlık ve dünyayı algılayış biçimini, gündelik hayatın doğrularını belirleyen eylem biçimlerini yaratır.<sup>50</sup> Foucault'nun burada "episteme" kavramına yüklediği anlamda, yukarıda ifade ettiğimiz episteme ile bilginin sosyal inşası arasındaki ayırmadan hareket etmediği görülür. Çünkü Foucault bu kavramı bilginin sosyal yönlerinden ayrı düşünmeyerek kullanmıştır.

Dolayısıyla epistemenin, öznenin, varlık ve evreni algılayış biçimleri ile doğrudan bir ilgisi vardır. Bu algılayış biçimleri, algılananın neliğine yönelik belirlenen bir durumdur. Gerçeklik, komplice yani karmaşık bir yapı arzeder. Gerçekliğin bu karmaşıklığı içinde tek ve belirli bir yaklaşım tarzıyla elde edilip tek bir tarzda ele alınıp incelenme imkânı yoktur.<sup>51</sup> İnsan, gerçeklik alanıyla sahibi olduğu apriori istemler çerçevesinde karşılaşır. İnsanın bu karşılaşma deneyiminin nasıl örgütlendiği, toplumun kuruluşunun şartlarını verir.<sup>52</sup>

Gerçekliğin bahsi geçen karmaşıklığını, hakikatın bir kozmos olarak değil de bir kaos olarak, varlığın, bu kaostaki kendi kendinde anlamsızlığı içinde olduğu varsayıldığında, düşüncenin toplumsal ve insanî inşası, nesne ve olguların karmaşasından

<sup>49</sup> Mills, *Bilgi, Sosyoloji ve Bilgi Sosyolojisi Üzerine*, 30.

<sup>50</sup> Veli Urhan, *Michel Foucault ve Düşünce Sistemleri Tarihi*, (İstanbul: Say Yayınları, 2013), 61.

<sup>51</sup> Çiğdem, *Akl ve Toplumun Özgürleşimi*, 70.

<sup>52</sup> Çiğdem, *Akl ve Toplumun Özgürleşimi*, 93.

kaynaklanan sorunların çözümünde işe yarar. Çünkü olgu ve nesnelerin bize yabancı kalmaları yerine bizim için anlamlı hale gelmelerinde bu inşa süreci etkilidir. Bize yabancı olan olgu ve nesneler, düşünce inşasının sosyal karakteri itibarıyla bize anlamlı hale getirilirler.<sup>53</sup> Özü itibarıyla anlamsız ve kaos halindeki nesne, olgu ve varlık, insanî bir yönelimin nesnelere haline gelmekle insan için anlamlı hale gelir.

İnsanın bu gerçekliğe bir anlam atfetmesi, yani sosyal anlamlandırma işinin sınırları, oldukça geniştir. Bunu en açık bir şekilde Durkheim'in bilim anlayışında görebiliriz. Ona göre bilim ve bilime duyduğumuz inançla dinî inançlarımız arasında temelde bir fark yoktur. Bizim tarafımızdan bilime atfedilen inanç, bilimin yapısı ve fonksiyonu, Durkheim açısından bizim kolektif şekillendirmelerimize bağlı olan hususlardır. Ona göre doğa bilimlerinin sahip olduğu kategori ve sınıflandırmaların da toplumun ürünleri olarak toplumun bir yansıması olarak alınması gerekir.<sup>54</sup> Dolayısıyla insanî sosyal anlamlandırma eylemi, bilimsel bilginin insan açısından ifade ettiği anlamı da içerecek şekilde genişletilebilir.

Bu söylenenlerin haklılık payı vardır. Çünkü insanî alan söz konusu olduğunda kendiliğinden ve dolaysızca insana ulaşan bir algı durumundan söz etmek imkânsızdır. Algı dediğimiz fenomen, her zaman için anlamlandırılan bir durum olarak nitelendirilir. Bu anlamda anlamlandırma işi, kişinin tarihsel ve sosyolojik olarak belirli bir birikimi merkezli gerçekleşir. Dolayısıyla bu anlamda anlamlandırma işi, fragmental değildir. Yani ansal olarak gerçekleşmez. Anlamlandırma, topyekün yaşamın bütünselliği içinde bütüncül bir resim etrafında gerçekleşen bir durumdur.<sup>55</sup> Bilimsel bilgi de dâhil olmak üzere anlamlandırma ediminin kapsamına her türlü bilginin girdiği söylenilebilir.

<sup>53</sup> Çiğdem, *Akıl ve Toplumun Özgürleşimi*, 83.

<sup>54</sup> Hüsamettin Arslan, *Epistemik Cemaat: Bir Bilim Sosyolojisi Denemesi*, (6. Baskı, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2019), 91.

<sup>55</sup> Şakar, *İmgesel Bir Başlık*, 35.

Bu bütünselliğin izlerini takip etmek bizi, toplum-birey ilişkisi bağlamında gelenek kavramını analize götürür. Aslında gelenek kavramı, insanın yaşadığı evreni açıklama gayreti ile doğrudan ilgili bir kavram olarak alınmalıdır. Gelenek kavramı, bu anlamda insanların evren açıklamalarında başvurdukları bir tür stratejilerdir. Geleneklerin temel özelliklerinin süreklilik kazanmış stratejiler olarak belirlenmesi mümkündür. Aslında bilgi konusunda asıl olan, bilginin çeşitli yöntemlerle inşa edilmesi değil gelenek veya stratejilerin yön verdiği bir takım süreçlerle bilginin üretilmesidir. Bilimsel stratejilerin o anlamda bilimsel yöntemlere bir önceliğinden söz edilebilir.<sup>56</sup> Yani gelenek ya da bu gelenek perspektifli toplum ya da grup, algılayış tarzlarını belirleyenler olarak bilimsel yöntemlere nispeten bir önceliğe sahiptirler.

Toplum ile birey arasındaki konumuzla bağlantılı ilişkiyi de şöyle belirlemek mümkündür: Toplumsal bağlarından uzak, saf doğa durumundaki saf bir “birey” kavramı, saçmadır. Bu tür bir “birey” kavramı, varoluşu itibarıyla Batı düşüncesinin kendi tarihi gelişimi içinde inşa edilmiş bir kurgu ya da bir mite göndermede bulunur. İnsanlık tarihi göz önüne alındığında bu anlamıyla anlaşılan bir “birey” kavramına hiçbir yerde rastlanması mümkün değildir.<sup>57</sup>

Şimdi temel soru şudur: “Bir gruba ait olmak ne anlama gelmektedir? Grup, sadece içinde doğduğumuz, sadece ona ait olduğumuzu iddia ettiğimiz bir yapıdır? Bir gruba ait olduğumuzu iddia etmekle o gruba ait olmuş olur muyuz? Bu sorulara verilebilecek en mantıklı cevap belki de şudur: Bir gruba aidiyet demek dünya ve dünyadaki şeyleri o gruptakiler gibi görüp o grubun anlamsal yorumlarına aidiyet demektir.<sup>58</sup> Bir gruba aidiyet demek gruptakilerin anlam ve algılayış tarzlarına katılmak, varlığı ve eşyayı onlar gibi algılayıp onlar gibi anlamlandırmak demektir.

<sup>56</sup> Arslan, *Epistemik Cemaat*, Önsöz, 34.

<sup>57</sup> Arslan, *Epistemik Cemaat*, Giriş, 39.

<sup>58</sup> Mannheim, *İdeoloji ve Ütopya*, 49.

Düşünce, salt izole bireysellikte değil sosyalizasyon ile belirlenir. Düşünce dediğimiz fenomen, sabit ve durağan değil dinamik ve yaşayan, değişken bir durumdur. Düşünceye dikey ve yatay durumlar söz konusudur. İdeoloji ya da düşünme şekillerindeki farklılıkları toplumsal tabakalardaki bir farklılık olarak değerlendirmek yanlış olmaz.<sup>59</sup>

Meselenin bu yönü itibarıyla toplumdaki bilginin üretimi ve bu bilginin yaygınlaştırılması hususunda ayrıcalıklı bir pozisyonun sahibi olarak entelijansiya hakkında da bir iki kelam edilmesi gerekir. Entelijansiya, belirli bir toplumdaki bir zümre olarak, o topluma belirli bir dünya algısı sunma misyonu olan bir zümreyi ifade eder. Her toplumun sahip olduğu belirli bir statüye sahip, bir anlamda belirli bir kastlar sınıfının varlığı doğrudur. Büyücüler, brahmanlar vb. gibi. Bunlar, ait oldukları toplumlara şekil veren dünya görüşü üzerindeki uzlaşma ya da sahip olunan bazı değerlerden uzaklaşma hususunda söz sahibi olanlardır.<sup>60</sup> Bilgi ya da grubun dünya algısı, entelijansiyanın bu tür etkin eylemlerinden bağımsız olarak da ele alınamaz.

Herhangi bir devrin ya da topluluğun söylemi içinde geçerli bulunup onaylanan argümantasyon, bir başka toplum ya da devir söz konusu olduğunda geçersiz olabilir. Uzun bir müddet bu söylemsel argümantasyon aracılığıyla yürütülmüş olan akıl yürütmeler, bugün bir kenara itilerek mantıkdışı kabul edilebilir. İlgi ve çıkar değişimi de bu durumda etkili olabilmektedir. Sahibi olduğumuz mantıksal aygıtımız, toplumsal onay ve red mekanizmaları tarafından formüle edilen bağımlı yapılardır. Radikal bir biçimde diyebiliriz ki mantık ilkeleri, fikirlerin hâkim yayılım örüntülerinde kök salmış sosyal kuralların ifadeleridirler.<sup>61</sup>

Belirli bir akıl yürütmenin mantıksallığı, belirli bir söylem evreninin üyelerinin mutabakatı olmaksızın gerçekleşemez.

<sup>59</sup> Mannheim, *İdeoloji ve Ütopya*, 21.

<sup>60</sup> Mannheim, *İdeoloji ve Ütopya*, 39.

<sup>61</sup> Mills, *Bilgi, Sosyoloji ve Bilgi Sosyolojisi Üzerine*, 19.

Mantıksal onaylama belirli bir müzakere şekli olarak ortak bir fikir zemininde gerçekleşir. Mantık kuralları, genel bilinenin aksine, terimlerin anlamlarının açıklığı ile alakalı kurallar olarak keyfi olmayıp uzlaşımaldır. Bu ilkeler, söylemin araçsal karakterleri ve aynı söylemin amaçları doğrultusunda seçilir ve biçimlendirilirler.<sup>62</sup> Dolayısıyla insanî bir eylem olarak bilgi ve düşüncenin mantık alanındaki pozisyonu bile yönelimli insanî bir gayretin irâdi etkisinin izlerini taşır. Mantıksal açıdan tutarlı uzlaşımalsal bir cümlenin anlamını, öğelerinin tek tek anlamıyla sınırlı kalarak yakalayamayız. Önermenin anlamı söz konusu olduğunda bütün bunları aşan bir yönün varlığı da söz konusudur.

Düşünmeyi, dilsel bir alış-veriş bağlamında ele alabiliriz. Düşünmede “öteki” olarak belirlenen, düşüneni koşullandırıcılarıdır. Bu ikisi arasındaki etkileşim, çift taraflı olarak iki tarafa da ait bir fonksiyondur. Düşünür açısından düşüncenin sosyalize edilmesi, onun düzeltilmesidir. Bu açıdan düşüncenin dinamik bir karakteri vardır. Akıl yürütme denilen şey, birine ait akıl yürütmenin müzakere edilmiş onaylanmasıdır. Buradaki durum verili argümanların sosyal yapı içindeki bireyler tarafından toplumun bakış açısı merkezli mantıklı ya da mantıksız geçerli ya da geçersiz olarak kabul edilip edilmemesidir.<sup>63</sup> Akıl yürütmelerimizin onaylanması, toplum içinde meydana gelen sosyal bir olaydır.

Dil, insanî bir davranışın bir aracı olarak işlevsel bir görevi haizdir. Dilin sahip olduğu gramatik yön, filolojik yön, dilin sosyal davranışsal yönünü ortaya çıkarır. Dili meydana getiren sembollerin anlamı, bir uzlaşımın neticesi olarak sosyal olarak belirlenmiştir. Kelimeler, sosyal işlevin dolayımlanması sağlarlar ve kelimelerin anlamları, sosyal ve davranışsal işlevlere bağlıdır. Dilin davranış örüntülerini düzenleme ve kontrol etme işlevi vardır. Kelimelerin anlamı, sosyal olarak belirlenir. Dilsel olmayan davranışlar, dilsel materyal tarafından yönlendirilir ya da manipüle

<sup>62</sup> Mills, *Bilgi, Sosyoloji ve Bilgi Sosyolojisi Üzerine*, 18.

<sup>63</sup> Mills, *Bilgi, Sosyoloji ve Bilgi Sosyolojisi Üzerine*, 17-18.

edilirler. Dil, işlevsel ve sosyal bir kontrol sistemidir. Eğer sembol, dilsel bir form olarak alınırsa, anlamını, hem söyleyen hem de dinleyen açısından kendisine atfedilen karşılık tarafından kazanır. İletişimin gerçekleşmesi en az iki kişiye bağlıdır. Dilin anlamı, sosyal bir davranış vasıtasıyla belirlenir. Zihin, insanın semboller tarafından dolayımlanan sosyal kurumlar ile bileşiminin bir ürünüdür. Kültürel hedeflere, değerlere ve politik yönelimlere sahip sosyal davranış örüntüleri, dil aracılığıyla düşünce üzerinde kontrol kurarlar. Sosyal olarak inşa edilen ve idame edilen dil, zımnî telkinleri ve sosyal değer biçimlerini cisimleştirir.<sup>64</sup>

Dilsel davranış bireysel, özel bir durum olarak değil de çeşitli eylemlerin koşullanmasındaki sosyal işlevin açığa çıkarılması suretiyle incelenmelidir. Burada dil, birey perspektifli değil de toplum perspektifli ele alınır.<sup>65</sup>

Akıl, tıpkı dil gibi toplumsal bir kategoridir. Bu ikisi insanî deneyime özel iki kategoridir. Akıl ve dil, evrensel düzeyde insan türünün kendini inşa etme sürecinin tarihsel ve toplumsal olarak sistemleşmiş formlarıdır. Bu haliyle anlaşılan akıl tanımı, Aydınlanmanın akıl tanımıdır. Bu tanıma göre akıl, bilginin ve toplumsal örgütlenmenin kaynağı olarak kabul edilir.<sup>66</sup> Aydınlanmanın kabul ettiği bu akıl tanımının, anlamın, dilin ve aklın, insanın yönelsel eyleminin ürünleri olarak toplum tarafından inşa edilen olgular olduğu görüşüyle birlikte değiştiğini söylemek mümkündür.

İnsanî eylemleri, insanları bu eylemlere götüren temel nedenlerle açıklamak gerekir. Fakat daha iyi olanı ise insanları eylemlere götüren temel nedenlerin bağlantılı olduğu durumlara ya da atfedildiği maksimlerle açıklanmalarıdır. Bu maksimleri, sosyal aktörler tarafından belirlenen durumlar olarak alabiliriz. Bunlar sosyal olarak açıklanmaya müsaittirler.<sup>67</sup>

<sup>64</sup> Mills, *Bilgi, Sosyoloji ve Bilgi Sosyolojisi Üzerine*, 23.

<sup>65</sup> Mills, *Bilgi, Sosyoloji ve Bilgi Sosyolojisi Üzerine*, 47.

<sup>66</sup> Çiğdem, *Akıl ve Toplumun Özgürleşimi*, 16.

<sup>67</sup> Mills, *Bilgi, Sosyoloji ve Bilgi Sosyolojisi Üzerine*, 18.



Eylemin altında yatan, eylemin gerçekleştirilmesine yönelik aslî bir sebep olarak bu maksimler, eylemin beyanı ya da atfî, buna yönelik bir gösterge olarak anlaşılmalıdır. Bu anlamda eylemin eylemsel motivleri bir anlam bileşeni olarak eyleyen ya da gözleyen açısından ortaya çıkan davranışın uygun zemini olmaktadır. Bu durum, eylemlerdeki motiv ya da eylemsel maksim kavramının sosyal yönünün açığa çıkmasıdır.<sup>68</sup> İnsanî her eylemin bileşenleri olarak eyleme eklenen toplumsal yönün, eylemleri açığa çıkaran eylemsel motivlerin açıklanmasında açıklayıcı bir yönü vardır.

Bilginin, kendisini meydana getiren özneler tarafından, kendisine, tarihsel olarak atfedilenleri yansıtmak gibi bir özelliği vardır. Yani bilgi, kendisini üreten ve dönüştüren insanî öznelerin, bu üretim ve dönüştürme işlemindeki istemlerini gerçekleştirmek için vücuda getirilmiştir. Bilgideki bu özne isteminin analizi, bizi, bilgide gizlenmiş olanı açığa vurmayıp bilginin üretim biçim ve nedenlerine bizi götürür.<sup>69</sup>

Düşünme, aklın sosyal-toplumsal kökenleri açıklığa kavuşturulmadığı müddetçe tam olarak kavranamaz. Bireyin, düşünme ve aklın sahibi olduğunda şüphe yoktur. Kolektif bir akıl anlayışı bireyi aşan, bireyin ötesinde olan ve tek tek bireylerce üretilen anlamında saçmadır. Ancak bireyi harekete geçiren fikir ve duyguların kaynağının sadece salt olarak izole bir bireye atfedilmesi de aynı oranda yanlıştır. Birey, içinde yaşadığı gruba tabidir. Onun dilini kullanır. O grubun düşündüğü gibi düşünür. Kullandığı dildeki sözcükleri ve onlara dair anlamları hazır bulur. Burası önemlidir. Çünkü birey, içinde bulunduğu grup tarafından dünyayı, nesnelere ve eylemleri hangi bağlamda ve nasıl algılayacağını da öğrenir ve bu konuda yönlendirilir.<sup>70</sup>

Her birey, belirli bir toplum içinde yetişiyor olması hasebiyle önceden belirlenmişlik durumundadır. Birey, verili koşullar ve bu

<sup>68</sup> Mills, *Bilgi, Sosyoloji ve Bilgi Sosyolojisi Üzerine*, 49.

<sup>69</sup> Çiğdem, *Akl ve Toplumun Özgürleşimi*, 69.

<sup>70</sup> Mannheim, *İdeoloji ve Ütopya*, 31.

koşullar perspektifli düşünce ve davranış modelleri ile belirlenmiştir. Dolayısıyla birey, tek başına düşünmeyip önceki insanların düşünceleri üzerinde düşünmeye devam etmekte, yeni gereksinimler çerçevesinde mirasçısı olduğu düşünce kalıplarını geliştirmektedir.<sup>71</sup>

Düşüncenin kendi içinde yatay ve dikey olmak üzere iki tip bir hareketlilik düzenine sahip olduğu söylenebilir. Dikey hareketlilik, toplumsal tabakalar arasında gerçekleşen bir hareketlilik olarak düşüş ve yükseliş eksenli hızlı bir hareket olarak yatay harekete eklemeliğinde, düşüncenin merkeziliği genel ve ebedî olan geçerliliği sarsılmış olur. Bu hareketlilik türü yani düşüncenin dikey hareketliliği, geleneksel dünya görüşlerindeki bir güvensizlik ve şüphenin de kaynağıdır.<sup>72</sup>

Hayale ve ilhama dayanan her tür ütopya ve ideal, belirli bir dönemin bakış açısı merkezli gerçekleşen durumlar olarak o dönemin epistemik kabullerinin izlerini bünyelerinde somut olarak taşırlar. Ütopik doğruluk fikrinde olduğu gibi mutlak hakikat fikrinde de belirli bir dönemin tarihsel algılanabilirlik biçimlerinin izlerini bulabiliriz. Sonuç olarak hakikat kavramı, evrensel bir belirlemler olarak değil de tarihsel değişime tâbi olarak alınmalıdır. Yani belirli bir dönemin hakikat kavramının inşasının tarihsel olarak gerçekleştiği kabul edilmelidir. Yani hakikat biçimleri, belirli bir döneme ait paradigmatic bilgi biçimlerinin yapısı sayesinde o dönemin hakikat anlayışı merkezli değerlendirilir.<sup>73</sup> Hakikat fikrinin mevcut bilgi biçimlerine olan bir bağlılığı vardır.

Bilginin varoluşunun imkânının temeli toplumdur. İçinde bilginin inşa edildiği yer olarak toplum dikkate alınmadan bilginin neliği anlaşılabilir. Bilginin sınırları, kültürel ürünlerin sınırları ile ilgilidir. Bilgi kavramı, folklordaki modern bilimsel bilgi skalasına kadar her tür bilgiyi içine alır. Bilgi kavramı, ideolojiden etiğe teknolojiden inançlara kadar her türlü politik, epistemik, ontolojik,

<sup>71</sup> Mannheim, *İdeoloji ve Ütopya*, 32.

<sup>72</sup> Mannheim, *İdeoloji ve Ütopya*, 36.

<sup>73</sup> Mannheim, *İdeoloji ve Ütopya*, 310.

ahlâkî, ampirik, vesaire alanlara ait hüküm, tahmin, varsayımlarla ilgili bir kategori olarak ele alınmalıdır.<sup>74</sup> Bilgi toplumun ve kültürün bir ürünü olarak kolektiftir, bireysel değildir.<sup>75</sup>

Bilginin bütün yönleriyle bireyi aşarak toplum ya da grup merkezli anlaşılması gerekir. Grup ya da toplum içindeki bireyin sahip olduğu yönelim ve (perspektif) bakış açısı, kolektif ilgi, çıkar ve amaçlara bağlı olan yönelim ve bakış açıları temelli gerçekleşen bir husustur. Salt bir bireyden bahsetmek tarihsel, sosyal bir konunun uzağındaki bir bireyden bahsetmek, saçmadır. Kişinin perspektif ve algısını değerlendirmesini belirleyen bu bakış açısının temelinde toplumun bakış açısı vardır.<sup>76</sup>

Toplum, bilginin varlık nedeni olarak alınmalıdır. Toplumun bu anlamda bilgiye bir önceliğinden söz etmek mümkündür. Toplum, bilginin hem kaynağı ve yaratıcısı hem inşa edicisi ve taşıyıcısı hem de daha sonraki kuşaklara aktarıcısıdır. Bilgi öne sürücüsü ve alıcısı ya da onaylayıcısı olmadan gerçekleşemez. Herhangi bir iddianın bilgi olarak sayılıp sayılmayacağına karar veren toplumdur. Herhangi bir iddianın bilgi sayılması için toplumsal uzlaşşı şarttır. Bu uzlaşşı ilkin toplumun dildeki bir ulaşımını gerektirir. Bilginin temeli toplum toplumun temeli dil ve iletişimdir.<sup>77</sup>

Bilim adamının bilgideki konumu doğanın sözcülüğünü yapmaktır. Doğanın kendisini anlatacak bir dili olmadığından bilim adamı, doğanın sözcülüğünü üstlenen ve onun adına konuşan kişidir. Dolayısıyla bilimin dilinden değil de bilgi üretenin dilinden bahsedilir. Bilimsel bilgi de dâhil olmak üzere bilgi söz konusu olduğunda, bilginin taşıyıcısı iddiasındaki kategoriler, kavramlar, genellemeler, yasalar ve teoriler, bir anlamda doğanın sözcülüğünü üstlenen bilim adamına aittir.<sup>78</sup> Dolayısıyla düşüncenin, aklın, bilginin

<sup>74</sup> Arslan, *Epistemik Cemaat*, 52.

<sup>75</sup> Arslan, *Epistemik Cemaat*, 53.

<sup>76</sup> Arslan, *Epistemik Cemaat*, 59.

<sup>77</sup> Arslan, *Epistemik Cemaat*, 108.

<sup>78</sup> Arslan, *Epistemik Cemaat*, 132.

incelenmesinde insanın, toplumun göz önünde bulundurulmaması düşünülemez. Aklın bu anlamıyla sosyal bir inşası kabul edilmelidir.

## Kaynakça

- Aktay, Yasin. “Aklın Sosyolojik Soykütüğü: Soy Akıldan Tarihsel ve Toplumsal Akla Doğru”. *Toplum ve Bilim* 82 (1999): 114-140.
- Alper, Ömer Mahir. “Araçsal Akıldan Aşkın Akla Düşünmeyi Yeniden Düşünmek”. *Eskiyeni* 17 (Haziran 2010): 28-32.
- Arslan, Hüsamettin. *Epistemik Cemaat: Bir Bilim Sosyolojisi Denemesi*. 6. Baskı, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2019.
- Aslan, Adnan. “Gelenek ve Felsefesi”. *Eskiyeni* 16 (Şubat 2010): 5-13.
- Balkız, Bekir-Öğütte, Vefa Saygın. “Peter L. Berger ve Thomas Luckmann’ın “Gerçekliğin Sosyal İnşası Teorisi ve Eleştirisi”. *Sosyoloji Dergisi/Journal of Sociology* 27 (2012): 33-49.
- Çiğdem, Ahmet. *Aklın ve Toplumun Özgürleşimi: Jürgen Habermas ve Eleştirel Epistemoloji Üzerine Bir Çalışma*. 1. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları, 2008.
- Güvenç, Mehmet. *Kant’ta Tanrı ve Tanrısallaştırılan Akıl*. Ankara: Elis Yayınları, 2016.
- Kandemir, Fatih. “Din Psikoloğunun Objektif ve Subjektif Dinî Gerçeklik Alanlarına Yaklaşırken Bilimsel Objektiflik Adına Dikkat Etmesi Gereken Bazı Kriterler”. *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 50/2 (2018): 343-361.
- Ketenci, Taşkın. *Çağdaş Felsefede Akıl Eleştirisi ve Kant Etiği*. Doktora Tezi; Hacettepe Üniversitesi, 2004.
- Mannheim, Karl. *İdeoloji ve Ütopya*. trc. Mehmet Okyayuz, 3. Baskı, Ankara: Nika Yayınevi, 2016.
- Mills, C. Wright. *Bilgi, Sosyoloji ve Bilgi Sosyolojisi Üzerine*. trc. Vefa Saygın Öğütte, Ankara: Paragraf Yayınları, 2005.
- Şakar, Cemal. “İmgesel Bir Başlık: İmgenin İmgelleşmesi”. *Eskiyeni* 11 (Aralık 2008): 34-39.
- Ulukütük, Mehmet. *İslam Düşüncesinde Din ve Akıl*. 1. Baskı, Ankara: Otto Yayınları, 2017.
- Urhan, Veli. *Michel Foucault ve Düşünce Sistemleri Tarihi*. İstanbul: Say Yayınları, 2013.

# MANTIĞIN NİRENGİ NOKTASI AKIL



Dr. Öğr. Üyesi Coşkun Baba<sup>1</sup>

**I**nsan, bilgiyi elde etmenin peşindedir.<sup>2</sup> Bilgiyi elde etmede akıl rehberlik etmektedir. Akıl ve aklın temel fonksiyonlarından birisi olan akıl yürütme ya da akıl yürüterek sonuca varabilme sayesinde bilinenlerden hareket ile belli kurallar çerçevesinde bilinmeyenlere varmak, bir sistemin işidir. ‘Sistematik düşünce’ de denen bu sistemin kurallarını belirleyen ve bu ilkeleri/kuralları bilimsel bir hale getiren ilim, mantık ilmidir.<sup>3</sup>

Mantık, düşünme sırasında aklın hataya düşmemesini sağlayan bir alet ilmidir. Bu çalışmada, Aristoteles’in (MÖ 384-322), ilimlerin girişi ya da ilmin aleti manasında, ‘Organon’ olarak adlandırdığı mantık ilmi<sup>4</sup> ile mantığın başlangıç yeri olan akıl arasındaki ilişki

<sup>1</sup> Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Mantık Anabilim Dalı, cbaba@bartin.edu.tr

<sup>2</sup> Aristoteles, *Metafizik*, çev. Y. Gurur Sev, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018, s. 71.

<sup>3</sup> Hasan Ayık, *Farabi’de Dil-Mantık İlişkisi*, Rize: Karadeniz Basım Yayımları, 2007, s. 13-15.

<sup>4</sup> Aristoteles, *Organon I, Kategoriyalar*, çev. H. Ragıp Atademir, İstanbul: MEB Yayınları, 1995, s. VIII

üzerine değerlendirmelerde bulunulacaktır. Gazali de (MS 1058-1111) Aristoteles gibi aklın en önemli çalışma alanı olan mantık ilmini, bütün bilimlerin doğruluğunu tecrübe etmeye yarayan mutlak bir mihenk ve alet olarak görmüştür.<sup>5</sup> Çalışmamızda öncelikle ‘akıl’ kelimesinin ne olduğu üzerinde durduktan sonra mantığın kavramsal çerçevesi üzerinde durulacaktır. Çalışmanın devamında ise mantığın nirengi noktası akıl diğer bir ifade ile mantığın başlangıç ve hareket yeri akıl üzerine değerlendirmelerde bulunulacaktır.

Çok anlamlı bir lafız olan akıl, tarih boyunca yoğun bir şekilde tartışılmış ve incelenmiş kavramlardan birisidir. İnsanda bulunan yetiler içerisinde en değerli olan akıl gücü, insanı diğer yaratılmışlardan ayırdığı gibi insanı ‘insan’ yapan düşünme ve anlama melekesini tanımlar.<sup>6</sup> İnsanın akıllı olması onu diğer canlılardan ayıran ana unsurlardandır. İnsanı diğer canlılardan ayıran ve mantığın da başlangıç noktası olan akıl kavramını açıklamaya geçebiliriz.

## 1. Akıl nedir?

Duyu ve idrak alanına giren<sup>7</sup> akıl, Arapça bir kelime olup “a-k-l (عقل)” kökünden gelmektedir. Sözlük anlamı olarak akıl; tutmak, men etmek, bağlamak, alıkoymak, korumak, bilgiyi kabul etmeye hazır kuvve, dili tutulmak, bilmek, idrak etmek, anlamak, şuurlu olmak, temkinli olmak, duymak, anlama kabiliyeti gibi anlamlara gelmektedir. Akıl kelimesinin çoğulu ise ‘ukûl’dur.<sup>8</sup> “Akla, fikirleri

<sup>5</sup> Muhammed Abid el-Cabiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Burhan Köroğlu, Hasan Kacak Ekrem Demirli, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1999, s. 611.

<sup>6</sup> Muhammed Sait Kavşut, “İslam Felsefesinde Aklın Mahiyeti ve Sınıflandırmasına Genel Bir Bakış”, *International Journal of Economics Politics Humanities and Social Sciences* 1/3, (2018), s. 163.

<sup>7</sup> Remziye Selçuk, “İzmirli İsmail Hakkı’dan Hareketle “Delâlet” Üzerine Bir Değerlendirme”, *Ekev Akademi Dergisi* 22/75, (Yaz 2018), s. 72.

<sup>8</sup> İbn Manzûr, Muhammed b. Mükrim, *Lisânü'l-Arab*, Beyrut, ty, cilt: 11, s. 458-459; Bekir Topaloğlu ve İlyas Çelebi, “Akıl”, *Kelam Terimler Sözlüğü*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2010, s. 21-22; İbrahim Mustafa vd., “Akıl”, *Mu’cemül-Vasi*, cilt: 2, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989, s. 616.; Mevlüt Sarı, “Akıl”, *El-Mevarid Türkçe Arapça Lügat*, İstanbul: Gonca Yayınevi, 1991, s. 13.; İbrahim, Emiroğlu,

birbirine bağlayarak akıl yürütme rolünü oynadığı (bağlamak), yeni bilgiler elde edebildiği (tutmak), insanı tehlikelere karşı koruduğu (engelleme) için bu ad verilmiştir denebilir.”<sup>9</sup> “Akla bu isim, sahibini iyi olmayan şeylerden alıkoyması sebebiyle verilmiştir. İlim/bilgi elde etmeye elverişli olan kuvveye akıl denildiği gibi, sözü edilen kuvveden istifadeyle elde edilen ilmin kendisine de akıl denilir.”<sup>10</sup>

Akıl (عقل) kavramı, mantık terimi olarak; “düşünme, anlama yetisi, us, zihin (...) bir şeyi bir şeye bağlama, bağlantı kurma gibi anlamlara gelir. Akıl, mantıkta düşünme ve çıkarım yapma işlemlerini gerçekleştiren yetidir. Klasik mantıkta akıl yürütmenin tutarlı ve geçerli olabilmesi için akıl ilkelerine uygun olması gerekir. Aristoteles, insanı diğer canlı türlerinden ayıran özellik olarak akıllı belirler ve varlığın bu akılla anlaşılabilir ve anlatılabilir olduğunu ileri sürer. Çıkarımlar akılla yapılır ve yine doğruluğu akılla denetlenebilir.”<sup>11</sup> Akıl, “iyi ve kötü şeyleri birbirinden ayırmaya yarayan bir kuvvettir. (...) akıl, insan zihninde biriken bir kısım manalardır (...) akıl, insanın hal ve hareketlerine, konuşmasına ve tercihlerine yansıyan olgunluktur. (...) akıl, doğuştan insanda bulunan tasavvur ve tasdikler olarak tanımlanmıştır. İnsanın zaman içinde çeşitli yollarla elde ettiği tasavvur ve tasdikler olarak tanımlanmıştır.”<sup>12</sup> “Akıl insanların kendisi vasıtasıyla iyiyi kötüden, faydalıyı zararlıdan ayırdıkları, birleşmesi gerekenleri birleştirip,

“Kur’an’da Akıl ve İnsan”, *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 11 (İzmir: 1998), s. 69.

<sup>9</sup> İbrahim Emiroğlu, “Kur’an’da Akıl ve İnsan”, s. 69; Mustafa Özden “Kur’an’dan Hareketle Akıl- Vahiy İlişkisi Üzerine Bir Değerlendirme”, *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 3/2, (2019), s. 264.

<sup>10</sup> Cüneyd Köksal, “Hanefî Fıkıh Düşüncesinde Akıl Kavramı ve Dört Mertebeli Akıl Anlayışı”, *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 40 (2011/1), s. 6. Ayrıca erken dönem âlimlerinin akıl tarifleri hakkında bir çalışma için bk. Ayhan Tekineş, “İlk Devir İslam Dünyasında Akıl Üzerine Tartışmalar”, *Divân İlmi Araştırmalar* 10, (2001/1), s. 199-214.

<sup>11</sup> İbrahim Emiroğlu ve Hülya Altunya, “Akıl”, *Örnekleriyle Mantık Sözlüğü*, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018, s. 17.

<sup>12</sup> Talha Alp, “Akıl”, *Mantık (İsagoci Tercümesi, Mantık Terimleri Sözlüğü)*, İstanbul: Yasin Yayınevi, 2007, s. 1.

ayrılması gerekenleri ayırdıkları bir vasıtaadır.”<sup>13</sup> Akıl, “‘Varlığın hakikatini idrak eden, maddî olmayan, fakat maddeye tesir eden basit bir cevher; maddeden şekilleri soyutlayarak kavram haline getiren ve kavramlar arasında ilişki kurarak önermelerde bulunan, kıyas yapabilen güç’ demektir. Bu anlamıyla akıl sadece meleke değil özdeşlik, çelişmezlik ve üçüncü şıkkın imkânsızlığı gibi akıl ilkelerinin bütün fonksiyonlarını belirleyen bir terimdir.”<sup>14</sup>

Felsefe sözlüklerinde akılla ilgili yapılan tanımları şu şekilde sıralayabiliriz:

- a. Genel olarak, insanda var olan soyutlama yapma, kavrama, bağıntı kurma, düşünme, benzerliklerin ve farklılıkların bilincine varma kapasitesi, çıkarsama yapabilme yetisi. Vahiy, inanç, duygu, duyum, algı ve deneyden farklı olarak, salt insana özgü olan bilme yetisi, doğru düşünme ve hüküm verme yeteneği, kavram oluşturma gücü.
- b. **Sezgisel akıl** anlamında, apaçık doğruları ya da soyut nesnelere, özleri, tümelleri, doğrudan ve aracısız bir biçimde sezme melekesi.
- c. **Dedüktif akıl** anlamında, öncüllerden sonuca geçmek suretiyle çıkarım yapma yeteneği ya da gücü.
- d. **Pratik akıl** anlamında, genel akıl gücünün bir parçası olarak belirli eylemlerin niçin gerçekleştirilmesi gerektiğini, bu eylemlerin kendilerinden çıktığı ilkeleri ya da bu eylemlerin kendileri için yalnızca birer araç olduğu amaçları kavrama yetisi.
- e. Dini bir çerçeve içinde ise, hak ile batılı güzel ile çirkinin birbirinden ayırt eden ve bilginin esasını teşkil eden Allah tarafından verilen güç.<sup>15</sup>

<sup>13</sup> Halife Keskin, *İslam Düşüncesinde Bilgi Teorisi*, İstanbul: Beyan Yayınları, 1997, s. 88.

<sup>14</sup> Süleyman Hayri Bolay, «Akıl», *DİA*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/akil#1>, erişim tarihi: 15.11.2019.

<sup>15</sup> Ahmet Cevzici, “Akıl”, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2005, s. 55.



“Us (akıl)” En genel anlamda “düşünüp yargılama gücü”; doğru olanı yanlış olandan ayırma yetisi ya da doğru yargılama yeteneği olarak insanda varolduğu varsayılan “yargıgücü”; bir düşünmenin ya da eylemin bir amaca uydurulmasında kullanılan, genellikle insanın ayırt edici özelliği olarak kabul edilse de zaman zaman daha aşağı hayvanlara da atfedilen “düşünsel güç”; düşünme sürecinde insanın yol gösterici ilkesi olarak olaylar, olgular, görüngeler, kavramlar, yani tüm olup bitenler arasında ilişkiler kurma yeteneği, bu ilişkileri algılayıp anlama ya da kavrayıp düşünme yetisi.<sup>16</sup> Us (geniş anlamıyla); duyarlılığın karşıtı olarak, düşünme, anlama, kavrama yetisi; usavurma, çıkarımlar yapma yetisi; olaylar ya da kavramlar arasında zorunlu bağıntılar kurma yetisi; bağlantıları algılama ve kavrama yetisi<sup>17</sup> şeklinde tanımlanmaktadır.

İyi olanı kötü olandan, doğruyu yanlıştan ve güzelliği de çirkinlikten ayıran bir güç ve yeti olarak akıl;<sup>18</sup> “1. (...) düşünce, anlama ve tedbir alma hassası, us. 2. İdrak, anlama, fehim, kavrayış, zekâ. 3. Düşünce, fikretme<sup>19</sup>, “anlama ve kavrama gücü”<sup>20</sup>; “akıl ile şeylerin hakikatleri bilinir ve hasenât ile seyyiât arası ayırt edilir”<sup>21</sup> gibi anlamlara da gelmektedir. Yani bir şeyi kavramak, hatırlamak, anlamak aklın işleri arasında sayabiliriz.<sup>22</sup>

<sup>16</sup> Abdülbaki Güçlü, vd., “Us”, *Felsefe Sözlüğü*, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2008, s. 1479.

<sup>17</sup> Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1988, s. 183.

<sup>18</sup> Süleyman Hayri Bolay, «Akıl», *DİA*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/akil#1>, erişim tarihi: 15.11.2019.

<sup>19</sup> Mehmet Doğan, “Akıl”, *Büyük Türkçe Sözlük*, İstanbul: İz Yayıncılık-Yeni Şafak Gazetesi, 1996, s. 27.

<sup>20</sup> <https://sozluk.gov.tr/?kelime=ak%C4%B11>, erişim tarihi: 14.11.2019.

<sup>21</sup> Mâverdi, *Edebü'd-Dünyâ ve'd-Din*, nşr. Yasin Muhammed es-Sevvâs, Beyrut: 1995, s. 12.

<sup>22</sup> İbrahim Emiroğlu, “Mevlânâ'ya Göre Akıl Nasıl Kullanılmalıdır?”, *Felsefe Dünyası*, Sayı: 70 (Kış 2019), s. 8.

İnsanı diğer varlıklardan ayıran akıl, düşünme ve anlama melekesi<sup>23</sup> özelliğiyle insanı sorumlu kılar. “Felsefe ve mantık terimi olarak akıl varlığın hakikatini idrak eden, maddi olmayan, fakat maddeye tesir eden basit bir cevher; maddeden şekilleri soyutlayarak kavram haline getiren ve kavramlar arasında ilişki kurarak önermelerde bulunan, kıyas yapabilen güç demektir. Bu anlamıyla akıl sadece meleke değil, özdeşlik, çelişmezlik ve üçüncü şikkın imkânsızlığı gibi akıl ilkelerinin bütün fonksiyonunu belirleyen bir terimdir.”<sup>24</sup>

Allah’ın yaratmış olduğu en değerli en yüce varlık olarak aklın,<sup>25</sup> ne olduğu ile ilgili yukarıda verilen tanımlardan sonra mantığın ne olduğu ile ilgili tanımlara da yer vermek gerekmektedir.

## 2. Mantık nedir?

Bilginin elde edilmesi ya da düşünmenin gerçekleşebilmesi için akıl ve mantık gerekmektedir. Mantığın nirengi noktası akıl bağlamında akıl ile mantık arasındaki ilişkiyi ortaya koyabilmek adına mantığın ne olduğunu aktarmaya çalışacağımız bu kısımda öncelikle mantığın kelime anlamı üzerinde durmak gerekirse, “Yunanca ‘Logike’ kelimesinin Arapça tercümesi olan ‘Mantık’ kelimesi ise ‘konuşmak/düşünmek’ anlamına gelen ‘nutk’ (nutuk) kelimesinden türetilmiştir. ‘Nutk’ kelimesi Grekçede akıl, akıl yürütme, düşünme ve konuşma anlamlarına gelen ‘logos’ kelimesinin karşılığıdır”<sup>26</sup> şeklinde ifade edebiliriz. Daha sonra akıl mantık

<sup>23</sup> Muhammet Sait Kavşut, “İslam Felsefesinde Aklın Mahiyeti ve Sınıflandırmasına Genel Bir Bakış”, *International Journal of Economics Politics Humanities and Social Sciences*, 1/3 (2018), s. 163; Emiroğlu, *Kur’ân’da Akıl ve İnsan*, s. 69.

<sup>24</sup> Emiroğlu, *Kur’ân’da Akıl ve İnsan*, s. 69.

<sup>25</sup> Emiroğlu, *Mevlânâ’ya Göre Akıl Nasıl Kullanılmalıdır*, s. 8.

<sup>26</sup> Coşkun Baba, “Bilgi Bağlamında Doğruluk ve Mantık İlişkisi”, *Doğru Üzerine*, ed. Murat Kelikli, Ankara: Elis Yayınları, s. 35. Ayrıca Bkz. Necati Öner, *Klasik Mantık*, Ankara: Ayıldız Matbaası, 1986, s. 1; Necip Taylan, *Mantık Tarihi Çeşitli Problemleri*, İstanbul: M.Ü.İ.F. Vakfı Yayınları, 1996, s. 9; Abdülkadir Çüçen, *Klasik Mantık*, Bursa: Asa Kitabevi, 2004, s. 15; İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, Ankara: Elis Yayınları, 2009, s. 11; İbrahim Çapak, *Gazali’nin Mantık*

ilişkisi bağlamında mantığın bazı tanımlarını burada belirtmek gerekirse şu tanımları sıralamak mümkündür:

- a. Mantık, doğru ve düzgün düşünme ya da tutarlı düşünme yani mantıklı düşünme kurallarının ve biçimlerinin bilgisidir.
- b. Mantık, düşünme yasalarının bir bilimidir,
- c. Mantık, dil ile ifade edilen düşüncelerin formal yasa ve şartlarının bilgisidir.
- d. Mantık, bilinenden bilinmeyene ulaştıran bir bilimdir.
- e. Mantık, kurallarına uyulduğu takdirde zihni hatadan koruyan bir fen, bir bilim ya da düşüncenin/fıkrin doğru ve geçerli olanını bozuk ve geçersiz olanından ayırma konusunda insana kurallar sunan bir alet ilmidir.
- f. Mantık şeylerin bilgisinde aklını hatadan iyi kullanma sanatıdır.<sup>27</sup>

Burada zikredilen tanımlardan hareket ederek; mantık ilmi bilindiği takdirde, doğru olan söz yanlış olandan ayırt edilebileceği gibi doğru anlam da yanlışından ayırt edilebilir. Mantığın ilgi alanında olan “düşünme” eylemini doğru ve tutarlı bir şekilde gerçekleştirmek amacıyla olan mantık, “doğru düşünme kurallarının/yasalarının bilgisi” diye tanımlanmaktadır.<sup>28</sup> Mantık, bilime isim olarak kullanıldığı gibi düşünme tarzını belirtmek için de kullanıldığını söylemek mümkündür. Söz konusu düşünme tarzı mantıksal bir ifade ile “mantıklı düşünme” şeklinde ifade de edilebilir. Mantık biliminin, mantıklı düşünme ile arasında doğrudan ilişkisi vardır. Çünkü mantık bilimi, “mantıklı düşünme”nin kaide ve

---

*Anlayışı*, Ankara: Elis Yayınları, 2011, s.11; İbrahim Çapak, *Ana Hatlarıyla Mantık*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015, s. 13.

<sup>27</sup> Öner, *Klasik Mantık*, s. 4; Taylan, *Mantık Tarihi Problemleri*, s. 10; Çüçen, *Klasik Mantık*, s. 16-17; Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, s. 12-13; Çapak, *Ana Hatlarıyla Mantık*, s. 14-15.

<sup>28</sup> Cemal Yıldırım, *Mantık 'Doğru Düşünme Yöntemi'*, Ankara: Bilgi Yayınevi, 1999, s. 15.

yasalarını ortaya koymaktadır. Yani mantık, “mantıklı düşünme”-nin yollarını kendisine konu olarak almaktadır. Mantıklı düşünmek, doğru ve tutarlı düşünmek demektir. Mantıklı düşünmede, fikirler aracılığı ile yapılan hükümlerden çıkarılan sonuçların doğru veya tutarlı olması gerekmektedir.<sup>29</sup> Duyguyla birlikte insanın iki temel potansiyelinden biri olan<sup>30</sup> düşünme, mantığın ve aklın ortak paydalarından biridir. Diğer bir payda ise bilgidir. Akıl, hem mantığın hareket noktası olması sebebiyle hem de akıl ile mantığın düşünme ve bilgiyle doğrudan ilişkili olması hasebiyle akıl ile mantık birbiriyle sıkı ilişki içerisinde.

### 3. Akıl İle Mantık Arasındaki Münasebet

Mantık, doğru olanı yanlış olandan ayırır. Çünkü Mantığın çıkış noktası, başlangıç noktası bir diğer ifade ile hareket noktası akıldır. Bu bakımdan insan aklı, doğruyu yanlıştan ayırmada en temel etkidir. İnsan, akıldan hareket eden mantık ilmine her zaman başvurmaktadır. Dolayısıyla doğru ve tutarlı düşünme yani mantıklı düşünme, yalnız akıl yürütme ile mümkün olmaktadır. Yani, mantıklı bir biçimde akıl yürütme işi, verilen yargılardan yararlanarak yeni bir yargıya varmakla gerçekleşmektedir. Bu da akılla mümkün olacak bir durumdur. “Mantık ilmi, varlıkla zihnin karşılıklı olma halinde olan ilkeleri üzerinde aklın yürüyüşünün kurallarını koyup, onun bütün eylemlerini belirlediği için sadece ilmin aleti veya ilimlerin girişi değil, aynı zamanda ilimlerin ilmi durumundadır.”<sup>31</sup>

Mantığın nirengi noktası akıl bağlamında temas etmemiz gereken ve üzerinde durmamız gereken hususlardan birisi, akıl yürütmedir. Akıl yürütme, “özdeştten özdeşe geçerek düşüncenin

<sup>29</sup> Öner, *Klasik Mantık*, s. 2-3; Çüçen, *Klasik Mantık*, s. 16-17; Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, s. 12-13; Baba, *Bilgi Bağlamında Doğruluk ve Mantık İlişkisi*, s. 37.

<sup>30</sup> Daha geniş bilgi için bkz. Fatih Kandemir, *Dindarlık, Umut ve İyimserlik İlişkisi*, Ankara: İlahiyât Yayınları, 2020.

<sup>31</sup> Ayık, *Farabi’de Dil-Mantık İlişkisi*, s. 15.

ilerlemesidir,”<sup>32</sup> akıl yürütme, “Aklın, bilinenlerden yola çıkarak bilinmeyenleri elde etme faaliyeti, çıkarım, istidlâl, argüman. Mantiğın kavram/*terim* ile hüküm/önermeden sonra gelen konusu akıl yürütmelerdir. Akıl yürütmeler içerisinde ise *dedüksiyonun* en iyi şekli olan ve mantığın belkemiği olarak nitelenen kıyas bulunmaktadır. Fikirler arasında ilişki kurmaya hüküm, hükümler arasında ilişki kurarak yeni bir hüküm elde etmeye de akıl yürütme (istidlâl) denilir. Hükümün dildeki iz düşümü önerme, akıl yürütmenin dildeki iz düşümü çıkarımdır.”<sup>33</sup> Akıl yürütme yöntemi diğer bir ifade ile çıkarımda bulunmak, önerme (öncül) ya da öncüllerden sonuç çıkarma işlemidir. Akıl yürütme yönteminin kurallarına uyulduğu takdirde doğru önerme veya önermelerden zorunlu olarak doğru sonuç çıkar. Bu da geçerli bir akıl yürütmenin gerçekleştiği anlamına gelmektedir. Mantık doğru önermelerden doğru sonuç çıkarma formlarını inceleyen bir bilim dalıdır.<sup>34</sup>

Akl yürütme bir başka ifade ile usavurma, “düşüncenin adım adım ilerleyerek, mantıksal yolla çıkarımlar yaparak önermelerden başka önermelere varması; çıkarımlarda bulunup düşünceler arasında ussal ilişkiler kurma ya da bulgulama, veri ya da önermelerden bir sonuca ulaşma süreci”<sup>35</sup> olarak da tanımlanır. Akıl yürütmeler, terimler ve önermelerden oluşmaktadır. Bir başka ifade ile terimler önermeleri, önermeler ise akıl yürütmeleri ve özellikle de akıl yürütme yollarından dedüksiyonun en iyi yolu olan kıyası oluşturmaktadır.<sup>36</sup> Aklı hataya düşürmekten koruyan mantık, dil vasıtası ile kendisine ifade alanı bulduğu gerçeğini düşünürsek doğru veya yanlış düşünce ya da kavramlar her daim dil ile

<sup>32</sup> Taylan, *Mantık Tarihi Problemleri*, s. 70.

<sup>33</sup> İbrahim Emiroğlu ve Hülya Altunya, “Akıl Yürütme”, *Örnekleriyle Mantık Sözlüğü*, s. 19.

<sup>34</sup> Çüçen, *Klasik Mantık*, s. 18.

<sup>35</sup> Güçlü, vd., “Us”, *Felsefe Sözlüğü*, s. 1480.

<sup>36</sup> Abdulkuddüs Bingöl, “İletişim Bağlamında Mantık ve Dil”, *İstanbul Üniversitesi İletişim Fakültesi Hakemli Dergisi*, say: 9 (1999), s.107.

kendilerini meydana çıkarmaktadırlar. Bundan dolayı bir akıl yürütmenin, mantık ilmi açısından geçerli mi yoksa değil mi şeklinde bir yargıda bulunmak için öncelikle söz konusu akıl yürütmesinin dil ile kendisini dışa vurması gerekir. Dil ile dışa vurulduğunda akıl yürütmesi, argüman biçimini kazanmış demektir. Bundan dolayı mantık, akıl yürütmelerin dilsel ifadesi olan argümanlar ile ilgilenir.<sup>37</sup>

Mantık açısından aklın üç temel akıl yürütme yolu diğer bir ifade ile çıkarım yöntemi vardır. Bunları sırasıyla şu şekilde tanımlayabiliriz; akıl, şayet akıl yürütmede tümelden hareket ederek tikel ya da özel ile ilgili hüküm verirse veya yargı bildirirse buna tümdengelim (dedüksiyon), akıl, şayet akıl yürütmede tikelden hareket ederek tümel ya da genel ile ilgili hüküm verirse, yargı bildirirse buna tümevarım (endüksiyon) ve yine akıl, şayet akıl yürütmede tikeller arasındaki benzerliklerden hareketle yine tikel ile ilgili hüküm verirse, yargı bildirirse analogi (temsil) denir. Bu üç akıl yürütme yönteminde de akıl, mantığın konularından biri olan önermeler arasında kurduğu ilişkiden hareketle bir sonuca ulaşmaktadır.<sup>38</sup> Burada kısaca üzerinde durduğumuz akıl yürütme yöntemleri hem mantığı hem de akılı ortak bir paydada buluşturmaktadır. Akıl yürütme yöntemleri, mantığın içerisinde ele alındığı gibi mantığın bel kemiğini de yine akıl yürütme yöntemlerinden tümdengelim en iyi şekli olan kıyas oluşturmaktadır. Bundan dolayı akıl yürütme yöntemleri, mantık için son derece önem arz etmektedir. Akıl yürütme yöntemleri, akıl sayesinde gerçekleşebilmektedir gerçeğini göz önüne aldığımızda akıl olmadan akıl yürütme yöntemlerinden bahsedemeyiz. Çünkü akıl yürütme yöntemlerinin yürütücüsü akıldır. Bu sebeple mantığın da hareket yeri, başlangıç noktası akıldır. Dolayısıyla akıl, mantık için ve dahi akıl yürütme yöntemleri için son derece

<sup>37</sup> Öner, *Klasik Mantık*, s. 14; Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, s. 26.

<sup>38</sup> Daha geniş bilgi için bkz. Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, s. 136; Ayık, *Farabi'de Dil-Mantık İlişkisi*, s. 256-257; Emiroğlu ve Altunya, "Akıl Yürütme", *Örneklerle Mantık Sözlüğü*, s. 19-20.

önem arz etmektedir. Buradan hareketle akıl ve mantık birbiriy-le sıkı bir ilişki ve bağ içerisinde olduğunu aşikâr bir şekilde söyleyebiliriz.

Mantık, doğru ve tutarlı düşünmenin yani mantıklı düşünmenin tespitini yaparken tabii olarak düşünmeyi yapan dil (dilin doğru kullanımı) üzerinde de durmaktadır. Nasıl ki burada mantık ile dilin ilişki içerisinde olduğunu söyleyebiliyorsak mantığın akıl ile ilişkili olduğunu hatta kopmayan bir bağ ile bağlı olduğunu ifade edebiliriz. Şöyle ki: “Düşünme, akılyürütme veya akılyürütmeler zinciridir. Akılyürütme ise hükümler arasında bağ kurarak, zihnin, bilinenlerden bilinmeyenleri elde etmesidir.”<sup>39</sup> Mantık, mantıklı düşünmeyi kendisine konu edinmektedir. Dolayısıyla mantığın, mantıklı düşünmeyle sıkı ilişkisi vardır. Mantıklı düşünme de akıl yürütmeler zinciri olduğuna göre mantıklı düşünmenin de akıl sayesinde mümkün olacak olan akıl yürütmelerle sıkı ilişki içerisinde olduğu açık ve nettir. Dolayısıyla mantıklı düşünme, akılla da sıkı ilişki içerisinde. Buradan hareketle mantık, mantıklı düşünmeyle, mantıklı düşünme de akıl ile sıkı ilişki içerindeyse mantığın da akıl ile sıkı bir ilişki içerisinde olduğu gayet açık bir şekilde ortadadır.

Akıl yürütmelerin, mantıklı düşünme sırasında az önce de belirtildiği üzere etkin olduğu açıktır. Şöyle ki; mantıklı düşünmenin tutarlı mı yoksa tutarsız mı olduğu akıl yürütme yöntemlerine göre belirlenir. Akıl yürütmeler, usa vurarak ve yargıda bulunarak çıkarım yapmaktadırlar. “Mantıklı düşünebilmek diğer bir ifade ile doğru veya tutarlı düşünebilmek akıl yürütmelerle mümkündür. Bu akıl yürütmelerin de akıl ilkelerine uygun olması gerekmektedir.”<sup>40</sup>

Mantıklı düşünme, doğru ve tutarlı düşünmektir. Doğru ve tutarlı düşünmek de akıl yürütmemelerin akıl ilkelerine uygun

<sup>39</sup> Öner, *Klasik Mantık*, s. 3.

<sup>40</sup> Baba, *Bilgi Bağlamında Doğruluk ve Mantık İlişkisi*, s. 38.

olması ile mümkündür.<sup>41</sup> Akıl ilkeleri,<sup>42</sup> özdeşlik, çelişmezlik, üçüncü halin imkânsızlığı ve yeter-sebeplilik olmak üzere dört çeşittir. Akıl ilkeleri, “doğru çıkarım yapabilmek için her akılda evrensel ve zorunlu olarak bulunduğu kabul edilen ilkeler, mantık ilkeleri”<sup>43</sup> olarak tanımlanabilir.

Mantıklı düşünme, doğru hükümlerde bulunma ve geçerli argümanlar kullanma isteğinde ve gayesinde olan insanın bu istek ve gayesini yerine getirebilmek için öncelikle akla, mantığa ve dile ihtiyacı olduğu muhakkaktır. Yani akıl, mantık ve dil birlikte hareket etmek durumdadır. Buradan hareketle akıl, mantık ve dil arasındaki ilişki her daim güçlü bir şekilde devam etmek zorundadır. Dolayısıyla akıl ve mantığın arasındaki münasebetin önemi ve mantık için aklın gerekliliği hususunda da fikir sahibi olmuş oluyoruz.

Mantığın nirengi noktası akıl bağlamında üzerinde durmamız gereken bir başka husus da bilgi meselesidir. Bazı İslâm mantıkçılarınca “akılda hâsıl olan sûret” şeklinde de görülen bilgiyi<sup>44</sup> elde etme isteğinde olan insan, bilgiyi elde ederken akıl ve mantık ilmine ihtiyaç duymaktadır. Akıl ve mantık yardımıyla bilgi elde edilirken mantık ilmi ve akıl sıkı ilişki içerisinde olduklarıdır.

Yukarıda da belirtmek istendiği üzere bilgiyi elde etmede akıl rehberlik etmektedir. Akıl ve aklın temel fonksiyonlarından birisi olan akıl yürütme ya da akıl yürüterek sonuca varabilme sayesinde bilinenlerden hareket ile belli kurallar çerçevesinde bilinmeyenlere varmak, bir sistemin işidir. ‘Sistematik düşünce’ de denen bu

<sup>41</sup> Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, s. 13.

<sup>42</sup> Akıl ilkeleri için bkz. Öner, *Klasik Mantık*, s. 3; Taylan, *Mantık Tarihçesi Problemleri*, s. 62-69; Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, s. 15-21; Çüçen, *Klasik Mantık*, s. 23-29; Nazım Hasırcı, *Klasik Mantık El Kitabı*, Ankara: Araştırma Yayınları, 2015, s. 14-19; Çapak, *Ana Hatlarıyla Mantık*, s. 15-19.; İsmail Köz, *Mantık Felsefesi*, Ankara: Elis Yayınları, 2003, s. 17-23.

<sup>43</sup> Emiroğlu ve Altunya, “Akıl İlkeleri”, *Örnekleriyle Mantık Sözlüğü*, s.17.

<sup>44</sup> Remziye Selçuk, “İzmirli İsmail Hakkı’da “Tasavvur’un Anlamı”, *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 13*, (2018), s. 134.



sistemin kurallarını belirleyen ve bu ilkeleri/kuralları bilimsel bir hale getiren ilim, mantık ilmidir.<sup>45</sup>

İnsanın bilgiyi elde ederken genel olarak iki yetisinden söz edilmektedir; bu yetilerden biri, aklın düşünme yeteneği iken diğeri de duyuların algılama ve gözlemeleme yeteneğidir.<sup>46</sup> Bu iki yetiden biri olan “duyu yetisi” ile akıl arasında ilişki vardır.<sup>47</sup> Diğer yeti olan “aklın düşünme yeteneği”, hem akılla hem de mantıkla ilişkilidir. Akıl olmadan düşünme olmaz. Mantık olmadan da doğru ve tutarlı düşünme olmaz. “Mantıklı/doğru/tutarlı düşünmenin kural ve ilkelerini inceleyen mantık, düşünmenin oluşumu ve düşüncelerin doğruluğu ile değil, mantıklı/doğru/tutarlı düşünmenin biçimiyle ilgilenir. Bu özellik mantığın doğru bilginin elde edilmesinin aracı ile felsefe ve bilimin tüm alanlarında kullanılabilecek olmasını sağlar. Bunun sebebi ise, mantıklı/doğru/tutarlı düşünme olmadan gerçekliğin bilgisine, dolayısıyla sağlam, kesin ve doğru bir bilgiye ulaşmak olanaksızdır. Bundan dolayı mantık, sağlam, kesin ve doğru bir bilginin bilinebilmesi için mantıklı/doğru/tutarlı düşünmenin biçimsel olarak takip etmesi ya da uyması gereken kural ve ilkeleri belirlemeye çalışan bir bilimdir.”<sup>48</sup> Bu ilkeler, yukarıda da belirttiğimiz gibi akıl ilkeleridir. Burada da görüldüğü üzere akıl ve mantık sıkı ve kopmaz bir bağ içerisindedirler.

Akıl, bilgi kaynaklarından biri olarak görülmektedir.<sup>49</sup> Hatta bazıları için “tek genel geçer bilgi kaynağı yalnızca akıldır.”<sup>50</sup> Akıl, bilgiler arasında değerlendirme yapan, doğruyu yanlıştan, iyiyi

<sup>45</sup> Ayık, *Farabi'de Dil-Mantık İlişkisi*, s. 13-15.

<sup>46</sup> Ahmet Arslan, *Felsefeye Giriş*, Ankara: Adres Yayınları, 2007, s. 21.

<sup>47</sup> Turgut Akyüz, “Fahreddin er-Râzî'ye Göre Aklın Tarifi ve Temel İşlevleri”, *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi* 2/1, (2019), s. 32-33.

<sup>48</sup> Baba, *Bilgi Bağlamında Doğruluk ve Mantık İlişkisi*, s. 38.

<sup>49</sup> Abdülkadir Çüçen, *Bilgi Felsefesi*, Bursa: Sentez Yayıncılık, 2012, s. 66.; Halife Keskin, *İslam Düşüncesinde Bilgi Teorisi*, s. 63.; İbrahim Hakkı Aydın, *Farabi'de Bilgi Teorisi*, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2003, s. 106.

<sup>50</sup> Keskin, *İslam Düşüncesinde Bilgi Teorisi*, s. 87.

kötüden ayıran, tahlil ve terkip yolu ile sonuca ulaşan bir yapıya sahiptir.<sup>51</sup> Aklın elde ettiği bilgi, şayet istidlal yoluyla yani akıl yürütmeyeyle edilmişse gerçek bilgidir.<sup>52</sup> Buradan çıkarılacak sonuç şudur: Bilgi için akıl önemlidir. Bunun yanında bilginin istidlal yoluyla yani mantığa (mantık kurallarına) uygun olarak elde edilmesi de önemlidir. Akıl ve mantık arasındaki ilişkide ortak paydalardan birisi de ‘bilgi’nin olduğu görülmektedir. Bilginin kaynağı olan akıl mantığın da başlangıç noktasıdır. Nasıl ki akıl, bilgi ile sıkı bir bağla ilişkili ise mantık da bilgi ile sıkı bir ilişki içerisinde- dir. Bilginin, mantıkla olan ilişkisini de burada belirtmek yerinde olacaktır.

Mantık ilmi, elde var olan bilgileri, yeni bilgileri elde etme konusunda nasıl işlememiz veya ele almamız gerektiğini göstermektedir. Ayrıca mantık, bizlere bilgiyi elde ederken hangi yöntem, usul ve ölçülere uymamız gerektiğini de anlatmaktadır. Özellikle de nazari bilgiler yani fikir ile elde edilebilen bilgiler için mantık ilmi gereklidir.<sup>53</sup>

Mantığın konularından birisi olan bilgiyi<sup>54</sup> tanımlamak gerekirse; bilgi; “bilen varlıkla (felsefe dilinde özne veya süje), bilinmesi istenen veya bilinen varlık (felsefe dilinde nesne veya obje) arasındaki bir ilişkidir.”<sup>55</sup> “Bilen varlık olarak özne, bir şeye yönelerek o şeyi kendi bilgi nesnesi yaparak onun ya bir kısmı ya da tamamı hakkında bilgi sahibi olur. O hâlde bilgi, bir sürecin sonunda oluşan ürüne verilen addır. Özne ve bilgi nesnesi veya bilen ve bilinen arasındaki ilişki sürecinde ortaya çıkan olguya bilgi denir. Başka bir söyleyişle, bilme etkinliği, özne (bilen) ile nesne (bilinen) arasında oluşan süreçtir. Böyle bir etkinliğin sonucunda çıkan ürüne de bilgi adı

<sup>51</sup> Keskin, *İslam Düşüncesinde Bilgi Teorisi*, s. 88-89.

<sup>52</sup> Keskin, *İslam Düşüncesinde Bilgi Teorisi*, s. 91.

<sup>53</sup> Alp, *Mantık*, s. 7-8.

<sup>54</sup> Yaşar Aydın, “Farabî’nin Bilgi Anlayışına Genel Bir Bakış”, *Bilimname*, sayı: 4 (2004/1), s. 7.

<sup>55</sup> Ahmet Arslan, *Felsefeye Giriş*, Ankara: Vadi Yayınları, 1994, s. 7.

verilir.”<sup>56</sup> Ortaya çıkan bu bilgilerin mutlak, doğru ve sağlam olması da mantığa (mantık kurallarına) bağlıdır. Yani mutlak, doğru ve sağlam diyebileceğimiz bilgi, bilgi değeri açısından değeri yüksek olan yakini öncüller ile mantık kurallarına uygun bir şekilde yapılmış geçerli kıyas sonucunda elde edilecektir. Bundan dolayı denebilir ki; mantık, bilgi için son derece önemli ve gereklidir.<sup>57</sup> Çünkü mantık insanın bilgiye ulaşmasını sağlamaktadır.

Bilmek fiilinden türetilmiş bir isim olan bilginin tanımları arasında Platon’un (MÖ 427-347) yapmış olduğu tanım halen dahi geçerliliğini korumaktadır. Söz konusu tanım olan *gerekçelendirilmiş doğru inanç* şeklindeki bilgi tanımı<sup>58</sup> halen dahi standart bir bilgi tanımı olma özelliğindedir. Bu bilgi tanımında yer alan ‘gerekçelendirme’ genelde mantık ilmi ile ilişkilendirilmiştir. Bilginin şartlarından olan gerekçelendirme, doğruyu mantıksal olarak gerektirmektedir. gerekçelendirmenin doğruluğu *mantıkça içermesi*’dir. Bu tür bir gerekçelendirmeye “kesin belgeleme” denmektedir. Eğer bir önerme kesin olarak belgelenmişse, bu önermenin doğru olmaması *mantıkça imkânsızdır*.<sup>59</sup>

Epistemik mantık olarak da telaffuz edilen bilginin<sup>60</sup> şartlarından olan ‘doğruluk’ da mantıkla yakından ilgilidir.<sup>61</sup> Çünkü bilginin doğruluk ve yanlışlık değerleri, matematiğin yanında mantık ilmi ile ölçülebilir. Fakat buradaki ölçütler, istidlâli bilginin içeriğinin doğruluk veya yanlışlığından ziyade şekli doğruluğunu ve yanlışlığını tespit ederler.<sup>62</sup> Ayrıca herhangi bir bilgi, eldeki başka

<sup>56</sup> Abdülkadir Çüçen, “Bilgi Kuramına Giriş”, *Bilimname*, sayı: 2 (Kayseri: 2003), s. 4. Ayrıca bkz. Takiyettin Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1992, s. 47-48.; Çüçen, *Bilgi Felsefesi*, Bursa: Asa Yayınları, 2005, s. 16.

<sup>57</sup> Baba, *Bilgi Bağlamında Doğruluk ve Mantık İlişkisi*, s. 40.

<sup>58</sup> Platon, *Theaitetos*, çev. Furkan Akderin, İstanbul: Say Yayınları, 2014, s. 118.

<sup>59</sup> Teo Grünberg, *Epistemik Mantık*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2007, s. 122.

<sup>60</sup> Nebi Mehdiyev, *Çağdaş Epistemolojiye Giriş*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2011, s. 12.

<sup>61</sup> Daha geniş bilgi için bkz. Baba, *Bilgi Bağlamında Doğruluk ve Mantık İlişkisi*, s. 45-60.

<sup>62</sup> Mehmet Bayraktar, “Davud El-Kayseri’nin Felsefesi”, *Temaşa Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi*, sayı: 3 (2015), s.14.

bilgilerle tutarlı olduğundan dolayı doğrudur. Buradaki doğruluk kavramı mantık ilmine ait olduğundan, bilginin şartlarından olan doğruluk ile mantık yakın ilişki içerisindedir. Bu da mantığın bilgi ile yakından ilişkili olduğunu göstermektedir.

Mantık kurallarına uymayan sözün, yargının ya da düşüncenin doğruluğu ve buna istinaden bilginin sağlamlığı ve mutlaklığı tartışılırken mantığın kurallarına uygun bir şekilde ortaya çıkan bilgi sağlam, mutlak ve güvenilir olacaktır. Çünkü “sağlam, mutlak, doğru, tutarlı ve gerekçelendirilmiş bir bilgi, mantık kurallarına uygun olmak durumundadır. Mantığın kurallarına uymayan bir çıkarım sonucunda elde edilen hüküm ya da yargı sağlam bir bilgi olmayacağı gibi çoğu kere de o hükme veya yargıya bilgi denilmeyecektir.”<sup>63</sup> Burada da görüldüğü üzere bilgi ile mantık arasında sıkı bir bağ bulunmaktadır. Aynı şekilde bilginin kaynaklarından biri olarak görülen akıl da bilgi ile sıkı ilişki içerisindedir. Dolayısıyla mantık ve akıl da kendi aralarında ayrılmaz bir bağ ile bağlıdırlar.

Mantığın nirengi noktası akıl üzerine mütalaa ederken logos kavramına da değinmek gerekecektir. Logos, “Söz, sözcük, özdeyiş, atasözü, mesel; örnek, misal; vaat, söz verme; bahane, uydurma, neden; delil, kanıt; söz etme, bahsetme, anma, zikretme; söylenti, rivayet, şayia; konuşma, görüşme; tartışma, felsefi tartışma; öykü, hikaye, fabl; düzyazı, nesir halinde kompozisyon; söylev, nutuk; eser, yapıt; edebiyat, yazın; akıl, us, zeka, sağduyu, aklîselim; kanı, düşünce; açıklama”<sup>64</sup> manalarına gelmektedir. Ayrıca “logike Mantık’ı, logiko akli ve sebebi (...) logikos mantıksallığı (...) logios bilgin”<sup>65</sup> anlamlarında kullanılmaktadır. Yani logos “mantık, muhakeme ya da akılcı argüman”dır

<sup>63</sup> Baba, *Bilgi Bağlamında Doğruluk ve Mantık İlişkisi*, s. 39.

<sup>64</sup> Güler Çelgin, *Eski Yunanca-Türkçe Sözlük*, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2010, s. 402.

<sup>65</sup> Çelgin, *Eski Yunanca-Türkçe Sözlük*, s. 401.; Mehmet Sait Toprak, “Vahiy ve Dil Anatomisi: Miqra ve Kur’an Özelinde Vahiy-Dil Antinomisi Sorunsalı”, *Din Dili (Çalıştay&Sempozyum Kitaplığı)*, İstanbul: Kur’an Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2015, s. 247.

denebilir.<sup>66</sup> *Logos*, “Eski Yunanca’da ‘akılla kavrama’yı bildiren leg kökünden gelen önemli ‘önemli bir şey söylemek’ anlamındaki legein’den türetilmiş sözcük. Antik Yunan’da yalın, ilk anlamı ‘söz’ olan *logos*, lkçağ Yunan felsefesinde bilim, akıl (us); düşünce, düşünme yetisi, uslamlama, temellendirme, kanıt, sav, önerme; açıklama, tanım, neden (gerekçe), anlam, (...)” gibi birçok anlama gelmektedir.<sup>67</sup> *Logos*, “retorikteki kanıtlama ve mantıktır. *Logos*, muhatabı güçlü argümanlarla ikna etmekle kalmaz aynı zamanda muhatabın beğenisini, takdirini ve sevgisini güzel üslubu ile kazanmaktadır.”<sup>68</sup> Retorik sanatının “akılsal bir yönü vardır, yani retorik akıl yürütmenin temel kurallarını takip etmelidir ve ilkece onun akıl sahibi olan herkes tarafından anlaşılabilir bir yapıda kurulması gerekmektedir. Bunu sağlayan da *logos* kanıtlarıdır. *Logos*, en temel anlamı ile ‘akılla ve akla ait’ şeklinde ortaya konmuştur.”<sup>69</sup> *Logos*, ‘akıl’ manasını içinde barındırdığından dolayı logosun akıl ile sıkı bir bağı vardır. Binaenaleyh mantığın da akıl ile sıkı ilişkisi vardır. Zira “mantık kelimesi “konuşmak/düşünmek” anlamına gelen ‘nutk’ (nutuk) kelimesinden türetilmiştir. ‘Nutk’ kelimesi Grekçede akıl, akıl yürütme, düşünme ve konuşma anlamlarına gelen “logos” kelimesinin karşılığıdır.”<sup>70</sup>

Bu başlık altında anlatılanlardan da anlaşılacağı üzere mantık, mantığın nirengi noktası olan akıl ile sıkı/sağlam/ayrılmaz bir bağ ile bağlanmış durumdadır. Akıl olmadan mantık ilminden söz etmek mantıken muhaldir. Bundan dolayıdır ki mantık kendisinden

<sup>66</sup> Martine Courant Rife, “Ethos, Pathos, Logos, Kairos: Using a Rhetorical Heuristic to Mediate Digital-Survey Recruitment Strategies”, *IEEE Transactions on Professional Communication*, 3/53 (2010), s. 261.

<sup>67</sup> Güçlü vd., *Felsefe Sözlüğü*, s. 899.

<sup>68</sup> Coşkun Baba, *Retoriğin İkna Gücü*, Konya: Çizgi Kitabevi, 2018, s. 135.

<sup>69</sup> Baba, *Retoriğin İkna Gücü*, s. 135.

<sup>70</sup> Baba, *Bilgi Bağlamında Doğruluk ve Mantık İlişkisi*, s. 35. Ayrıca Bkz. Öner, *Klasik Mantık*, s. 1.; Taylan, *Mantık Tarihçesi Problemleri*, s. 9.; Çüçen, *Klasik Mantık*, s. 15.; Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, s. 11.; Çapak, *Gazali’nin Mantık Anlayışı*, s.11.; Çapak, *Ana Hatlarıyla Mantık*, s. 13.

söz ettirebilmesi için aklın var olmasına ihtiyaç durmaktadır. Bu haliyle de mantık akıl ile sıkı ilişki içerisinde olması gerektiği gibi mantık ilminin varlığı açısından bakıldığında da her zaman mantık, akıl ile bir arada olmak durumundadır.

#### 4. Değerlendirme

Mantık, düşünme sırasında aklın hataya düşmemesini sağlayan bir alet ilmidir. Akıl, insanı diğer canlılardan ayıran en büyük özelliktir. Aklın gücü sayesinde insanlar, akıllı canlılar oldukları gibi mantıklı da hareket etme imkânı bulurlar. Bu çalışmada, Aristoteles'in ilmin aleti manasında, 'Organon' olarak adlandırdığı mantık ilmi ile mantığın başlangıç noktası olan akıl arasındaki ilişkiyi ortaya koymak adına bazı mütalaalar yapılmaya çalışıldı. Yapılan bu mütalaalar bize, esasında aklın mantık ilminin var olabilmesinin sebebi olduğunu, dolayısıyla da mantık ile aklın sıkı bir bağ ile bağlı olduğunu ve birlikte hareket ettiklerini göstermiştir.

Mantık terimi olarak akıl kavramı, "düşünme, anlama yetisi" şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Akıl, mantıkta düşünme ve çıkarım yapma işlemlerini gerçekleştiren yetidir. Akıl özdeşlik, çelişmezlik ve üçüncü şıkkın imkânsızlığı gibi akıl ilkelerinin bütün fonksiyonlarını belirleyen bir terimdir. Akıl, insanların kendisi vasıtasıyla iyiyi kötüden, faydalıyı zararlıdan ayırdıkları, birleşmesi gerekenleri birleştirip, ayrılması gerekenleri ayırdıkları bir vasıta"dır. Akıl, iyi ve kötü şeyleri birbirinden ayırmaya yarayan bir kuvvettir. Öncüllerden sonuca geçmek suretiyle çıkarım yapma yeteneği ya da gücü olan akıl, aynı zamanda mantık ilminin de hareket noktası olması hasebiyle mantıkla sıkı ilişki içerisinde.

Mantık, doğru ve düzgün düşünme ya da tutarlı düşünme yani mantıklı düşünme kurallarının ve biçimlerinin bilgisidir. Mantık, düşünme yasalarının bir bilimidir. Mantık şeylerin bilgisinde aklını hatadan iyi kullanma sanatıdır. Akıl ve aklın temel fonksiyonlarından birisi olan akıl yürütme ya da akıl yürüterek sonuca varabilme sayesinde bilinenlerden hareket ile belli kurallar

çerçevesinde bilinmeyenlere varmak, bir sistemin işidir. ‘Sistematik düşünce’ de denen bu sistemin kurallarını belirleyen ve bu ilkeleri/kuralları bilimsel bir hale getiren ilim, mantık ilmidir. Mantık, “mantıklı düşünme”nin yollarını kendisine konu olarak almaktadır. Mantıklı düşünmek, doğru ve tutarlı düşünmek demektir. Mantıklı düşünmek, yalnız akıl yürütmeyle mümkün olmaktadır. Yani, mantıklı bir biçimde akıl yürütme işi, verilen yargılardan yararlanarak yeni bir yargıya varmakla gerçekleşmektedir. Bu da akılla mümkün olacak bir durumdur. Mantıklı düşünmede, fikirler aracılığı ile yapılan hükümlerden çıkarılan sonuçların doğru veya tutarlı olması gerekmektedir. Düşünme, mantığın ve aklın ortak paydalarından biridir. Diğer bir payda ise bilgidir. Akıl ile mantık, düşünme ve bilgiyle doğrudan ilişkili olduğundan mantık ile akıl da birbiriyle sıkı ilişki içerisinde diyebiliriz.

Mantığın nirengi noktası akıl bağlamında ele alınan konulardan birisi akıl yürütmeler olmuştur. Aklın, bilinenlerden yola çıkarak bilinmeyenleri elde etme faaliyeti, çıkarım, istidlâl, argüman anlamına gelen akıl yürütme, düşüncenin adım adım ilerleyerek, mantıksal yolla çıkarımlar yaparak önermelerden başka önermelere varması; çıkarımlarda bulunup düşünceler arasında ussal ilişkiler kurma ya da bulgulama, veri ya da önermelerden bir sonuca ulaşma sürecidir. Mantık açısından aklın üç temel akıl yürütme diğer bir ifade ile çıkarım yöntemi vardır. Bunlar: Tümdengelim, tümevarım ve analogidir. Bu üç akıl yürütme yönteminde de akıl, mantığın konularından biri olan önermeler arasında kurduğu ilişkiden hareketle bir sonuca ulaşmaktadır. Netice itibarıyla akıl yürütme yöntemleri, hem mantığı hem de aklı ortak bir paydada buluşturmaktadır. Çünkü mantığın konularından akıl yürütme yöntemleri akıl sayesinde gerçekleşir. Yani akıl yürütme yöntemlerinin yürütücüsü akıldır. Dolayısıyla akıl, akıl yürütme yöntemleri için son derece önem arz etmektedir. Buradan hareketle de akıl ve mantık da birbiriyle sıkı bir ilişki ve bağ içerisinde dir.

Mantığın nirengi noktası akıl bağlamında üzerinde durulan konulardan birisi de mantıklı düşünmedir. Burada mantıklı düşünmenin, akıl yürütmeler zinciri olması nedeniyle akıl ile mantığın ilişkisi üzerine fikir edinilebilmektedir. Ayrıca mantıklı düşünme bağlamında mantık ile aklın ilişkisini akıl ilkeleri üzerinden hareketle ortaya koyulabildiği görülmektedir. Mantıklı düşünme, doğru ve tutarlı düşündür. Doğru ve tutarlı düşünmek de akıl yürütmemelerin akıl ilkelerine uygun olması ile mümkündür. Mantıklı düşünme, doğru hükümlerde bulunma ve geçerli argümanlar kullanma isteğinde ve gayesinde olan insanın bu istek ve gayesini yerine getirebilmek için öncelikle akla, mantığa ve dile ihtiyacı olduğundan bunlar birlikte hareket etmektedirler. Dolayısıyla akıl, mantık ve dil arasındaki ilişki de her daim güçlü bir şekilde devam etmekte olduğu görülmüştür. Aklın düşünme yeteneği, hem akılla hem de mantıkla ilişkilidir. Akıl olmadan düşünme olmaz. Mantık olmadan da doğru ve tutarlı düşünme olmaz. Böylece mantığın ve aklın arasındaki ilişkinin önemi ve gerekliliği görülmektedir.

Mantığın nirengi noktası akıl bağlamında bu çalışmada temas edilen bir başka konu da bilgi meselesidir. Bilginin elde edilmesi sırasında akıl ve mantığa ihtiyaç duyulmaktadır. Bilgiyi elde etmede akıl rehberlik etmektedir. Akıl, bilgi kaynaklarından biri olarak görülmektedir. Aklın elde ettiği bilgi, şayet istidlal yoluyla yani akıl yürütmeye edilmişse gerçek bilgidir olmaktadır. Mantık ilmi, elde var olan bilgileri, yeni bilgileri elde etme konusunda nasıl işlememiz veya ele almamız gerektiğini göstermektedir. Ayrıca epistemik mantık olarak da telaffuz edilen bilginin şartlarından olan 'doğruluk' da mantıkla yakından ilgilidir. Dolayısıyla bilginin kaynağı olan akıl gibi mantık da bilgi ile sıkı ilişki içerisinde. Buradan da mantığın akılla olan sıkı ilişkisi ortaya çıkmaktadır.

Bu çalışmada mantığın nirengi noktası akıl bağlamında, akıl mantık ilişkisi ortaya koyabilme adına temas edilen son konu logostur. Logos, 'akıl' manasını içinde barındırmaktadır. Bunun



yanında mantık, “konuşmak/düşünmek” anlamına gelen ‘nutk’ (nutuk) kelimesinden türetilmiştir. ‘Nutm’ kelimesi Grekçede akıl, akıl yürütme, düşünme ve konuşma anlamlarına gelen “logos” kelimesinin karşılığıdır. Bu da bize göstermektedir ki mantık, akıl ile sıkı ilişki içerisinde.

Kısaca mantık, mantığın nirengi noktası olan akıl ile sıkı/sağlam/ayrılmaz bir bağ ile bağlanmış durumdadır. Akıl olmadan mantık ilminden söz etmek mantıken muhal olduğundan ötürüdür ki mantık kendisinden söz ettirebilmesi için aklın var olmasına ihtiyaç duymaktadır. Çünkü mantığın hareket yeri/başlangıç noktası akıldır. Yani mantığın nirengi noktası akıldır. Bu haliyle de mantık akıl ile sıkı ilişki içerisinde olması gerekmektedir. Bunun yanında mantık ilminin varlığı açısından bakıldığında her zaman mantık, nirengi noktası olan akıl ile bir arada olmak zorundadır.

## Kaynakça

- Akarsu, Bedia. *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1988.
- Akyüz, Turgut. “Fahredden er-Râzi’ye Göre Aklın Tarifi ve Temel İşlevleri”, *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi 2/1*, (2019): s. 23-35.
- Alp, Talha. “Akıl”, *Mantık (İsagoci Tercümesi, Mantık Terimleri Sözlüğü)*, İstanbul: Yasin Yayınevi, 2007.
- Aristoteles. *Metafizik*, çev. Y. Gurur Sev, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018.
- Aristoteles. *Organon I, Kategoriyalar*, çev. H. Ragıp Atademir, İstanbul: MEB Yayınları, 1995.
- Arslan, Ahmet. *Felsefeye Giriş*, Ankara: Vadi Yayınları, 1994.
- Arslan, Ahmet. *Felsefeye Giriş*, Ankara: Adres Yayınları, 2007.
- Aydın, İbrahim Hakki. *Farabi’de Bilgi Teorisi*, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2003.
- Aydın, Yaşar. “Farabi’nin Bilgi Anlayışına Genel Bir Bakış” *Bilimname* sayı: (2004/1): 5-16.

- Aynk, Hasan. *Farabi'de Dil-Mantık İlişkisi*, Rize: Karadeniz Basım Yayıncılık, 2007.
- Baba, Coşkun. "Bilgi Bağlamında Doğruluk ve Mantık İlişkisi", *Doğru Üzerine*, ed. Murat Kelikli, Ankara: Elis Yayınları, s. 35-75.
- Baba, Coşkun. *Retoriğin İkna Gücü*, Konya: Çizgi Kitabevi, 2018.
- Bayraktar, Mehmet. "Davud El-Kayseri'nin Felsefesi", *Temaşa Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi*, sayı: 3 (2015): 6-29.
- Bingöl, Abdulkuddüs. "İletişim Bağlamında Mantık ve Dil", *İstanbul Üniversitesi İletişim Fakültesi Hakemli Dergisi*, sayı: 9 (1999): 105-115.
- Bolay, Süleyman Hayri. "Akıl", *DİA*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/akil#1>, erişim tarihi: 15.11.2019.
- Cabiri, Muhammed Abid. *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Burhan Köroğlu, Hasan Kacak Ekrem Demirli, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1999.
- Cevizci, Ahmet. "Akıl", *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2005.
- Çapak, İbrahim. *Ana Hatlarıyla Mantık*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015.
- Çapak, İbrahim. *Gazalî'nin Mantık Anlayışı*, Ankara: Elis Yayınları, 2011.
- Çelgin, Güler. *Eski Yunanca-Türkçe Sözlük*, İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2010.
- Çüçen, Abdülkadir. "Bilgi Kuramına Giriş", *Bilimname*, sayı: 2 (Kayseri: 2003): 3-12.
- Çüçen, Abdülkadir. *Bilgi Felsefesi*, Bursa: Asa Yayınları, 2005.
- Çüçen, Abdülkadir. *Bilgi Felsefesi*, Bursa: Sentez Yayıncılık, 2012.
- Çüçen, Abdülkadir. *Klasik Mantık*, Bursa: Asa Kitabevi, 2004.
- Doğan, Mehmet. "Akıl", *Büyük Türkçe Sözlük*, İstanbul: İz Yayıncılık-Yeni Şafak Gazetesi, 1996.
- Emiroğlu, İbrahim ve Hülya Altunya, "Akıl", Örnekleriyle Mantık Sözlüğü, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.
- Emiroğlu, İbrahim. "Kur'an'da Akıl ve İnsan", *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 11 (1998): s. 69-99.
- Emiroğlu, İbrahim. "Mevlânâ'ya Göre Akıl Nasıl Kullanılmalıdır?", *Felsefe Dünyası*, sayı: 70 (Kış, 2019): 5-36.
- Emiroğlu, İbrahim. *Klasik Mantığa Giriş*, Ankara: Elis Yayınları, 2009.
- Grünberg, Teo. *Epistemik Mantık*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2007.

- Güçlü, Abdülbaki vd.. “Us”, *Felsefe Sözlüğü*, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2008.
- <https://sozluk.gov.tr/?kelime=ak%C4%B1>, erişim tarihi: 14.11.2019.
- Ibn Manzûr, Muhammed b. Mükrim. *Lisânu'l-Arab*, Beyrut, ty.
- İbrahim Mustafa vd.. “Akıl”, *Mu'cemül'- Vasiit*, cilt: 2, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989.
- Kandemir, Fatih. *Dindarlık, Umut ve İyimserlik İlişkisi*. Ankara: İlahiyât Yayınları, 2020.
- Kavşut, Muhammet Sait. “İslam Felsefesinde Aklın Mahiyeti ve Sınıflandırmasına Genel Bir Bakış”, *International Journal of Economics Politics Humanities and Social Sciences*, 1/3 (2018): 163-170.
- Keskin, Halife. *İslam Düşüncesinde Bilgi Teorisi*, İstanbul: Beyan Yayınları, 1997.
- Köksal, Cüneyd. “Hanefi Fıkıh Düşüncesinde Akıl Kavramı ve Dört Mertebeli Akıl Anlayışı”, *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 40 (2011/1): s. 5-44.
- Köz, İsmail. *Mantık Felsefesi*, Ankara: Elis Yayınları, 2003.
- Mâverdî. *Edebü'd-Dünyâ ve'd-Din*, nşr. Yasin Muhammed es-Sevvâs, Beyrut: 1995.
- Mehdiyev, Nebi. *Çağdaş Epistemolojiye Giriş*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.
- Mengüşoğlu, Takiyettin. *Felsefeye Giriş*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1992.
- Öner, Necati. *Klasik Mantık*, Ankara: Ayyıldız Matbaası, 1986.
- Özden, Mustafa. “Kur'an'dan Hareketle Akıl- Vahiy İlişkisi Üzerine Bir Değerlendirme”, *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, 3/2 (2019): 259-286.
- Platon. *Theaitetos*, çev. Furkan Akderin, İstanbul: Say Yayınları, 2014.
- Rife, Martine Courant. “Ethos, Pathos, Logos, Kairos: Using a Rhetorical Heuristic to Mediate Digital-Survey Recruitment Strategies”, *IEEE Transactions on Professional Communication*, 3/53 (2010): 260-277.
- Sarı, Mevlüt. “Akıl”, *El-Mevarid Türkçe Arapça Lügat*, İstanbul: Gonca Yayınevi, 1991.
- Selçuk, Remziye. “İzmirli İsmail Hakkı'dan Hareketle “Delâlet” Üzerine Bir Değerlendirme”, *Ekev Akademi Dergisi* 22/75, (Yaz 2018): s. 65-74.

- Selçuk, Remziye. “İzmirli İsmail Hakkı’da “Tasavvur”un Anlamı”, *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13, (2018): s. 133-142.
- Taylan, Necip. *Mantık Tarihçesi Problemleri*, İstanbul: M.Ü.İ.F. Vakfı Yayınları, 1996.
- Tekineş, Ayhan. “İlk Devir İslam Dünyasında Akıl Üzerine Tartışmalar”, *Divân İlmi Araştırmalar*, sayı: 10 (İstanbul: 2001/1): 199-214.
- Topaloğlu, Bekir ve İlyas Çelebi. “Akıl”, *Kelam Terimler Sözlüğü*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.
- Toprak, Mehmet Sait. “Vahiy ve Dil Anatomisi: Miqra ve Kur’an Öze-  
linde Vahiy-Dil Antinomisi Sorunsalı”, *Din Dili (Çalıştay&Sem-  
pozyum Kitaplığı)*, İstanbul: Kur’an Araştırmaları Merkezi Yayınla-  
rı, 2015, s. 245-263.
- Yıldırım, Cemal. *Mantık Doğru Düşünme Yöntemi*, Ankara: Bilgi Yayı-  
nevi, 1999.

# AKLETME BAĞLAMINDA KUR'ÂN'DA KULAK, GÖZ VE KALP



Dr. Öğr. Üyesi Fatih Tok<sup>1</sup>

**I**nsanın yeryüzünde halife kılınmasına sebep teşkil eden en temel özelliği, onun akıl ve irade sahibi olmasıdır. Özellikle akıl, insana eşyayı tanıma, anlama, anlamlandırma, bilme ve ondan istifade etme imkânı vermektedir. İnsan akılla bilgi üretir, karar verir; iradesiyle de harekete geçerek verdiği kararları uygular. Ancak akıl bilgi üretme ve karar alma işini tek başına yapabilecek bir yeterlilikte değildir. Çünkü insanın diğer yetenekleri gibi akli da sınırlı yaratılmıştır. Bunun yanında aklın, eğitim, kültür, çevre, arzu ve istekler tarafından yanlış yönlendirilme durumu da olabilir.<sup>2</sup> Bu sebeple akıl, yeteneğini ortaya koyabilmek için başka organlara ve bilgi kaynaklarına ihtiyaç duymaktadır.

Hemen belirtelim ki akıl ile beyin organı kastedilmemektedir. Akli burada, akletmeyi oluşturan bir cevher, manevî bir

<sup>1</sup> Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tefsir Anabilim Dalı, fatihtok25@gmail.com

<sup>2</sup> Hatice Teber, "Hakikatin Anlaşılmasında Akıl-Kalp Korelasyonu Epistemolojik Bir Yaklaşım", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/4 (2013), 85.

yetenek olarak anlayabiliriz. Bununla birlikte beyni de akletmenin bir parçası hatta önemli bir parçası olarak görmek gerekir. Akıl, istidlal yaparak bilgi üretebilir. Ancak akıl bunun için kulak ve göz gibi bazı duyu organlarının verilerine muhtaçtır. Doğru bir bilgi ya da sağlıklı sonuç ve çıktılar ancak tüm bu yeteneklerin birlikte ve uyumlu hareketiyle elde edilebilmektedir. Üretilen bilginin doğru ve faydalı olduğunun testi ise, kalpte yapılmaktadır. Bu yüzdendir ki Kur'ân-ı Kerîm, akıl için sürekli kalbe vurgu yapmaktadır.<sup>3</sup> Görünen o ki bununla, akletme sürecinin *kalpte* gerçekleştiği ifade edilmektedir.<sup>4</sup> Öte yandan kalp, insanı, elde ettiği bilgilerin kullanılıp kullanılmaması konusunda da harekete geçirmektedir.<sup>5</sup>

İslam düşünce geleneğinde akletmenin ihtiyaç duyduğu bilgilerin kaynakları genel olarak *akıl* (istidlal, nazar), *duyu* ve *haberler* şeklinde zikredilmektedir.<sup>6</sup> Bunun yanında sufiler, aklın ve duyuların yetersiz kaldığı durumlarda, özellikle de gaybî alanla ilgili konularda *keşfi* de bir bilgi edinme yolu olarak dile getirmektedirler.<sup>7</sup> Şunu da belirtelim ki bilgi kaynaklarıyla ilgili söz konusu tasniflerde, *kalp* (akletme, keşf), *göz* (duyular, gözlem, tecrübe) ve *kulak* (vahiy, haberler) önemli yer işgal etmektedir.

<sup>3</sup> A'râf, 7/179.; Hac, 22/46.

<sup>4</sup> Hüseyin Aydın, *Mubasibi'nin Tasavvuf Felsefesi*, (Ankara: Pars Yayınları, 1976), 47. Yüce Allah, Kur'ân'ın da Hz. Peygamber'in kalbine indirildiğini ifade etmektedir. bk. Şuarâ, 26/192-194.

<sup>5</sup> Bu bağlamda, "Müftü fetva verse de sen kalbine sor, danış" hadisini hatırlayabiliriz. bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayb el-Arnâvut vd. (Dîmeşk: Müessesetü'r-risale, 1421/2001), 29/527-528 (No. 18001).

<sup>6</sup> Ebu Mansur el-Mâturîdî, *Tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: İSAM, 2005), 9-15.; Taftazânî, *Şerhu'l-akâid - Kelam İlmi ve İslam Akâidi-*, haz. Süleyman Uludağ (Dergâh Yayınları, 5. Basım, 2010), 89.

<sup>7</sup> Necmettin Tan, "İslam Düşüncesinde Akıl-Kalp İkilemi Üzerine", *İslam ve Yorum - Yorumun Tarihsel, Düşünsel Bağlamı ve Güncel Toplumsal Hayata Yansımaları*, ed. Mustafa Arslan vd. (Malatya: Malatya İlahiyat Vakfı, 2017), 3/404.; Süleyman Uludağ, "Keşf" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/315.

Kur'ân'da, insanın hiçbir şey bilmez bir varlık olarak dünyaya geldiği, bununla birlikte Allah tarafından şükretmesi için ona kulak, göz ve kalp verildiği ifade edilmektedir.<sup>8</sup> Söz konusu organlar, hiçbir bilgisi olmayan çocuğun zihninde, çevresinde defalarca gördüğü ve duyduğu şeylerle ilgili bir mahiyet ve tasavvur oluşturmaktadır.<sup>9</sup> Tecrübe edilen eşyaya dair verilerin artması, aklın ve kalbin olgunlaşmasıyla insanın bilgi, algı ve tasavvurlarında da zamanla belli bir gelişim yaşanmaktadır.

İnsanın, Rabbi tarafından kendisine verilen kulak, göz ve kalp için öncelikle şükretmesi istenmektedir.<sup>10</sup> Zira bu üç organ, insanın akletmesi ve akıllı hareket edebilmesi için son derece önemli ve gereklidir. İnsanı diğer varlıklardan ayıracak temel özellik ise, söz konusu nimetlerin şükürünün eda edilip edilmemesi olacaktır. Şükürden kasıt, verilen yetenek ve imkânların maksadına uygun olarak kullanılmasıdır. Öte yandan En'âm suresinde, insanın bütün azgınlığı ve isyanına rağmen Allah'ın verdiği bu nimetleri geri almaması da şükürü gerektiren ayrı bir husus olarak ifade edilmektedir. Zira Yüce Allah'ın, insanın duyma ve görme yeteneğini alması ve kalbini mühürlemesi durumunda hiçbir güç onları geri getiremeyecektir.<sup>11</sup>

Bazı âyetlerde kalp, göz ve kulağın bilgi ile doğrudan bir irtibatının kurulduğu görülmektedir. Örneğin Nahl suresinde Allah (cc), insanı anasının karnından hiçbir şey bilmez bir durumda çıkarıp daha sonra ona kulak, göz ve kalp verdiğini ifade etmektedir. Yani insan, zikredilen organlarını kullanarak bilgi elde edebilmektedir. Bu husus ise şükürü gerektiren bir durumdur. Diğer yandan Yüce Allah insanı, bilgisi olmayan bir şeyin peşine düşmemesi konusunda uyardıktan sonra, kulak, göz ve kalbin bu tür şeylerden

<sup>8</sup> "Allah sizi, analarınızın karnından siz hiçbir şey bilmez durumda iken çıkardı. Şükredesiniz diye size kulaklar, gözler ve kalpler verdi." Nahl, 16/78.

<sup>9</sup> Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, (Beirut: Dâru'l-fıkr, 1981), 20/91-92.

<sup>10</sup> Secde, 32/9.; Mü'minûn, 23/78.

<sup>11</sup> En'âm, 6/46.

sorumlu olduğunu bildirmektedir.<sup>12</sup> Âyet-i kerîmede hem bilgiyle bu üç organ arasında doğrudan bir bağ kurulmuş hem de bu bilginin sorumluluk doğurduğundan bahsedilmiştir.

Hac suresinde inkârcılara, yeryüzünde dolaşıp önceki milletler hakkında bilgi edinmeleri, onların yaşadıklarını düşünmeleri ve tüm bunlardan ibret almaları salık verilmektedir. Âyet-i kerîmeden anlıyoruz ki, göz bakmakla yetinmeyip görmeli, kulak haberleri duymalı ve kalp de tüm bunları değerlendirmeli, ibret almalı ve ona göre hareket etmelidir.<sup>13</sup> Bu durum bir bakıma akletmenin nasıl gerçekleşmesi gerektiğinin bir ifadesidir.

Öte yandan bir hadis-i şerifte Hz. Peygamber'in, kulak, göz ve kalbi zikrederek Allah'tan onlar için bereket istediğini görüyoruz. Söz konusu rivayette Hz. Peygamber, "*Allah'ım! Kulaklarımızı, gözlerimizi, kalplerimizi, eşlerimizi ve neslimizi bizim için bereketli eyle.*"<sup>14</sup> buyurmuştur. Hz. Peygamber'in özellikle bu üç organı zikretmesinin anlamlı olduğunu düşünüyoruz. Görünen o ki bu organların bereketlenmesi, akılla insan hayatının bereketlenmesi ve anlam kazanması anlamına gelmektedir. Böyle bir şeyin gerçekleşmesi ise, insanın yaşadığı çevreyi doğru bilgi ve bakış açısıyla okuyabilmesine bağlıdır. Eşyayı doğru okuyup onu tanıyan insan, birçok soru ve sorununa çözüm bularak hayatını bereketli bir şekilde yaşayabilir. Bereket, aynı zamanda bu azalarımızın yaratılış gayelerine uygun kullanılması yani onların şükrünün eda edilmesidir.

Kur'ân-ı Kerim'de, yer yer kulak, göz ve kalbin üçüne birden bazen ikisine bazen de sadece birine değinilmektedir. Bu araştırmada ise, söz konusu üç organa âyetlerde hangi bağlamlarda değinildiği ve bunların bilgi, akıl ya da akletme ile ilişkileri incelenecektir. İşin başında belirtelim ki araştırmada özellikle kalp ve akıl bağlamında dile getirilen derin ilmî özelliklerle de felsefî, tasavvufî tartışmalara

<sup>12</sup> İsrâ, 17/36.

<sup>13</sup> Hac, 22/46. Benzer muhtevadaki başka bir âyet-i kerîme için bk. Kâf, 50/37.

<sup>14</sup> Ebu Davud, Süleymân b. el-Eş'as, *es-Sünen*, thk. Muhammed Nasıruddin el-El-bânî (Riyad: Mektebetü'l-maarif, ts.), "Salât", 182 (No. 969).



girilmeyecektir. Söz konusu hususlar, Kur'ân literatürü bağlamında akıl ve akletmenin birer unsurları olarak ele alınacaktır.

Akıl ya da akletme, felsefe, kelim, tasavvuf gibi farklı alanlarda birçok yönden derin tartışmalara konu edilmiştir.<sup>15</sup> Bu çerçevede çeşitli eserler telif edilmiş, akademik çalışmalar yapılmıştır. Keza Kur'ân'da akıl ve aklın mahiyeti ve fonksiyonu bağlamında da bazı araştırmalar ortaya konulmuştur. Görünen o ki insanın çok önemli ve vazgeçilmez bir yeteneği olan akıl, bundan sonra da tartışmalara konu olmaya devam edecektir. Bu çalışmada ise, özellikle bazı âyetlerde birlikte zikredilen *kulak*, *göz* ve *kalp* organlarının, akletme, bilgi edinme ya da bilgi üretme açısından ne anlam ifade ettiği üzerinde durulmaya çalışılacaktır.

Araştırmada öncelikle Kur'ân'da aklın, akletmenin ya da akıldan istifade etmenin ne anlama geldiğine değinilecektir. Bu bağlamda da Kur'ân'da geçen akıl ile ilgili kavramlara ve akla yüklenen fonksiyonlara dair kısa açıklamalar yapılacaktır. Böylece akletme ile ne kastedildiği izah edilmeye çalışılacaktır. Tüm bu değerlendirmelerden sonra ise, Kur'ân'da kulak, göz ve kalbin akletme bağlamında nasıl ele alındığı incelenecektir.

## 1. Kur'ân'da Akıl ve Akletme Olgusu

Akıl kelimesi, Kur'ân-ı Kerîm'de isim formunda geçmemektedir. Bununla birlikte bazı âyet-i kerîmelerde, *akıl sahibi / sahipleri* şeklinde çeşitli terkiplerde akıl anlamına gelen farklı kelimeler yer almaktadır. Akıl (عقل) kökünden ise, daha çok onun fonksiyonel yönünü ifade eden fiil hali geçmektedir.

### a. Akıl İle İlgili İfadeler

Akıl kelimesi sözlükte “bağlamak, yasaklamak, tutmak, engel

<sup>15</sup> Bu bağlamda bir örnek olarak Fârâbî'nin, altı farklı akıldan bahsettiği risalesini zikredebiliriz. bk. Fârâbî, “Aklın Anlamları”, çev. Mahmut Kaya, *Fârâbî'den Seçme Metinler*, ed. Ejder Okumuş (Eskişehir: Türk Dünyası Başkenti Yayınları, 2014), 64-75.

olmak, alıkoymak, hapsedmek, sığınmak, korumak, anlamak, kavramak; idrak, zekâ, düşünme, anlama, kavrama gücü; tefekkür, mülâhaza, fikir, hafıza kuvveti” gibi anlamlara gelmektedir.<sup>16</sup> Söz konusu kelime, devenin bağı demek olan “*ikâl*” kelimesinden alınmıştır. Buna göre akıl kelimesinin temel anlamı, devenin ip-le bağlanması yani devenin kaçmasına engel olmak için devenin ayağının bir iple bir yere bağlanması kaynaklıdır.<sup>17</sup> Bu minvalde *akıllı adam*, bir bakıma işini ve düşüncesini toplayan (ona hâkim olan); nefsine engel olup onu hevasından uzak tutan kimse, demektir.<sup>18</sup>

Kur’ân-ı Kerîm’de *akıl* kelimesi, fiil ve sıfat olarak kırk dokuz yerde geçmektedir. Akıl anlamına gelen bir isim olarak ise, on yedi yerde *elbâb* (الباب),<sup>19</sup> iki yerde *nühâ* (نهي),<sup>20</sup> bir yerde *absâr* (ابصار),<sup>21</sup> bir yerde *hicr* (حجر)<sup>22</sup> kelimesi kullanılmaktadır.<sup>23</sup> Aynı şekilde Kur’ân’da *ablâm* (احلام),<sup>24</sup> *kalp* (قلب/قلوب) / *fuâd* (فؤاد/فؤدة) / *sadr* (صدر/اصدور)<sup>25</sup> ve *rüşd* (رشد)<sup>26</sup> gibi kavramlar da akıl yerine kullanılmaktadır.

<sup>16</sup> Akla yüklenen anlamlar hakkında geniş bilgi için bk. Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitabu’l-Ayn*, thk. Abdulhamid Hendâvî (Beyrut: Dâru’l-kütübî’l-ilmîyye, 2003), 3/203-204.; Râgib el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garibî’l-Kur’ân*, thk. Muhammed Seyyid Kilânî (Beyrut: Dâru’l-marîfe, ts.), 341-342.; İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, thk. Abdullah Ali el-Kebir vd. (Kahire: Dâru’l-maârif, ts.), 4/3046-3049.

<sup>17</sup> Halil b. Ahmed, *Kitabu’l-Ayn*, 3/203-204.; Râgib el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 341-342.

<sup>18</sup> İbn Manzûr, *Lisanu’l-Arab*, 4/3046.

<sup>19</sup> Bakara, 2/179, 197, 269.; Âl-i İmrân, 3/7, 190.; Mâide, 5/100.; Yusuf, 12/111.; Ra’d, 13/19.; İbrahim, 14/52.; Nûr, 24/44.; Sâd, 38/43.; Zümer, 39/9, 18, 21, 29.; Mü’min, 40/54.; Talâk, 65/10.

<sup>20</sup> Tâhâ, 20/54, 128.

<sup>21</sup> Haşr, 59/2.

<sup>22</sup> Fecr, 89/5.

<sup>23</sup> Naim Şahin, “Kur’ân-ı Kerîm’de Akıl ve Aklın Değeri Meselesi”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (1999), 221-222.

<sup>24</sup> Tûr, 52/32

<sup>25</sup> Âl-i İmrân, 3/119, 154.; Mâide, 5/7.; Hüd, 11/5.; Lokman, 31/23.; Zümer, 39/7.

<sup>26</sup> Hüd, 11/78, 87.; Enbiyâ, 21/51.

Kur'ân-ı Kerîm'de aklın fonksiyonu, *akletme*<sup>27</sup> fiili yanında *tefekkür*,<sup>28</sup> *tezekkür*,<sup>29</sup> *tedebbür*,<sup>30</sup> *fikhetme*,<sup>31</sup> *nazar* (düşünme)<sup>32</sup> gibi kelimelerle ifade edilmektedir. Söz konusu kelimeler, aralarındaki bazı nüans farklılıklarından bahsedilmekle birlikte genel olarak ibret almak, doğru bilgi ve davranışa ulaşmak için düşünme ve anlam çabasını ifade etmektedir. Bu düşünme eylemi kimi zaman oldukça derin ve kapsamlı olabilmektedir. Atılan adımın makul olup olmadığı veya ne gibi sonuçlar doğuracağı ise, işte bu düşünce eylemi esnasında dikkate alınmakta ya da alınmalıdır.

- <sup>27</sup> Bakara, 2/44, 73, 75, 76, 164, 170, 171, 242.; Âl-i İmrân, 3/65, 118.; Mâide, 5/58, 103.; En'âm, 6/32, 151.; A'râf, 7/169.; Enfâl, 8/22.; Yunus, 10/16, 42, 100.; Hüd, 11/51.; Yusuf, 12/2, 109.; Ra'd, 13/4.; Nahl, 16/12, 67.; Enbiyâ, 21/10, 67.; Hac, 22/46.; Mü'minûn, 23/80.; Nûr, 24/61.; Furkân, 25/44.; Şuarâ, 26/28.; Kasas, 28/60.; Ankebut, 29/35 43, 63.; Rum, 30/24, 28.; Yasin, 36/62, 68.; Sâffât, 37 /138.; Zümer, 39/43.; Mü'min, 40/47.; Zuhruf, 43/3.; Câsiye, 45/5.; Hucurât, 49/4.; Hadîd, 57/1 7.; Haşr, 59/14.; Mülk, 67/10.
- <sup>28</sup> Bakara, 2/219. 266.; Âl-i İmrân, 3/191.; En'âm, 6/50.; A'râf, 7/176, 184.; Yunus, 10/24.; Ra'd, 13/3.; Nahl, 16/11, 44, 69.; Rûm, 30/8, 21.; Sebe, 34/46.; Zümer, 39/42.; Câsiye, 45/13.; Haşr, 59/21.; Müddessir, 74/18.
- <sup>29</sup> Kur'ân'da "zikir" kökünden gelen kelimeler için bk. Bakara, 2/221, 269.; Âl-i İmrân, 3/7.; En'âm, 6/80, 126, 152.; A'râf, 7/3, 26, 57, 130.; Enfâl, 8/57.; Tevbe, 9/126.; Yunus, 10/3.; Hüd, 11/24, 30.; Ra'd, 13/19.; İbrahim, 14/25, 52.; Nahl, 16/13, 17, 90.; İsrâ, 17/41.; Tâhâ, 20/44.; Mü'minûn, 23/85.; Nûr, 24/1, 27.; Furkân, 25/50, 62.; Neml, 27/62.; Kasas, 28/43, 46, 51.; Secde, 32/4.; Fâtır, 35/37.; Sâffât, 37/13, 155.; Sâd, 38/43, 46.; Zümer, 39/9, 21, 27.; Mü'min, 40/13, 54, 58.; Duhân, 44/58.; Câsiye, 45/23.; Zâriyât, 51/49.; Vâkıa, 56/62.; Abese, 80/4.; A'lâ, 87/9, 10.; Gâşiye, 88/21.; Fecr, 89/23.
- <sup>30</sup> Nisâ, 4/82.; Mü'minûn 23/68.; Sâd, 38/29.; Muhammed, 47/24.
- <sup>31</sup> Nisâ, 4/7 8.; En'âm, 6/25, 65, 98.; A'râf, 7/179.; Enfâl, 8/65.; Tevbe, 9/81, 87, 127.; Hüd, 11/91.; İsrâ, 17/44, 46.; Kehf, 18/57, 93.; Tâhâ, 20/28.; Haşr 59/13.; Fetih, 48/15.; Münafikûn, 63/3, 7.
- <sup>32</sup> Bakara, 2/259.; Âl-i İmrân, 3/137.; Nisâ, 4/50.; Mâide, 5/75.; En'âm, 6/11, 24, 46, 65, 99.; A'râf, 7/84, 86, 103, 185, 198.; Yunus, 10/39, 43, 73, 101.; Hicr, 15/16.; Nahl, 16/36.; İsrâ, 17/21, 48.; Hac 22/15.; Furkan, 25/9.; Neml, 27/14, 27, 28, 41, 51, 69.; Kasas, 28/40.; Ankebût, 29/20.; Rûm, 30/9, 42, 50.; Fâtır, 35/43, 44.; Sâffât, 37/19, 73, 102.; Mü'min, 40/21, 83.; Zuhruf, 43/25.; Muhammed, 4 7/10, 20.; Kâf, 50/6.; Vâkıa, 56/84.; Haşr, 59/18.; Nebe, 78/40.; Abese, 80/24.; Târik, 86/5.; Müddessir, 74/21.

İnsanı diğer canlılardan ayıran akıl genel olarak gerçeğin bilinmesini sağlayan, insanı kötülüklerden engelleyen, iyi şeylere yönelten, bireyin düşünmesini sağlayarak onu sorumlu kılan, zorunlu bilgiyi bilmeyi sağlayan, bilgileri sınıflandırmaya, sonuçlar çıkarmaya ve kıyas yapmaya imkân veren bir yeti, yetenek veya cevher olarak ifade edilebilir.<sup>33</sup> Mekânı bazen kalp bazen beyin olarak ifade edilse de aklın, herhangi bir organdan ziyade ruhî, manevî bir yetenek olduğu anlaşılmaktadır. Araştırmamız açısından ise, aklın mekânından çok nasıl bir fonksiyon gördüğü ya da ondan ne tür bir eylem beklenildiği önem arz etmektedir. Bu bağlamda onun cevher halinden ziyade fiili hali inceleme konusu olacaktır.

### b. Akletmenin Anlamı

Kur’ân-ı Kerîm’de akletme hususunu incelerken bir bakıma; “Aklın aslî fonksiyonu olan akletme Kur’ân’da nasıl izah edilmiştir? Ya da kimler aklını kullanmış, kimler kullanmamış olarak görülmektedir? Kur’ân, özellikle de hangi materyaller üzerinden nasıl bir akletme istiyor? Bu akletme eylemi esnasında akla hangi organların katkısından bahsediyor?” gibi sorulara cevaplar bulmaya çalışacağız.

Öncelikle belirtelim ki Kur’ân vahyi, bilinçli bir anlama sürecini ifade eden “*Yaratan Rabbinin adıyla oku!*”<sup>34</sup> emriyle başlamıştır. Akıllı insanları muhatap alan bu emrin gerçekleşme mahalli ise, insanın kendisi dâhil bütün mahlûkattır. Ayrıca bu okumanın, Yaratan adına olmasının istenmesi, ona bir de gaye yüklendiğini göstermektedir.<sup>35</sup> Akıl işte tam da burada devreye girmekte ve bu anlamlı okumayı gerçekleştirmeye çalışmaktadır. Öte yandan her şeyi bilen ve kuşatan Yaratıcı’dan gelen vahiy, akla bir bakış açısı kazandırmakta, bilmediği ve kuşatamadığı alanlarda ona rehberlik

<sup>33</sup> Akla yönelik bazı değerlendirmeler için bk. Harun Çağlayan, “Bilgi Kaynağı Olarak Akıl”, *Kelam Araştırmaları Dergisi* 9/1 (2001), 235-241.

<sup>34</sup> *Kur’ân Yolu* (Erişim 20.06.2020), Alak, 96/1.

<sup>35</sup> Alak, 96/1-5.

etmektedir. Vahiy, aynı zamanda neyin makul ve anlamlı olduğu konusunda da çeşitli kriterler koymuştur.

Yaratıcı, insandan, kâinattaki eşya, varlıklar ve olup biten hadiseler üzerinde akletmesini, düşünmesini ve onları anlamasını istemektedir. Hemen belirtelim ki aklın işletilmesini isteyen bu eylem vurgusunda sık sık geçen *âyet* (ibret) kelimesi oldukça dikkat çekicidir.<sup>36</sup> Öyle ki söz konusu kavramı, Kur'ân'ın akletmeye yüklediği anlamın odak noktası olarak da görebiliriz.

Kur'ân'da akletme, insanın sadece gördüğünü veya duyduğunu anlaması, tanımlaması ve ondan yeni bir bilgi üretmesi olarak anlaşılmamaktadır. İnsanın aklederek, anlamının yanında anlamlandırması, bilgi yanında eylem üretmesi, eşyanın hakikatine vakıf olmaya çalışması, eser üzerinden müessire ulaşması, olayların sebep ve sonuçlarının tespiti yanında onlardan ibret alması da istenmektedir. Bir sonraki adım ise, insanın akıl sınırları içerisinde ahlaklı bir hayat sürdürmesidir. Yine akıllı insandan, çevresinden aldığı veriler ışığında ulaştığı makul neticeyi dürüstçe itiraf etmesi, paylaşması da beklenmektedir.

Bilindiği gibi Yüce Allah'ın akıl sahibi insanların hizmetine ve faydasına sunduğu kevnî ve kavli âyetler vardır. Âyet kelimesi temelde işaret, delil, ibret gibi anlamlara gelmektedir.<sup>37</sup> İnsandan beklenen, gördüğü kevnî âyetler ile işittiği kavli âyetlerin işaret ettiği tarafa yönelmesidir. Örneğin dağlar, yer ve gökler, yağın yağmur, bitki ve ağaçlar, gece ve gündüz, insanın dili ve rengi hep Yüce Allah'ın kudretine ve birliğine delalet eden kevnî âyetlerdir.<sup>38</sup> Öte yandan insanın kulak vermesi istenen her bir vahiy de Yüce

<sup>36</sup> Rûm, 30/21-24.; Enbiyâ, 21/32.; Mü'min, 40/13.

<sup>37</sup> Halil b. Ahmed, *Kitabu'l-Ayn*, 1/104.; İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arab*, 1/185. Öte yandan "âyet" kelimesinin sözlük ve ıstılah anlamı yanında Kur'ân'daki kullanım alanıyla ilgili detaylı bilgi için bk. Muhammet Ali Duran, "Âyet Kavramı ve Anlam Alanı Üzerine Bir Analiz", *CBÜ Sosyal Bilimler Dergisi* 12/1 (Mart 2014), 41-64.

<sup>38</sup> Bakara, 2/164.; Âl-i İmrân, 3/191.; A'râf, 7/57.; Yunus, 10/5-6.; Ra'd, 13/2-4.; Nûr, 24/43-44.; Rûm, 30/20-25.; Secde, 32/27.; Zümer, 39/21.; Fussilet, 41/39.; Câsiye, 45/5.

Allah'tan gelen birer kavli âyettir.<sup>39</sup> Bu anlamda insan, gözünün gördüğü, kulağının duyduğu her bir âyeti okumalı, düşünmeli, anlamalı, anlamlandırmalı ve onlardan ibret almalıdır. Adeta yol işaretleri gibi onların delalet ettiği hususlara yönelmeli ve her şeye bir ibret nazarıyla bakmalıdır.

Öte yandan Kur'ân-ı Kerîm, hayatı bu dünyadan ibaret görmeyi, sadece bu dünya için çalışmayı makul ve mantıklı görmez. Bu bağlamda çevresinde olanlara ibret nazarıyla bakan bir insanın, hayatını sınırlı ve meçhul kazançlar uğruna harcamayı akıllı bir iş olarak görmemesi gerekir. Yani akıllı bir insanın günübürlük yaşamaması ve asıl hayat olan ahireti ihmal etmesi düşünülemez. Bu minvalde Hz. Peygamber akıllı insanı, “*nefsine hâkim olan ve ölümden sonrası için çalışan kimse*”<sup>40</sup> olarak tanımlamıştır. Bu sebeple Kur'ân, çevrelerinde birçok şeyi gördükleri, duydukları ve bildikleri halde Allah'a şirk koşan, peygamberlerini reddeden, âyetleri yalanlayan ve ahireti inkâr eden insanları akletmemekle itham etmektedir.<sup>41</sup>

Vahiy süreci göstermektedir ki akıllı insan hayatında özellikle iki tutum ve davranışa dikkat etmelidir: Tedbir ve tevekkül. Bir imtihan sürecinde olan insan bir yandan tedbir alırken bir yandan da tedbirin her konuda yeterli olmayacağını bilmelidir. Bunun için akıllı insan, tedbir aldıktan sonra her şeye güç yetiren Yüce Allah'a tevekkül etmelidir.<sup>42</sup> Bunun en güzel örneği Hz. Peygamber'in, “Yâ Rasulallah, deveyi bağlayıp da mı tevekkül edeyim, yoksa salıverip de mi tevekkül edeyim?” diye soran sahabiye verdiği cevaptır. Zira Hz. Peygamber ona, “*Deveni bağla sonra tevekkül et.*”<sup>43</sup> buyurmuştur. İlginçtir ki, daha önce de zikredildiği gibi akıl kelimesi devenin

<sup>39</sup> Nisâ, 4/82.; Zümer, 39/18.; Muhammed, 47/24.

<sup>40</sup> İbn-i Mâce, *Sünen*, thk. Muhammed Fuad Abdulkaki (Beyrut: Dâru İhyâi'l-kütübî'l-Arabiyye, ts.), “Zühhd”, 31 (No. 4259-4260).

<sup>41</sup> Bakara, 2/13, 44.; Mâide, 5/58.; En'am, 6/32.

<sup>42</sup> Kur'ân'da tevekkül ile ilgili bazı âyetler için bk. Âl-i İmrân 3/160.; Tevbe, 9/129.; Yunus, 10/71.; Hüd, 11/56, 88.; Yûsuf, 12/67.; Nahl, 16/99.; Talâk, 65/3.

<sup>43</sup> Tirmizî, *el-Câmiu's-sahîb*, thk. İbrahim İvaz (Matbatü Mustafa el-Elbâni ve Evladihi, 1962), “Kiyâme”, 60 (No. 2517).

bağlandığı ip anlamındaki *ikâl* (عقال) kelimesinden türemiştir. Bu bağlamda akıllı hareket etmek, deveyi tedbirsiz bir şekilde bırakmayı akletmek yani bağlamak anlamına gelmektedir.

Şunu ifade edelim ki akletme ya da akıllı davranmak için gerekli temel şartlardan biri de bilgidir. Önce bilgi elde edilmeli ardından söz konusu bilgiler üzerinde derin tefekkür gerçekleştirilmelidir. İşte bu bilgiler için insan, *kulak*, *göz* ve *kalp* gibi yardımcıları ihtiyaç duymaktadır. Zira bilgi bazen çevremizde cereyan eden olaylar veya geçmişte yaşanan hadiselerden bazen de insanın varlık üzerindeki tefekkürü sonucunda elde ettiği tecrübelerden kaynaklı olabilir. Öte yandan bilgi aynı zamanda, insan aklının çaresiz kaldığı konularda rehber rolü üstlenen İlahî kaynaklı (vahiy) olmaktadır.

Kur'ân-ı Kerîm, insanın tecrübî ya da ilahî bilgi üzerinden akletmesi için gerekli organlar olarak sık sık *kulak*, *göz ve kalpten* bahsetmektedir. Bu kavramlar âyetlerde bazen birlikte bazen de ayrı ayrı gelmektedir. Bu bağlamda aşağıda Kur'ân-ı Kerîm'in, bilgi edinme ve akletme açısından kulak, göz ve kalbe nasıl bir rol biçtiğini incelemeye çalışacağız.

## 2. Akletmenin Üç Bilgi Kaynağı: Kulak, Göz ve Kalp

Cenâb-ı Allah, kulak, göz ve kalp verdiği insanı, bu organlar vasıtasıyla yapıp ettiklerinden sorumlu tutmuştur. Söz konusu sorumluluğun yerine getirilmesi ise, şükür kavramı ile ifade edilmektedir. Âyet-i kerîmelerde organların sıralaması kulak, göz ve kalp şeklinde gelmektedir.<sup>44</sup> Özellikle bu organların şükürünün eda edilmediğinden, bir başka deyişle akledilmediğinden bahsedilen bazı âyetlerde ise kalp önce zikredilmektedir.<sup>45</sup> Bununla birlikte biz, söz konusu organları kulak, göz ve kalp sıralamasıyla ele almak istiyoruz.

<sup>44</sup> Nahl, 16/78.; İsrâ, 17/36.; Mü'minûn, 23/78.; Secde, 32/9.

<sup>45</sup> A'râf, 7/179.; Nahl, 16/108.

### a. Kulak

Kulak, belirli bir eşikteki sesleri algılayarak duymayı sağlayan organdır. İnsanlar, duygu ve düşüncelerini muhataplarına aktarırken onların kulaklarına hitapta bulunurlar. Bununla birlikte insanlar kulaqlarıyla işittikleri sesleri ve sözleri bazen anlayamayabilirler. Zira anlama ve anlamlandırma için insanın bilinçli bir dinleme içinde olması gerekir. Hemen belirtelim ki kulağın, Yaratıcının insanla kurduğu sözlü iletişim olan vahyin anlaşılmasında da önemli bir rolü vardır. Bu sebeple Kur’ân-ı Kerîm’de, İlahî sözlerin anlaşılması bağlamında zaman zaman kulağa atıflar yapılmaktadır.

Kulak, Kur’ân-ı Kerîm’de bazen *üzün*<sup>46</sup> (الأذن) bazen de *sem*<sup>47</sup> (السمع) kelimeleriyle ifade edilmektedir. Kulağın zikredildiği âyet-i kerîmelerde; onu yaratanın Allah olduğu,<sup>48</sup> imtihan için yaratıldığı,<sup>49</sup> işitme yeteneğinin sorumluluk getirdiği<sup>50</sup> ve insana ibret alması için verildiği,<sup>51</sup> hakkını vererek şükredilmesi gerektiği<sup>52</sup> aksi takdirde ahirette aleyhte şahitlik yapacağı<sup>53</sup> gibi hususlardan bahsedilmektedir. Ayrıca İlahî mesajı dinlemeyenlerin kulaklarının<sup>54</sup> Yüce Allah tarafından mühürlendiğine, bir bakıma kulağın aslı fonksiyonunu kaybettiğine değinilmektedir.<sup>55</sup>

Kulak, bilgi kaynaklarından biri olan “haber” için aracı konumdadır. Mütevâtir haber olan İlahî söz yani vahiy, bilindiği gibi en sağlam bilgi kaynağıdır. Sözlü geleneğin hâkim olduğu nüzul ortamında hitap üslubuyla gelen Kur’ân, ilk muhataplarından kendisini dinlemelerini yani mesajlarına kulak vermelerini istemiştir.

<sup>46</sup> Bakara, 2/19.; Mâide, 5/45.

<sup>47</sup> Yunus, 10/31.; İsrâ, 17/36.

<sup>48</sup> En’âm, 6/46.; Yunus, 10/31.; Ahkâf, 46/26.

<sup>49</sup> İnsan, 76/2.

<sup>50</sup> İsrâ, 17/36.

<sup>51</sup> Kâf, 50/37.; Hâkka 69/12.

<sup>52</sup> Mü’minûn 23/78.; Secde, 32/9.; Mülk, 67/23.

<sup>53</sup> Fussilet, 41/20-21.

<sup>54</sup> Fussilet, 41/5.

<sup>55</sup> En’âm, 6/25.; İsrâ, 17/46.; Kehf, 18/57.



Ancak bu husus, sözü sadece kulakla işitmek ve duymak anlamına gelmemektedir. Bu durum, gelen sözü idrak etmek, anlamak ve hakikati ifade eden bu sözlerle tabi olma sürecini belirtmektedir. Bu ise, akıllı olmanın ya da akılla hareket etmenin bir gereğidir.

Kur'ân-ı Kerîm, kulağın vahiy karşısındaki sorumluluğunu iki kelimelik bir terkip ile ifade etmektedir: İşitmek ve itaat etmek.<sup>56</sup> Bu bağlamda insanın işitmesi, bir anlama ve eyleme sürecinin bir parçasını ifade etmektedir. Kulağın sorumsuz davranmasının formu ise, özellikle inkârcılar tarafından dile getirilen *işittik ve isyan ettik*<sup>57</sup> ifadesidir. Birinci terkipteki ifade, ilahî sözü dinlemenin, aynı zamanda ona tabi olma maksadı içermesi gerektiğini ortaya koymaktadır. Zira bazen muhataplar isyan etmek ya da insanları isyana sürüklemek maksadıyla da vahye kulak verebilmektedirler.<sup>58</sup>

Anlaşılan o ki Kur'ân-ı Kerîm, dinlemeyi, hedefi olan bir eylem olarak görmektedir. Ona göre duyulan sözler üzerine düşünülmesi, değerlendirmeler yapılmalı ve sözün en güzeline, en doğrusuna uyulmalıdır. Cenâb-ı Allah, böyle bir süreci takip eden kullarını, akıllı davranmakla nitelemiş ve çeşitli güzelliklerle müjdelemiştir: "...O halde kullarımı müjdele. Sözü dinleyip de onun en güzeline uyanlar var ya, işte onlar Allah'ın hidayete erdirdiği kimselerdir. İşte onlar *akıl sahiplerinin ta kendileridir*."<sup>59</sup> Kur'ân, akıllı bir muhatabından hak söze kulak vermesini ve onun gereklerini yerine getirmesini beklemektedir.

Kur'ân'ın ilk muhatapları, kendi dilleri olan Arapça ile indirilen vahyi lafzen anlamışlardı. Bir kısmı da onun bir beşer sözü olmadığını ve İlahî hakikatler içerdiğini idrak edip iman etmişlerdi. Ancak bir kısım insanlar, geçici ve günü birlik kazançları ile itibar

<sup>56</sup> Bakara, 2/285.; Nisâ, 4/46.; Mâide, 5/7.; Nür 24/51.

<sup>57</sup> Bakara, 2/93.; Nisâ, 4/46.

<sup>58</sup> "Onlar seni dinlerlerken hangi maksatla dinlediklerini, kendi aralarında konuşurlarken de o zalimlerin, 'Siz ancak büyülenmiş bir adama uyuyorsunuz' dediklerini çok iyi biliyoruz." İsrâ, 17/47.

<sup>59</sup> Zümer, 39/17-18.

ve makamlarının tehlikeye düşeceği endişesiyle inkârda direnmişlerdir. Bu sebeple anladıkları halde hakikatleri saptırmışlar ve insanları da saptırmaya çalışmışlardır.<sup>60</sup> Yüce Allah Kur'an-ı Kerim'de, ehl-i kitabın bir kısmının da böyle bir davranış sergilediğini ifade etmektedir: “*Oysa içlerinden bir takımını, Allah'ın kelamını dinler, iyice anladıktan (aklettikten) sonra, onu bile bile tahrif ederlerdi.*”<sup>61</sup> Bu insanlar, işittikleri sözlerin mahiyetini kavradıkları halde onun gereğini yapmaktan kaçınmışlar hatta bununla yetinmeyip sözü bağlamından koparmış, mecrasından çıkarmış ve tahrif etmişlerdir. Sonuçta hem kendileri inkâr içerisine düşmüşler hem de insanları inkâra sürüklemişlerdir.

Unutulmamalıdır ki herhangi bir söz ya da kelam, ancak işitme organı canlı olan ve işitmek isteyerek söze kulak açan bir kimseye işittirilebilir. Zira Cenâb-ı Allah Hz. Peygamber'e, sen daveti sağırlara yani işitmek istemeyenlere, akletmeyenlere, ölümlere ya da kabirdekilere işittiremezsin buyurmaktadır.<sup>62</sup> Bu tür insanlar hakikati dinleyip akletmemeleri sebebiyle ahirette de büyük bir pişmanlık yaşayacaklardır. Yüce Allah onların ahiretteki pişmanlıklarını da haber vermektedir: “*Eğer kulak vermiş veya aklımızı kullanmış olsaydık, şu alevli ateştekilerden olmazdık.*”<sup>63</sup> Bu âyet-i kerime göstermektedir ki, vahye kulak vermemenin yani onu dinleyip üzerinde düşünmemenin, onun gereğini yerine getirmemenin doğuracağı çeşitli olumsuz sonuçlar olacaktır.

<sup>60</sup> Müddessir suresini dinleyip etkilenen fakat Kur'an'ın hak bir söz olduğunu itiraf etmemek için uzun uzun düşünüp sonunda da ona sihirli bir söz, bir beşer sözü iffirasını atan Velid b. Muğire'nin durumu bu hususa örnek olarak gösterilebilir. bk. Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-beyân an-te'vîli âyi'l-Kur'an*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki (Dâru Hicr, ts.), 23/421-432.; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Mustafa es-Seyyid Muhammed vd. (Gizâ: Müessesetü Kurtuba, 2000,) 14/176.

<sup>61</sup> Bakara, 2/75.

<sup>62</sup> Yunus, 10/42.; Enbiyâ, 21/45.; Neml, 27/80.; Rûm, 30/52.; Fâtır, 35/22.; Zuhuruf 43/40. Bazıları da işitir ama işitmemiş gibi davranırlar. bk. Lokman, 31/7.; Câsiye, 45/8.

<sup>63</sup> Mülk 67/10.

İşitmek, bilinçli bir anlama ve akletme faaliyetinin bir parçasıdır. Bu bağlamda işitmekten kastedilen anlama ve aklın gereğini yerine getirmektir. Ancak bunun için öncelikle muhatap kalınan söze kulak verilmesi gerekmektedir. Zaten kulak da bunun için yaratılmıştır. Yüce Allah, insandan vahye karşı böyle bir tavır beklemektedir: “*Kur’ân okunduğu zaman sükûnetle ona kulak verin ve dinleyin ki size merhamet edilsin.*”<sup>64</sup> Hakikate kulak vermek, insanın ona sırt çevirmesinin getireceği kötü akıbetten onu kurtaracaktır. İlk muhataplardan inkâr edenler ise, kendileri hakikate kulak vermedikleri gibi tam aksine Kur’ân’ın işitilmesini ve dinlenilmesini engellemeye çalışmışlardır. Bu sebeple dostlarına, “*Bu Kur’ân’ı dinlemeyin. Baskın çıkmak için o okunurken gürültü yapın*”<sup>65</sup> demişlerdir. Çünkü dinlemek, Kur’ân’ın anlaşılmasına vesile olmaktadır ki, onlar da çeşitli söz ve gürültü ile bunu engellemeye çalışmışlardır.

Öte yandan kulak verilmesi gereken sözlerin, hak ve hakikat içermesi gerekmektedir. Şayet muhatapları tarafından anlamsız, ahlaksız ya da inkâr içeren sözler dile getirilmiş ise, insanın ona karşı tavrı da kulaklarını kapatmak olmalıdır. Kur’ân-ı Kerîm söz konusu böylesi bir tavrı Kasas suresinde şöyle dile getirmektedir: “*Lağv söz işittikleri vakit ondan yüz çevirirler ve, ‘Bizim işlerimiz bize, sizin işleriniz de size. Selam olsun size (bizden size zarar gelmez). Biz cabilleri istemeyiz’ derler.*”<sup>66</sup> Âyet-i kerîmedeki *lağv* kelimesi, tefsir kaynaklarında şirk, batıl, hakaret, eza, yalanlama, faydasızlık ve tahrif (Hz. Peygamber’in önceki kitaplardaki vasıflarının değiştirilmesini) içeren her türlü söze şamil kılınmaktadır.<sup>67</sup> Bu tür

<sup>64</sup> A’râf, 7/204.

<sup>65</sup> Fussilet, 41/26.

<sup>66</sup> Kasas, 28/55.

<sup>67</sup> Kasas suresinin 55. âyetinde geçen *lağv* kelimesine tefsirlerde verilen anlamlar için bk. Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 18/280-281.; Maverdî, *en-Nüket ve’l-uyûn*, Beyrut: Dâru’l-kütübî’l-ilmiyye, (2. Basım, 2007/1468), 4/258.; Bikâ’î, Burhaneddin Ebu’l-Kasım İbrahim b. Ömer, *Nazmu’d-dürer fî tenâsübi’l-âyi ve’s-süver*, (Kahire: Dâru’l-kütübî’l-İslâmî, ts.), 14/316.; Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, (İstanbul: Eser, 3. Basım, 1979), 5/3747.

sözleri işiten müminlerin ise, bu sözleri konuşarlardan yüz çevirmesi, onlarla aynı ortamda bulunmaktan kaçınmaları gerekir. İnkârcılar da tam aksine hak ve hakikate karşı kulaklarını kapatmakta ve ondan yüz çevirmektedir.

Bilindiği gibi Kur'ân-ı Kerîm, insanlara kitap olarak değil hitap olarak gelmiştir. İman edenler, Yüce Allah'tan gelen bu sözlü mesajlara kulak verip onu anlamaya çalışmışlardır. Aslında Kur'ân'ın akledilmesi bağlamında onun bu hitap yönü daima göz önünde bulundurulmalıdır. Kur'ân'ın yazılı bir metne dönüşmüş olması, onun hitap yönünün göz ardı edilmesine sebep olmamalıdır. Bu bağlamda Kur'ân'ı eline alan her bir muhatap, okuduğu âyetlerdeki mesajların kendisine hitap ettiğini düşünmeli ve ona kulak vermelidir.<sup>68</sup> Böyle bir bakış açısı, Kur'ân'ın anlaşılmasında oldukça önemli hatta hayati bir rol oynayacaktır.

İlginçtir ki, Kur'ân'da kevnî âyetlerden bahseden bazı pasajların sonunda, kulak verenler yani işitenler için bu âyetlerde ibret olduğu ifade edilmektedir. Örneğin Cenâb-ı Allah'ın geceyi sükûnet bulmak, gündüzü de gündelik geçim işlerini yapmak için hazırlamasında,<sup>69</sup> yağmuru yağdırıp onunla ölü bir halde görünen yeryüzünü diriltmesinde<sup>70</sup> ve Allah'ın varlığının ve kudretinin bir delili olarak geceyin uyumamızda, gündüzleri de O'nun lütfundan aramamızda<sup>71</sup> işiten kimseler için O'nun varlığının, birliğinin ve kudretinin bir delili olduğundan bahsedilmektedir. Anlaşılan âyetlerdeki işitlemeyle, kevnî âyetlere dikkat çeken ve insana yaratıcısının gözüyle bir okuma biçimi sunan kavli âyetlere yani vahye kulak verilmesi istenmektedir. Bu bağlamda insan vahiyle, zikredilen kevnî âyetlerin kendisini yaratıcısına yani Yüce Allah'a götüreren birer işaret, delil ve ibret olduğunu öğrenmektedir.

<sup>68</sup> İskender Şahin, "Kur'ân'da İşitleme/Sem' Olgusu", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/2 (2013), 111.

<sup>69</sup> Yunus, 10/67.

<sup>70</sup> Nahl, 16/65.

<sup>71</sup> Rûm, 30/23.

Öte yandan işitmek fiilinin ism-i fâili olan “*semi*” kelimesi, her şeyi işiten, duyan anlamında Yüce Allah’ın bir ismi/sıfatı olarak zikredilmektedir. Cenâb-ı Allah için bu isim/sıfat, kullarının söylediği her sözü işittiği, sözlerin mahiyetine, künhüne vakıf olduğu, söyleyenin maksadını bildiği şeklinde bir anlam ifade etmektedir.<sup>72</sup> Allah’ın işitmesi ise, kullarına sözlerinin hesabını sorması ve gereğince ödül veya ceza vermesi anlamını da içermektedir. Bu açıdan Allah’ın *semi* olması müminler için bir güven ve vaad, kâfirler için ise bir vâid (tehdit) anlamı taşımaktadır. Örneğin, “Allah, ‘Şüphesiz, Allah fakirdir, biz zenginiz’, diyenlerin sözlerini duydu”<sup>73</sup> ve “*Yoksa onların sırlarını ve gizli konuşmalarını duymadığımızı mı sanıyorlar?*”<sup>74</sup> âyetlerindeki işitmeler bir tehdit içerirken; Yüce Allah’ın Hz. Musa ve Harun’a, “*Korkmayın, çünkü ben sizinle beraberim. İşitirim ve görürüm*”<sup>75</sup> demesi ile Mücadele suresinde, kocası hakkında Hz. Peygamber’le tartışan kadını işittiğini söylemesi<sup>76</sup> ise bir güven telkin etmektedir.

Bir iletişim yolu olan işitme, aynı zamanda Yüce Allah ile kulları arasındaki iletişimi sağlamaktadır. Zira Cenâb-ı Allah vahyi kullarına işittirirken, kullar da Rablerine isteklerini iletirken sözü kullanmaktadır. Bu bağlamda Cenâb-ı Allah’ın *semi* olması, kulların dua ve isteklerini işitmesi anlamına gelmektedir. Rabbiyle kurduğu bu iletişim ise insanı, hüznün, dert, sıkıntı ve ümitsizlik gibi kötü durumlardan kurtarmakta ve ona bir güven aşılamağa yarar.<sup>77</sup> İnsanın, Yaratıcısı ile kuracağı böyle bir iletişim oldukça büyük bir önem arz etmektedir ki Hz. İbrahim müşriklere, “*Onlara (putlara) yalvardığımızda sizi işitiyorlar mı?*”<sup>78</sup> demiştir.

<sup>72</sup> “Onlar seni dinlerlerken hangi maksatla dinlediklerini, kendi aralarında konuşurlarken de o zalimlerin, ‘Siz ancak büyülenmiş bir adama uyuyorsunuz’ dediklerini çok iyi biliyoruz.” İsrâ, 17/47.

<sup>73</sup> Âl-i İmrân, 3/181.

<sup>74</sup> Zuhruf, 43/80.

<sup>75</sup> Tâhâ, 20/46.

<sup>76</sup> Mücadele, 58/1.

<sup>77</sup> İskender Şahin, *Kur’an’da İşitme/Sem’ Olgusu*, 98.

<sup>78</sup> Şuara, 26/72.

Kur'ân'ın ifadesine göre Medine'de münafıklar, Hz. Peygamber'e 'üzün' yani 'kulak' ismini takmışlardı.<sup>79</sup> Bu nitelemeyle onlar, konuştukları yalan sözleri ya da kurdukları hile ve tuzaklar Hz. Peygamber'e bildirildiğinde, ona söylemediklerine ve yapmadıklarına dair yemin edip kurtulabileceklerini ifade ediyorlardı. Çünkü onlara göre Hz. Peygamber her söylenene inanan bir kulaktı.<sup>80</sup> Aynı âyet-i kerîmede Cenâb-ı Allah ise, Hz. Peygamber'in insanlar için yalnızca bir *hayır kulağı* olduğunu ifade etmektedir. Zira o, insanları dinler, anlar ve onlar için hayırlı olan şeyleri yapar ya da tavsiye ederdi.

Sonuç olarak diyebiliriz ki kulak, akletme sürecinin bir parçası olarak önemli bir işlev görmektedir. Öte yandan söylenen ve işitilen ses ve sözler, şayet akılla bir değerlendirilmeye tabi tutulmuşsa anlam kazanmaktadır. Aksi takdirde işitilen sözlerde, 'bir kulaktan girip diğerinden çıkması' gibi anlamsız ve sonuçsuz bir eylem söz konusu olur. Oysa Kur'ân İlahî mesaja kulak verilmesini isterken, onun dinlenilmesini ve anlaşılmasını daha da ötesi işitilen sözün gereğinin yerine getirilmesini istemektedir. Bu bağlamda kulak, aklın fonksiyonunu icra edebilmesi için önemli bir bilgi vasıtası konumundadır. O, akletmenin temel argümanlarından olan ses ve sözleri akla ulaştıran bir kanaldır ki, sözlü bir hitap olan Kur'ân-ı Kerîm'in muhataplarına ulaştırılması da bu yolla olmuştur.

## b. Göz

Göz insanın, dünyayı müşahede ettiği, hayata baktığı organıdır. Dış dünyadaki varlıkların görüntüsü, yaşanan hadiseler onun vasıtasıyla insana ulaşmaktadır. Bununla birlikte göz de kulak gibi kapasite olarak sınırlıdır. Bu yüzden gözün her şeyi görebilme yetisi yoktur. Öte yandan gözün, insanın içindeki his ve duygularını dışa yansıtması gibi bir fonksiyonu da bulunmaktadır. Öyle ki

<sup>79</sup> Tevbe, 9/61.

<sup>80</sup> Zemahşeri, Mahmud b. Ömer, *el-Keşşâf 'an-hakâiki gavâmidî't-tenzîl uyû-nî'l-ekâvil fi vucûbi't-te'vil*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd ve Ali Muhammed Muavviz (Riyad: Mektebtü'l-Ubeykân, 1998), 3/61.; Râzi, *Mefâtihu'l-gayb*, 16/118.

insanın sevinçleri, korkuları, şaşkınlıkları, kızgınlıkları, üzüntüleri, tedirginlikleri vs. hep gözlerine yansımaktadır. İnsanın içinde bulunduğu psikolojik hal, adeta onun gözlerinden okunabilmektedir.

Kur'ân-ı Kerim'de, göz anlamında *ayn* (عين/اين)<sup>81</sup> ve *basar* (بصر/ابصار)<sup>82</sup> kelimeleri kullanılmaktadır. *Ayn* lafzı, diğer anlamlarını<sup>83</sup> bir yana bırakacak olursak göz organını; *basar* ise hem organı hem de görme fiilini ifade etmektedir. Ayrıca Kur'ân'da gözün asıl fonksiyonu olan bakmak ve görmek anlamında *raâ* (راى), *nazara* (نظر) *şehide* (شهد) gibi fiiller kullanılmaktadır. Fakat belirtelim ki söz konusu fiiller, bakma ve görmenin yanında düşünme, inceleme, şahit olma gibi anlamlara da gelmektedir.

Âyet-i kerîmelerde gözü yaratan ve koruyanın ve ona mâlik olanın Yüce Allah olduğu,<sup>84</sup> bakmanın ve görüyor olmanın sorumluluk getirdiği,<sup>85</sup> gözlerin O'nu göremeyeceği,<sup>86</sup> ahirette gözlerin keskinleşeceği,<sup>87</sup> gözün imtihan için verildiği,<sup>88</sup> onun hakkının şükür olduğu<sup>89</sup> aksi takdirde ise ahirette aleyhte şahitlikte bulunacağından<sup>90</sup> bahsedilmektedir. Ayrıca Cenâb-ı Allah'ın kevnî âyetlerine ibret nazarıyla bakmayan gözlere perde ineceğine hatta onların mühürleneceğine değinilmektedir.<sup>91</sup>

Her şeyden önce göz, kulak gibi insanın kendisiyle bilgi elde ettiği vasıtalarından biridir. İnsan, gözünü açıp bakarak çevresindeki

81 Âl-i İmrân, 3/13.; Mâide, 5/83.; A'râf, 7/179.; Enfâl, 8/44.; Tevbe, 9/92.; Yasin, 36/66.; Kamer, 54/37.

82 Bakara, 2/20.; En'âm, 6/103.; Nûr, 24/43.; Fussilet, 41/20.; Ahkâf, 46/26.; Mülk, 67/3-4.

83 "Ayn" kelimesinin "göz" dışındaki anlamları için bk. Halil b. Ahmed, *Kitabu'l-Ayn*, 3/263.; İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arab*, 4/3195-3200.

84 En'âm, 6/46.; Yunus, 10/31.; Mü'minûn, 23/78.; Ahkâf, 46/26.

85 İsrâ, 17/36.

86 En'âm, 6/103.

87 Kâf, 50/22

88 İnsan, 76/2.

89 Mü'minûn, 23/78.; Secde, 32/9.; Mülk, 67/23.

90 Fussilet, 41/20.

91 Bakara, 2/7.; Nahl, 16/108.; Câsiye, 45/23.; Muhammed, 47/23.

eşyayı görür, onu tanımaya ve hakikatini anlamaya çalışır. Aslında bilinmesi gereken bir husus da eşyaya bakan göz olurken, onu gören ise akıl bir bakıma kalp gözü olmaktadır. Zira görmek, eşyayı tanımak, bilmek, onun yaratılış gayesini anlamak ve ondan istifade etmek anlamına gelmektedir. Bu akletme sürecini ise akıl işletmektedir. Bu bağlamda göz, insanın elde ettiği tecrübi bilgi açısından çok önemli bir fonksiyon icra etmektedir.

Gözün ilgi ve bilgi alanına gördüğü şeyler girmektedir. Göz, kâinata görebildiği şeyler hakkında akla bilgi taşımaktadır. Ancak bunun için, bakmaktan öte görmesi gerekir. Bakıldığında Kur'ân'da yer alan *rae* (رأى) ve *nazar* (نظر) fiillerinin, görme yanında düşünme, anlama ve eyleme dönüştürmeyi ifade ettiği görülür. Kur'ân-ı Kerim bu bağlamda özellikle kevnî âyetleri dile getirerek, insanın bakıp görüp onlardan ibret almasını istemektedir. Bu bağlamda insan göklerin, yerin, hayvanların, bitkilerin hatta tüm varlığın yaratılmasına,<sup>92</sup> gölgelerin oluşumuna,<sup>93</sup> kuşların gökte uçabilmesine,<sup>94</sup> gece ve gündüzün meydana gelmesine<sup>95</sup> bakıp onlar üzerinde tefekkürde bulunmalıdır. Gözün onlardan aldığı bilgi akılda işlenmeli, değerlendirilmeli ve bu yolla eşyanın hakikatine ulaşılmaaya çalışılmalıdır.

Öte yandan göz, geçmişte yaşanan hâdiselerin izlerini taşıyan tarihi kalıntılara bakıp onları incelemeli, idrak etmeli ve de onlara ibret nazarıyla bakmalıdır.<sup>96</sup> Göz bakıp gördüklerini, onları anlamlandıracak olan akla taşımalı, akıl da gelen veriler üzerinde tefekkür etmeli ve hadiseleri en ince ayrıntısına kadar tahlil etmelidir. Akıllı insan, ulaşılan neticeleri dikkate alarak, helak olan insanların hatalarını tekrarlamaktan ve aynı akibete uğramaktan kaçınır. Bir insanın, kendisine yapılan uyarılara kulaklarını tıkayıp,

<sup>92</sup> A'râf, 7/185.; İsrâ, 17/99.; Suarâ, 26/7.; Secde, 32/27.; Yâsin, 36/71.; Ahkâf, 46/33.; Kâf, 50/6.; Gâşiye, 88/17.

<sup>93</sup> Nahl, 16/48.

<sup>94</sup> Nahl, 16/79.; İnsan, 76/13.

<sup>95</sup> Neml, 27/86.

<sup>96</sup> En'am, 6/6.; Yusuf, 12/109.; Rûm, 30/9.; Fâtır, 35/44.; Mü'min, 40/21, 82.; Muhammed, 47/10.; Fil 105/1.



göz göre göre aynı kötü sonla karşı karşıya kalması ise, onun, en temel vasfı olan aklını kullanmadığının bir göstergesidir.

Kur'ân-ı Kerîm'de, dikkat çeken bir diğer husus ise, "göz" (عين/اعين) kelimesinin zaman zaman Cenâb-ı Allah'a izafe edilmiş olmasıdır. Örneğin Yüce Allah, Hz. Nuh'a gemiyi gözetiminde yapmasını emrederken ve geminin Kendi gözetiminde yüzeceğini haber verirken,<sup>97</sup> yine Hz. Musa'nın Firavun'un sarayında Kendi gözetiminde yetişeceğini<sup>98</sup> ve Hz. Muhammed'e sabretmesini zira Kendi gözetiminde olduğunu bildirirken<sup>99</sup> hep *ayn* (göz) lafzını Kendisine izafe etmiştir. Ancak hemen ifade edelim ki söz konusu âyet-i kerîmelerde, Cenâb-ı Allah'a bir organ izafe edilmekten ziyade O'nun görüp gözetmesinden bahsedilmektedir.

Kur'ân-ı Kerîm'de, herhangi bir organ nispet etmemekle birlikte Yüce Allah'a, her şeyi görüp gözettiğini ifade eden isim ya da sıfatlar da nispet edilmektedir. Zira her türlü noksanlıktan münezze olan bir İlah için görme konusunda bir kusur düşünülemez. Bu bağlamda Kur'ân-ı Kerîm'de zaman zaman Allah'ın *basîr* (بصير) isim/sıfatına yer verilmektedir.<sup>100</sup> Bu isim, Yüce Allah'ın kullarının yaptığı her şeyi gördüğü; iman edip iyilik peşinde koşan kullarını ödüllendirmesi, inkâr ve isyan içinde olan kullarını da cezalandırması anlamına gelmektedir.

Öte yandan Cenâb-ı Allah'ın *şehid* (شاهد) ismini de bu bağlamda ele alınabilir. Zira bir olaya şahit olmak, onu görmek anlamına gelmektedir. Bu bağlamda Allah'ın *şehid* ismi, kullarının yaptığı fiillerine tanık olduğunu ifade etmektedir.<sup>101</sup> Aynı şekilde âyetlerde insanların birbirlerine, Peygamberlerin de ümmetlerine şahit

<sup>97</sup> Hüd, 11/37.; Mü'minûn, 23/27.; Kamer, 54/14.

<sup>98</sup> Tâhâ, 20/39.

<sup>99</sup> Tûr, 52/48.

<sup>100</sup> Yüce Allah'ın "*Basîr*" isim/sıfatının geçtiği bazı âyet-i kerîmeler için bk. Bakara, 2/96, 110.; Âl-i İmrân, 3/15, 20.; Mâide, 5/71.; Enfâl, 8/39.; Hüd, 11/112.; Hac, 22/61.

<sup>101</sup> Nisâ, 4/33.; Yunus, 10/29, 46, 61.; Ahzâb, 33/55.

olmasından bahsedilmektedir.<sup>102</sup> Hatta bazı âyet-i kerîmelerde kıyamet gününde kulak, göz, deri, el, ayak gibi organların da insan için lehte/aleyhte şahitlikte bulunacağı belirtilmiştir.<sup>103</sup> Bu anlamda şahit olmak, yaşananları görmek, duymak ve bilmek anlamını çağrıştırmaktadır.

Gözün gördüklerinin insan üzerindeki etkileri dolayısıyla olacak ki Cenâb-ı Allah, insana harama bakmamasını söylerken ondan gözlerini yere indirmesini istemektedir.<sup>104</sup> Bununla birlikte rivayetlerde ilk bakmanın değil de bakmayı sürekli hale getirmenin haramlık oluşturduğu ifade edilmektedir.<sup>105</sup> Anlaşılan o ki insan için, göz çarpması ya da kayması değil de gözün dâhil olduğu bilinçli görme ve düşünme süreci sorumluluk doğurmaktadır. Allah (cc) ise, bu durumun engellenmesi için gözleri yere indirmeyi yani onları haramdan kaçırmayı emretmektedir. Zira ilk bakma anlarında değil de bakmanın görmeye dönüştüğü yani akıl (kalp) görmeye başladığı anda, insanda farklı duygu ve düşünceler oluşabilir. Zaten asıl görme/me/yi sağlayan kalp (akıl) olmaktadır.<sup>106</sup> Bu konuda bir ayrım yapan Elmalılı, gözün görmesini *basar*, kalbin görmesini ise aynı kökten gelen *basiret* kavramıyla ifade etmektedir.<sup>107</sup> Bu bağlamda *basiret* kalp gözüyle görmenin yani bilmenin, anlamanın, hissetmenin adı olmaktadır ki, bu özelliğe sahip olan insanları Kur’ân-ı Kerîm de “*basiret sahibi*” olarak nitelemektedir.<sup>108</sup>

Görünen o ki Kur’ân’daki görme ile ilgili isim ve fiiller, bilinçli bir görmeden bahsetmektedir. Gözün elde ettiği veriler, akıl için

<sup>102</sup> Bakara, 2/143

<sup>103</sup> Fussilet, 41/20-21.; Yasin, 36/65.

<sup>104</sup> Nûr 24/29-30.

<sup>105</sup> Rivayete göre Hz. Peygamber, bakış konusunda Hz. Ali’ye, “*Ey Ali, bakışı bakışa ekleme, şunu unutma, ilk bakış senin olmakla birlikte sonrakiler senin değildir.*” demiştir. bk. Ebû Dâvûd, “Nikâh”, 44 (No. 2149).; Tirmizî, “Edeb”, 28 (No. 2777).

<sup>106</sup> “...Çünkü gerçekte gözler değil, göğüslerdeki kalpler kör olur.” bk. Hac, 22/46.

<sup>107</sup> Elmalılı, *Hak Dini Kur’ân Dili*, 3/2018.

<sup>108</sup> Âl-i İmrân, 3/13.; Nûr, 24/44.; Haşr, 59/2. Allah (cc), peygamberler için de *basiret sahibi* ifadesini kullanmaktadır. bk. Sâd, 38/45.

bir bilgi kaynağı oluşturmaktadır. Ancak akıl göz vasıtasıyla gelen bilgiler üzerine düşünülmesi, onlardan sağlıklı nazariyeler oluşturulmalı ve neticelerinden ibretler alınmalıdır. Zira akıllı olmak, sadece bilgi üretmek veya üretilen bilgiyi paylaşmak değildir. Akıl, insanın, doğruluğuna inandığı bilgiler üzerine bir düşünce sistemi geliştirmesini ve bu anlayış doğrultusunda bir ahlak ortaya koymasını gerektirir. Hayat da ancak böyle bir süreç içerisinde anlamlı ve makul bir hale gelmektedir.

### c. Kalp

Kalp, bedenin yaşaması için gerekli olan kanı tüm vücuda pompalayan bir organdır. Fiziki belirtiler yanında ruhsal yaşamının etkileri de kalpte ortaya çıkmaktadır. İnsanın heyecanları, duyguları, üzüntüleri, korkuları, sevgileri hep kalpte yaşanır. Kalpteki bu duygular zaman zaman insanın yüzüne hatta gözlerine yansımaktadır. Kısacası insan, kalbindekilerle insandır. Öyle ki onun kimlik ve kişiliğini kalbindeki duygu, düşünce ve inançlar oluşturmaktadır.

Söz konusu organ, Kur'an-ı Kerim'de *kalp* (قلب/قلوب), *fuâd* (فؤاد/أفتدة) ve *sadr* (صدر/صدر) kelimeleriyle de ifade edilmektedir. *Fuâd* kelimesi, Türkçede kalbin yerine kullanılan gönül kavramıyla karşılanabilir. Yani kalbin duygu boyutunu ortaya koymaktadır. Bu bağlamda *fuâd*, seven, isteyen, arzulayan, acı çeken, yanan kalbin adıdır.<sup>109</sup> *Sadr* ifadesiyle ise, maddî kalbin mekânı olan ancak kendisiyle daha çok o mekânda bulunan ya da gizlenen *kalp* kasdedilmektedir.

Kalp, *fuâd* ve *sadr* kavramlarının geçtiği âyet-i kerimeler incelendiğinde kalbe çok farklı anlam ve eylemlerin yüklendiği görülmektedir. Kur'an-ı Kerim'de kalp; duyma, hissetme, bilme, anlama, anlamlandırma, inanma ve inkâr gibi tüm eylemlerin merkezi olarak zikredilmektedir.<sup>110</sup> Bu bağlamda öfke, korku, hastalık,

<sup>109</sup> Fatma Çalık, "Bir Semantik Analiz Denemesi: Kur'an'da 'Kalp' Kavramı", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/2 (2011), 183.

<sup>110</sup> Necmettin Tan, "İslam Düşüncesinde Akıl-Kalp İkilemi Üzerine", *İslam ve*

şifa, titreme, ürperme, darlık, ferahlık, kin, sıkıntı, tatmin, paslanma, gaflet, katılık, şefkat, sevinç, hüznün, merhamet, ülfet, vesvese, düşmanlık, hasret, boşluk, parçalanmışlık, sükûnet, şüphe, günah, inkâr, iman vs. gibi insanı insan yapan, olumlu olumsuz bütün anlam, değer ve eylemlerin kalpte cereyan ettiği anlaşılmaktadır.<sup>111</sup>

Bilindiği gibi vahiy Hz. Peygamber'in kalbine inmiştir.<sup>112</sup> Görünen o ki Yüce Allah, insana hitap ederken onun kalbini muhatap almıştır. Bu da ilmin, bilginin merkezinin *kalp* olduğunu göstermektedir.<sup>113</sup> Söz konusu *kalp* ise, kendisine ulaşan vahiyden yani ilimden sorumludur.<sup>114</sup> Bu bağlamda insan, Cenâb-ı Allah'ın âyetlerini, anlatılan tarihî hadiseleri kalbiyle değerlendirmeli, idrak etmeli ve onlardan bir sonuç çıkarmalıdır. İşin sonunda ise ibret alıp kendi hayatını o minval üzere düzenlemelidir.<sup>115</sup> Bu çerçevede denilebilir ki Kur'ân-ı Kerîm, anlamanın, muhakeme etmenin, bilmenin ve bilgi üretmenin merkezi olarak kabul edilen akıl yerine kalbi kullanmaktadır.<sup>116</sup>

İnsanın sağlıklı kararlar alabilmesi için öncelikle karar mekanizması olan kalbinin "*selim*" yani sağlam olması gerekir. Kalp, insanı yanlış düşüncelere sevk edebilecek her türlü bilgi ve algılardan

---

*Yorum -Yorumun Tarihsel- Düşünsel Bağlamı ve Güncel Toplumsal Hayata Yansımaları-*, ed. Mustafa Arslan vd. (Malatya: Malatya İlahiyat Vakfı, 2017), 3/398.; Emine Ögük, "İmanda Etkin Olan Temel Unsurlar: Akıl, Kalp ve Beden", *Kelam Araştırmaları* 12/1 (2014), 178.; Fatma Çalık, *Bir Semantik Analiz Denemesi: Kur'ân'da 'Kalp' Kavramı*, 188.

<sup>111</sup> Bakara, 2/74, 93, 283.; Âl-i İmrân, 3/103, 151, 159.; Mâide, 5/13.; En'âm, 6/43.; A'râf, 7/43.; Enfâl, 8/2, 12, 63, 70.; Tevbe, 9/15, 110.; Ra'd, 13/28.; İbrahim, 14/43.; Hicr, 15/47.; Nahl, 16/22, 106.; Kehf, 18/14, 28.; Tâhâ, 20/25.; Hac, 22/35.; Müminün, 23/60.; Şuarâ, 26/13.; Kasas, 28/10.; Ahzâb, 33/26.; Zümer, 39/45.; Fetih, 48/4.; Hucurât, 49/7.; Kâf, 50/37.; Hadid, 57/16, 27.; Mücadele, 58/22.; Haşr, 59/9, 10, 14.; Teğâbün, 64/11.; Tahrim, 66/4.; Nâziât, 79/8.; Mutaffifin, 83/14.; Nâs, 114/5.

<sup>112</sup> Bakara, 2/97.; Şuarâ, 26/194.

<sup>113</sup> Râzi, *Mefatihul-gayb*, 2/54-59.

<sup>114</sup> İsrâ, 17/36.

<sup>115</sup> Kaf, 50/37.

<sup>116</sup> Necmettin Tan, *İslam Düşüncesinde Akıl-Kalp İkilemi Üzerine*, 403.

uzak olmalıdır. Bakıldığında kalbin, kulak ve gözler aracılığıyla kavli ve kevnî âyetlerden veriler aldığı görülmektedir. Gelen veriler ise, sağlıklı bir zeminde ve sağlam bir usulle değerlendirmeye tabi tutulmalıdır. Zira kalpte bulunan şirk, nifak, kin, pas, öfke, haset gibi hastalıklar doğru düşünme ve muhakemeye engel olmaktadır. Çünkü bu hastalıklar, kalbin paslanmasına, kilitlenmesine, perdelenmesine ve mühürlenmesine yol açmaktadır. Öyle ki kalp artık işlevini yerine getiremez bir hale gelmektedir.

Öte yandan kalp, ilham<sup>117</sup> ve keşf<sup>118</sup> gibi tasavvuf âlimlerinin ileri sürdüğü farklı bilgi kaynaklarının da merkezi konumundadır. Ancak böyle bir bilgiye ulaşabilmek için öncelikle kalbin, yukarıda bahsedilen manevî hastalıklardan arınmış olması gerekir. Kalp ancak, onu ölüme sürükleyen hastalıklardan, kirden, pastan kurtulabilirse sağlıklı, duygu, düşünce, anlam ve bilgi üretebilir. Böylesi bir kalp ise Kur'an-ı Kerim'de *kalb-i selim* olarak ifade edilmektedir.<sup>119</sup> Vahyin kalbe yüklediği anlam ve fonksiyonlar göz önüne alındığında bu ifadenin, akl-ı selim anlamına karşılık geldiği söylenebilir. İnsanı selamete çıkaracak olan husus ise, işte bu selim kalp yani akıldır.

Kur'an-ı Kerim, hastalıklı bir kalbin nasıl şifa bulacağını ve nasıl sağlıklı bir duygu, düşünce ve bilgi merkezi olacağını da belirtmiştir. İnsanın kalbinin selim olması, onun mutmain ve sekinet üzere olması demektir. Vahiy, insan kalbinin ise ancak Allah'ın zikri ile tatmin olacağını açıklamaktadır ki,<sup>120</sup> aslında bu bir bakıma Kur'an ile demektir. Zira Kur'an'ın bir ismi zikir bir ismi de

<sup>117</sup> İlham terim olarak, "Allah'ın, doğrudan veya melek aracılığıyla iyilik telkin eden bilgileri insanın kalbine ulaştırması" tanımlanmaktadır. bk. Yusuf Şevki Yavuz, "İlham", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/98.

<sup>118</sup> Süfîler keşf terimini, "perde arkasında ve aklın ötesinde olduğu için gâib olan bazı şeyleri bilme" ve "Allah'ın tecellilerini temaşa etme" anlamlarında kullanmışlardır. bk. Süleyman Uludağ, "Keşf", 25/315.

<sup>119</sup> Şuarâ, 26/89.; Sâffât, 37/84.

<sup>120</sup> Ra'd, 13/38.

şâfidir.<sup>121</sup> Çünkü Kur'ân, insanın kalbini daraltan sorularına cevap vererek onu, göremediği ve bilemediği hususlarda bilgilendirmektedir. Keza Kur'ân-ı Kerîm, insanı cehaletten kurtararak onu sonsuz bir ümitsizlik çukuruna düşmekten kurtarmaktadır. Bu yönüyle Kur'ân insana hem geçmiş hem de geleceğe hem hayat hem de ölüm sonrasına dair tatmin edici bilgiler yanında kalpteki hastalıklara şifa verecek reçeteyi sunmaktadır.

Kalp, bir yönüyle de insanın göğsünde gizlediği niyetlerinin merkezidir. Bilindiği gibi insan zaman zaman kalbinde farklı düşünceler taşırken diliyle daha farklı bir konuşabilir. İnsanın gerçek niyeti ve amacı ise, kalpte gizledikleridir. Bu yüzden Yüce Allah, insanı, kalbinin kazandıklarına yani niyetlerine bakarak hesaba çekecektir.<sup>122</sup> Birçok âyet-i kerîmede işaret edildiği gibi Cenâb-ı Allah kalplerde nelerin gizlendiğini, sadırlarda nelerin saklandığını çok iyi bilmektedir.<sup>123</sup> Öyle ki Allah, kişi ile kalbi arasına girecek kadar insana, insanın kendisinden daha yakındır.<sup>124</sup>

Kur'ân'da dikkat çeken bir başka husus ise, Yüce Allah'ın, bir insanda iki kalp yaratmadığına dair yaptığı vurgudur.<sup>125</sup> İnsanın iki kulağı, iki gözü varken bir kalbinin olması aslında düşünce, inanç, duygu ve fikir bağlamında bir tevhidi ifade etmektedir. Aksi takdirde insanın, zihnindeki çatışmalardan doğan kaos, sıkıntı ve bocalama içerisinde yaşaması kaçınılmaz olacaktır. Birden fazla ilahın kâinat için ortaya çıkaracağı fesat gibi,<sup>126</sup> birden fazla kalp yani akıl da insan için tam bir fesat hali demektir.

<sup>121</sup> Âl-i İmrân, 3/58.; A'râf 7/63.; Hicr, 15/9.; Yunus, 10/57.; İsrâ, 17/82.

<sup>122</sup> Müslim, *Sabihu Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî (Beyrut: Dâru ih-yâ'il-kütübi'l-Arabiyye, 1412/1991), "Birr", 45 (No. 2564.); İbn Mâce, "Zühd", 9 (No. 4143).

<sup>123</sup> Âl-i İmrân, 3/119, 154.; Mâide, 5/7.; Enfâl, 8/43.; Hüd, 11/5.; Lokman, 31/23.; Fâtır, 35/38.; Zümer, 39/7.; Şûrâ, 42/24.; Hadid, 57/6.; Teğâbün, 64/4.; Müllk, 67/13.

<sup>124</sup> Enfâl, 8/24.

<sup>125</sup> Ahzâb, 33/4.

<sup>126</sup> "Eğer yerde ve gökte Allah'tan başka ilahlar olsaydı kesinlikle ikisi de fesada uğrar

Bir insanın yaptıkları ve söyledikleri, duyulabilen ve görülebilen hususlar olduğu için kulak ve göz organına sahip olanlar tarafından duyulup görülebilir, bilip anlayabilirler. Kalpte geçenler ve orada gizlenen niyetler ise, insanların duyma, görme ve bilme sınırlarını aşmaktadır. Sadece Yüce Allah için bu hususta bir engel söz konusu değildir. Bu yüzden âyetlerde sık sık Cenâb-ı Allah'ın, kalplerin içindekileri, göğüslerde gizlenen şeyleri bildiğine vurgu yapılmaktadır. Zira Yüce Allah, âlimdir, habîrdir, latîftir.<sup>127</sup> Cenâb-ı Allah'ın insanın suretine ve malına değil de kalbine ve ameline bakacağını ifade eden hadis-i şerifi<sup>128</sup> dikkate aldığımızda, O'nun görmesinin ve işitmesinin arkasında kalplerdekini bilmesinin olduğunu da söyleyebiliriz.

Sonuç olarak belirtelim ki Kur'an'daki *kalp* (*fuâd, sadr*) kavramı ile akletmenin, hissetmenin, anlamanın, bilmenin, duymanın, inanmanın merkezi kastedilmektedir. Öte yandan o, özellikle mutasavvıflar tarafından keşf ve ilhamla gelen bilgilerin mekânı olarak görülmüştür. Tüm bunların yanında kalbin, aracı organlar vasıtasıyla elde edilen ya da içte üretilen bilgilerin sıhhati için bir onay merkezi olduğu söylenebilir. Zira Hz. Peygamber'in "*Müftü fetva verse de sen kalbine sor, danış*"<sup>129</sup> buyruğu, bilginin asıl doğruluğunun kalpte ortaya çıkacağını göstermektedir.

Bu bağlamda Kur'an-ı Kerim'in, soyut ve pratik değeri olmayan bir bilgidен ziyade içinde duygu, his, akıl bulunan ve insanı eyleme götüren somut bilgiyi esas aldığını söyleyebiliriz. Bu açıdan bakıldığında Kur'an'ın, bilgidен öte faydalı bilgiyi öncelediği görülmektedir. Kalp ise, böyle bir bilginin test ve onay merkezi, zaman zaman da üretim merkezi olmaktadır.

---

*düzenleri bozulurdu. Demek ki, Arş'in Rabbi Allah onların nitelermelerinden uzaktır, yücedir.*" Enbiyâ, 21/22.

<sup>127</sup> Bakara, 2/32, 127.; Âl-i İmrân, 3/119, 154.; Nisâ, 4/35, 94.; Mâide, 5/7.; En'am, 6/103.; Enfâl, 8/43.; İsrâ, 17/17.; Furkân 25/58.; Ahzâb, 33/34.; Mülk, 67/14.

<sup>128</sup> Müslim, "Birr", 45 (No. 2564); İbn Mâce, "Zühd", 9 (No. 4143).

<sup>129</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 29/527-528 (No. 18001).

### 3. Aklın İflası: Kulak, Göz ve Kalplerin Mühürlenmesi

Hiçbir şey bilmez bir halde dünyaya gelen insan,<sup>130</sup> kulak, göz ve kalp gibi organlar vasıtasıyla bir öğrenme ve bilme sürecine girmektedir. İnsanın, hem yaratıcısını hem de kendisini ve çevresini bilip tanınması da özellikle bahsedilen organlar vasıtasıyla gerçekleşmektedir. Hayatı anlamlı ve yaşanabilir kılan ise, insanın, elde ettiği akli, tecrübi ya da nakli bilgileri, Kur'an'ın akıl olarak ifade ettiği kalp (akıl) süzgecinden geçirmesidir. Zira aklın (kalp) ortaya koyduğu bilgi, bilinç, değer, duygu, muhakeme gibi hususiyetler, insanın tüm hayatına yön vermektedir. İnsanı öteki canlılardan ayıran temel özelliği de işte söz konusu bu akletme yeteneğidir.

Kalp, göz, kulak gibi özelliklerini kullanmayarak akletmeyen insan, kendisini bitki ve hayvanlardan farklı kılan temel özelliğinden yoksun kalmış demektir. Kur'an'a göre söz konusu organları olup da akletmeyen bir insan, bilgi üretme, muhakeme etme, iradeli karar alma gibi yetenekleri olmayan hayvanlar seviyesine inmektedir. Hatta imkânı olduğu halde söz konusu yetisini kullanmayan insanları Kur'an, hayvanlardan daha da aşağı bir seviyede olarak nitelemektedir:

*“Andolsun biz, cinler ve insanlardan, kalpleri olup da bunlarla anlamayan, gözleri olup da bunlarla görmeyen, kulakları olup da bunlarla işitmeyen birçoklarını cehennem için var ettik. İşte bunlar hayvanlar gibi, hatta daha da aşağıdadırlar. İşte bunlar gafillerintakendileridir.”*<sup>131</sup>

Zikredilen âyet-i kerîme, Aristo'nun ortaya koyduğu ve kimi İslam filozofları tarafından da kabul edilen canlılardaki “nefs” anlayışını hatıra getirmektedir. Söz konusu anlayışa göre nefis, nebatî (bitkisel), hayvanî ve insanî olmak üzere üç kısma ayrılmaktadır. İnsan nefisini diğer canlılardaki nefislerden ayıran temel yeti ise akıldır. Bununla birlikte insan, nebatî nefsin sahip olduğu beslenme ve

<sup>130</sup> Nahl, 16/78.

<sup>131</sup> A'râf, 7/179.



hayvanî nefsin sahip olduğu duyuşsal yetiye de sahiptir.<sup>132</sup> Tüm bunlar ışığında denilebilir ki akıl yetisini kullanmayan bir insan, şayet beslenme ve duyuşsal yetileriyle hareket ediyorsa mahiyet olarak hayvanlar mertebesine; sadece beslenme yetisiyle hareket ediyor ise hayvanlardan daha aşağı kabul edilen bitkiler mertebesine inecektir.

Ontolojik açıdan yukarıdaki gibi bir değerlendirme yapmak mümkün görünse de, Kur'an'ın ortaya koyduğu düşünce ve ahlâk açısından temel bir farklılığa dikkat çekmek gerekir. Zira Kur'an-ı Kerim'e göre insandaki yetilere sahip olmayan varlıklar da Allah'ı tesbih etmekte<sup>133</sup> yani onlar da Rablerinin kendilerine verdiği görev ve sorumlulukları yerine getirmektedir. Bu açıdan bakıldığında akletmeyen yani Rabbinin verdiği yetileri kullanarak şükürünü eda etmeyen bir insanın, canlılık açısından hayvandan daha aşağıda olan bitki gibi olmakla birlikte değer açısından ondan da daha aşağıda olduğu söylenebilir. İnsanı diğer canlılardan üstün kılacak temel hususiyet, onun, düşünce ve hareket tarzını diğer canlılarda olmayan akıl yetisini işleterek belirlemesidir.

İnsan, kendisine ulaşan aklî ve naklî verileri dikkate almayıp kendini sık sık hataya sürüklerse, belli bir süreç sonunda akletme yeteneklerini kaybetme riskiyle de karşı karşıya kalır. İnsanın, aklın tavsiyelerine değil de nefsin arzu ve isteklerine tabi olması ve sürekli o doğrultuda davranışlar sergilemesi, akletme kabiliyetinin paslanmasına, körelmesine hatta ölmesine sebep olmaktadır. Hz. Peygamber'in, "*Hayır hayır! Doğrusu onların kazanmakta oldukları kalplerini paslandırmıştır.*"<sup>134</sup> âyetine işaret ederek yaptığı aşağıdaki açıklama bu duruma işaret etmektedir: "*Kul bir günah işlediğinde, kalbinde siyah bir nokta belirir. Eğer o günahından tövbe edip*

<sup>132</sup> Kamil Sarıtaş, *İskender Afrodisi (Alexander of Aphrodisias) ve Felsefesi*, (Gümüşhane: Gümüşhane Üniversitesi Yayınları, 2012), 160-167.

<sup>133</sup> "*Yedi gök, yer ve bunların içinde bulunanlar Allah'ı tesbih ederler. Her şey O'nu hamd ile tesbih eder. Ancak, siz onların tesbihlerini anlamazsınız. O, halim'dir (hemen cezalandırmaz, mühlet verir), çok bağışlayandır.*" İsrâ, 17/44. Ayrıca bk. Hadid, 57/1.; Haşr, 59/1.

<sup>134</sup> Mutaffifin, 83/14.

*uzaklaşırsa kalbi arınır. Tövbe etmeyip günah işlemeye devam ederse, siyah noktalar artar ve nihayet (bu siyah noktalar) kalbin her tarafını kaplar.*"<sup>135</sup> Kalbin paslanması, zamanla anlama, akletme, bilme, hissetme, inanma konularındaki işlevselliğini kaybetmesine yol açmaktadır ki, Kur'an bunu kalbin mühürlenmesi olarak ifade etmektedir. Hemen belirtelim ki aynı husus, kulak ve göz hatta diğer tüm organlar için de söz konusudur.

Zikredilen hadis-i şerifteki günah, aslında insanın kendisine verilen bilgi ve yeteneklerini doğru kullanmaması, bir bakıma verilenlerin şükürünü yerine getirmemesi sonucu ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda günah, yanlış duygu, düşünce, bilgi, değerlendirme ve hareketi ifade etmektedir. Günahın tekrarlanması yani yanlışta ısrar edilmesi ise, insanın kabiliyetlerini köreltip işlevsiz hale getirmektedir. İşte Yüce Allah'ın kalp, göz ve kulak gibi organları mühürlenmesi bu aşamada gerçekleşmektedir. Tövbe yani insanın yanlıştan dönme istek ve iradesi ise, insanın bilişsel ve duyuşsal merkezi olarak görülen kalbin paslanıp körelmesine engel olan bir davranıştır. Bu anlamda tövbe, insanın, aklın gerektirdiği doğru duygu, düşünce, bilgi ve davranışa dönmesini ifade etmektedir.

Öte yandan kulak, göz ve kalbin mühürlenmeleri, temelde insanın, hem aklî ve tecrübî hem de naklî ilimlerden yani vahiyden uzaklaşmasının bir sonucudur. İnsan nefsinin arzularına uyduğu, onu ilah edindiği<sup>136</sup> ya da kendisini hak ve hakikate kapattığı<sup>137</sup> için söz konusu organlar yetenek ve özelliklerini kaybetmektedir. Bu durumda bizzat insanın kendisi, kalp ve diğer organlarının mühürlenmesine sebep olmaktadır. Oysa insanı diri tutacak olan sağlam ve sağlıklı bir düşünce için zikredilen organlardan istifade etmek gerekir.<sup>138</sup>

<sup>135</sup> İbn Mâce, "Zühd", 29 (No. 4244).

<sup>136</sup> Câsiye, 45/23.

<sup>137</sup> Bakara, 2/88.; Fussilet, 41/5.

<sup>138</sup> Teber, *Hakikatin Anlaşılmasında Akıl-Kalp Korelasyonu Epistemolojik Bir Yaklaşım*, 80.

İnsan için en önemli şeylerden biri, vahiy karşısında duyarlılığını kaybetmemesi ve kendisine ulaşan haberlere kulak vermesidir. Aynı şekilde insan çevresinde cereyan eden hadiselerle de ilgi göstermeli yani onlara akıl (kalp) gözü ile bakmalıdır. Aksi takdirde insanın bilgi edinme, anlama, hissetme vasıtaları zamanla fonksiyonunu kaybetmeye ve de körelmeye başlamaktadır. Böyle bir durum ise, insanın hakikate ulaşmak için ihtiyaç duyduğu ilim sebeplerinden<sup>139</sup> mahrum kalmasına sebep olmaktadır. Yeri gelmişken belirtelim ki âyetlerde kulağın önce zikredilmesi ya da diğerleri çoğul gelirken onun tekil gelmesi, yanlışsız bir bilgi taşıyan vahyin geliş kanalı olmasına hamledilebilir.<sup>140</sup> Zira vahiy, insanın hem akletmesine hem de akıl çerçevesinde nasıl hareket edeceğine rehberlik etmektedir.

Yüce Allah, birçok imkân ve iktidar verdiği fakat daha sonra inkârları sebebiyle kendilerini helak ettiği bazı kavimlerden bahsederken, “...Kendilerine kulaklar, gözler ve kalpler vermiştik. Fakat kulakları, gözleri ve kalpleri kendilerine bir yarar sağlamadı. Çünkü Allah’ın âyetlerini inkâr ediyorlardı...”<sup>141</sup> buyurmaktadır. Görünen o ki helake uğrayan insanlar, kendilerine verilen bu organları gerçeğe ve hakikate ulaşmak ve vahiy ile aklın rehberliğinde yaşamak için kullanmamışlardır. Bu durum ise onların yıkıma uğramalarına sebep olmuştur. Ancak insanın akılsızlığının cezası dünya ile de sınırlı değildir. Zira Cenâb-ı Allah, sorumlu olduğunu bildirdiği bu organlarla insanı hesaba çekecek ve onları yaratılış amacına uygun kullanmayanlara çeşitli cezalar takdir edecektir. Bu anlamda insan ya aklını kullanmanın nimetlerine kavuşacak ya da onu kullanmamanın yani akılsızca hareket etmenin kötü sonuçlarına katlanacaktır.

İnsanın bu dünyada Yüce Allah’ın âyetlerini görmezden gelmesi, vahye kulaklarını tıkaması, kalbini ve zihnini hakikatlerden gafil kılması, bu organların yeteneklerinin kaybedilmesine sebep

<sup>139</sup> Elmalılı, *Hak Dini Kur’an Dili*, 1/212-216.

<sup>140</sup> Râzî, *Mefatihü’l-gayb*, 2/54-59.; Elmalılı, *Hak Dini Kur’an Dili*, 1/212-216.

<sup>141</sup> Ahkâf, 46/26.

olmaktadır. Bazı âyetlerde bu tür insanların âmâ ve sağır olmalarından bahsedilmektedir. Bununla kastedilen husus, hakikate işaret eden âyetlere karşı âmâ davranmak, sözlü davet ve tebliğlere karşı sağır rolü oynamaktır. Bunun karşılığı ise, ahirette insanın her yönden korku ile kuşatıldığı ve başına ne geleceğine dair hiçbir şey bilmediği bir anda çevresinde olup biten şeyleri göremeyip dehşetli bir bekleme hali yaşamasıdır. İnkârcılar her ne kadar “*ben daha önce görüyordum*”<sup>142</sup> diye itiraz edecek olsalar da aslında onlar, dünyada vahye, hidayete, âyetlere karşı kör ve sağır davranmışlar, kalplerini hakikate kapatmışlardır.<sup>143</sup> Böylelikle insandaki kulak, göz ve kalp gibi organlar, yeteneklerini kaybetmiş, işlevsiz hale gelmiş, sonuçta da sahibine hiçbir fayda sağlamamıştır.

#### 4. Akletmek: Akl-ı Selim / Kalb-i Selim Olmak

Beşeri insanlaştıran en önemli meziyet akıldır. İnsan, bu yeteneği dolayısıyla dünyanın imar ve inşasından sorumlu kılınmıştır. Oldukça ağır olan bu sorumluluğun sağlıklı bir şekilde yerine getirilebilmesi ise, insanın, söz konusu yeteneğini sağlıklı bir düşünce zemininde, doğru bilgilerle ve yaratılış hikmetine uygun olarak kullanmasına bağlıdır. Bir insanın, selim bir kalbe, sağlam bir akla sahip olduğunun anlaşılması ise, aldığı kararlar ve ortaya koyduğu davranış ve eserlerde ortaya çıkacaktır.

Yüce Allah, bilgidен yoksun yarattığı insanı, kendisine verilen akıl nimetini kullanarak bir bilgi ve akletme sürecine sevk etmek istemiştir. İnsanın akletme süreci ise hem kendisine verilen diğer yetenekler hem de dışardan gelen başka verilerle bağlantılı olarak gerçekleşmektedir. Kur’ân-ı Kerîm, söz konusu sürecin merkezi

<sup>142</sup> Tâhâ, 20/125.

<sup>143</sup> İnkâr edenlerin Yüce Allah’ın kevnî ve kavli âyetleri karşısındaki kör ve sağır davranışları ile onların ahiretteki durumlarına değinen âyetler için bk. Bakara, 2/171.; Mâide, 5/71.; En’âm, 6/50.; 104.; A’râf, 7/64.; Yunus, 10/42-43.; Hüd, 11/24.; Ra’d, 13/16, 19.; İsrâ, 17/72, 97.; Tâhâ, 20/124-126.; Enbiyâ, 21/45.; Neml, 27/66, 80-81.; Rûm, 30/52-53.; Fâtır, 35/19.; Mü’min, 40/58.; Fussilet, 41/17.; Zuhuruf, 43/40.; Muhammed, 47/23.

olarak ise, kalbe işaret etmektedir. Bu bağlamda kalp insanın, bilmeyi gerçekleştirdiği, bilgi ürettiği, anladığı, hissettiği, muhakeme ettiği, kararlar aldığı merkezdir. Bununla birlikte kalp, akletme sürecinde işlediği veriler için kulak ve göz gibi diğer bazı organlara ihtiyaç duymaktadır.

Kulak, göz ve kalp organları, insanın akletme sürecinin bir unsuru olarak Kur'ân-ı Kerim'de zaman zaman birlikte kullanılmaktadır. Söz konusu organlar, insanın üstlendiği sorumluluğu yerine getirmesi için kendisine emanet verilen birer vasıta, birer yetenek konumundadır. İnsana düşen, akli işletirken bu organların kabiliyetlerinden istifade etmesidir. Akletme sürecinde onlara duyulan ihtiyaç sebebiyle bahis konusu istifadenin, keyfilikten öte bir zorunluluk olduğu söylenebilir.

İnsan, gözü ile çevresindeki eşyaya, varlıklara, cereyan eden hadiselerle bakıp onları izleyebilmekte; kulağıyla da duyma eşliğindeki ses ve sözleri, aynı şekilde kendisine ulaşan ilahî kelamı, mesajı duyup işitebilmektedir. Bu bağlamda kâinatta insanın idrak alanına sunulan birçok kavli ve kevnî âyet söz konusu olmuştur. Bununla birlikte Kur'ân-ı Kerim, görme ve duymanın, kalp (akıl) ile belli bir iletişim içerisinde bilinçli bir tarzda gerçekleşmesini istemektedir. Çünkü insan, akıyla duyduklarını ve gördüklerini idrak ederek onları bilip tanıyabilir, anlamlandırıp tanımlayabilir (isimlendirebilir) ve bu çerçevede yeni bilgiler üretip kullanabilir. Sonuçta insan, aklın ürettiği, kalbin onayladığı bir düşünce sistemi üzerine bir hayat sürme imkânı yakalamaktadır. Aslında bu husus, akıllı ve sorumlu bir insan olmanın bir sonucu belki de gereğidir.

Âyet-i kerimeler ortaya koymaktadır ki insan, kulak, göz ve kalp gibi organlarını gerektiği şekilde yani yaratılış gayesine uygun olarak kullanmazsa, söz konusu organlar zamanla pas tutmakta, kilitlenmekte hatta mühürlenmektedir. Öyle ki bu organlar artık işlevini yerine getiremez hale gelmekte yani hayatiyetini kaybetmektedir. Bu durum ise, insanın, diğer canlılardan en önemli farklılığı olan akıl yetisinden mahrum kalmasına yol açmaktadır. Söz konusu

yeterli canlı kılacak tek husus ise, beşeri insan kılan akletme sürecinde tüm bu organların kullanılarak hakkının verilmesidir.

Sonuç olarak insan, aklın çizdiği, kalbin onayladığı makul sınırlar çerçevesinde, sorumluluklarını yerine getirdiği bir hayat yaşarsa huzurlu ve mutlu olabilecek bir varlıktır. Öte yandan akıllı bir insan, geçici tatminlerden ziyade kalıcı olanları arzulayıp onların peşine düşer, düşmelidir. Bu sebeple kulak, göz ve kalp sahibi bir insandan beklenen, bu dünyanın geçici kazançlarına tamah etmekten öte, ebedî hayatın sonsuz ve kalıcı kazançlarına yönelmesidir. Akıl, bir yandan insanın, süflî ve geçici heveslerin peşine takılmasına engel olmalı bir yandan da onu yüce ve daimî değerlere yönlendirmelidir. Bunu ise ancak bir akl-ı selim başka bir ifadeyle kalb-i selim başarabilir.

## Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnâvut vd., Dımeşk: Müessesetü'r-rişale, 1421/2001.
- Aydın, Hüseyin. *Muhasibi'nin Tasavvuf Felsefesi*. Ankara: Pars Yayınları, 1976.
- Bikâ'i, Burhaneddin Ebu'l-Kasım İbrahim b. Ömer. *Nazmu'd-dürer fi tenâsübi'l-âyi ve's-süver*. 22 Cilt, Kahire: Dâru'l-kütübi'l-İslâmî, ts.
- Çağlayan, Harun. "Bilgi Kaynağı Olarak Akıl", *Kelam Araştırmaları Dergisi* 9/1 (2001), 233-262.
- Çalık, Fatma. "Bir Semantik Analiz Denemesi: Kur'ân'da 'Kalp' Kavramı". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/2 (2011), 167-190.
- Duran, Muhammet Ali. "Âyet Kavramı ve Anlam Alanı Üzerine Bir Analiz". *CBÜ Sosyal Bilimler Dergisi* 12/1 (Mart 2014), 39-74.
- Ebu Davud, Süleymân b. el-Eş'as. *es-Sünen*. thk. Muhammed Nasırud-din el-Elbânî, Riyad: Mektebetü'l-maarif, ts.
- Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur'ân Dili*. 10 Cilt, İstanbul: Eser Yayıncılık, 3. Basım, 1979.
- Fârâbî. "Aklın Anlamları". çev. Mahmut Kaya, *Fârâbî'den Seçme Metinler*, ed. Ejder Okumuş, Eskişehir: Türk Dünyası Başkenti Yayınları, 2014.

- Halil b. Ahmed el-Ferâhidî. *Kitabu'l-Ayn*. thk. Abdulhamid Hendâvî, 4 Cilt, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2003.
- İbn Kesîr. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azim*. thk. Mustafa es-Seyyid Muhammed vd., 15 Cilt, Gizâ: Müessesetü Kurtuba, 2000.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem. *Lisânu'l-Arab*. thk. Abdullah Ali el-Kebir vd. 6 Cilt, Kahire: Dâru'l-maârif, ts.
- İbn-i Mâce, Ebu Abdullah Muhammed b. Yezid. *Sünen*. thk. Muhammed Fuad Abdalbaki, 2 Cilt, Beyrut: Dâru ihyâi'l-kütübi'l-Arabiyye, ts.
- Kur'an Yolu*. Erişim 20 Haziran 2020. <https://kuran.diyaret.gov.tr>.
- Mâtürîdî, Ebu Mansur. *Tevhid*. çev. Bekir Topaloğlu, Ankara: İSAM, 2005.
- Maverdî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed. *en-Nüket ve'l-uyûn*. 6 Cilt, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2. Basım, 2007/1468.
- Müslim b. Haccâc, Ebu'l-Hüseyn. *Sabihu Müslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî, 5 Cilt, Beyrut: Dâru ihyâi'l-kütübi'l-Arabiyye, 1991/1412.
- Öğük, Emine. "İmanda Etkin Olan Temel Unsurlar: Akıl, Kalp ve Beden". *Kelam Araştırmaları* 12/1 (2014), 169-184.
- Râgıb el-İsfahânî. *el-Müfredât fî garibi'l-Kur'an*. thk. Muhammed Seyyid Kilânî, Beyrut: Dâru'l-marife, ts.
- Râzî, Fahreddin. *Mefatihü'l-gayb*. 32 Cilt, Beyrut: Dâru'l-fıkr, 1981.
- Sarıtaş, Kamil. *İskender Afrodisi (Alexander of Aphrodisias) ve Felsefesi*. Gümüşhane: Gümüşhane Üniversitesi Yayınları, 2012.
- Şahin, İskender. "Kur'an'da İhitme/Sem' Olgusu". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/2 (2013), 91-113.
- Şahin, Naim. "Kur'an-ı Kerim'de Akıl ve Aklın Değeri Meselesi". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (1999), 221-242.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân an-te'vili âyi'l-Kur'an*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki, 26 Cilt, b.y., Dâru Hicr, ts.
- Taftazânî. *Şerhu'l-akâid - Kelam İlmi ve İslam Akâidi-*. haz. Süleyman Uludağ, Dergâh: 5. Basım, 2010.
- Tan, Necmettin. "İslam Düşüncesinde Akıl-Kalp İkilemi Üzerine". *İslam ve Yorum -Yorumun Tarihsel, Düşünsel Bağlamı ve Güncel Toplumsal Hayata Yansımaları-*. ed. Mustafa Arslan vd., Malatya: Malatya İlahiyat Vakfı, 2017, 3/395-416

- Teber, Hatice. "Hakikatin Anlaşılmasında Akıl-Kalp Korelasyonu Epistemolojik Bir Yaklaşım". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/4 (2013): 79-89.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa. *el-Câmiu's-sahib*. thk, İbrahim İvaz, 5 Cilt, b.y. Matbatü Mustafa el-Elbânî ve Evladihi, 1962.
- Uludağ, Süleyman. "Keşf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 25/ 315-317. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "İlham". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22/98-100. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Zemahşerî, Mahmud b. Ömer. *el-Keşşâf 'an-bakâiki gavâmidi't-tenzîl uyûni'l-ekâvil fi vucûhi't-te'vil*. thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd ve Ali Muhammed Muavviz, 6 Cilt, Riyad: Mektebtü'l-Ubeykân, 1998.



# EPISTEMOLOJİK AÇIDAN AKIL VE ZİHİN İŞLEVİ: KATEGORİLER



Dr. Öğr. Üyesi Remziye Selçuk<sup>144</sup>

**M**antık sanatı, aklın duyu verileri ya da zihinsel veriler ışığında edindiği, düşünülebilen her şey konusunda, yanılmanın mümkün olduğu her düşünmede, doğru bir şekilde gerçeklik arayışını düzenini sağlayan aklın bütün kaide-lerini içeren mantıktır. Yine mantık insanı hatadan korumayı düşünme sürecinde muhafaza eden de mantıktır. Dahası düşünme sürecinde, düşünülebilirle alakalı ilişkilerde hata olup olmadığını da sınavan yine mantıktır. Dolayısıyla mantığın sağlam bir bilgi edinmede de haliyle vazgeçilemez konumu vardır. Her bilgi ve bilimin temelini teşkil eden suje-obje ilişkisini de bir bakıma düzenleyen, mantığın sağladığı kurallardır. Etkin olarak bilgi sürecinde insan, doğuştan sahip olduğu melekelerle, harici dünyanın duyularıyla algılanması sonucu bir takım akli ve zihni mülahazalarda bulunur. Bunlardan ilki bir ‘şey’i ‘tasavvur’ etmektir. Tasavvur olunamayan şeyin bilgisi de elde edilemez. Tasavvurda bulunan zihin, sahip oldukları birikimler sayesinde bir takım ilişkilendirmelerde bulunur. Daha sonrasında aklın desteğiyle doğru çıkarımlar yapılır

<sup>144</sup> İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü  
Mantık Anabilim Dalı, remziye.selcuk@inonu.edu.tr

ve o şeyi ifade eden kavramlar oluşur. Bu sürecin devamında, kavramlardan önermeler, önermelerden akıl yürütmeler (kıyas, tümdengelim, tümevarım, vs.) vardır. Böylelikle her bilim kendi alanına özgü şeyleri böylelikle elde etmiş olur.

Kategoriler yukarıda bahsedilen sürecin kavram öncesi sürecinde yer alır. Nitekim zihnin yaptığı ‘şey’e dair duyu verilerini sınıflama kategorilerin işidir. Dolayısıyla mantığın tasavvurat bölümünden olan kategorilerin bilgi ve bilgi edinme sürecinde yadsınamaz bir konumu bulunmaktadır.

### 1. Akıl

Sözlükte, ‘her şeyi gerçek yönüyle anlamak, idrak etmek, tutmak, engel olmak, bilmek, deveyi bağ ile bağlamak, güreşçi hasmını güreşte ayağıyla sarma yapıp yere vurmak, çalmak<sup>145</sup> gibi anlamlara gelmektedir. Yine akıl kelimesi ‘ayağa bağlanan zincir<sup>146</sup> olarak ifade edilmiştir.

Ancak terminolojik olarak ‘İnsanı diğer canlılardan ayıran ve onu sorumlu kılan temyiz gücü, düşünme ve anlama melekesi<sup>147</sup> olarak tanımlamak mümkündür.

Akıl, yapısal olarak zâtında maddeden soyut, fiilinde maddeye bitişik olan cevherdir. Bazen de kişinin ‘ben’ dediği ‘nefsi natika’ şeklinde tanımlanmıştır.<sup>148</sup> Benzer ifadeler Aristoteles’in akla dair görüşünde mevcuttur. Ona göre akıl: “Varlığın bütün mahiyet ve suretlerini maddeden ayırma gücüne sahiptir; fakat onda şekiller henüz maddeden soyutlanmış değildir. Soyutlanma başladığı an, kuvveden fiil haline geçer.”<sup>149</sup> Gazalî’ ye göre de tekilleri bilmeyen aklın

<sup>145</sup> <https://www.almaany.com/tr/dict/ar-tr/%D8%B9%D9%82%D9%84/>, (erişim:01.07.20 20)

<sup>146</sup> Aynı yer.

<sup>147</sup> Süleyman Hayri Bolay, “Akıl”, *Tdv İslâm Ansiklopedisi*, <https://İslamansiklopedisi.Org.Tr/Akil#1> (07.07.2020).

<sup>148</sup> Cürcani, *Tarifat*, ter. Arif Erkan, (İstanbul: Bahar Yayınları, 1997), 154.

<sup>149</sup> Bolay, ‘Akıl’ Maddesi, a.y.

tümelleri hiçbir şekilde bilemeyecektir. Dolayısıyla bu amaçla ‘akılları algılama yolları’ yani ‘medârikul ukul’ konusuna önem vermiş ve bu yollar olarak kabul ettiği tanım ve burhana değinir. Çünkü ona göre akıl soyutlama ve birleştirmeyi yapabilen tek melekedir.<sup>150</sup>

Akıl, duylardan bağımsız değildir. Akılda ancak duyuda yer alan şeyler bulunabilir. Burada dikkat çeken nokta duylar onları birbirinden ayırarak ele almadığı halde akıl bunu yapabilmektedir.<sup>151</sup>

İslam felsefesinde akıl ve fonksiyonları bakımından en geniş haliyle inceleyenlerden ikisi İbn Sina ve Farabi’dir.

İbn Sina’ göre doğuştan mevcut olan yeteneklerin ve tecrübenin verilerine ek olarak bir bilgi aracı veya kaidesi daha bulunmaktadır. Pasif olan bilme gücünü kuvveden fiile çıkaracak olan faal akıldır.<sup>152</sup> Dolayısıyla tam ve doğru bilgi, gözlem ve deneyde elde edilen veriler üzerinde düşünmekle ve bu çabanın sonucunda faal aklın yardımıyla oluşur. En kusursuz saf olan yüce akıldır. Diğer akılların kaynağı odur.

Farabi ise akıl öncelikle amelî (pratik) ve nazarî (teorik) olmak üzere ikiye ayrılır. Amelî akıl, insana ait her türlü doğru davranışı oluşturmada etken olan akıldır. Nazarî (teorik) akıl ise nefis cevherinin gelişip yetkinleşerek akıl cevherine dönüşmesinden meydana gelir. Duylar aracılığıyla gelen veriler nazarî akıl tarafından üç seviyeli bir değerlendirmeye alınır ve her seviyedeki bilgi, akıl olarak isimlendirilir. Nazari aklın üç mertebesi şöyledir:

- a. **Güç halindeki akıl:** Bir yönüyle nefis ya da nefsin bir parçası ya da gücüdür. Varlığa ait özellikleri (renk ve şekilleri) soyutlayarak kavram haline getiren yeteneğe sahip olan bu akıl, üzerine damga basılmayan pürüzsüz bir muma

<sup>150</sup> Gazali, *el-Mustasfâ*, çev. Yunus Apaydın, (Kayseri: Rey Yayınları, 1994), 11-13.

<sup>151</sup> İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarızlığı*, çev. Kemal Işık, Mehmet Dağ, (İstanbul: Kırkambar Yay.1998), 700, cilt:2

<sup>152</sup> Ali Durusoy, “İbn Sinâ”, *Tdvo İslâm Ansiklopedisi*, <https://İslamansiklopedisi.Org.Tr/İbn-Sina#2-Felsefi> (02.07.2020).

benzer; faal aklın etkisi olmaksızın kendiliğinden bir hareketle faaliyete geçemez, soyutlama yaparak bilgi üretmez. Farabi bu durumu güneşle göz arasındaki alakaya göre izah eder; nasıl ki güneş ışığını göndermeyip çevreyi aydınlatmazsa göz varlığa ait renk ve şekilleri algılayamaz. Faal akıl da feyzini göndermezse insanın sahip olduğu bu pasif akıl da hiçbir şey üretmez.<sup>153</sup>

- b. **Fiil halindeki akıl:** Kuvve halinde bulunan aklın harekete geçmesidir. Bu seviyede akıl soyutlama yoluyla maddeden uzak, tam bağımsız bilgilere ulaşır. Bu sayede kişi kendini bilmeye başladığı gibi tümel bilgilere de sahip olmaya başlar. Bu seviyedeki akıl ile bilgi özü bakımından aynıdır<sup>154</sup>; tıpkı mumun üstüne basılmış damgadaki yazı ve ya motiflerin mumda belirmesi, mumun da artık bir damgaya dönüşmüş olması gibi.<sup>155</sup>
- c. **Müstefâd akıl:** Duyumsal algılarla hiçbir ilişkisi olmayan bu akıl insanın ulaşabileceği en yüksek seviyedir; sezgi ve ilhama açık olduğundan faal akılla alaka kurma imkânına sahiptir. İnsanın nazari bir seviyede düşünmesi ve de akıl yürütmesi bu aklın sayesindedir.<sup>156</sup>

Başka bir görüşe göre de aklın eserleri sonsuz, nefsin ise sonludur.<sup>157</sup> Yine denilebilir ki akıl insana verilmiş bir ışık bir nurdur. Akıl bir işaret olarak kabul edilirse o ışık yayan yol gösteren bir konumda olacaktır.

Yine başka bir görüşte akıl, apriori bilginin verilerini sağlayan yetidir. Saf aklın bir yetisi tüm arı apriori bilgilerin

<sup>153</sup> Mahmut Kaya, Fârâbi, *Tdv İslâm Ansiklopedisi*, <https://Islamansiklopedisi.Org.Tr/Farabi#1> (02.07.2020).

<sup>154</sup> Farabi, *Medinetü-l Fazıla*, (İstanbul: Meb Yayınları, 2001), 20-25.

<sup>155</sup> Mahmut Kaya, "Fârâbi", *Tdv İslâm Ansiklopedisi*, <https://Islamansiklopedisi.Org.Tr/Farabi#1> (02.07.2020).

<sup>156</sup> Farabi, *Medinetü-l Fazıla*, 20-25, Mahmut Kaya, "Fârâbi", *Tdv İslâm Ansiklopedisi*, <https://Islamansiklopedisi.Org.Tr/Farabi#1> (02.07.2020).

<sup>157</sup> Sühreverdi, *İşrak Felsefesi*, çev. Tahir Uluç, (İstanbul: İz Yayınları, 2019), 61.

edinilebilmelerini ve ortaya çıkarılabilmelerine yarayan ilkelerin bir toplamı olacaktır.<sup>158</sup>

‘İç güdü tek başına eylem için yeterlidir.’<sup>159</sup> Şeklinde ifade edildiği olsa da, akıl her şeyin doğru bir şekilde ilerlemesi için bir yol göstericidir.

Bütün bu veriler ışığında, akıl, doğal etkisi gerçeklik olan bir tür neden olarak görülmesi<sup>160</sup> gerektiğini göz önüne aldığımızda, aklın gerçeklik için bir neden, bir hareket olduğunu söylemek mümkün olur.

## 2. Zihin

Zihnin Cürcânî’nin yaptığı iki farklı tanımından birincisi “dış ve iç duyular dahil nefsin bilgileri kazanma yeteneğine sahip gücü”, ikincisi “bilgilerin idrak edilmesini sağlayan eksiksiz yetenek” şeklindedir.<sup>161</sup> İki tanımdan da anlaşıldığı üzere zihnin hem duyularla hem de aklın idrakiyle alakalı olduğu anlaşılmaktadır. Zihnin mutlak anlamda insanın nefsi, nefsinin idrak güçlerinden biri yahut tamamını kasteder biçimde kullanılabildiğini, dolayısıyla onun da genelde “idrak gücü” anlamına gelebileceğini belirtmektedir. Aynı şekilde Fahreddin er-Râzî de zihnin insanın nefesine bilgileri edinme imkânı veren yetenek olduğunu, bu yeteneğin iyi çalıştırılmasına “fitnat”, hızlı ve üretken işlemesine “zekâ” denildiğini aktarır.

Zihnin yapılan diğer tanımı da şöyledir: insanın mutluluğa ulaşması için iyiyi kötüden ayırt edebilmesi, böylelikle duygu ve davranışlarını iyilik doğrultusunda yönlendirebilmesiyle mümkün olur. İyiyi ve kötüyü ayıracak olan yetenek ise insana doğuştan verilmiş olan zihin gücüdür. Bu bahsedilen “güç” kavramı ile

<sup>158</sup> Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, (İstanbul: İdea Yayınları, 2017), 51.

<sup>159</sup> Bertrand Russell, *Sorgulayan Denemeler*, (İstanbul: Say Yayınları, 2019), 21.

<sup>160</sup> David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, çev. Aziz Yardımlı, (İstanbul: İdea Yayınları, 2016), 185.

<sup>161</sup> Cürcani, *Tarîfât*, ‘Zihin’ Maddesi.

ifade edilmek istenen, zihnin kuvvetli olması, yani temel işlevini yerine getirmesini engelleyecek mazeret türünden herhangi bir engeli taşımaması, işler durumunda olması anlamını da gelir.<sup>162</sup> Yine farabiye göre bilginin temelini oluşturan anlamlandırma zihinde meydana gelmektedir. Zira her bir parçayı meydana getiren zihindir.<sup>163</sup>

Russell, 'demek ki esasi mutalarımız, hassi vakıa ve mantıki kanunlardır. Fakat en sıkı kontrol bile bu dağarcığımıza bir şeyler katmamıza musaade edecektir. Hafızanın özellikle yeni hafızanın, bazı vakıaları katiyen en yüksek derecesini arz ederler.'<sup>164</sup>

### a. Aklın İşlevi

İnsan aklı kendine özgü doğası nedeniyle şeylerde keşfettiğinden daha muazzam bir tertip ve düzenliliği özenle benimser, zira doğada pek çok şey eşsiz ve tamamıyla benzersiz olsa da, o koşulluklar, bağdaşmalar ve var olmayan bağıntılar kurabilir.<sup>165</sup> Bu durum da aklın hem bağdaştırıcı hem de üretici yönüne dikkat çekmektedir.

İslam filozoflarından bazıları şöyle demişlerdir: insan nefsi öğrenme ve kavramadan önce bil kuvve akıldır. İlimleri öğrenip onları alettığı zaman bil fiil akl haline gelir ve her bireyde aynı derecede değildir.<sup>166</sup> Aklın çevikliği ve gücü nispetinde bilgi elde etme farklılık göstermektedir. Dolayısıyla bilgi melekelerinin zirvesini aklın oluşturduğunu belirtilir.<sup>167</sup>

<sup>162</sup> İlhan Kutluer, «Zihin», *Tdv İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/zihin> (24.06.2020).

<sup>163</sup> Farabi, *Harfler Kitabı*, 218.

<sup>164</sup> Bertrand Russell, *Felsefede İlmî Metod*, (İstanbul: Yzy Yayınları, 2006), 66.

<sup>165</sup> Francis Bacon, *Novum Organum*, çev. Talip Kabadayı, (Ankara: Bilgesu Yayınları, 2015), 56.

<sup>166</sup> Ferruh Özpilavcı. 'Ebul Bereket El Bağdadi Sahihi Edilletin Nakl Fi Mahiyeti Akl: Akıl Risalesi, *İslami İlimler Dergisi*, Yıl:5, Sayı:2, Güz, 2010, ss. 247-261-s. 260.

<sup>167</sup> İbn Sina, *Mantiğa Giriş Risaleleri*, 50.

Akıl soyut şeyler arasında ilişki kurar ve yeni bir şey üretilir. Bazen direk bilinen ile basit çıkarımlar arasında ayırım yapmak gerekir. Örneği; üç doğru çizgi tarafından sınırlanmış bir şekilde üç açının mevcut olduğu bilinir. Ancak bu açılar birlikte iki dik açıya eşit oldukları yalnızca çıkarılır.<sup>168</sup>

Her ne kadar duyular aracılığıyla insan veri sağlasa da yine verileri yoğuran, şeyler arasındaki ilişkiye göre yeni bir şeye dönüştüren akıldır. Bu sebepten ilim adamları ya da filozoflar ister sadece akılı yeterli görsün, ister sezgi ya da başka bir etken, yine de aklın fonksiyonlarını, işlevini göz ardı edememişlerdir. Hatta evrensel bir akıldan dahi kısmen bahsetmek mümkündür. İslam alimlerinin de desteklediği varsayılarak, gerek kuranın hitap şekli –ki o tüm insanlığa hitap edildiği kabul edilir- gerekse peygamberlerin evrensel öğretileri ve nasihat yöntemleri bu durumu destekler gibidir.

Zihin yeteneği şöyle ifade edilebilir: zihnin içindeki mevcut kavramlar, görünümünü değiştirmeden, kalıcı olacak bir şekli korurlar, ampirik malzemeler ve sonuç çıkarma için hazırda bekleyen ölçüt işlevi görürler. Zihinsel faaliyetlerin ve sonuçlarının soyut özelliği burdan gelir, soyutlama etkinliklerinin yüceltilmesi, yaratıcı bir konuma ulaşmasının nedeni de budur. İnsan, sadece zihinle donanmış olduğu haliyle kendi yaşamını giderek daha anlaksal kılar, akılsal bir alan haline dönüştürebilir. Buna karşın, yetenek olarak akıl, kavramların özellik değiştirmeleri sürecinde ayırt edilir. Kavramların değişkenliğinde hedefler ve amaçlar kendini gösterir; kurama dayalı süreçte, somut ideale yönelmesiyle, bilginin kendi konusunun, kendi değerlerinin gelişmesine vesile olur. Sadece anlık yeteneğine dayanan bilimsel araştırma, ahlakın ve de sanatın karşısında iken, akıl, bunların uyumlu kılınmasının ortamını oluşturur.<sup>169</sup>

<sup>168</sup> Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, 126,127.

<sup>169</sup> Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, çev. Aziz Çalışır, (İstanbul: Cem Yayınları, 1991), 14.

## b. Zihnin İşlevi

Her anlksal öğrenim ve öğretim önceden bulunan bir bilgiden yola çıkar. Gerek kıyasla ve gerek tümevarımla yapılan akıl yürütmelerde de bu böyledir. Her ikisi de ön bilgilerle, mevcuttakilerle öğretim yapar. Birinciler kabul görmüş öncülleri ele alır; berikiler tekilerin açık olmasıyla tümelleri gösterir. Zorunlu önbilginin iki tarzı vardır: Kimi kez olanın olduğunu önceden kabul etmek zorunlu, kimi kez dile getirilenin ne demek olduğunu bilmek gerekli, kimi kez de her ikisi birden.<sup>170</sup>

Aristoteles' göre, ne olursa olsun insanın dışındaki hayvanlar sadece imgeler ve hatıralara sahip olarak yaşarlar. Onlar tecrübeden çok az pay alırlar. Ancak insan sanat ve akıl yürütmeye kadar yükselir.'<sup>171</sup>

Farabi eserlerinde zihnin fonksiyonlarını aklın fonksiyonlarına yakın bir şekilde ele alır. Ona göre zihnin bazı işlevi var ki bu işlev insanın bilgi edinmede yetkinliğini sağlar. İlki zihnin, kendileri vasıtasıyla şeyin şöyle olduğuna veya şöyle olmadığına inkiyad ettiği yönlerin ve şeylerin tamamına vakıf olmak, ikinci olarak da zihnin inanma sınıflarının kaç tane olduğuna ve onların kaç yönden oluştuğuna vakıf olmak olmaktadır.<sup>172</sup>

Farabi' ye göre zihnin inkiyad sınıfları vardır ve bu sınıflar şunlardır:

- Zihnin poetik şeylerle gerçekleşen inanma yoluyla şeye inanması,
- Zihnin, istişari sözlerden ve insanı öven veya yeren sözlerden oluşan inanma çerçevesinde ve yine husumet, azar, şikayet ve bu gibi oluşan inanma çerçevesinde şeye inanması, - retoriğe dayanır-,

<sup>170</sup> Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler*, çev. Ali Houshiary, (İstanbul: Yky Yayınları), 2020, 9.

<sup>171</sup> Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, (İstanbul: Divan Kitap, 2019), 108.

<sup>172</sup> Farabi, *Manıkta Kullanılan Lafızlar*, çev. Yaşar Aydın, (İstanbul: Litera Yayınları, 2016), 70.



- Zihnin kendine gelen yanıltıcı şeylere inanması, -sofistik-,
- Zihnin şeye cedel yoluyla inanması, -diyalektik-
- Zihnin kesin bir doğruya inanması- burhan-.<sup>173</sup>

Dolayısıyla zihin ve akıl yürütme fonksiyonları birbirinden ayrı değil beraber göz önüne alınmıştır.

İbn Sina'ya göre de düşünme süreci zihni faal aklın yorumuna hazırlamadan başka bir şey değildir. Eğer düşünme faaliyeti sonunda herhangi bir bilgi kazanılamazsa bu durum faal akıldan değil pasif olan aklın onunla ilişki kurmadaki kusurundan kaynaklanır.<sup>174</sup> Zihinsel verilerin yetersizliği söz konusu olur.

Zihnin akıl ve nefisle eş anlamlı kullanılabildiğini de görülmüştür. Ancak nefis genel olarak bedeni yöneten (mutasarrife), akıl idrak eden (müdrike) güç; zihin ise idrak yeteneği olması daha kabul görmüştür.<sup>175</sup>

Yine İbn Sina'ya göre, zihnin tekil bir anlamdan bir şeyin tasdikine geçmesi mümkün değildir.<sup>176</sup>

Spinoza zihin ile alakalı olarak: 'insan zihnine gelince onun da doğanın bir parçası olduğunu düşünüyorum. Çünkü bana göre doğada da sonsuz bir düşünme gücü vardır ve bu güç sonsuz bir düşünme gücü vardır ve bu güç sonsuz olduğu ölçüde doğanın bütünü nesnel olarak kendinde içerir. Ve düşünceleri doğaninkiyle aynı tarzda işler. Nitekim fikrinin konusu doğadır.'<sup>177</sup> Dolayısıyla Spinoza insan zihninin sonsuz olduğunu kabul etmektedir.<sup>178</sup>

Malebranche: '..... zihin olmayan bir şeyi hiçbir vakit açık

<sup>173</sup> Farabi, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*, 70.

<sup>174</sup> Ali Durusoy, "İbn Sina", *TdV İslâm Ansiklopedisi*, <https://İslamansiklopedisi.Org.Tr/İbn-Sina#2-Felsefi> (02.07.2020).

<sup>175</sup> İlhan Kutluer, «Zihin», *TdV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/zihin> (02.07.2020).

<sup>176</sup> Mantiğa giriş s. 15

<sup>177</sup> Spinoza, *Mektuplar*, çev. Emine Ayhan, (Ankara: Dost Yayınları, 2014), 196.

<sup>178</sup> Spinoza, *Mektuplar*, 196.

olarak göremez.<sup>179</sup> ‘daha ileriye gidebilmek için zihnin yetesiye devinimi vardır. Zihin bu devinime karşı erkindir.’<sup>180</sup> diyerek zihnin önemine değinmiştir.

### c. Akıl ve Zihnin Birlikteliği: Kategoriler

Kategoriler, insanın dünyayla evrensel ilişki tarzlarını, kavramlar halinde dile getiren; doğa, toplum ve düşüncenin en genel özsel temel özelliklerini yansıtan terimlerdir.<sup>181</sup>

Bir lafzın delalet ettiği ve işaret edilen bu şeylerden birinin nitelendiği her akli anlama ‘kategori’ adı verilir. Kategoriler, basit lafızların işaret ettiği müfret düşünürleri ve müfret düşünürlere işaret eden müfret lafızları kapsar ki onlar, kıyasları ve sözleri meydana getiren en küçük parçalardır.<sup>182</sup> İslam mantığında kategorilere, ‘söylenenler’ anlamında ‘el- mekûlât’ denilmiştir.

Aslında düşünme çok yönlü faaliyettir. Bu anlamda fizyolojiden psikolojiye bir çok alanı içerir. Düşünceler ya aklın esaslı prensiplerinde ve matematikte olduğu gibi Ancak mantıksal anlamda düşünme sonuçta bilgi anlamında veri sunan düşünme tarzıdır.

İbn Sina’ya göre kategoriler, mümkün olan varlıkların nihaî ve en genel sınıflarına işaret eden birtakım kelimeler olup düşüncenin en basit, fakat en geniş sınıfını teşkil eder. Zihnin varlıkları kuşatan en yüce ve genel cinsleridir ve tekil lafızlarla ifade edilirler.<sup>183</sup> Bunlar, insan zihninin tikelden tümele yaptığı yolculukta ulaşabildiği en yüksek ve en genel cinslerdir (Ecnâsü’l-âliye). Bunun amaçla zihin çeşitli nesnelere arasında benzer özellikler tespit eder, sonra bu benzer yönlerden hareketle birçok şeyi bir kadro içinde toplayıp bir sınıf oluşturur. Sonrasında mevcut sınıflar

<sup>179</sup> B. Malebranche, *Hakikatın Araştırılması* 1, çev: Miraç Katırcıoğlu, (İstanbul: Meb Yayınları, 1997), 14.

<sup>180</sup> Malebranche, *Hakikatın Araştırılması* 1, 15.

<sup>181</sup> Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 261.

<sup>182</sup> Farabi, *Mantığa Giriş Risaleleri*, 22.

<sup>183</sup> İbn Sina, *Kategoriler*, 5.

arasında benzerlik ve ortak bağlantılardan hareketle geniş ve kapsamlı bir sınıf oluşturur. İlerledikçe daha yüksek kadroları içeren sınıflara ulaşır. Böylece işlemin en sonunda zihin en yüksek cinslere ulaşmış olur ki bunlar kategorilerdir. Bu bir tümevarım işlemidir, bu işlemde ise temel alınan nokta zihnin soyutlama ve genelleme fonksiyonudur.<sup>184</sup>

Yine Ali Sedad ‘mahiyet-i itibariye bizim itibarımız ile zihinde mütemayiz olur.’<sup>185</sup> diyerek şeylere ait mahiyetlerin zihinde gerçekleştiğini belirtmektedir. Bu aşamadaki bilgilere “hayâlî suret” diyoruz. Fakat burada tam bir soyutluk yoktur. Zira hayal, bir açıdan zihinde bulunurken yani soyutken diğer taraftan da cüzidir yani hala tek tek dış dünyadaki varlıklarla ilişkilidir.<sup>186</sup>

Gazali’ye göre de bilgi, ya tasavvur ya da tasdiktir. Her bilginin doğrulaması yapılabilir. Ancak bunun için öncelikle tasavvurlarının bilinmesi gerekmektedir.<sup>187</sup> Nasıl ki ev yapmak isteyen biri öncelikle tuğla, kiremit, kapı pencere vs her ne varsa temin ediyorsa sağlam bilgi için de konu edilen şeyin bilgisi mevcut olmalıdır<sup>188</sup> ki burada Tasavvur bölümü kategoriler söz konusu olmaktadır. Çünkü her kategori bir merakın giderilmesi için sorulan sorunun cevabını teşkil eder. bu sorulara cevap verilemezse merak giderilmemiş, o şeyin tasavvuru oluşturulmamış olur.

Dış dünyada kendimizle beraber mevcut diğer varlıkların gerek yapı gerekse dış görünüşleri ile ilgili bir takım düşünsel faaliyette bulunurlar. Bunlar zihinde mevcut olduğu varsayılan odacıklar vasıtasıyla sınıflandırılır. Bu odacıklar bazı özelliklere sahiptir. Bu

<sup>184</sup> Mahmut Kaya, “Makûlât”, *Tdv İslâm Ansiklopedisi*, <https://İslamansiklopedisi.Org.Tr/Makulat> (23.06.2020).

<sup>185</sup> Ali Sedâd, *Mizânu-l Ukûl*, haz. İbrahim Çapak vd., (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 178.

<sup>186</sup> Turgut Akyüz, Fahreddin er-Râzî’ye Göre Aklın Tarifi ve Temel İşlevleri, *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi-Journal of Medieval Researches* 2019- Cilt:2 – Sayı:1, 30.

<sup>187</sup> Gazali, *el-Mustasfa*, 11.

<sup>188</sup> Gazali, *el- Mustasfa*, 38.

özellikler çerçevesinde odacıklar da sınıflandırıldığında ‘kategori’ adını alır.

Aristoteles’e göre mantığın amacı bilimsel kanıt ulaşımda yol göstermektir. Bu kanıtlamada kıyas yöntemi kullanılır, kıyas ise malumdur ki önermelerden meydana gelir, önerme de en az iki terimden oluşur. Bu iki terimden biri konu, diğeri de yüklemdir. Öyleyse kanıtlama yolunda en başta kavram ve terimlerin incelenerek bir sınıf altında toplanması icap eder. Bu düşünceyle Aristoteles “bütün, değildir, bazı, veya” gibi mantıksal ifadelerin haricinde kalan ve başka bir ifadeye bağlanmayan terimlerin on ayrı sınıf oluşturduğunu belirtir.<sup>189</sup>

Kategorilerin mahiyeti ve sayıları hakkında bir çok tartışma mevcuttur. Aristoteles’in kategorilerinin varlığa mı yoksa dile mi ait olduğu bunlardan bir tanesidir. İbn Sina’ya göre de bunlar metafiziğin konusu olmalıdır.<sup>190</sup> Ancak epistemolojik açıdan bakıldığında bu kategorilerin tanım oluşturmadaki işlevleri ve belli başlı sorulara cevap teşkil etmelerinden dolayı epistemolojinin de konusu edilmelidir. İbn Sina’nın kategorileri ele alışı onların bilgisini elde etmede sağlamlık, dile ait olması doğru ifade edilmesi ve tanım oluşturmada mükemmelliği sağlayacaktır.

Dolayısıyla yapısal anlamda kategoriler hem varlık hem de düşünme formları ile ilgilidirler. Birbirlerine dönüştürülemezler, bir şeye yüklenmeden tek başına inkar ya da red bildirmezler. Doğruluk ya da yanlışlıkları yoktur.<sup>191</sup>

Genel kabul etrafında ele alacak olursak bunlar on tane. Ve belli merakları gidermek amacıyla sorulmuş soruların cevaplarıdır aslında. Sayı bakımından yapılan tartışmalara gelince bunlar ‘onların ilimleri olmadığı, birbirine girişliliği olmadığı, her birinin şu ya da bu özelliğe sahip olduğu, birincinin cevher diğerlerinin araz

<sup>189</sup> Aristoteles, *Organon*, çev. H.R. Atademir, (Ankara: Meb Yayınları, 1963), 4.

<sup>190</sup> İbn Sina, *Kategoriler*, 4.

<sup>191</sup> Aristoteles, *Kategoriyalar*, çev. H.R. Atademir, (Ankara: Meb Yayınları, 1963), 4-6.

olduğu gibi<sup>192</sup>, bunlar metafiziğin konusudur ve uzun uzun derinlemesine ele alınması gerekir.

Kategorilere varlığın bölümleri olarak da bakılmıştır. Bunlara dair bilgiler de zihinde/ nefiste yer alır. İz düşümleri gibidir ve bunlar on tanedir.<sup>193</sup> Bu on kategorinin on adı vardır. bun kategorilerin varlığın hakikatine göre değil faslına göre ayrılmıştır.<sup>194</sup>

Modern burjuva felsefesinde, özellikle de yeni-pozitivizm'de, Kategoriler ya görmezlikten gelinir ya da insan deneyimini düzenle koymanın öznel ve 'en uygun' biçimleri olarak, deneyimsel verilerin 'kab' ları, belirli linguistik oluşumlar olarak görülür.<sup>195</sup>

Yani bir şeyin tam olarak tasavvur edilmesi, onun ona özgü bir tarzda zatını ifade eden şeyle tasavvurudur. Bu da bir şeyi onun tanımının delalet ettiği şeyle tasavvur etmektir.<sup>196</sup> Tasdik de tasavvur edilir ki bu da, insanın bir hükümle hükmedilen şey hakkında onun zihin dışındaki varlığının, zihinde inanıldığı şekilde olduğuna inanmasıdır. Doğru ise şeyin zihin dışında zihinde inanıldığı şekilde bulunmasıdır.<sup>197</sup> Kesinliğe gelince o da ya zorunludur ya da değildir. Zorunlu kesinlik herkesin zihninde aynı şekilde tasavvur oluşturan dış dünyadaki varlığı ile bire bir örtüşen şeydir.<sup>198</sup> Zorunlunun değişmesi ve yanlışlanması mümkün olmaz. O her zaman aynı şekilde zihinde meydana geldiği durum üzere bulunur. Sadece olumlu ya da olumsuzlanabilir. Dolayısıyla örtüşme konusu delalet bahsine girmektedir. Çağrışım da denebilir. Bir şeye delalet çeşitli söz-kelime-lafız, soru, fiil, işaret vs sayesinde olur. Bunların içinde biz birtakım sorular neticesinde cevap teşkil eden lafızlara yani kategorilere değineceğiz.

<sup>192</sup> İbn Sina, *Kategoriler*, 5.

<sup>193</sup> Gazali, *Mi'yâru'l-İlm*, 466.

<sup>194</sup> Gazali, *Mi'yâru'l-İlm*, 465.

<sup>195</sup> Cevzci, *Felsefe Sözlüğü*, 261.

<sup>196</sup> Farabi, *Kitâbu'l-Burbân* çev. Ömer Türker ve Ömer Mahir Alper, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2008), 1.

<sup>197</sup> Farabi, *Kitâbu'l-Burbân*, 1.

<sup>198</sup> Farabi, *Kitâbu'l-Burbân*, 3.

Farabi' ye göre kategori kavramı kimi zaman ister bir anlama delalet etsin isterse de etmesin telaffuz edilen şey kastedilir. Çünkü söz ile bazen en genel anlamda ister delalet isterse de etmesin her lafız kastedilir. Bazen kategori ile telaffuz edilip bir anlam delalet eden şey, bazen kategori ile bir lafza, bazen kategori ile bir şeye yüklem olan kastedilir. Zira kategori her zihinde, neftse olana delalet eder. Bazen de kategori ile tanımlanmış kastedilir. Çünkü tanım da bir sözden oluşabilir. Bazen de resmedilen kastedilir, zira resim de bir sözle olur. Bu nedenlerden dolayı söylenenlere – mekulata- kategoriler denmiştir.<sup>199</sup> Çünkü onlarda her birinde bir lafızla delalet eden ile işaret edilen duyulur bir nesneye yüklem olmak bir araya gelmiştir.<sup>200</sup> Yine Farabi'ye göre kategorilerin bir kısmı insan iradesiyle bir kısmı da insan iradesinden bağımsız olarak vardır. dolayısıyla insan iradesi ile oluşanları medeni ilimler, insan iradesinden bağımsız var olanları da doğa ilmi incelemektedir.<sup>201</sup> Matematik ise bunlardan nicelik sınıflarını ve o nicelik türlerinin mahiyetlerinin onlarda diğer kategorilerden bulunmasını gerektirdiği şeyleri, zihinde onları soyutladıktan ve onlara ilişkin ve diğer şeylerden arındırdıktan sonra inceler.<sup>202</sup>

Doğa ilmi ise işaret edilirlere tek tek fertlerinin hepsini ve bu işaret edilirlere türlerinin mahiyetlerinin var olmasını gerektirdiği diğer kategorileri inceler.<sup>203</sup>

Farabi kategorilerin birtakım dilbilgisi yapılarıyla alakalı olduğunu belirtir ve kategorilere delalet eden lafızlar genelde iki şekilde sınıflandırılmıştır.<sup>204</sup>

**I. Müfret olanlar:** İsimler, fiiller, edatlar,

**II. Mürekkeb olanlar:** söz, tanım, resm.

<sup>199</sup> Farabi, *Kitâbu'l-Huruf- Harfler Kitabı*, 20.

<sup>200</sup> Farabi, *Kitâbu'l-Huruf- Harfler Kitabı*, 20.

<sup>201</sup> Farabi, *Kitâbu'l-Huruf- Harfler Kitabı*, 28.

<sup>202</sup> Farabi, *Kitâbu'l-Huruf- Harfler Kitabı*, 28.

<sup>203</sup> Farabi, *Kitâbu'l-Huruf- Harfler Kitabı*, 28.

<sup>204</sup> Farabi, *Mantığa Giriş Risâleleri*, 44, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*, 17, İbn Sina, *Sofistik Deliller*, 52,

Bu şekilde yorumlamak ağızdan çıkan herhangi bir şeye çağrışımında bulunan, bir anlam ifade eden her ne olursa delaleti olduğunu göstermektedir. Öyle ki ‘İnsan zihninin erişebileceği menzili aşmayan bilgiler kendi arasında öyle harikulade bir bağ ile birbirlerine bağlıdır ve öyle zorunlu sonuçlarla birbirinden tümdengelikle çıkarılabilir ki onları bulmak için aman aman bir sanata ve beceriye lüzum yoktur. Yeter ki en basitten başlayarak en yüksek bilgilere derece derece yükselmek öğrenilsin.’<sup>205</sup>

Başka bir açıdan ifade edilecek olunursa ‘ gözlemle olaylar elde edildikten sonra bu olaylar sınıflandırılır. Sınıflamadan sonra kanunlar araştırılır. Akıl yürütmenin amacı, sınıflanan olayları açıklayacak bir kanun bulmaktır.’<sup>206</sup> Devamında da akıl yürütmenin iki basit biçimi husule gelir. Birincisi: olaylardan meydana gelme şartlarına, sonuçlardan nedenlerine yükselmektir. Buna ‘ruhsal çözümlene’ denir. Bu biçimde iç gözlem ve tümevarım söz konusudur. İkincisi: basit olaylardan başlayarak ruhsal hayatın birbiri ardınca gelen tabakalarını oluşturmaktır. Buna da ‘ruhsal sentez’ denir. Burada dış gözlem ve tümden gelim söz konusudur.’<sup>207</sup>

Aristoteles kategoriler varlığın genel cinsleri olarak belirttiği kategorilerin yapısı hakkında yorum getirir. Ona göre kategoriler birbirlerine irca edilemezler. Bunlardan hiçbirisi kendi kendine bir şeyi ne inkâr ve ne de tasdik edebilirler. Tasdik ve inkâr ancak bunlar arasındaki mevcut bir bağlantı ile olur. Dolayısıyla bunlar tasdik ve inkâr etmediklerine göre, doğru ve ya yanlış da değildirler. Mesela: insan, beyaz, koşuyor, zafer kazanıyor, gibi birbirlerine hiç bağlanmadan söylenenlerin hiç biri doğru ya da yanlış değildir.’<sup>208</sup>

Kant’a göre, çokluğun bir bilgisinin oluşturulabilmesi için ona ilkin belli bir yolda gidilmesi, onun soğrulması ve ona bağlantı

<sup>205</sup> Rene Descartes, *Hakikatin Araştırılması*, (İstanbul, Paradigma Yayınları, 2011), 6.

<sup>206</sup> İzmirli İsmail Hakkı, *Metodoloji*, çev. Refik Ergin, (İstanbul, Ötügen Yayınları, 2013), 75.

<sup>207</sup> İzmirli, *Metodoloji*,75.

<sup>208</sup> Aristoteles, *Kategoriler*,11.

kurulması gerekir. Bu eylemi o, sentez olarak adlandırır ve genel olarak sentezi, yalnızca imgelem yetisinin kör ama gene de vazgeçilmez bir işlevinin ürünü olarak kabul eder ki onsuz ne olursa olsun hiçbir bilgi olamaz ve buna karşın ancak onun seyrek olarak bilincinde olunur. Ama kavramlara bu sentezi getirmek anlağa (zihne) düşen bir vazifedir ve ilkin bu işlev yoluyla ki anlık insana gerçek imlemi içindeki bilgiyi sağlar.<sup>209</sup> Kant'a göre kavramlar bilginin ilk basamağı ve temelidir. Bu kavramlar da kategoriler aracılığıyla elde edilir.

İslam felsefesinde 'ilk akledilirler' zihinde, mevcut duyulur alemle bağlantılı şeylerdir. Dolayısıyla ikinci akledilirler bunlar üzerinden inşa edilir. Bunlar Aristoteles'in belirttiği gibi<sup>210</sup>- bilgimizin nedenidir. İlk öncüller ise, sonradan gelenlerden çok bunları bilip bunlara inanırız. Çünkü bunlar sonradan gelenleri bilmemizin nedenleridir. Burada kastedilen duyulur alemde mevcut olan varlıklara dair şeylerdir.<sup>211</sup> Zira her şeyin bilgisine vakıf olamayız.<sup>212</sup>

Bir kategoriler sistemi kurmanın temel ilkesine gelince, tarihsel olan ile mantıksal olanın birliği, soyuttan somuta, dışsal olandan içsel olana, görünüşten öze gidiş olarak belirtilmiştir.<sup>213</sup>

Bu kısımda kategorilerden ve bilgiyle alakalarından bahsedelim:

## I. Cevher

Varlığın özellikleri, sıfatları göz önüne alındığında ikiye ayırmak gerekir. Varlık öz, asıl yapısı ki buna cevher adı verilir, diğeri ise cevhere bitişebilen özellikler yani arazlardır. Gazali cevher ile konuda olmayan varlığı, araz ile de konuda olan varlığı kasteder.<sup>214</sup>

Cevheri işaret eden kelimeler ismin delaleti sayılır ve bu isimler sadece zata (öze) delalet eder. Bu isim, zatın nispet edildiği şeye ise

<sup>209</sup> Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, 91.

<sup>210</sup> Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler*, 12.

<sup>211</sup> Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler*, 12, İbn Sina, *Kategoriler*, 6.

<sup>212</sup> Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler*, 12, İbn Sina, *Kategoriler*, 6.

<sup>213</sup> Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*. 261.

<sup>214</sup> Gazali, *Mi'yârü-l-İlm*, 466.



ne isim delaleti ne de anlam delaleti ile delalet etmez. Mesela ‘aklık’ kelimesini ele alalım: bu söz aklığın anlamını gösterdiği gibi başka bir anlama daha delalet eder. Şöyle ki ‘aklık’ sözü işitildiğinde anlaşılır ve hemen zihne ak olan bir çok şey çağrıştırır. Dokuz kategorinin hepsinde durum böyledir. Bu sebeple ibn Sina bu dokuz kategoriyi ‘araz-ilinti) olarak kabul eder.<sup>215</sup> Cevher kategorisinin epistemoloji açısından değerlendirilmeye değer özelliği onun ‘bir konuda olmayan’ olmasıdır. Cevherin bu özelliği ona azlık ya da çokluk almaması, zıtlık kabul etmemesi ve değişkenlik göstermemesidir. Aristoteles’in ifadesiyle cevherler taşıyıcı olabilir, ama taşıdıkları şey olmazlar.<sup>216</sup> Mesela: beyazlık cevhere yüklem olur ancak cevherin zatının dışındadır. ‘beyazlık’ zatın sadece bir yönüyle ifadesine olanak sağlar. Bilgi elde etme açısından cevherin tanımı arazlarıyla ifadeye çalışılır. Ancak her zaman bu tanım cevheri tam olarak karşılayabilmesi gerekir. Mesela: insan nedir? Şeklindeki soruya ilintile-riyle cevap verilir: ‘ canlı, akıl sahibi, ölümlü, cisim, nefis sahibi, hisseden, irade ile hareket sahibi’<sup>217</sup> şeklinde tanımlanır.

## II. Nicelik

Farabi’ ye göre kategorilerden her birinin tek tek kapsadığı türler alınarak daha özeller daha genellerin altına gelecek şekilde sıralandığında her birindeki türler yüce bir cinse ulaşır ve burada cinsler kategorilerin sayısınca on olur. Buna göre duyulur nesnenin nice olduğunu bildiren türlerde bulunan en yüce cinse ‘nicelik’ denir.<sup>218</sup> Nicelik başka şekilde şöyle tanımlanmıştır: her biri doğası gereği bir ve bireysel bir şey olan iki veya daha fazla tamamlayıcı öğeye bölünebilen şeydir.<sup>219</sup>

Nicelik kategorisi genel olarak cevherden sonra ele alınmıştır. Çünkü bir takım çağrıştırıcı anlamları vardır. Birincisi nicelik ve

<sup>215</sup> İbn Sina, *Kategoriler*, 55.

<sup>216</sup> Aristoteles *Kategoriler*, 15.

<sup>217</sup> Gazali, *Mi'yâru-l-İlm*, 470.

<sup>218</sup> Farabi, *Harfler Kitabı*, 36.

<sup>219</sup> Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, (İstanbul: Divan Kitap, 2019), 299.

cevher arasında ortaya çıkan ortaklıklardır. Dolayısıyla görelilik ve niteliği zikretmeden niceliğin zikredilmesine olanak sağlar. Çağrıştırıcı anlamlardan birisi, niceliğin daha gerçekçi olmasıdır. Bir diğeri nitelikten daha genel olmasıdır.<sup>220</sup>

Kant, kategorileri kendince dört sınıfa ayırır ve ilk sırada nice-lik yer alır. Kant'ın tablosu şu şekildedir<sup>221</sup>:

- **Nicelik:** Birlik, Çokluk, Tümlük.
- **Nitelik:** Olgusalılık, Olumsuzlama, Sınırlama.
- **İlişki:** İlintilik ve kalıcılık, Nedensellik ve Bağımlılık (Neden ve Etki), Topluluk (Etken ve Edilgen).
- **Kiplik:** Olanak- Olanaksızlık, Varoluş- Varolmayış, Zorunluluk-Olumsuzluk

Kant yukarıda oluşturmuş olduğu kategori tablosu için:

“Bu, anlağın kendi içinde a priori kapsadığı tüm kökensel arı sentez kavramlarının listesidir. Ve salt bunlar nedeniyledir ki anlak bir arı anlaktır; çünkü bunlar nedeniyledir ki sezginin çoklusundaki herhangi bir şeyi anlayabilir, eş deyişle bir sezgi nesnesini düşünebilir.”

İfadelerini belirtmektedir. Görüldüğü gibi bunlar (kategoriler) bir kavrayışın ‘kök- kavramları’<sup>222</sup>dır. Kant'ın kategorilerinde göze çarpan özellik ilkin saf halde, daha sonrasında ise saf kavramlar ve diğer ilişkilerine göre ele alınmış olmasıdır. İslam felsefesinde de cevher ayrı tutulmuş diğer dokuzu ayrı değerlendirilmiştir. Ancak Kant yine de İbn Sina, Farabi, Gazali gibi alimlerin kullandığı ‘yüklenebilirlik’ kavramına<sup>223</sup> da yer veriyor. Aslında bu durum genel geçer anlamda kategorilerin ‘yüklenilme’ özelliklerinin kabulünü gösterir.

Nicelik yüklendiği şeye bağlı olarak sürekli ve süreksiz ilişkileri ifade edebilir. Sürekli süreksiz ilişkileri zihnin ve aklın birlikte hareketiyle karara bağlanır. Zihinde tecrübesi mevcut bir şeyin

<sup>220</sup> İbn Sina, *Kategoriler*, 107.

<sup>221</sup> Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, 91-92.

<sup>222</sup> Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, 93.

<sup>223</sup> Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, 93.

sürdürülebilir özelliğe sahip olup olmadığı akıl tarafından bir takım akıl yürütmelerle yorumlanır.

Örnek: ‘Sıvılar konuldukları kabın şeklini alırlar.’ Bu tecrübe yapılan bir takım gözlem ve deney sonucu elde edilmiştir. Akıl ve zihin ‘sıvı- konulmuş-kab- şekil- almak’ gibi kelimeleri ve bunlar arasındaki ilişkiyi değerlendirmiştir. Zihinde öncesinde deneyimlenmiş bu kelimeler akla gelmiş zekanın pratikliği ile zaman kaybına uğramadan çarçabuk bir cümlede anlam kazanmış ve bilgiye dönüşmüştür.

### III. Nitelik

Farabiye göre duyulur nesnenin nasıl olduğunu bildiren türlerin tamamını kuşatan en yüce cins nitelik denir.<sup>224</sup> Nitelik bir şeye dair sorulan sorunun cevabında söylenendir.<sup>225</sup> Böylelikle bu şey hakkında diğer şeylere benzer ya da benzemez- ayırt edici yönlerinin bilgisine sahip oluruz. Şeyin diğer şeyler arasındaki durumunu belirten onun niteliği yani nasıllığıdır.

Niteliğin diğer bir tanımı da Aristoteles’e göre, onun ilk anlamda tözün anlamını ifade etmesidir.<sup>226</sup> Daire köşeleri olmadığından belli bir nitelikte bir geometrik şekildir.

Niteliğin bilgi açısından sunduğu şu şekildedir: Nitelenen ve niteleyen. İkisi ayrı ayrı ele alındığında farklı işlevler üstlendiler de beraberce buldukları sürece bir vasfı bir şeye yüklemiş olurlar. Oluşan şey cevherliğini kaybetmeyen; ancak bir yönüyle bir özellik yüklenmiştir artık.

### IV. Sahiplik

Duyulur nesnenin kendi cismini kuşatan bir şeye sahip olduğunu bildiren en yüce cins sahiplik denir.<sup>227</sup> Burada söz konusu olan iki şey: sahip olan ve sahip olunandır. 1- Sahip olan ve

<sup>224</sup> Farabi, *Harfler Kitabı*, 36.

<sup>225</sup> İbn Sina, *Kategoriler*, 159.

<sup>226</sup> Aristoteles, *Metafizik*, 301.

<sup>227</sup> Farabi, *Harfler Kitabı*, 36.

sahip olunan şeyin bir tür fiili, bir eylem veya bir hareket gibi bir şey anlamına gelir. Çünkü yapan varlıkla, yapılan şey arasında bir 'yapma' vardır. örneğin elbiseyi giyen, ona sahip olanla, giyilen, sahip olunan elbise arasında elbiseyi giyme, ona sahip olma hali vardır.<sup>228</sup> bu bağlamda doğa bilimleri ve diğer birtakım bilimlerde sahiplik önemli bir kategori olmaktadır. Nitekim bazı maddelerin bazı özelliklere sahip olması ya da olmaması onların sınıflandırılmasına yardımcı olmaktadır. Bazı maddeler diğer bir madde ile bileşik oluştururken bazı maddeler tepkime vermez. 2- Diğer bir yönden sahip olma ve hal, bir istidat, özellik, bir varlığın ya kendisi bakımından veya başka varlıkla ilgili olarak sahip olduğu iyi ya da kötü bir eğilimi, özelliği anlamına gelir.<sup>229</sup> 'Sağlık' bir haldir. 'sağlıklı' da ona sahip olunmayı, yüklenilmiş olmayı ifade eder. Dolayısıyla, zihinde tasavvuru mevcut olan ruhsal ve bedensel olarak yetkin olma durumu, aklın gücüyle bir şeyi yüklenmiş olur. Bu süreçte bir takım zihinsel süreç işlemiştir: 'sağ' olma, 'sağlık' durumu tasavvurları ile o anki yüklenecek şeyin 'ne'liği bir araya getirilir. Eğer sağlıklı olamaya hazır özellikler taşıyorsa zihin aklın yardımıyla sonraki sürece geçer. Akıl bu özelliğin yüklenebilirliğine karar verir. Olumlar yada olumsuzlar. Olumlarsa o şey artık 'sağlıklı' olarak ifade edilir. Olumsuzlarsa bu durmun yokluğunu, 'sağlık'sız olmaya hükmedilir. 3-Bazen sahiplik belli bir özellik ya da eğilimin bir parçası olmayı da ifade edebilir.<sup>230</sup> Yukarıda verilen sağlık örneği aynı zamanda ruhsal ve bedensel anlamda yetkinliği kastettiğinden, sağlık'ın her bir parçasının iyi durumda olmasını gerektirir.

## V. Görelilik- İzâfet

Göreliler, mahiyetleri başka şeylere mutlak ya da başka bir tarz nispetle kıyaslama yoluyla söylenen şeylerdir.<sup>231</sup> Göreliliğin olan şeyler

<sup>228</sup> Aristoteles, *Metafizik*, 309-310.

<sup>229</sup> Aristoteles, *Metafizik*, 310.

<sup>230</sup> Aristoteles, *Metafizik*, 310.

<sup>231</sup> İbn Sina *Kategoriler*, 137.

mahiyetleri başkalarına mutlak bir tarzda ya da başka bir tarzla, kıyaslama yoluyla kategori olan şeylerdir. Örneğin: ‘kardeş’ kelimesi bir şeyin başka bir şeyle alakasını gösterir. ‘Bilen’ kelimesini ele aldığımızda ise zihin ve akıl hareketleri ‘bilen’ ile ‘bilgi’ arasında bağıntı kurar. ‘Bilgi’nin olması ‘bilen’i gerektirir.<sup>232</sup>

Görelilikte aynı anda zihinde iki ayrı şeyin tasavvuru oluşur. Hatta çok belirgin olmamakla birlikte bu iki şeyin tasavvuru dışında başka şeylerin de tasavvuru oluşur. Bu, şeyin diğerine duyduğu ihtiyaç gereğidir.<sup>233</sup> Örneğin matematikte sayıların durumu böyledir.<sup>234</sup> Özellikle formül ve hesap gerektiren durumlar için görelilik kaçınılmaz olan kategoridir. Örneğin çift olan, bir olanla sayısal olarak bir bağıntı içindedir. Çok olan bir olanla sayısal bakımdan belirli olmayan bir bağıntı içindedir.<sup>235</sup>

## VI. Mekân (Yer)

Duyulur nesnenin yerini bildiren türlerin tamamını kuşatan en yüce cinse mekan denir.<sup>236</sup> Mekân, mekânda olanın içinde bulunduğu mekâna nispetiyle tamamlanır. Hakiki ve öncelikli yer ise şeyin kendi gerçek mekânında olmasıdır.<sup>237</sup> Her cismin yeri vardır; ancak kiminin yeri açıkça belli olurken kiminin yeri ise bir takım akıl yürütmelerle çıkarım sayesinde elde edilir, bilgisine ulaşılır.<sup>238</sup> ‘Atom çekirdeğin merkezindedir, dairenin merkezi dairenin çapının birbirine eşit iki ayrı uzaklığın tam ortasındadır, dünya uzaydadır, gibi örnekler verilebilir. Bu tarz yerler dışında ilinti olan geçici mekânlar da vardır. ‘Atılan taşın havada olması gibi.

Gazali yeri iki çeşit olarak inceler. Birincisi, bizatihi, yani

<sup>232</sup> İbn Sina *Kategoriler*, 137.

<sup>233</sup> İbn Sina *Kategoriler*, 138.

<sup>234</sup> Aristoteles, *Metafizik*, 303.

<sup>235</sup> Aristoteles, *Metafizik*, 303.

<sup>236</sup> Farabi, *Harfler Kitabı*, 36.

<sup>237</sup> İbn Sina *Kategoriler*, 219.

<sup>238</sup> Gazali, *Mi'yâru-l İlm*, 482.

doğrudan yer. ‘Evdedir, çarşıdadır, gib. İkincisi ise başkasına iza-fetle yerdır. ‘aşağı, yukarı, sağ, sol,’ gibi.<sup>239</sup>

## VII. Zaman

Duyulur nesnenin zamanın, geçmişte veya gelecekte olduğunu bildiren türlerin tamamını kuşatan en yüce cins zaman denir.<sup>240</sup> Bu kategori şeyin zamana bir tür nispetidir. Zamanın kendisinde ve ya bir ucunda bulunmasıdır. Şey zaman bakımından sorulduğunda zamanın hangi ucunda vaki olduğu cevaplanır.<sup>241</sup> Şeyin zamanın bir parçasına dokunduğu anı kastederiz.

Gazali, zamanı birincil ve ikincil zaman olarak ele alır. Birincil zaman, bir şeyin varlığıyla aynı çizgide giden, o şeyden ayrılmayıp onunda uyum içinde olan zamandır. İkincil zaman ise birincil zamanın kendisinin bir parçası olduğu büyük-ana zamandır. Örneğin bir savaşın, belli bir yılın, belli bir ayın, belli bir saatinde gerçekleşmesi buna örnektir. İşte bu belli olan saat birincil zaman, gün ay yıl gibi diğer zamanlar ise savaş için ikincil zamanlardır.<sup>242</sup>

Zaman dilimi bilgi açısından şeyin zamanla bir ortaklığını ifade eder. Şimdiki, geçmiş ve gelecek zamandan bahsedilse onun ne zaman gerçekleştiğinin bilgisini verir. Ancak süre/süreç olarak ele alındığında şeyin başka şeyle zaman bakımından nasıl bir ilişki içinde bulunduğu bilgisini verir. ‘Güneşin zevali yaklaşık olarak 45 dakikadır.’ Gibi bir örnekte zevalin zamanla birlikteliği 45 dakikadır. ‘İnsan ömrü ortalama 70 yıldır’ yargısına varmak zaman ve insan ömrünün ortalama birliktelik süresi ele alınarak elde edilmiştir. Zamanın şeye yüklediği özellik zamanın kendisinden kaynaklanmayıp o cevherin zamanı hangi özelliğiyle bir parçası olduğuyla ilgilidir. ‘Yaşlanmak’ fiili zamanın insana kattığı ya da eksilttiği özellikler nedeniyele oluşturulmuş bir kelimedir.

<sup>239</sup> Gazali, *Mi'yâru-l İlm*, 484.

<sup>240</sup> Farabi, *Harfler Kitabı*, 36.

<sup>241</sup> İbn Sina, *Kategoriler*, s.221

<sup>242</sup> Gazali, *Mi'yâru-l İlm*, s. 486

### VIII. Durum

Duyulur nesnenin bir konumda bulunduğu veya bir konuma yerleştirildiğini bildiren türlerin tamamını kuşatan en yüce cinse durum denir.<sup>243</sup> Bu genel tanımdan sonra durum (vaz') parçaları ile parçalarının yönleri arasında vaki olan nispet nedeniyle 'tamam' ve 'bütün' için meydana gelen bir yapıdır. Bu nispet sadece onların parça oluşları dikkate alındığında birbiriyle olan komşuluklarında değil, dahası bununla birlikte parça oluşları dikkate alınan konulmamış şeylere kıyasla ya kuşatan mekanlar yada kuşatılan mekanlar ve yönler olarak birbirlerine muhalif olmaları bakımındandır. Bu muhaliflere, ayakta durma, oturma, gibi örnekler verilir.<sup>244</sup>

Bazı durumlar şeye özgü bir durumu hakkında bilgi verir. İnsanı oluşturan organların varlığı onu sadece zihnin akledilirleri değil, duyu dünyasının da akledilirleri yapmıştır.<sup>245</sup> Akıl bu kategoride şeyin zatının ne tür durumları yüklendiğini o anki durumundan elde eder. eğer sürekli bir durum teşkil ederse artık zatın bir parçası haline gelmiş olur. Bunu anlamak zihnin tecrübelerinin o şey hakkında zamana, niteliğe, niceliğe, görelige, etki ve edilgiye, sahip olamaya, kısaca diğer tüm kategorilerdeki haline bakılarak sunduğu veriler sayesinde elde edilir.

### IX. Etki

Etki kategorisi, cevherin, şeyin başka şeylere uyguladığıdır. Kendi zati özellikleri başka şey üzerine yaptığı etkidir.<sup>246</sup> Yani başkasında çıkan ve geçici, arazi olan durumdur. 'Kırma, dökme, ısıtma, soğutma, gibi. örnek verilebilir.

Bir cisim etki özelliği açısından o şey hakkında bilgi verir. 'o ne yapar?' gibi soruların cevabını teşkil eder. iki etki edenden etkisi sürekli ve güçlü olan diğer şeyi etkiler. Soğuk ve sıcak su

<sup>243</sup> Farabi, *Kitabul Huruf - Harfler Kitabı*, s.36

<sup>244</sup> İbn Sina, *Kategoriler*, s.224

<sup>245</sup> İbn Sina, *Kategoriler*, s.224

<sup>246</sup> Gazali, *Miyarul İlm*, s.490

karıştırıldığında ilk olarak ısıları eşitleninceye kadar soğuk su ısı alır, sıcak su ısı verir. Eşitlik sınırından sonra hangisi miktar ve ısı bakımından güçlü ise onun etkisi devam eder. Sıcak su daha fazla ise soğuk suyu ısıtmaya devam eder. Soğuk su fazla ise sıcaklığı düşürmeye devam eder. Dolayısıyla soğuk ve sıcaklığın sudaki etkisinin bilgisini elde edilmiş olunur.

## X. Edilgi

Edilgi kategorisi değişen cevherin değiştiren sebebe nispetidir.<sup>247</sup> Bir şeyin diğer bir şeye nispetle ona karşı durumunu belirtir. Her etkilenmenin bir etki edeni olduğu kabul edilir. Bu şekilde bir sebep- sonuç zinciri oluşur. Etki bölümünde geçen örnekte etkileyen ve etkilenen aynı ortamda bulunmaktadır. Ancak bu şart değildir. İnsan tümevarım, tümdengelim, kıyas, tecrübe, vs. daha birçok akli mülahazalarla etki ve edilgi sahibi şeyler ve onların değişimleri hakkında birtakım yargılara ulaşır. Nitekim etkilenme bir değişikliği de meydana getirir.<sup>248</sup>

Sonuç olarak denilebilir ki Kategorileri bilgi bakımından öncelleyen onların duyulur aleme ait olmalarıdır. Çünkü duyuyla ilk önce idrak edilen duyulur nesnedir. Sonra duyumlanan nesne bahsedilen şeylerin bir kısmı ile nitelenir. ‘bu insandır, bu uzundur, bu sarıdır vs ifadeleri bunlara örnek olur. Eğer duyulur nesne diğer kategorilerle nitelenmiş olarak alınır ise türemiş bir isimle delalet edilmiş olarak alınır. Örnekte geçen bu denilmeyip insan, sarı kelimeleri alındığında duyulur nesne potansiyel olarak içerilmiş olur.<sup>249</sup>

Düşünen güç olarak akıl şeyleri birbirinden ayırttırdıktan sonra döner ve onları birbiriyle çeşitli tarzlarda bileşime sokar ve bu bileşim tarzlarıyla nefsin dışında bulunan bileşimi taklit etmeye çalışır. Bu şekilde ilk akledilirlerden önermeler kurulmuş olur.<sup>250</sup>

<sup>247</sup> Gazali, *Miyarül İlm*, s.490.

<sup>248</sup> Gazali, *Miyarül İlm*, s.490.

<sup>249</sup> Farabi, *Harfler Kitabı*, 36.

<sup>250</sup> Farabi, *Harfler Kitabı*, 44.



Varlıkların özelliklerini belirlemede ihtiyaç duyulan yöntem sınıflamadır. Bir çok bilimde yapılan sınıflamalar bilgi birikimi açısından oldukça ehemmiyetlidir. Nitekim varlığın neliği, nasıllığı, niceliği, yeri, zamanı, durumu, izafeti, sahipliği, etki etmesi ya da etkilenmesi açısından konunun belirgin olması bilgi edinmenin ilk aşamalarıdır.

## Kaynakça

- Akyüz, Turgut. Fahreddin er-Râzi'ye Göre Aklın Tarifi ve Temel İşlevleri, *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi-Journal of Medieval Researches* 2019- Cilt:2 – Sayı:1.
- Ali Sedâd. *Mizânü-l Ukûl*, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay., , Haz. İbrahim Çapak vd., 2015.
- Aristoteles. *İkinci Çözümlemeler*, çev. Ali Houshiary, Yky Yay., İstanbul, 2020.
- Aristoteles. *Kategoriye*, çev. H.R. Atademir, Ankara: Meb Yay., 1963.
- Aristoteles. *Metafizik*, Çev. Ahmet Arslan, İstanbul: Divan Kitap, 2019.
- Aristoteles. *Organon*, çev. H.R. Atademir, Ankara: Meb Yay., 1963.
- Bacon, Francis. *Novum Organum*, çev. Talip Kabadayı, Ankara: Bilgesu Yayınları, 2015.
- Bolay, Süleyman Hayri. “Akıl”, *Tdv İslâm Ansiklopedisi*, <https://Islamansiklopedisi.Org.Tr/Akil#1> (07.07.2020).
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*, çev. Aziz Çalışır, İstanbul: Cem Yay. 1991.
- Cürcani, *Tarifât*, ter. Arif Erkan, İstanbul: Bahar Yayınları, 1997.
- Descartes, Rene. *Hakikatin Araştırılması*, çev. Atakan Altınörs, İstanbul: Paradigma Yay. 2011.
- Durusoy, Ali. “İbn Sînâ”, *Tdv İslâm Ansiklopedisi*, <https://Islamansiklopedisi.Org.Tr/İbn-Sina#2-Felsefesi> (02.07.2020).
- Farabi. *Harfler Kitabı*, çev. Ömer Türker, İstanbul: Litera Yay., 2018
- Farabi. *Kitâbu'l-Burhân*, çev. Ömer Türker, Ömer Mahir Alper, İstanbul: Klasik Yay. 2017
- Farabi. *Mantiğa Giriş Risâleleri*, çev. Yaşar Aydın, İstanbul: Litera Yay., 2018.

- Farabi. *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*, çev. Yaşar Aydın, İstanbul: Litera Yay., 2016
- Farabi. *Medinetü'l-Fazıla*, İstanbul: Meb Yay, 2001.
- Gazali. *Mi'yâru'l-İlm*, çev. Ali Durusoy, Hasan Nacak, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay., 2013
- Gazali. *Mustasfâ*, çev. Yunus Apaydın, Kayseri: Rey Yayınları, 1994.
- Hume, David. İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yay., 2016.
- İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, Çev.Kemal Işık, Mehmet Dağ, Kırkambar Yay.1998, İstanbul, cilt:2.
- İbn Sina, 2. *Analitikler*, çev. Ömer Türker, İstanbul: Litera Yay. 2015
- İbn Sina, *Kategoriler*, İstanbul: Litera Yay. 2010.
- İbn Sina, *Mantığa Giriş*, çev. Ömer Türker, İstanbul: Litera Yay.2017.
- İbn Sina, *Sofistik Deliller*, çev. Ömer Türker, İstanbul: Litera Yay.2017.
- İsmail Hakkı, İzmirli. *Metodoloji*, çev. Refik Ergin, İstanbul: Ötügen Yay. 2013.
- Kant, Immanuel. *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yay. 2017
- Kaya, Mahmut. "Fârâbî", *Tdv İslâm Ansiklopedisi*, <https://İslamansiklopedisi.Org.Tr/Farabi#1> (02.07.2020).
- Kaya, Mahmut. "Makûlât", *Tdv İslâm Ansiklopedisi*, <https://İslamansiklopedisi.Org.Tr/Makulat> (23.06.2020).
- Malebranche, *Hakikatin Araştırılması 1*, çev. Miraç Katırcıoğlu, İstanbul: Meb. Yay. 1997.
- Öner, Necati *Klasik Mantık*, Ankara: Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Yay., 1986.
- Özpilavcı, Ferruh. ' *Ebul Bereket El Bağdadi Sabih-i Edilletin Nakl Fi Mahiyeti Akl: Akıl Risalesi*, İslami İlimler Dergisi, yıl:5, sayı:2, güz, 2010, ss. 247-261.
- Russell, Bertrand. *Felsefede İlmi Metod*, Yzy Yay. İstanbul, 2006.
- Russell, Bertrand. *Sorgulayan Denemeler*, İstanbul: Say Yay. 2019.
- Spinoza. *Mektuplar*, çev. Emine Ayhan, Ankara: Dost yay. 2014.
- Sühreverdi. *İşrak Felsefesi*, çev. Tahir Uluç, İstanbul: İz Yay.2019.

# GAZÂLÎ'DE AKLIN MERTEBELERİ



Dr. Öğretim Üyesi Sevim Arslan<sup>1</sup>

**B**ir düşünürün görüşlerinin değerlendirilmesi için, tecrübeleri ve yazdığı eserlerle birlikte içinde bulunduğu toplumun yapısı, döneminin şartları, dolayısıyla genel psiko-tarihinin tespit edilmesi önemli bir husustur.<sup>2</sup> Bu bağlamda Gazâlî'nin (450/ 1058 Tus - 505/ 1111 Tus), akla dair görüşlerini ortaya koymadan önce yaşadığı döneme ve hayat serüvenine genel hatlarıyla bakalım.

X. ve XI. yüzyıl, hem siyasî hem de mezhep çatışmalarının olduğu çalkantılı bir dönemdir. Siyasî çekişmeler sonucu Bağdat'ta Abbâsî, Endülü's'te Emevî ve Mısır'da İsmâilî-Fâtımî Halifesi olmak üzere halifelik müessesesi üçe bölünmüştür.<sup>3</sup> Çatışmalar ve bölünmeler sonucu birçok küçük Müslüman devlet ve beylik türemiştir. Hepsî de birbiriyle savaş halindedir.<sup>4</sup> Selçuklu Devleti'nin kurulduğu dönemde Abbâsî Devleti'ne karşı isyancı hareketler

<sup>1</sup> Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tasavvuf Anabilim Dalı, sevimiylma@yahoo.com

<sup>2</sup> Ethem Cebecioğlu, "Some Reasons for The Inability of Layman to Understand Sûfism", *Tasavvuf Dergisi*, 1(1999): 6.

<sup>3</sup> Süleyman Uludağ, İslâm Siyaset İlişkileri, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1998), 107; Ahmet Ocak, *Selçukluların Dini Siyaseti*, (İstanbul: Tatav Yayınları, 2002), 313-314.

<sup>4</sup> Sabri Orman, *Gazâlî: Hakikat Araştırması*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1986), 16.

baskın duruma geçmiştir. Bir taraftan, İranlı bir şîu olan Büveyh Oğulları Devleti ( 932- 1055) sembolik olarak sünnî Abbâsî halifeliğini siyasî çıkarları açısından himaye etmiş,<sup>5</sup> diğer taraftan Fâtımî Devleti ( 910- 1171) şîilik akidesinin hem koruyucusu hem de yayıcısı konumunda olmuştur. İsmâîlîlik ise Fâtımî Devleti ile birlikte bir siyasî-dinî güç olarak sünnî dünyanın önündeki en büyük problemlerden biri olmuştur.<sup>6</sup>

XI. yüzyılın sonlarında Abbâsî yönetimi zayıf düşmüştür. Büyük Selçuklu Devleti, Abbâsî halifesini himayesine almış ve siyasî kontrol Tuğrul Bey'e geçmiştir.<sup>7</sup> Gazâlî, işte bu dönemde, Tuğrul Bey (1037-1063)'in saltanatı sırasında doğmuş; Sultan Alparslan ( 1065- 1072), Melik Şah (1072-1092) ve Berkyaruk (1094-1104) döneminde yaşamış, Gıyâseddin Ebû Şuca Muhammed ( 1104- 1117) devrinde vefat etmiştir.

Sultan Melik Şah döneminde siyasî otoriteyi tehdit eden iki önemli meseleden biri, şîi Fâtımî Devleti ile öteden beri gelen siyasî ihtilaf ve rekâbet; diğeri ise sünnîlik- şîilik ekseninde Hasan Sabbah'ın önderliğini yaptığı bâtinî faaliyetidir. Zamanla bu tehditler giderek artmıştır.<sup>8</sup>

Gazâlî 20'li yaşlardayken Nizâmülmülk, Büyük Selçuklu Sultanlığının vezirlik makamında bulunmaktadır. Onun tarafından bâtinîlikle mücadelede alınan askerî tedbirlerin yanında ehl-i sünnet çizgisinde halkın bilinçlendirilmesi için, Gazâlî'nin hem öğrenci olduğu hem de hocalık yaptığı "Nizâmiye Medreseleri" kurulmuştur. Siyasî dehası, ilim ve kültürdeki dirâyetiyle tanınan Nizâmülmülk, 1092 yılında, bir şîi-bâtinîsi tarafından

<sup>5</sup> Ebu'l -A'la Mevdudî, *Selçuklular Tarihi*, çev. Ali Genceli, (Ankara: Hilal Yayınları, 1971), 29; Ocak, *Selçukluların Dini Siyaseti*, 322.

<sup>6</sup> Ebû Hâmid Muhammed b Muhammed Gazâlî, *Bâtîniğin İyüzü (Fedâibu'l-Bâtîniyye)*, çev. Avni İlhan, (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 10.

<sup>7</sup> Mehmet Altay Köymen, *Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi*, (Ankara: TTK Basımevi, 1984), II/91.

<sup>8</sup> Orman, *Gazâlî*, 29-49.

öldürülmüştür. Nizâmülmülk'ün oğlu ve halefi Fahrülmülk de yine bir bâtinî tarafından katledilmiştir.<sup>9</sup> İslâm âlemine ciddi darbe vuran bâtinîliğe karşı zecri tedbirlerle elde edilemeyen zafere, sonrasında Gazâlî'nin kalemiyle muvaffak olunmuş ve bâtinîlik anlayışı tarihin derinliklerine gömülmüştür.<sup>10</sup>

Diğer taraftan, toplumun dinî, sosyal ve kültürel yaşayışı da bir çöküntü hâlinde olup ıslahı gerektiren boyuta ulaşmıştır. Dinî yapı ise âdeta dışı muhteşem gözükken, fakat içi tarumar olmuş bir binayı andırmaktadır. Zira taklîtçilik, dünya sevgisi, makam-mevki hırsı ve ilimde ilerleme olmasına rağmen amel boyutunun ihmal edilmesi sebebiyle dinin özünden uzaklaşmıştır. Böylece âlimlerin bozulduğu, zincirleme olarak idarecilerin bozulmasına, idarecilerin bozulması da onlara tabi olan halkın dini, ahlâkî ve sosyal açıdan yozlaşmasına neden olmuştur.

Gazâlî, daha çocukluk ve gençlik yıllarında taklît yerine her şeyin hakikatini öğrenme iştiağı sebebiyle önce ilmin hakikatini öğrenme peşine düşmüştür. İlk eğitimini fıkıh üzerine yapmış, ardından kelâm alanında ihtisas sahibi olmuştur. Daha sonra felsefe okumaları yapmış ve bu ilimleri tamamladıktan sonra tasavvuf ilmine yönelmiştir. Tasavvuf ilminin teorik kısmından öğrenilmesi gerekenleri öğrenmiş, fakat sadece teoriğin yeterli olmadığını, bilfiil bildiğini yaşamının gerektiğini anlamıştır. Bu bağlamda, sağlık ve tokluğun sebeplerini ve şartlarını bilmekle, sağlıklı ve tok olmak arasında çok fark olduğunu söylemiştir. Aynı şekilde sarhoşluğun tanımını bilmekle sarhoşluk arasındaki fark da böyledir.<sup>11</sup> Zira sûfiler söz değil, hal ehlidir. Öğrendiği dini ve aklî ilimler, ona sağlam bir iman elde etmesini sağlamış, ancak gerçek kurtuluşa ulaşmak için nefsin arzularına mani olmak ve takvaya sarılmak gerektiğini düşünmüştür.<sup>12</sup>

<sup>9</sup> Orman, *Gazâlî*, 18.

<sup>10</sup> Gazâlî, *Bâtinîliğin İçyüzü*, 10.

<sup>11</sup> Gazâlî, *el-Munkız mine'd-dalâl*, thk. Abdurrezzak Tek, (Bursa: Emin Yayınları, 2017), 39.

<sup>12</sup> Gazâlî, *el-Munkız*, 40.

Kendisini ciddi bir şekilde muhasebe edince niyetinin halis olmadığını, zımnî makam ve şöhret arzusu taşıdığını, Allah rızasından uzak kaldığını fark etmiştir. Hakikate ulaşma sancısıyla bu durumdan kurtulmak için bulunduğu ortamdan uzaklaşmak istemiştir. Gazâlî bu muhasebe içindeyken, Nizâmiye Medreseleri'nde gâyet iyi şartlarda müderrislik yapmaktadır. Bütün bunları bırakıp gitme noktasında büyük bir nefis mücadelesi vermek zorunda kalmıştır.<sup>13</sup>

Altı ay kadar süren bu iç çekişmeleri, psikosomatik fiziksel bir rahatsızlığa dönüşmüş ve bu rahatsızlığı, müderrislikten ayrılmasına bahane olmuştur. Dönemin halifesine ve dostlarına Mekke'ye gideceğini söyleyerek oradan ayrılmıştır. Fakat yolda Şam'a uğramış, orada iki yıl kalmış, sûfilerden öğrendiği şekilde nefis tezkiyesi, riyâzet ve zikirle kalbin tasfiyesine, ahlâkının güzelleşmesine çalışmıştır. Ardından Kudüs'e gitmiş ve kısa bir süre Kubbetü's-Sahra'da inzivaya çekilmiştir. Sonrasında hac farızası için Mekke ve Medine'ye gitmiş, daha sonra vatanı Tus'a geri dönmüştür. Burada kalbî tasfiye ile meşgul olarak halvetteki yaşamını devam ettirmiştir.<sup>14</sup> Bu durum on yıl sürmüştür. *el-Munkız*'da halvetler esnasında birçok esrarın kendine keşf olduğunu belirtmiştir.

Gazâlî, Sûfiliği tercih sebebini açıklarken, Allah'a giden yolda yaşantısı en doğru ve ahlâkî olarak en temiz olanların sûfiler olduğunu, bu konuda daha mükemmel doğru en ufak bir ekleme dahi yapmanın mümkün olmadığını söylemiştir. Bu bağlamda, akıl sahiplerinin akli, hikmet ehlinin hikmeti ve şeriatın sırlarına vakıf olan âlimlerin ilmi bir araya gelse yine de bunu başaramayacaklarını belirtmiştir. Bunun sebebini de, sûfilerin zâhirî ve bâtinî hareketlerinin dayanağının nübüvvet kandilinin nûrundan alındığını, zira bu nûrdan daha üstün bir nûr kaynağının yeryüzünde bulunmayışına bağlamıştır.<sup>15</sup>

<sup>13</sup> Gazâlî, *el-Munkız*, 42.

<sup>14</sup> Gazâlî, *el-Munkız*, 43.

<sup>15</sup> Gazâlî, *el-Munkız*, 44.

Gazâlî'nin inziva sürecindeyken söylediği "...Böylece makbul ve güvenilir olan zorunlu akli bilgileri tam bir güven içinde ve kesin kanaat getirerek benimsedim. Fakat bu durum, delil getirmek ve söz söylemekle değil, aksine yüce Allah'ın göğsüme bıraktığı nûr sayesinde oldu. O nûr pek çok marifetin anahtarıdır."<sup>16</sup> şeklindeki ifadesine, tasavvuf penceresinden bakıldığında; öncesinde yaşadığı fikir sancılarını, iç dünyasındaki gelgitlerini manevi olarak bir üst seviyeye sıçrayışın doğum sancıları olarak düşünmek mümkündür. Niyâzi Mısıri'nin:

*"Ey Niyâzi! Katremizi deryaya saldıkt biz bugün;  
Katre nice anlasın, umman olan anlar bizi"*

Beyti, Gazâlî'nin kalbine atılan nûrla benzer bir yaklaşım olarak düşünülebilir. Zira katrenin ontolojik yeri ummandır. Katre ummana katıldığında özüne kavuşmuş olur. Katre olarak kaldığında çevresel faktörlerle buharlaşıp kaybolması muhtemeldir.<sup>17</sup> Yani Gazâlî'nin kalbine atılan nûr, onu katrelikten kurtarıp özüne, tevhid ummanına kavuşturan nûr olarak değerlendirilebilir. Daha sonra Gazâlî bu nûrun aklın bir mertebesi olduğunu söylemiştir. Nitekim İhyâ u Ulûmi'd-dîn, Mişkâtü'l -envâr, Kıstâsu'l- müstakim, el-Munkız mine'd-dalâl, el-Mustasfâ gibi akla dair görüşlerin ele alındığı eserlerinin çoğunu, bu dönemden sonra kaleme almıştır.

Psikoloji penceresinden bakıldığında, A.Reza Aresteh'e göre Gazâlî'nin bu hali "kendini dönüştürme ve varoluşsal iyileşme" şeklinde tanımlanmaktadır. Ona göre Kierkegaard tarafından Hristiyan toplumunun en önemli hastası olarak görülen Martin Luther gibi, Gazâlî de İslâm âleminin en değerli hastasıdır. Aralarındaki fark; Hristiyan mistisizminin M. Luther'ın iyileşmesine katkısının olmamasıdır. Ancak Gazâlî, "kişiyi dönüştürme ve varoluşsal iyileştirme" sağlayan tasavvufla yeniden saflığını kazanmış ve üretici olabilmıştır. Böylece kendisinden sonra gelecek

<sup>16</sup> Gazâlî, *el- Munkız*, 7.

<sup>17</sup> Mahmut Erol Kılıç, *Tasavvuf Düşüncesi*, (İstanbul: Süfi Yayınları, 2011),179.

mutasavvıfların önünü açmıştır. Bunun yanısıra Aresteh, Duncan Black Macdonald (1909)'ı referans göstererek: "...İslâm toplumu hiçbir zaman onu aşamamış, onu asla tam olarak anlamamıştır. Şimdilerde yükseldiği görülen İslâm Rönesansı'nda onun zamanı gelecek ve yeni hayat onun eserlerinin yeniden incelenmesinden çıkacaktır." ifadesiyle Gazâlî'yi taltif etmiştir.<sup>18</sup>

Esasen Gazâlî'nin yaşadığı bu düşünce sancıları, varlığın hakikatine ulaşma yolunda tefekkür eden, sorgulayan, anlamaya çalışan her insanın tecrübe edebileceği doğal bir süreç olarak değerlendirilmek mümkündür. Ayrıca o, iç dünyasında yaşadıklarını ortaya koyabilme cesaretini göstermiştir. Bu da onu anlamaya çalışanlar açısından dikkat çekici ve üzerinde düşünülmesi gereken bir durumdur.

Gazâlî, döneminde hakikat arayışında bulunan dört grup olduğunu söylemiştir:

*Birinci grup:* Düşünen ve akıl yürüten kimseler olduklarını iddia eden kelâmcılardır. Onların gayesi ehl-i sünnet akidesini müdafaa etmek ve onu, bid'atçıların tehlikesinden korumaktır. Ancak Gazâlî, kelâmcıların akâidi savunürken hasımlarından aldıkları öncüllere dayandıklarını belirtmiştir. Bunun nedeni, ya taklitçi olmaları veya ümmetin icmânı benimsemeleri ya da sadece Kur'an ve hadisleri mücerred olarak kabul etmeleridir. Bu da zarurî bilgilerden başkasını kabul etmeyenler için oldukça yetersiz bir durum olmaktadır. Ayrıca kelâmcılar alanlarını ilgilendirmeyen cevher ve arzula ilgili konuları araştırmaya koyulmuştur. Felsefecilerin görüşlerini çürütmek için (cedel yoluyla) ortaya koydukları fikirler; anlaşılmaz, birbiriyle çelişkili ve yanlışlarla doludur. Çünkü karşı tarafın görüşlerine en ince ayrıntısına kadar vâkıf olmadan onları, adeta karanlığa taş atarcasına reddetmişlerdir. Sonuçta bu konularda nihaî sözü söyleyemedikleri

<sup>18</sup> A. Reza Arasteh- Enis A. Sheikh, "Tasavvuf: Evrensel Benliğe Giden Yol", *Süfi Psikolojisi*, ed. Kemal Sayar, (İstanbul: Timaş Yayınları, 2013), 81-82, 90.



için farklı görüşler arasında bir tercih yapamamışlardır.<sup>19</sup> Dolayısıyla kelâmcılar aklı doğru bir şekilde kullanamadıkları için Gazâlî tarafından eleştirilmiştir.

*İkinci grup:* Kuruluş amacı İslâm'ın varlığını ortadan kaldırmaktan ibaret olan bâtinîler ise, her asırda kendisine başvurulacak mâsum bir imamın gerekli olduğu görüşüne sahip olmuştur. İmâmın belirttiklerinin dışında kalan dinî emir ve yasakları tamamen manasız kabul etmiş ve “mutlak ibâha” görüşünü benimsemişlerdir. Onlara göre bilgiyi elde etme, akılla değil imâmeti nasla sabitlenmiş mâsum imâmın öğretmesiyle mümkündür. İmâmlar küçük büyük her türlü günahattan korunmuş olup, her şeyin bilgisine sahiptir.<sup>20</sup> Bu anlayışın neticesinde akıllar imâma teslim edilmiş ve böylece aklın robotlaşması söz konusu olmuştur. Nihayetinde Gazâlî, bâtinîlere karşı verdiği ilmî ve fikrî mücadele neticesinde onların düşünce sistemlerini yerle bir etmiştir.

*Üçüncü grup:* Mantık ilkelerinin öncüleri çerçevesinde kesin delile sahip olduklarını ileri süren felsefecilerdir. Gazâlî, bu grubu üç kısma ayırır: Birinci kısmın görüşleri, bütünüyle dinî inançla uyumadığından reddedilmiştir. İkinci kısım matematik ve mantık gibi felsefe ilimleridir. Bunların dini esaslarla hiçbir alakası yoktur. Bu ilimleri, din adına tartışma konusu yapanlar, dine karşı en büyük cinâyeti işlemiştir. Ayrıca mantık ve matematik, evrensel olup sadece filozofların kullandığı bir ilim değildir. Üçüncü kısım, metafiziğe dair ilimlerdir. Gazâlî'nin asıl eleştirdiği konular bu kısma aittir. Zira ona göre filozoflar, en çok metafizik alanda yanılmış ve mantikî ilkelerde öne sürdükleri şartlara uymamıştır. Bundan dolayı da birçok konuda ihtilafa düşmüşlerdir. Filozoflar, metafizik konularda nazarî aklı temel bilgi kaynağı kabul etmiştir. Dolayısıyla Gazâlî'ye göre, ilâhiyat ve tabiiyât konusunda

<sup>19</sup> Gazâlî, *el-Munkız*, 11-12; M. Sait Özervarlı, “Gazzâlî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul, TDV Yayınları, 1996), 13/ 505-511.

<sup>20</sup> İlhan, “Fedâihu'l-Bâtiniyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/291-292.

filozofların akla dair bu görüşleri, İslâm'ın esaslarıyla çatışmaktadır.<sup>21</sup> Böylece Gazâlî felsefenin bütününe değil, vahiyle çatışan görüşlerini reddetmiştir.

**Dördüncü grup:** Sûfilerdir. Gazâlî, önceki üç grubu tetkik ettikten sonra sûfilerin eserlerini okumaya başlamış, sonunda hakikate ulaşmada tasavvufta karar kılmıştır.<sup>22</sup> Gazâlî hakikate ulaşmada öğrendiği bilgilerin yeterli olmadığını, aksine hakikate bizzat yaşayarak, tadarak, kötü ahlâkın güzel ahlâka dönüşmesiyle ulaşılabileceğini vurgulamıştır.<sup>23</sup> Zira tasavvuf bilgidен ziyade bir düşünce tarzı ve bir metottur. Bu düşünce tarzının ve metodun tâkîp edilmesi suretiyle mârifete dair bilgiler elde edilmektedir.<sup>24</sup>

Gazâlî'nin düşünce sisteminin temel özelliği, bir ilmin veya bir konunun bütün inceliklerine vâkıf olduktan sonra eleştirel görüşlerini ortaya koymasıdır. Onun eleştirel yaklaşımlarında kullandığı en önemli araç mantık ilmidir. Cafer Sadık Yaran, Gazâlî'nin *Makâsidü'l-felâsife* adlı eserinde önce felsefe konularını filozofların kendi görüşlerinden bile daha açıklayıcı ve sistematik bir şekilde ele aldığını, daha sonra *Tehâfütü'l-felâsife* adlı eserinde filozofların tüm argümanlarını çürüttüğünü, bunu da informel mantığın "iyilikseverlik ilkesi"ni kullanarak yaptığını belirtir. Bu, karşı görüşü ön yargısız, adaletli bir şekilde ele almayı sağlayan bir ilke olarak görülmüştür.<sup>25</sup>

Buna örnek olabilecek diğer bir eseri de bâtûnîliğe yönelik yazdığı "*Fedâihu'l-Bâtûniyye*" dir. Gazâlî, *el-Munkız*'da belirttiğine göre hak ehlerinden birisinin, onların delillerini en ince ayrıntısına

<sup>21</sup> Gazzâlî, *Tehâfüt el-felâsife, Filozofların Tutarsızlığı*, çev. Bekir karlığa, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), 3-14.

<sup>22</sup> Gazâlî, *el-Munkız*, 9-46.

<sup>23</sup> Gazâlî, *el-Munkız*, 39.

<sup>24</sup> Mahmut Erol Kılıç, *Tasavvufa Giriş*, (İstanbul: Sûfi Yayınları, 2013), 13.

<sup>25</sup> Cafer Sadık Yaran, *İnformel Mantık*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2014), 194-195.

kadar anlattığı için kendisini eleştirdiğini ve “Bu yaptığın, onların lehine bir çabadır. Eğer ta’limiyyenin (bâtınilığın) görüşlerini ayrıntılı anlatmasaydın ve düzenlemeseydin, onlara yönelik bu şüphelerden dolayı mezheplerini savunamayacaklardı.” dediğini nakletmiştir.<sup>26</sup> Bununla birlikte Gazâlî, hikmetle karışmış bâtil sözleri ayırt etmekte ilmî bilgileri yeterli olmayan halkın; filozofların eserlerini okumasını, bâtila sürükleyen bir aldatmaca olarak görmüştür. O bu hususu şöyle açıklar: “Akıllı kişi önce doğruyu bilir, sonra sözün kendisine bakar. Eğer bu söz doğru ise söyleyen kişinin görüşleri yanlış da olsa kabul eder. Hatta doğruyu, dalâlet ehlinin sözleri arasında ayırmaya gayret eder. Bilir ki, altının madeni topraktır. Sarraf kendi hünerine güvendiği sürece elini kalpazanın kesesine daldırmaktan ve saf altını sahtesinden ayırmaktan çekinmez. Kalpazanla alışverişten sarraf değil, köylü men edilir. Deniz kıyısında dolaşmak usta yüzücülere değil, yüzme bilmeyenlere yasaklanır. Yılına dokunmaktan usta yılan terbiyecisi değil, çocuklar alikonulur.”<sup>27</sup> Burada Gazâlî, iki meseleye dikkatimizi çekmektedir: Birincisi, insanlar hakkında önyargılı ve tümünden reddedici olmayarak karşı tarafı objektif bir şekilde anlamaya çalışmak, doğru bilgiyi görüşlerine katılmadığımız birinde bile olsa, almaktan kaçınmamaktır. İkincisi, halkla ilim erbabı arasındaki farktır. İlim erbâbı, ilmin gereği olarak araştırır, inceler, eleştirir ve en ince mevzulara dalar. Fakat halk için aynı şey geçerli değildir. Bundan dolayı Gazâlî, halkın anlamakta zorlandığı, içinden çıkamayacakları eserleri okumalarını doğru bulmamıştır. Ayrıca “ömürlerini marifet denizinde yüzmeyi öğrenmeye adayanlar” dışında (alan dışı olan) ilim erbabını da halktan saymıştır.<sup>28</sup> Bu da bizi; bir ilim erbabının, alan dışı olduğu bir ilmin terminoloji bilgisine hâkim olmadan o alana dair hüküm vermesinin doğru görülmediği düşüncesine götürmektedir.

<sup>26</sup> Gazâlî, *el-Munkız*, 29.

<sup>27</sup> Gazâlî, *el-Munkız*, 24.

<sup>28</sup> Gazâlî, *İlcâmu'l-avâm an ilmü'l-kelâm el-kânûnu'l-küllî fi't-te'vili Kelâm ve halk*, thk- çev. Mahmut Kaya, Cüneyd Kaya, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018), 12.

Bu genel bilgilerden sonra Gazâlî'nin akla verdiği anlam açılımları ele alınacak ve ardından *Mişkâtü'l-envâr*'daki aklın mertebeleri ortaya konulacaktır.

## 1. Gazâlî'de Akıl

Akıl, birçok ilmi disiplinin konuları arasında yer alan bir kavramdır. Her disiplin akılı, kendi terminolojisince değerlendirmiştir. Gazâlî'ye bakıldığında fıkıh, kelâm, felsefe, tasavvuf gibi birçok ilmin müktesebâtına sahip biri olarak, onun akla dair geniş bir bakış açısına sahip olduğu görülmektedir.

### a. Kavram Olarak Akıl

Dinî literatürde akıl üzerine birçok tanımlar yapıldığı görülmektedir. Başta İslâm filozoflarından Kindî (ö. 873) akılı; “varlığın hakikatlerini kavrayan basit bir cevher”<sup>29</sup> şeklinde tanımlarken, Fârâbî (ö. 339/950) ise “varlıkların en latif olanı” diye tanımladığı akılı insanı insan yapan bir özellik olarak tanımlamaktadır.<sup>30</sup> İbn Sînâ da (ö. 428/1037) aklın isabetli doğru ve anlamlı düşünceye sahip olma ve insana fayda sağlayacak şeylerde kendine uygun şeyleri seçebilme gücü olduğunu beyan etmiştir.<sup>31</sup> Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (Ö. 333/944) akılı, “aynı nitelikte olanları bir araya toplayan ve ayrı nitelikte olanları ayıran şey” diye tanımlamıştır.<sup>32</sup> Ebû Tâlib Mekkî ise, iyiyi ve kötüyü birbirinden ayırt edebilme ve hem iyiye hem de kötüye meyiletme istidadına sahip yeti olduğunu söylemektedir.<sup>33</sup>

<sup>29</sup> Kindî, *fî Hudûdî'l-Eşyâ ve Rusûmibâ*, (*Resâilu'l-Kindî el-Felsefiyye*), nşr. Muhammed Abdülhâdî Ebû Ride, (Kahire 1369/1950), 1/165; Enver Uysal, “Kindî ve Fârâbî'de Akıl ve Nefs Kavramlarının Ahlâkî İçeriği” *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13/2 (2004):153.

<sup>30</sup> Uysal, Kindî ve Fârâbî'de Akıl ve Nefs Kavramlarının Ahlâkî İçeriği”, 148.

<sup>31</sup> Müfit Selim Saruhan, “İbn Sînâ'da Ahlâkî Çözüm Üzerine”, *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildiriler*, (İstanbul, 22-24 Mayıs, 2008), ed. Mehmet Mazak, Nevzat Özkaya, (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, 2009), 127.

<sup>32</sup> Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhid*, (İstanbul, 1979), 5.

<sup>33</sup> Ebû Tâlib Mekkî, *Kütü'l-kulüb*, (Mısır 1306), 1/114.

Gazâlî'ye göre akıl; insanı hayvanlardan farklı kılan, kendisiyle varlığın ve hâdiselerin hakikatinin idrak edildiği manevi bir sıfattır. Başka bir tanımda akıl, insana dünya ve ukba saadetini kazandıran şerefli bir yetidir. Bu yeti, ilmin kaynağı ve özünü teşkil etmektedir. Akılla ilim arasındaki bu bağ, ağaçla meyve, güneşle ışık veya gözle görme arasındaki ilişki gibidir. Ağaç aklı, meyvesi ilmi; güneş aklı, ışığı ilmi; göz aklı görme işlemi ilmi temsil etmektedir.<sup>34</sup>

Gazâlî, *Meâricü'l- Kuds* adlı eserinde a) akl-ı evvel veya kalem b) insanî rûh c) rûhun melekesi olmak üzere akla üç anlam vermektedir. Burada rûhla akıl arasında gözle görme arasındaki ilişki gibi bir durum vardır. Nasıl ki göz, görme işlemine bağlı olarak mahsusatı idrak edebiliyorsa, rûh da aklın sayesinde idrak yetisini elde etmektedir.<sup>35</sup> Ona göre rûh bir cevherdir.<sup>36</sup> Akıl da bu cevhere ait idrak edici bir nûrdur.<sup>37</sup>

Gazâlî, rûhun beden karşısındaki konumunu şehirdeki valiye, akli onun yardımcısına; akli, at ve köpeği olan avcıya; bedeni han'a, akli onun muhafızına benzetmektedir.<sup>38</sup> Bununla birlikte "insanın idrak eden ve bilen latifesi" şeklindeki müşterek manadan dolayı akli, nefis, rûh ve kalple birlikte eş anlamlı kavramlar olarak kabul etmektedir. Yani akıl, duruma göre hem nefis, hem rûh, hem de kalb anlamına gelmektedir.<sup>39</sup> Şu halde mezkûr tanımlara baktığımızda aklın geniş bir anlam haritası görülmektedir. Bu da bize

<sup>34</sup> Gazâlî, *İhyâu 'Ulumi'd-Dîn*, (Kahire: Daru'l Hadis, 2004), 1/112; Gazâlî, *İlim Kapısı*, çev. Dilaver Selvi, (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2018), 341.

<sup>35</sup> Gazâlî, *Meâricü'l- Kuds, Hakikat Bilgisine Yükseliş*, çev. Serkan Özburun, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2010), 17-8. Bazı araştırmacılar bu eserin Gazâlî'aidiyetinin şüpheli olduğunu söylemektedirler. Kamil Sarıtaş, "Gazzâlî'nin Akıl Tasavvurunun İbn Haldun'da Yansıması Sorunu", *Marîfe Dini Araştırmalar Dergisi*, 14, (2014), 46.

<sup>36</sup> Gazâlî, *Meâricü'l- kuds*, 25.

<sup>37</sup> Gazâlî, *Mişkâtü'l- envâr*, thk. Abdulaziz İzzeddin es-Seyrean, (Beyrut: Âlemu'l Kütüb, 1986), 124.

<sup>38</sup> Gazâlî, *Meâricü'l- kuds*, 83.

<sup>39</sup> Gazâlî, *Mişkâtü'l- envâr*, çev. Süleyman Ateş, (İstanbul: Bedir Yayınları, 2015), 22.

Gazâlî'nin akla dair tek tip bir anlayışa sahip olmadığını göstermektedir.<sup>40</sup>

### **b. Vasıf İtibariyle Akıl**

Gazâlî İhyâ'sında "akıl şerefi, hakikati ve kısımları" başlığında bir bölüm ayırmıştır. Burada, Arapça'da "ayn" kelimesinin tek bir anlamı olmayıp birçok anlamda kullanılması gibi, akıl kelimesinin de sadece bir kelimeyle açıklanabilecek bir kavram olmadığını ve mutlak anlamda ele alındığında dört manaya geldiğini ifade etmiştir.<sup>41</sup>

**I. Akıl; insanları hayvanlardan ayıran bir vasıftır. Bu vasıf, akıl ile nazarî ilimleri (tefekküre dayalı akli ilimler) kabul etme ve estetik-sanatsal gibi gizli fikrî incelikleri içeren işleri ortaya koyabilme istidadıdır.** Gazâlî, bu tanıımı Hâris b. Esed el-Muhâsibî'nin (ö. 243/857), "Akıl, kendisiyle nazarî ilimlerin elde edilmesinin mümkün olduğu fitri bir kabiliyettir. Sanki o, kalbe atılmış bir nûrdur, onunla varlıkları idrak imkânı elde edilir." şeklinde yaptığı akıl tarifine uygun bulmuştur.<sup>42</sup>

Gazâlî'ye göre, temyiz yaşından itibaren insanın nefesine (rûhuna) yansıyan bu akıl nûra benzemektedir; elde edilmesinin insan çabasıyla bir ilgisi yoktur ve kırk yılda kemal yaşına ulaşana dek sürekli artmaktadır. Bu fitrî akıl, güneşin sabah ışığı gibidir; ilk önce gizli ve yansıması azdır, fakat güneş yuvarlağı gibi parlayana kadar yavaş-yavaş çoğalmıştır.<sup>43</sup>

Gazâlî, bu fitrî akli kabul etmeyip de akli sadece "zarurî ilimleri bilme" anlamında ele alanların insafsızlık yaptıklarını söylemiştir. Zira nazarî ilimleri öğrenme imkânı bulamayanlar, bu ilimlerden gafil veya uykuda bile olsalar yine de kendilerindeki

<sup>40</sup> Kamil Sarıtaş, "Gazzâlî'nin Akıl Tasavvurunun İbn Haldun'da Yansıması Sorunu", 46.

<sup>41</sup> Gazâlî, *İhyâ*, 1/115.

<sup>42</sup> Gazâlî, *İhyâ*, 1/116.

<sup>43</sup> Gazâlî, *İhyâ*, 1/118.

bi'l-kuvve var olan istidat sebebiyle akıllı diye anılabilmektedirler. Bu, bir varlığın “canlı” diye vasıflandırılması gibidir. Onun canlılığı, o varlığın ihtiyarî hareketleri ve hissî idrakleri yapmaya imkân bulacağı anlamına gelmektedir. Akıl da bunun gibidir. Zira akıl her insanda potansiyel halde bulunmakta ve onunla nazari ilimleri öğrenme imkânına sahip olmaktadır. Fakat imkâna sahip olması, bu ilimleri elde etmesi anlamına gelmemektedir. Yani bu özelliğini kullanmaması mümkündür.<sup>44</sup>

Gazâlî bir merkebi örnek vererek insanla hayvan arasındaki ayrımı netleştirmeye çalışmıştır. Merkez canlı bir varlıktır. Onu cansız varlıklardan ayırıcı özelliği, “hayat” denen vafa sahip olmasıdır. İnsanı da merkepten ayıran özellik “akıl”dır. Zira canlı olmasına rağmen akıl kabiliyeti merkepte bulunmamaktadır. Böylece nazari ilimleri idrak etmede insanı hayvanlardan ayıran hususiyet “akıl” denen fitri kabiliyettir. Gazâlî’ye göre insan sahip olduğu bu akıl kabiliyetiyle cilalı aynaya benzemektedir. Nasıl ki cilalı ayna, eşyanın suretini ve rengini göstermede diğer cisimlerden ayrılıyorsa, insan da Allah’ın kendisine verdiği bu akıl sayesinde hayvanlardan ayrılmaktadır.<sup>45</sup>

**II. Akıl; mümeyyiz çocuğun zatında ortaya çıkan ilimdir. Olması mümkün şeylerin mümkün; gerçekleşmesi imkânsız şeylerin de vuku bulmayacağıının bilinmesidir. Meselâ; ikinin birden büyük olduğunu, bir kişinin aynı anda iki mekânda bulunamayacağını bilmektir.<sup>46</sup> Bu akla garîzi akıl denilmektedir. İslâm filozofları bu akla, bi'l-kuvve akıl demişlerdir.**

Gazâlî bazı kelâmcıların, “Akıl, bir takım zorunlu bilgilerdir; mümkünlerin imkânını ve imkânsızların imkânsızlığını bilmek gibi” şeklinde yaptıkları tarifi kendi içinde doğru bir tanım olarak görmektedir. Fakat o, diğer fitri özellikleri reddederek sadece bu ilimleri esas alan kelâmcıların görüşlerinin yetersiz olduğunu

<sup>44</sup> Gazâlî, *İhyâ*, 1/116.

<sup>45</sup> Gazâlî, *İhyâ*, 1/116.

<sup>46</sup> Gazâlî, *İhyâ*, 1/116.

söylemektedir.<sup>47</sup> Görülmektedir ki; Gazâlî akılı anlatırken önce akılı olmayan hayvanı, sonra da gelişmemiş akla sahip çocuğu ele almıştır. Yani o, “herşey zıddıyla bilinir” kuralına göre “akılsız” kavramı üzerinden “aklı” anlatmaktadır.

III. Akıl; hayatın akışı içerisinde elde edilen tecrübelerin neticesinde ortaya çıkan ilimlerdir. Şüphesiz tecrübesi artan ve görüşleri netleşen kimseye örfte “akıllı” denir. Bu sıfatla vasıflanmayan kimseye ise aptal, acemi veya cahil denilmektedir.<sup>48</sup> Bu akla tecrübi akıl denmektedir. Kindî bu akla bi'l-fiil akıl demektedir.<sup>49</sup>

IV. Akıl; insandaki fitrî idrak kabiliyetinin artmasıyla, hâdiselerin âkıbetinin görülmesidir. Aynı zamanda geçici lezzetlere davet eden şehvetleri kontrol altına aldıktan sonra, iradenin onlara galip gelecek seviyeye yükseltip güçlendirilmesidir.<sup>50</sup> İslâm filozofları bu akla, müstefâd (kazanılmış) akıl demiştir.

Görüldüğü üzere Gazâlî, akılla ilim arasında bir bağ kurarak akılın işlevleri üzerinden tanımlama yapmıştır. İlk dönem sûfilerinden Muhâsibî (ö. 243/857) akıl ile ilim arasındaki bağı, gözle ışık arasındaki ilişkiye benzetmiştir. Karanlıkta insanın gözünün olması nasıl görmeyi sağlamıyorsa, ilimsiz cehalet karanlığı da kişinin akılı bile olsa fayda vermeyeceğini söyleyerek ilimsiz akılı eleştirmiştir. Çünkü böyle bir akıl, nefsin heva ve hevesine boyun eğen hilekâr bir akıl olmaktadır.<sup>51</sup>

Gazâlînin, düşüncelerine ciddi etkisi olan Muhâsibî'nin “*el-Akl ve Fehmu'l-Kur'an*” adlı eseri başta olmak üzere birçok eserinden istifade ettiği görülmektedir. Bu dörtlü akıl tasnifi de Muhâsibî'nin görüşlerinden iktibastır.<sup>52</sup>

<sup>47</sup> Gazâlî, *İhyâ*, 1/116.

<sup>48</sup> Gazâlî, *İhyâ*, 1/116.

<sup>49</sup> Uysal, “Kindî ve Fârâbî'de Akıl ve Nefs Kavramlarının Ahlâki İçeriği”, 144.

<sup>50</sup> Gazâlî, *İhyâ*, 1/116.

<sup>51</sup> Yüksel Göztepe, “Gazâlî ve Öncesi Bazı Sûfilerin Akla Eleştirel Bakışı”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 19 (2007): 306.

<sup>52</sup> Hâris b. Esed el-Muhâsibî, *Akıl ve Kur'an'ı Anlamak*, çev. Veysel Akdoğan, (İs-



Gazâlî bu basamakların özelliklerini şöyle ifade etmektedir:

- I. İnsanda akıl nimetinin yaratılması için temeli, esası ve kaynağıdır.
- II. Zarurî şeyleri bilmek birincinin sonucu olup ona en yakın akıldır.
- III. Tecrübeler birinci ve ikinci tür aklın sonucudur. Çünkü garîza ve zorunlu bilgilere bağlı olarak tecrübî bilgiler elde edilir.
- IV. İşlerin âkıbetini düşünerek ve görerek adım atmak, üçüncünün neticesi olup aklın ulaşması istenen en yüksek hedefidir.<sup>53</sup>

Gazâlî'ye göre birinci ve ikinci tür akıl fitrîdir. Üçüncü ve dördüncü akıl ise kesbîdir. Gazâlî bu görüşünü, Hz. Ali'nin "aklı iki kısım gördüm; biri matbûdur (Allah tarafından insanın fitratına konulmuştur), diğeri ise kesbîdir. Eğer insanda fitrî akıl yoksa kesbî akıl fayda sağlamaz. Gözü görmeyen kimseye güneş ışığının bir fayda vermediği gibi..." sözüyle delillendirmiştir.<sup>54</sup>

Burada aklın iki boyutu nazara verilmektedir. Birinci boyutunda akıl, Allah'ın kullarına meccânen bahşettiği, hazır halde işlenmeyi bekleyen bilgileri kapsamaktadır. Bu açıdan fitrî bir yetidir. İkinci boyutunda ise potansiyel halde bulunan hazır bilgileri, kâinata cârî olan Sünnetullah çerçevesinde kişilerin iradelerini doğru çizgide istihdam etmeleriyle ortaya çıkan ilimler ve kazanımlardır. İnsanın imtihana tâbî tutulduğu, ulaşılması istenen hedef bu ikinci akıldır. Dolayısıyla birinci boyut işin temeli ve kaynağını teşkil ederken, ikincisi temelin üstüne inşa edilen bina gibidir. Ancak doğal olarak herkesin tecrübesi ve kazanımları aynı olamayacağından bu manada Gazâlî, insanlar arasında aklın dereceleri olduğunu belirtmektedir.<sup>55</sup>

tanbul: İşaret Yayınları, 2015), 217-219.

<sup>53</sup> Gazâlî, *İhyâ*, 1/116.

<sup>54</sup> Gazâlî, *İhyâ*, 1/119.

<sup>55</sup> Gazâlî, *İhyâ*, 1/120.

Bu konuda İslâm filozofları, kelâmcılar, ehl-i sünnetin çoğunluğu aynı minvalde akılı ikiye ayırmaktadır. Birincisi, garîzî, mev-hûb, matbu, kuvve-i kudsiyye gibi isimler verilen, insanı diğer varlıklardan ayıran, doğuştan fitrata derç edilmiş akıldır. Mâtürîdiyye ve Mu'tezile bu akla dayanarak vahiy bilgisine sahip olunmasa bile insanların Allah'ın varlığını bilip tasdik etmekle sorumlu olduklarını söylemektedir.<sup>56</sup>

İkincisi, Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ ekolünün “müstefâd” ismini verdiği,<sup>57</sup> birinci akıl olan gârîzî aklın işlenmesiyle ortaya çıkan müktesep akıldır. Bu aklın gelişmesinde eğitim-öğretim, deney-gözlem, sezgisel ve tecrübî bilgiler temel etken olduğu için, paradigmalara ve verilen hükümler arasında kişiden kişiye değişen farklılıklar söz konusudur.<sup>58</sup> Nitekim sadece ilim dünyasına bakıldığında bile farklı yorumlardan dolayı herkesin birbirini eleştirdiği görülmektedir. Bu, ilmin zenginleşip ilerlemesini sağlayan tabii bir durumdur. Bir nev'î, Allah ü Teâlâ'nın âlemde cârî olan kanunlarından biri olarak kabul edilebilir. Esas olan, o farklılıklar arkasındaki vahdetin bilincine varmaktır. Bundan dolayıdır ki tasavvufî düşüncede “Birliksiz çokluk yoktur; Allah'a varmayan çokluk, vehimden ibaret kalır.” görüşü, varlığı içinde bulunduğu bağlamda anlayıp, farklılıklar içinde birliği elde etmek suretiyle ancak insanın mü'min ve kâmil olacağı vurgulanmaktadır.<sup>59</sup>

### c. Aklın Dereceleri

Gazâlî, metafizik alanda Fârâbî ve İbn Sînâ'nın bazı görüşlerini eleştirmiş olsa da bu felsefî düşünceyi tümenden reddetmek anlamına gelmemektedir. Zira *Makâsidü'l-felâsife* başta olmak üzere

<sup>56</sup> Yusuf Şevki Yavuz, “Akıl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları 1989), 2/244.

<sup>57</sup> Muhâsibî, *Akıl ve Kur'an'ı Anlamak*, 221.

<sup>58</sup> Yavuz, “Akıl”, 2/244.

<sup>59</sup> Ekrem Demirli, *İslâm Düşüncesi Üzerine: Söyleşiler ve Konuşmalar*, (İstanbul: Sûfi Yayınları, 2016), 316.

*Mi'yarü'l-ilm* ve *Meâricü'l-kuds* gibi eserlerinde onlardan alıntılar yaptığı görülür.<sup>60</sup>

Fârâbî ve İbn Sînâ iki tür akıldan bahsetmiştir: İlki bilme gücü/ teorik akıl, ikincisi eyleme gücü/ pratik akıldır. İbn Sînâ, bi'l-kuvve/heyulanî akıl, bi'l-meleke akıl, bi'l-fiil akıl ve müstefâd akıl (kazanılmış akıl) olmak üzere teorik akılı kendi içinde dört gruba ayırmaktadır.<sup>61</sup> Bu akılların idrak etme yetisinin gelişmesi, “kozmozolojik akılların sonuncusu “faal akıl”la olan iletişimine bağlıdır. İbn Sînâ'ya göre asıl akıl, teorik akıldır. Çünkü bu akıl ulvî âleme dönük ve orayla irtibat kuran bir güç olarak görülmektedir.<sup>62</sup>

Gazâlî, *Meâricü'l-kuds* adlı eserinde filozofların bu akıl tasniflerine aynen yer vermiştir. Ona göre akıl, rûhun kuvve-i âlime/ teorik akıl ve kuvve-i âmîle/pratik akıldan oluşan iki kuvvetine verilen isimdir. Kuvve-i âmîle denilen pratik akıl, günlük yaşantı içerisinde bedeninin ihtiyaç duyduğu hareketin kaynağıdır. Bu kaynağın aktifleşmesi üç hususa bağlıdır. Bunların birincisi utanma, öfkelenme, ağlama, sevinme gibi duygusal hallerdir. İkincisi, hayal ve vehim gücünün kullanılmasına bağlı olarak âlemde cârî olan oluş ve bozuluşa dair kanunların çıkartılması ve beşerî sanatları ortaya koyma halidir. Bu hal, düşünme ve hareket tarzını geliştirmeyi sağlamaktadır. Üçüncüsü de nazarî akıldan istifade edilerek rûhtaki evrensel fikirlerin ve ahlâkî erdemlerin oluşumuyla ilgili hallerdir. Bu güç, diğer bedenî kuvveleri yönetimi altına aldığı anda güzel ahlâk ortaya çıkmaktadır. Mağlub olduğunda ise kötü ahlâka dönüşmektedir.<sup>63</sup>

Bu bilgileri daha yalın bir şekilde özetleyecek olursak: Rûhun bu kuvvesini temsil eden akıl, eğer bedenî ihtiyaçlar arkasında kendini göstermeye çalışan nefsin hâkimiyetine girerse, nefsin şevvetleri ve

<sup>60</sup> Ömer Mahir Alper, *İbn Sînâ*, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2008), 137.

<sup>61</sup> Alper, İbn Sînâ, 68.

<sup>62</sup> Süleyma Hayri Bolay, “Akıl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları 1989), 2/ 238-42.

<sup>63</sup> Gazâlî, *Meâricü'l-kuds*, 41-43.

arzuları baskın olmakta ve kötü ahlâka dönüşmektedir. Eğer akıl, rûhun etkisi altına girerse güzel ahlâk ortaya çıkmaktadır.

Diğer taraftan Gazâlî, rûhun iki boyutu olduğunu belirtmiştir. Rûh birinci boyutuyla bedenle bağlantı kurmaktadır. Burada bilfiil aktif olan pratik akıldır. O da beşere ait her türlü ihtiyacın karşılanmasını sağlayan bir kuvvet olarak işlevini görmektedir. Rûh ikinci boyutuyla melekût âlemiyle bağlantılıdır. Burada da teorik akıl işlev görmektedir. İnsanın kemale ermesinde temel etken bu akıldır. Zira bu aklın bilgileri, pratik aklın bilgilerinden daha öncelikli, küllî ve önemli görülmüştür. Fakat bu aklın gelişimi, pratik akılla işbirliği içinde olmasına bağlıdır.<sup>64</sup>

İsmail Hakkı Bursevî, isimlendirmeler farklı olsa da aynı manada *Meâricü'l-kuds*'daki rûhun iki yetisi olan pratik ve teorik akıl, hayvanî ve sultanî rûh diye isimlendirmektedir. Teorik akıl sultanî rûhtur, pratik akıl da hayvanî rûhtur. Ona göre sultanî rûh emir âleminden (mekecut âleminden) hayvanî rûh ise halk âleminden (şehâdet âleminden)dir. Hayvanî rûh, insanın dimağında ortaya çıkmakta ve damarlarda dolaşan kan üzerinden tesirini göstermektedir. Teorik aklın pratik akıl üzerinde gösterdiği etki gibi sultanî rûh da hayvanî rûhun yöneticisi konumundadır. Hayvanî rûh bedendeki her türlü aktivitenin başlangıç noktası olup his, hareket, ilim ve irade gibi özellikler onunla ortaya çıkmakta, bu rûh olmadığında beşeriyetin devam etmesi mümkün görülmemektedir. İnsanı bütün yapıp ettikleri bu iki rûhun birleşimi sonucu ortaya çıkmaktadır.<sup>65</sup>

Şu halde Gazaliye göre, farklı isimlendirmeler olsa da insanda hâkim olan iki kuvve bulunmaktadır. Bunlardan ilki, pratik akıl/hayvanî rûh ikincisi ise teorik akıl/sultanî rûhtur. İlki bedene taalluk eden kuvve olup şehâdet âleminde işlevseldir. İkincisi rûha taalluk eden kuvve olup, melekût âleminde daha çok etkilidir.

<sup>64</sup> Gazâlî, *Meâricü'l-kuds*, 41-43.

<sup>65</sup> Adem Ergül, *Kur'an ve Sünnet Işığında Kalbi Hayat*, (İstanbul: Erkam Yayınları, 2000), 146-147.

Bedenî kuvvenin de melekûtî âlemle ilişkisi rûha taalluk eden teorik akıl/sultanî rûh vasıtasıyladır. Sonuçta Hakk'a ulaşma iki kuvvenin işbirliğiyle gerçekleşmektedir.

Bu durumda kuvve-i âmîle/ pratik akli veya hayvanî rûhu nefis diye tanımlamak mümkündür. Dolayısıyla nefis mutlak anlamda kötü değildir. Terbiye edilmesi gereken bir yöndür. Nefis terbiye edilmez kendi haline bırakılırsa sürücü hâkimiyeti olmayan at arabasındaki atlara benzetilmektedir. At, kendi başına kaldığı için arabayı kendi ihtiyacı olan otlaklara götürür. Sürücü hâkimiyeti sağlarsa onu rûhun gitmesi gereken yere ulaştıran bir vasıtaya dönüştürmektedir.<sup>66</sup> Neticede akıl ve nefis birlikteği istikamet kazandığında rûhun kemâlî gerçekleşmektedir.

Gazâlî, İbn Sinâ gibi teorik akli dört mertebede ele almıştır. Bu mertebeleri kuvvetin manalarını bir örnek üzerinden açıklayarak tanıtmıştır. Kuvvetin üç manası vardır:

Birincisi, kişide henüz açığa çıkmamış ama potansiyel halde bulunan özelliklerdir. Meselâ bir çocuk yazı yazmayı bilmez, ama yazı yazma potansiyeline sahiptir. Bu kuvvete heyûlânî akıl denir. Bu durum yeni doğmuş bebeğin istidatlarını andırır. Mutlak istidat açısından bu akıl herkeste aynıdır. Hem iyiye hem de kötüye meyleden bir yapıya sahiptir.<sup>67</sup>

İkincisi, potansiyel kuvvetin açığa çıkmasını sağlayan ortam ve araçlara sahip olunmasıdır. Bu hal, yazı yazmak için ortamı, kalemi, defteri olan ve harfleri sökmeye başlamış bir çocuğun durumuna benzetilmiştir. Bu kuvvete akl-ı mümkün veya akl-ı meleke denir. Bir çocuğun mümeyyiz yaşına geldiğinde, henüz bir şey kesbetmeden otomatik olarak tasdik ettiği kesin bilgileridir. Bu akla kendisinden aşağıda olana göre bi'l-fiil akıl da denilmektedir.<sup>68</sup>

<sup>66</sup> Robert Frager, *Kalp, Nefs ve Rûh*, çev. İbrahim Kapaklıkaya, (İstanbul: Gelenek Yayınları, 2014), 154.

<sup>67</sup> Gazâlî, *Meâricü'l-kuds*, 115-116.

<sup>68</sup> Gazâlî, *Meâricü'l-kuds*, 115-116.

Üçüncüsü, potansiyel halin bilfiil aktif durumudur. Hat sanatını kâmil manada tedarik etmiş bir hattatın durumu buna örnek teşkil etmektedir. O hattatın hali hazırda yazı yazıyor olması gerekmektedir. Önemli olan artık gerektiğinde rahatlıkla yazı yazabiliyor olmasıdır. Bu akla, akl-ı bilfiil veya kemal kuvveti denir. Bu aşamada çocuk, yetişkin olmakta ve zarurî bilgilerin üzerine bina edilen kesbî bilgilere ulaşabilmektedir. Bu akıl kendisinden sonrakine göre bi'l-kuvvedir. Öncekine göre de bilfiildir.<sup>69</sup>

Gazâlî örnekler üzerinden üç kuvvenin özelliklerini belirttikten sonra teorik aklın dördüncüsü ve en önemlisi gördüğü bilfiil aklın idrak ettiği ötesinde idrak seviyesine sahip olan müstefâd akıl veya akl-ı kudsiyi ele alır. Ona göre bu akıl önemli kılan, faal akılla irtibat halinde olmasıdır. Bundan dolayı da diğer üç akli kuvvenin reisi olarak görülmüştür. Böylece bu üç akli kuvve, müstefâd akıl için çalışmaktadır.

Gazâlî, faal aklın akla nisbetini güneşle gözün nisbetine benzetmektedir. Zira güneş olmadan gözün görme işlevi yapması mümkün olmadığı gibi, faal akıl olmadan diğer akılların bir hükmü yoktur. O, faal akıl ve rûh açısından özel seçilmiş peygamberlere has görür. Çünkü onların sahip olduğu kavli, fikri ve amelî haller diğer insanlarda bulunmamaktadır. Ayrıca kimse peygamberler gibi insanlığı saadete ulaştıracak evrensel hükümler getirememiştir. Zira bunu ancak, vahiyle desteklenmiş, âlemin düzeniyle görevli melekler tarafından yardım almış peygamberler yapabilmektedir. Böylece peygamberler Allah'a, insanlar da Allah'tan getirilen hükümlere, onlar vesilesiyle ittiba etmişlerdir.<sup>70</sup> İbn Sînâ'nın düşünce sisteminde bu durum aynı minvalde şöyle izah edilmiştir: "Kutsî nefis, sezgi ve melekler âlemi sayesinde öğretmen ve kitap yardımı olmadan akledilirleri bilen, uyanıkken tahayyül yoluyla gayb âlemine ulaşan ve vahiy alan büyük peygamberlerin düşünen nefsidir. Bu, son insanî mertebedir ve meleklerin derecesine bitişiktir. Böylece bir kimse

<sup>69</sup> Gazâlî, *Meâricü'l-kuds*, 115-116.

<sup>70</sup> Gazâlî, *Meâricü'l-kuds*, 115-116.

Tanrı'nın yeryüzündeki halifesi olur.”<sup>71</sup> Görüldüğü üzere İbn Sînâ kutsî nefis sahibi peygamberlerin özelliklerini zikretmiştir. Peygamberler, hiçbir kimseden eğitim ve yardım almaksızın muhayyile yoluyla uyanık bir haldeyken gayb âleminde, melekler vasıtasıyla vahiy almaktadır. Böylece diğer insanların içinde peygamberlerin sahip olduğu üstün konumu göstermiştir.

Gazâlî ve meşşâî filozofların kullandığı faal akıl, İbn-i Arabî ve Mevlânâ'da külli akıl olarak ifade edilmiştir.<sup>72</sup> Mevlânâ'ya göre bu akıl, Hz. Peygamberin (s.a) rûhunu temsil ettiği külli rûh olup bütün akılların irtibat kurduğu ve beslendiği akıldır.<sup>73</sup> Şu halde Gazâlî'nin akıl hiyerarşisine bakıldığında, mutasavvıfların yanısıra İslâm filozoflarının görüşlerinden iktibas ettiği ve felsefe kavramlarından yararlandığı görülmektedir. Bu da bize felsefeye karşı tümünden reddedici bir yaklaşımının olmadığını göstermektedir.

Gazâlî, *el-Mustasfâ*'sında, İhyâ'daki tasnife benzer tarzda akılı;

- I. Bazı zarurî bilgilere sahip nazarî akıl,
- II. İnsanın nazarî bilgileri kavramasına yarayan fitrî akıl,
- III. Tecrübeyle elde edilen bilgiler sonucunda oluşan tecrübî akıl,
- IV. Oturup kalkmasında, konuşmasında bir heybet, vakar ve sekine özelliğindeki akıl, (Bu anlamdaki “falan kişi akıllıdır” sözüyle ondaki sükûnet kastedilmiştir.)
- V. Ameli ilimle birleştiren kazanılmış akıl

Şeklinde beş ayrı tasnifle sınıflandırmaktadır. Gazâlî ameli ilimle birleştiremeyen bozguncu, son derece zeki olsa bile ona akıllı denilmeyeceğini belirtmiştir. Meselâ Haccac'a akıllı denilmeyip aksine dâhi denilmektedir. Aynı şekilde kâfire, bütün tabii ve hendese ilimleri ihata etmiş olsa bile, akıllı denilmeyip fadıl,

<sup>71</sup> İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî, Alâ Hikmet Kitabı*, çev. Murat Demirkol, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 482-484.

<sup>72</sup> Osman Nûri Küçük, *İnsan-ı Kâmil*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011), 140.

<sup>73</sup> Küçük, *İnsan-ı Kâmil*, 140.

dâhi veya zeki denilmiştir.<sup>74</sup> Burada Gazâlî İhyâ'daki tarifinden farklı olarak akıl-ahlâk-amel bağlamında akla yeni bir tanım vermektedir. Akıl ve zekâ-deha arasındaki farka dikkat çekmekte ve iman etmeyenleri de âkil sınıfına dâhil etmemektedir.

Gazâlî, akılda potansiyel halde bulunan fitrî ilimlerin bilfiil varlık sahnesine çıkmasını sebeplere müracaat etmeye bağlamıştır. Bunu bir örnekle şöyle açıklamaktadır: “Su yerde hazır olarak bulunmaktadır. Açılan kanallarla ortaya çıkmakta, bir yere toplanmakta ve gözle görülür bir hale gelmektedir. Onun için yeni bir şey yapılmış değildir. Bademdeki yağ ile güldeki gül suyu da böyledir.”<sup>75</sup> İman da bu şekilde potansiyel olarak akıl içinde mevcuttur. Sadece Allah'ı değil, bütün varlığı tanıma bilgisinin, insanın fitratına önceden derç edildiğini belirtmektedir. Gazâlî, aklın kendinde fitrî ilimleri toplu olarak bulundurduğu bu özelliğine, rûhların elest bezminde verdiği şu sözü delil göstermiştir. Araf 7/172. âyette “Bir de Rabbin, Âdemoğullarından, bellerindeki zürriyetlerini alıp da onları kendi nefislerine şahit tutarak: “Ben sizin Rabbiniz değil miyim?” dediği vakit, “Pekâlâ Rabbimizsin, şahidiz” dediler. (Bunu) kıyamet günü “Bizim bundan haberimiz yoktu.” demeyesiniz diye (yapmıştık).” buyrulur. Ona göre, her rûhun nefse şahitlik yapması üzerinden Allah'ın Rabliğine şahitlik etmesi, insanların Allah'a fitraten imân üzere yaratıldığını göstermektedir.<sup>76</sup> İşte bu yüzden reel olarak insan istese de ateist olamaz sonucuna varılabilir.

Anlaşıldığı üzere Gazâlî, Allah'ın varlığını delillendirmede fitrat delilini kabul etmektedir. Bu görüşü kelâmcılardan, Allah'ın varlığına kişinin bizzat kendisinin delil olduğunu söyleyen, Eş'arî (ö. 324/936) de kabul etmektedir.<sup>77</sup> Şehristânî (ö. 548/1153) ise

<sup>74</sup> Gazâlî, *Mustasfâ*, çev. H.Yunus Apaydın, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 71.

<sup>75</sup> Gazâlî, *İhyâ*, 1/117.

<sup>76</sup> Gazâlî, *İhyâ*, 1/117-118.

<sup>77</sup> Ebu'l-Hasan Eş'arî, *Kitâbu'l-Luma' fi'r-Reddi alâ ehli'z-Zeyğ ve'l-bida'*, (London: Matbaatu Mısır, 1955), 17-18.



Allah'ın varlığını ispat etmede kelimcilerin gösterdiği hudus ve imkân delilinden ziyade fitrat delilinin daha güçlü olduğunu belirtmektedir.<sup>78</sup>

Gazâlî, yukarıda bahsedilen “Sadece Allah’ı değil, bütün varlığı tanıma bilgisinin, insanın fitratına önceden derç edildiği”<sup>79</sup> görüşünü şu âyetlerle desteklemektedir:

“Allah âyetlerini insanlara açıklıyor; belki düşünürler ve öğüt alırlar”<sup>80</sup>

“Bu Kur’ân, âyetleri düşünsünler ve akıl sahipleri öğüt alsınlar diye Sana indirdiğimiz mübarek bir kitaptır.”<sup>81</sup>

“Allah’ın size olan nimetini, ‘duyduk ve kabul ettik’ dediğiniz zaman sizden aldığı sözü hatırlayın ve Allah’tan korkun.”<sup>82</sup>

“Andolsun Biz, Kur’ân’ı düşünüp öğüt alınması için kolaylaştırdık; var mı düşünüp öğüt alan?”<sup>83</sup>

Gazâlî, bu âyetlerde “düşünüp hatırlama” anlamındaki tezekkür kavramına dikkatlerimizi çekmiş ve bu kavrama iki anlam vermiştir:

- I. **Kalpte hâzır olarak bulunan bir şeyi unuttuktan sonra hatırlamaktır.**
- II. **Fıtratta gizlenmiş, gizli bulunan şeyi (farkederek) hatırlamaktır.**<sup>84</sup> Bu durumda; düşünün, hatırlayın ihtarları öncesinde zaten mevcut olan bir şey için yapılmaktadır. Aksi durumda öncesi var olmayan bir şey için hatırlayın

<sup>78</sup> Muhammed Abdülkerim Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fi ilmi'l-kelâm*, thk. Ahmed Ferid el-Mezidi, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2004), 75; Halil Çurak, “Şehristânî'nin Allah'ın Varlığını ve Birliğini İspat”, *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 1 (2017): 158.

<sup>79</sup> Gazâlî, *İhyâ*, 1/117.

<sup>80</sup> Bakara, 2/221.

<sup>81</sup> Sad, 38/29.

<sup>82</sup> Maide, 5/7.

<sup>83</sup> Kamer, 54/ 17.

<sup>84</sup> Gazâlî, *İhyâ*, 1/118.

denmesi de anlamsızdır. O zaman bu, akıl bağlamında “insan (elestteki orijin fitratı) hatırlamak üzere yaratılmış bir varlıktır.”<sup>85</sup> denilmesi mümkündür.

İşte hatırlanması istenen akılda fitrî olarak var olan bu bilgiler, Gazâlî’ye göre ancak basiret gözüyle görülebilecek hakikatlerdir. Basiret gözünün aktif olması için keşf ve müşâhedeye ulaşmak gerekmektedir. Bu husus iştîme ve taklît düzeyinde kalanların anlaması zor bir durumdur. Bu seviyedeki insanlar, tezekkür ve nefsin ikrarı meselelerini anlamada zorlandıkları için âyet ve hadisleri de anlamaları mümkün görülmemiştir. Hatta onlarda bir tutarsızlık olduğu düşünülmüştür. Bu durumu Gazâlî, bir körün evde ayağına takılan şeylere “Niye ortadan kaldırılmıyor!” diye kızmasına benzetmiştir. Hâlbuki körün ayağına takılan şeyler ortalıkta değil yerlerinde bulunmaktadır. Fakat kusur onun gözündeki görme işlevinin yetersizliğinden kaynaklanmıştır.<sup>86</sup>

Kur’ân-Kerim’e baktığımızda gözleri ve kulakları olduğu halde görmeyen, küfür, nifak, hırs, kin gibi kalbî marazlardan dolayı “hakikati keşfetme, doğru yolu tanıma, gerçeği yanlıştan ayırma yeteneği”<sup>87</sup> olmayanlar “körler”<sup>88</sup> “kalpleri olup da bununla idrak edemeyenler”<sup>89</sup>, “bakar körler”<sup>90</sup> diye tavsif edilmiştir. Bununla birlikte kalbi hastalık ve kirlerden nefislerini temizleyerek, varlığın hakikatini keşfedenler “ulu’l-ebşâr, ulu’n-nuhâ, ulu’l-elbâb”<sup>91</sup> basiret sahipleri” diye tanıtılmıştır.<sup>92</sup> Böylece Kur’ân-ı Kerim baş gözünden ziyade varlığın ulvî âleme bakan manalarının basiret

<sup>85</sup> Kılıç, *Tasavvuf Giriş*, 47.

<sup>86</sup> Gazâlî, *İhyâ*, 1/118.

<sup>87</sup> En’âm 6/50, 104; Hüd 11/24; İsrâ 17/72; Neml 27/81.

<sup>88</sup> Bakara 2/18.

<sup>89</sup> A’râf 7/179. 103 A’râf 7/197.

<sup>90</sup> A’râf 7/197.

<sup>91</sup> Haşr, 59/2; Zümer, 39/9; 106; Tâ Hâ, 20/54.

<sup>92</sup> Ali Galip Gezgin, “Düşünme” Anlamına Gelen Bazı Kelimeler Üzerine Bir Değerlendirme (II)”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 33 (2014): 21-23.

gözüyle idrak edilmesini vurgulamaktadır. Bu da bize Gazâlî'nin görüşlerinin sağlamasını göstermektedir.

Gazâlî basiret gözünün önemini vurgulamak için aşağıdaki âyetleri dikkatimize sunmuştur:

“Kalb, gözünün gördüğünü yalanlamadı”<sup>93</sup> (Yani manevi gözü/ basireti, maddi gözünün/ basar'ının gördüğünü doğruladı.)

“Böylece biz, yakın ehinden olması için İbrahim'e göklerin ve yerin melekûtunu, sırlarını ve hakikatini gösteriyorduk.”<sup>94</sup> ( Bu görüş hiç şüphesiz maddi gözle olan görüş değildir, kalbî manevî/ basiret gözüyle olan görüştür.)

“Gerçekte gözler kör olmaz, fakat göğüslerin içindeki kalpler kör olur.”<sup>95</sup> (Âyetteki ilk körlük maddi gözün, ikinci körlük manevî gözün körlüğüdür.)

Gazâlî, “Basiret gözü açık ve keskin değilse o, dinin özüne ve hakikatine değil, ancak dışına ve zâhirine sarılır.”<sup>96</sup> derken kalbin organı basiret gözünü hakikat bilgisine ulaştıran akıl anlamında kullanmıştır. Bu görüş, “ılımlı fideizmin veya “ılımlı imancılık”ın temsilcilerinden kabul edilen Pascal (1623-1662)<sup>97</sup> tarafından da kabul edilmiştir. Pascal'a göre hakikatin bilgisine aklî argümanlarla değil kalble ulaşılmaktadır. Dolayısıyla Allah'ı bilmek de kalble mümkündür.<sup>98</sup> Tolstoy ise, hayatında öğrendiği herşeyi akıldan ziyade kalb vasıtasıyla elde ettiğini vurgulamıştır.<sup>99</sup> Şu halde kalp ve basiret gözü, varlığın hakikati bilgisine ulaştıracak bir akıl mertebesidir. Bu akıl, işlevsel olmadığına suretin ötesindeki mânânın anlaşılması mümkün değildir.

<sup>93</sup> Necm, 53/11.

<sup>94</sup> En'am, 6/75.

<sup>95</sup> Hacc, 22/46.

<sup>96</sup> Gazâlî, *İhyâ*, 1/118.

<sup>97</sup> Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, (Ankara: Say Yayınları, 1996), 417.

<sup>98</sup> Blaise Pascal, *Düşünceler*, çev. Fethi Yücel, (Ankara, 1942), 86.

<sup>99</sup> Romain Rolland, *Tolstoy'un Hayatı*, çev. Tahsin Yücel, (İstanbul, 1969), 54.

Gazâlî âlemi; şehâdet ve melekût âlemi diye ikiye ayırmaktadır. Melekûta nispetle şehâdet âlemi; öze nispetle kabuk, rûha nispetle sûret ve şekil gibi olduğunu belirtmektedir. Bundan dolayı melekût âlemine ulvî, rûhanî, nûranî âlem denilmiştir. Şehâdet denilen süflî âlem cismanî ve zulmânîdir. Şehâdet, melekût âleminin bir örneği mesabesindedir. Dolayısıyla insanda zâhir ve bâtın olmak üzere iki göz olduğunu söylemiştir. Her iki gözün kendine göre görmesini sağlayacak güneşi ve nûru vardır. Şehâdet âleminde dış göze her şey zâhir nûr ile görünürken; melekût âleminde bâtınî göze de her şey Allah'la görünmekte ve her şey O'nunla zâhir olmaktadır. Aralarında önemli bir fark vardır ki o da; dış gözün nûru, zâhiri nûrun yokluğunda işlevini kaybederken iç gözün nûru, ilahi nûrun yokluğu mümkün olmadığından kaybolmamaktadır.<sup>100</sup>

Gazâlî, melekût âleminin herkes tarafından görülmediği için gayb âlemi olduğunu ifade etmektedir. Şehâdet âlemi de herkes tarafından görüldüğü için hissî âlemdir. Hissî âlem denilen şehâdet âleminden, aklî âlem olan melekût âlemine yükselen bir merdiven vardır. Bu merdiven o âleme çıkış yoludur. Nitekim Gazâlî şehâdet âleminin basamaklarından yükselip melekût âlemini idrak edecek donanımda yaratılan insanın bu idrak seviyesini yükseltmediğinde hayvandan bir farkı olmayacağını söylemektedir. Çünkü hayvana melekût âlemini idrak edecek istidat verilmiştir. Bundan dolayı bu istidadı değerlendirmeyen kişiler için, Kur'an'da: "Onlar hayvanlar gibidir, belki daha aşağı."<sup>101</sup> şeklinde buyrulmaktadır.<sup>102</sup> İnsan konuşan/düşünen hayvandır. Yani hayvanın yaratılışı bedeni olarak insanla aynıdır. İnsan "beşer" olarak doğar. Sonrasında akıl gelişir, oluşur ve yükseklere çıkarırsa insan, çıkmazsa beşer olmakta, başka bir deyişle hayvanî seviyede kalmaktadır diyebiliriz. Böylece Gazâlî, nazarî aklın

<sup>100</sup> Gazâlî, *Mişkât*, 130-138.

<sup>101</sup> Enam, 6/77.

<sup>102</sup> Gazâlî, *Mişkât*, 131-148.

kavrayamadığı, ötesinde bir hakikat boyutunun olduğunu ve insan olmayı hak etmek için bu hakikate ulaşmanın önemine dikkat çekmektedir.

## 2. Aklın Kendi Yapısı İçerisindeki Aşkın Hiyerarşisi (Mişkâtü'l-envâr'daki Aklın Mertebeleri)

Gazâlî, “Allah göklerin ve yerin nûrudur.”<sup>103</sup> âyetini referans göstererek mutlak anlamda nûrun, Cenâb-ı Hak olduğunu belirtmiştir.<sup>104</sup> Bu nûr, Cenâb-ı Hak tarafından, aslı karanlık olan varlığa emâneten verilmiştir.<sup>105</sup> Böylece âlem, bu ilahî nûrulla varlık sahnesinde bulunmakta ve kendine bahşedilen istidat ölçüsünde bu nûrdan nasiplenmektedir. Gazâlî, “mutlak nûrun sahibi Allah'tır” görüşünü delillendirmek için avam, havas ve havasu'l-havasa göre nûr derecelendirmesini kurgulamıştır.<sup>106</sup> Bu kurgudaki hiyerarşi, aynı zamanda “nûr” diye tanımlanan akıl mertebelerinin temellendirilmesidir.

Nûrun derecelendirilmesinde ilk basamak, avamın idrak seviyesine göre verilen anlamıdır. Avama göre nûr, fiziki gözle görüldenden ibarettir. Bu da görecelidir. Yani algılardaki farklılığa bağlı olarak zâhirde görülen şeyler herkesçe aynı seviyede

<sup>103</sup> Nûr, 24/35.

<sup>104</sup> Elmalı Hamdi Yazır, Gazâlî'nin “Allah mutlak nûr'dur” ifadesini eleştirir. Ona göre, o “ızaflı karşılığı olan hakikatle, mecaz karşılığı olan hakikati” birbirine karıştırmıştır. Allah nûr'dur değil nûrun sahibidir denmesi gerektiğini belirtir. Elmalı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, sad. İsmail Karaçam, Emin Işık v.dğr., (İstanbul: Azim Yayınları, 2011), 6/30. İsmail Hakkı Bursevî ise Elmalı'nın görüşlerinin aksine Arab dilinin özelliğine dayandırarak meseleyi açıklığa kavuşturur: “Araplar, bazen başka bir şeyden hâsıl olan bir şeyi onun ismiyle isimlendirirler. Meselâ yağmura “ bulut” derler. Çünkü yağmur buluttan oluşur ve ondan çıkar. İşte iman ve hidayet nûru Allah'ın tevfiği ile hâsıl olduğundan Allah bu isimle isimlendirilmiştir... Aynı şekilde kendileri vasıtasıyla hidâyete erişildiği için bu Kur'an da nûr ismi verilmiştir.” Neticede nûr Allah'ın bir ismi olup onun sahibidir. Allah'ın kendisi nûr değildir. İsmail Hakkı Bursevî, *Rûbu'l Beyân*, çev. Ali Namlı, Süleyman Güzel v.dğr., (İstanbul: Erkam Yayınları, 2009), 12/404.

<sup>105</sup> Gazâlî, *Mişkât*, 119.

<sup>106</sup> Gazâlî, *Mişkât*, 119.

algılanamayabilmektedir. Bunun sebebi avam düzeyinde en kuvvetli idrak aracının duyular olmasıdır. Göz duyusu bu duyulardan biridir.

Gazâlî, göz ve görmeyi merkeze alarak eşyayı üç kısma ayırmıştır:

- I. **Karanlık cisimler gibi görülemeyen kesif nesnelerdir.**
- II. **Yıldız, ateş közü, parlak cisimler gibi görülen, fakat kendisi aracılığıyla başkası görülemeyen nûrlu varlıklardır.**
- III. **Güneş, şule veren ateş, çıra gibi hem görülen hem de kendisi aracılığıyla başkası görülen nûrlardır.** Gazâlî'nin nûrdan kastettiği mana bu üçüncü kısımdır. Bununla birlikte, bu nûr kaynaklarından kesif nesnelere üzerinde meydana gelen yansımalara da "güneşin nûru arza düştü, arz nûrlandı." denmesi gibi, mecâzen nûr adı verilmiştir. Bunun yanında nûr veren cisimlerden dolayı bizzat aydınlanan ay gibi cisimlere de nûr denmektedir.<sup>107</sup>

Gazâlî'ye göre eşyanın idrak edilmesi nûra ve onu algılayan duyulara bağlıdır. Bu duyulardan en önemlisi de onu gören gözdür. Göz kendisiyle görülen ve başkasını da gören olduğuna göre nûr ismini almaya hak kazanmıştır. Fakat gözün nûru asıl değildir. Çünkü gözün görmesi dışarıdaki bir ışık kaynağına bağlıdır.<sup>108</sup> Şu halde gözün nûr diye tanımlanabilmesi için iki unsurun bir arada olması gerekmektedir. Işık kaynağı ve onu görebilecek gözdür. Böylece nûrun avam düzeyindeki manası, fiziksel gözün nûru mesâbesindedir. Bunun yanısıra avam, sıradan bir insanın bilinç düzeyini temsil etmektedir. Bu bilinç seviyesi, eşyanın ve hâdiselerin zâhirini ve sûretini görebilmektedir. Dolayısıyla görünürü algılayan gözün verdiği bilgi, sorgulanmaya açık bir bilgi olup yanılabilir.

Gazâlî havasa göre nûrun ikinci manasının, basiret gözü anlamını da kapsayan akıl olduğunu belirtmiştir. Ona göre akıl, nûr

<sup>107</sup> Gazâlî, *Mişkât*, 120.

<sup>108</sup> Gazâlî, *Mişkât*, 120.

ismine fiziksel gözdeki nûrdan daha layıktır. Bunu gözün görme-  
sindeki eksikliklerle ve aklın kabiliyetleriyle karşılaştırarak temel-  
lendirmiştir. Nitekim çok uzak ve çok yakını göremeyen göz, var-  
lığın hakikatine de nüfuz edememektedir. Sağlıklı bir gözün sade-  
ce sûretleri, renkleri ve şekilleri görme gücü vardır. Cismen büyük  
şeyleri uzaktan bakınca küçük görmekte ve hareketli varlıkları ha-  
reketsizmiş gibi algılayabilmektedir. Ses, koku, tat, sıcaklık gibi  
duyuları ve sevinç, keder, aşk, kudret, irade gibi rûhî haletleri al-  
gılayamamaktadır.<sup>109</sup>

Akıl ise, kendini tanıdığı gibi başkasını da tanımaktadır. Bir  
anda semalarda dolaşırken, bir anda arzın derinliklerine inebil-  
mektedir. Böylece çok yakın ve çok uzak akıl için aynıdır. Sadece  
şehâdet âleminde değil, melekût âleminde de tasarruf edebilmek-  
tedir. Varlığın sûretinin ardındaki hakikatlere ve sırlara vakıf ola-  
bilmektedir. Göze göre elde ettiği bilgiler daha kuşatıcı ve tamdır.  
Algılayabildiği örnekler üzerinden sonsuzu idrak edebilme gücü  
vardır.<sup>110</sup>

Görüldüğü üzere Gazâlî, tasnif ve sınırlama yapmadan aklın ka-  
biliyetini olabildiğince geniş bir açıdan ele almıştır. Bu da bize, me-  
tafizik alanı algılayamayan yetersiz ve sınırlı akıl şeklinde tanımla-  
nan yetinin; nûru zayıf, aydınlanmamış akıl olduğunu düşündür-  
mektedir. Zira aydınlanmamış aklın algı seviyesi şehâdet âlemiyle  
sınırlı olup melekût âlemini idrak etmesi mümkün görülmemekte-  
dir. Bu bağlamda, Mevlânâ da bu sınırlı akla, “cüz’i akıl” adını ver-  
mektedir.<sup>111</sup> Gazâlî’nin burada vafettiği cüz’i akıl değildir. Bu cüz’i  
aklın, aydınlanmasına paralel yeni kabiliyetler kazanan, melekûtî  
âlemi idrak edebilen dikey boyuttaki bir mertebesidir.

Gazâlî, göz yanılmasına karşılık, akıl yanılmasının olmadığını  
belirtmektedir. Ona göre akılda var olduğu sanılan yanılmalar ise  
insanların kendi hayal ve vehimleriyle, aklın hükümlerini

<sup>109</sup> Gazâlî, *Mişkât*, 121- 127.

<sup>110</sup> Gazâlî, *Mişkât*, 121-127.

<sup>111</sup> Kılıç, *Tasavvuf Düşüncesi*, 154.

karıştırmalarından kaynaklanmaktadır. Hâlbuki akıl, vehim ve hayal perdesinden kurtulursa eşyanın hakikatine ulaşabilmektedir. Fakat Gazâlî, hayal ve vehimden kurtulmanın ancak ölümle mümkün olabileceğini söylemektedir. Çünkü ölümden sonra bütün perdeler kalkmakta, her şey hakikatiyle ortaya çıkmakta, herkes iyi veya kötü ne yaptıysa karşısında hazır bulabilmektedir. O zaman insan vehim ve hayal perdesinin kaldırıldığını ifade eden şu âyetin muhatabı olabilmektedir<sup>112</sup>: “Senden perdeni kaldırdık, bugün artık gözün keskindir”<sup>113</sup> Esasen Gazâlî bu yaklaşımıyla hakikate ulaşmanın yolunu göstermiştir. Zira ölümlerle hakikatin ortaya çıkması meselenin bir yönü olmakta, diğer yönü ise tasavvufta sıklıkla vurgu yapılan “ölmeden önce ölüünüz” ifadesinin gereğince insanın kendi iradesiyle ölmesidir. Bu ise, hakikati perdeleyen, kötülüğü emreden nefsin şehvetlerinden ve gafletinden kurtulmakla mümkün olabilmektedir.<sup>114</sup>

Gazâlî'nin bu görüşü Mesnevî'de şöyle ifade edilmiştir: “Her bir insanın hareketi, dünyayı ve insanları görüşü, kendi bulunduğu merteye ve makama göredir. Herkes âleme kendi görüş dairesinden bakmaktadır. Mavi cam, güneşi mavi gösterir. Kızıl cam kızıl. Camlar renkten kurtulunca güneş o zaman beyaz görünür. Renksizlik rengi olan beyaz, bütün renklerin aslı ve hakikati olduğundan diğer renklerden daha doğru göstermektedir. Hepsinin de başı ve rehberidir.”<sup>115</sup> Bu durumda hakikate ulaşmak, renkli gözlük mesabesinde olan vehim ve hayallerden kurtularak renksizliği elde etmekle mümkün olabileceği sonucuna varılabilir.

Havasul- havasa göre nûrun manası; “hem kendini hem başkasını görmekle beraber, başkası da kendisi vasıtasıyla görülen” dir. Gazâlî bu nûra “sirâc” adını verirken bu özelliğın sadece “Kudsî

<sup>112</sup> Gazâlî, *Miškât*, 127-128.

<sup>113</sup> Kaf, 50/ 22.

<sup>114</sup> Ali b. Muhammed el- Kârî, *el-Masnû' fi Ma'rîfeti'l- Hadîsi'l- Mevzâ'*, thk. Abdulfettah Ebû Gudde, (Beyrut: Mektebetu'l- Matbüâtî'l- İslâmiyye, trz), 348.

<sup>115</sup> Mevlânâ, *Mesnevî*, 1/b.2393.



Peygamberlik Rûhu”na mahsus olduğunu belirtir.<sup>116</sup> Bu görüşünü açıklamak için, “Allah göklerin ve yerin nûrudur. Onun nûrunun misali, içinde kandil bulunan bir kandilliktir. Kandil bir cam içindedir, cam inciye andıran bir yıldızdır; (bu kandil) doğuya da batıya da ait olmayan, yağdı neredeyse ateş dokunmasa bile ışık veren mübarek bir zeytin ağacından yakılır. Nûr üstüne nûr. Allah nûruna dilediğini kavuşturur. Allah insanlar için misaller veriyor, Allah her şeyi hakkıyla bilmektedir.”<sup>117</sup> âyetini rûhun kuvvelerini temsil eden aklın mertebelerini referans göstererek açıklamaktadır:

- I. **Hissî rûh (Duyusal akıl):** Hayvanda ve süt çocuklarında bulunmaktadır.<sup>118</sup> Beş duyu organıyla algılanan bilgileri alan rûhtur. Örneğin, gözün algıladığı enerji şeklindeki bilgidir. Bu bilgiden hâsıl olan nûrun şehâdet âlemindeki en uygun örneği mişkâttir (kandil).<sup>119</sup>
- II. **Hayali rûh (Hayalî akıl):** Duyulardan alınan bilgileri kaydedip saklayan, fakat değerlendirme yetisi olmayan rûhtur. Örneğin, gözün algıladığı bilgi burada depolanmaktadır. Fakat bu depolama merkezi değerlendirme yapmayıp, sadece arşivleme yapmaktadır. Değerlendirip işleme koyan rûh ise bir sonraki aklî rûhtur. Süt çocuklarında bulunmamaktadır. Biraz büyüdükten sonra nesnelere ne olduğunu algılayıp hatırlayabilen çocuklarda ve köpek gibi bazı hayvanlarda da bu rûh bulunmaktadır.<sup>120</sup> Üç hususiyeti vardır: Birincisi: Kesif âleme ait özelliklere sahiptir. Burada hayal edilen; gözle görülen, elle tutulan, sınırları ölçüleri olan bir nesne olup bu özelliklere sahip nesnelere sınıflanamayan salt aklî nûrlara perde olmaktadır. İkincisi: Bu kesif hayal süzülüp latifleştiği zaman aklî manalarla aynıdır ve

<sup>116</sup> Gazâli, *Miškât*, 168.

<sup>117</sup> Nûr, 24/35.

<sup>118</sup> Gazâli, *Miškât*, 165.

<sup>119</sup> Gazâli, *Miškât*, 167.

<sup>120</sup> Gazâli, *Miškât*, 165.

onlardan parlayan nûrun geçmesine engel olmazlar. Üçüncüsü: Akıl algılamadan hayal edemediği için akli bilgilerin kaydedilmesinde hayale ciddi oranda ihtiyaç vardır. Hayalî suretler akli bilgiler için toplanmaktadır. İşte bu üç hususiyete şehâdet âleminde görünen nûrlara nispetle verilen en uygun örnek camdır. Çünkü cam da aslında kesif bir cevherden yapılmasına rağmen latifleşmiş ve artık lambanın ışığına mani olmayıp geçiren, onu koruyan bir hale gelmiştir. Bu, saflaşan hayalin örneği olmaktadır.<sup>121</sup>

- III. **Akli rûh (Zarurî akıl):** Duyu ve hayallerden gelen bilgileri değerlendirebilen rûhtur. Duyu ve hayal haricindeki yüksek manaları ve küllî zarurî bilgileri kapsamaktadır. Bu rûh, insanı diğer varlıklardan ayıran özel insanlık cevheri olarak görülmüştür. Bu akla verilen örnek de misbahtır.<sup>122</sup>
- IV. **Fikrî rûh (Fikrî akıl/ kazanılmış akıl):** Akli rûhtan elde ettiği değerlendirme sonuçlarını alıp o bilgileri işledikten sonra eyleme geçirebilen rûh olmaktadır.<sup>123</sup> Bu durum zeytin ağacıyla temsil edilmiştir. Ağaç temelde iki dala ayrılıp daha sonra birçok dallarla bölünmektedir. Dallarda zamanla meyveler oluşmaktadır. Meyveler bünyelerinde başka ağaçların ortaya çıkışını sağlayacak tohumu barındırmaktadır. Bu ağaçtan başka ağaçlar için aşı da yapılabilir. Bu akıl da aynen ağaç misali gelişmekte ve hem ferdi hem de toplumsal ahlâkî semereler vermektedir. Salt akli fikirler de yön ve uzaklık-yakınlık ile alakalı olmadığı için doğuya ve batıya ait olmaması doğal görülmüştür.<sup>124</sup>
- V. **Kudsî Peygamberlik Rûhu (Nebevî akıl):** Peygamberlere ve bazı velilere mahsustur. Peygamberlere gaybî ve Rab-bânî bilgilerden bir kısmı bu rûh vasıtasıyla ulaşmaktadır.

<sup>121</sup> Gazâlî, *Mişkât*, 168-169.

<sup>122</sup> Gazâlî, *Mişkât*, 166.

<sup>123</sup> Gazâlî, *Mişkât*, 166.

<sup>124</sup> Gazâlî, *Mişkât*, 169-170.

Aklî ve fikrî rûhlar bu hakikatleri idrak etmede yetersiz olup her türlü bilgi nûrlarını nebevî akıl üzerinden elde etmektedir.<sup>125</sup> Bundan dolayı Allah bütün peygamberlere “aydınlatici lamba, (siracü’l-münîr)” adını vermiştir.<sup>126</sup> Zeytinyağının ateşe değmeden ışık yaymasına nisbetle vahiy meleğine neredeyse hiç ihtiyaç hissetmeyen peygamberler bulunmaktadır. Hatta peygamberlere ihtiyaç hissetmeden bu idrak seviyesini yakalayan bazı veliler de bu kategoride değerlendirilmektedir. Gazâlî her ne kadar bu velilere, peygamberlerle aynı kategoride bulunma payesi verilmiş olduğunu söylese de arada ki mahiyet farkının çok büyük olduğunu bilinmesini istemiştir. Ona göre Kutsî Peygamberlik Rûhları, ulvî âlemde kendi içinde derecelenen aklî nûrlar dediği meleklerden beslenmektedir. Meleklerdeki bu hiyerarşi ise bütün nûrların hakiki sahibi Cenâb-ı Hakk’ta sonlanmaktadır.<sup>127</sup>

Gazâlî bu beş aklın tümünün nûrdan ibaret olduğunu ve bu beş aklın bir amaç üzere yaratıldığını ifade etmiştir. Bu akıllar birbirlerini tamamlamakta ve mişkât içindeki cam, camın içinde lamba, lamba içindeki fitil sıralaması şeklinde birbirleriyle içiçedir.<sup>128</sup> Gâzâlî’nin buradaki tüm akılları kudsî nebevî akla bağlamış olması, daha öncesinde fitrî akıl, zarurî akıl, tecrübî akıl, kazanılmış akıl şeklinde mezkûr olan akıl mertebeleri arasındaki farklılığı göstermektedir. Bütün ferdî akıllar, kapasitesine göre bu nebevî akıldan beslenmektedir. Bununla birlikte mişkât benzetmesi üzerinden anlatılan nûr hiyerarşisi aydınlanmış akıl için geçerlidir. Bu tanımlamaya uyması için aklın her türlü nefsanî kirlilerden temizlenip, saflaşarak süzülüp, incilmesi ve latifleşmesi gerekmektedir. Dolayısıyla hidâyet nûrundan nasiplenmemiş ve aydınlanmamış akıllar bu kategoride değerlendirilmemiştir.

<sup>125</sup> Gazâlî, *Miškât*, 166.

<sup>126</sup> Gazâlî, *Miškât*, 125.

<sup>127</sup> Gazâlî, *Miškât*, 170-171.

<sup>128</sup> Gazâlî, *Miškât*, 168.

Bu nedenle Gazâlî, kâfirlerin kalplerini karanlık dalgaların kat kat sardığı, onların üstünde kapkara bir bulutun bulunduğu kap-karanlık denize benzetmektedir. Dalgaların ilki, hayvanî sıfatlarla duyuların hazzına sevkeden şehvetlerdir. Bu gruptakiler hayvanlar gibi yemek ve haz peşinde koşmaktadırlar. Dünya sevgileri onları kör ve sağır yapmıştır.<sup>129</sup>

İkinci dalga; gazaba, düşmanlığa, buğza, kine, hasede, kendine güvenmeye, övünmeye, çoklukla iftihar etmeye sevk eden yedili karanlık sıfat dalgasıdır. Karanlık dalgaların en üst seviyesi gazap, aklın katili olup bütün şehvetleri istila etmektedir. Bulut ise Kur’ân ve akıl güneşinin nûruyla, kâfirlerin arasına gerilen, inançsızlık, içi boş ve bozuk hayallerin temsilidir. Zira bulutun özelliği, güneşin ışığına engel olmaktır. Karanlıklar hem uzağın hem de yakının görülmesine mânidir. Bundandır ki Hz. Peygamberin (s.a) nûrundan istifade edememişlerdir.<sup>130</sup>

Gazâlî’nin aklileştirdiği nûr hiyerarşisi, meşşâî filozofların sudur anlayışıyla, İsrâkiliğin temsilcisi Sühreverdi (1153-1191)’nin nûr mertebeleriyle büyük oranda benzerlik göstermektedir.<sup>131</sup> Tasavvuf cânibinden bakıldığında İbn Arabî’nin nûra dair metafiziksel yorumu<sup>132</sup> ve Mevlânâ’nın “Nûrun nûrunun nûrunun nûrunun nûru” şeklinde ifade ettiği nûr derecelendirmesi aynı minvalde anlam çerçevesine sahip olduğu görülmektedir.<sup>133</sup>

Yukarıda verilen aklın mertebelerini, “Bilgi Kaynakları Açısından Akıl, Akıl-Vahiy/Nübüvvet İlişkisi ve Aklın Ahlâkla İlişkisi” şeklinde üç farklı boyutta inceleyecek olursak:

<sup>129</sup> Gazâlî, *Mişkât*, 171-172.

<sup>130</sup> Gazâlî, *Mişkât*, 172-173.

<sup>131</sup> Cevdet Kılıç, “Sühreverdi’nin Varlık Düşüncesinde Nûrlar Hiyerarşisi ve Meşşâî Felsefesi ile Karşılaştırılması”, *FÜİF Dergisi*, 13/2 (2008): 55-72.

<sup>132</sup> Mahmut Ay, “Nûr Kavramından (24/35) Nûr Metafizikine: Pragmatik Okumalar ve Eleştirisi” *Journal of Islamic Research*, 25 (2014): 104.

<sup>133</sup> Küçük, *İnsan-ı Kâmil*, 136.

### a. Bilgi Kaynakları Açısından Akıl

Bilginin kaynakları düşünce tarihinin tartışmalı temel meselesidir. Bilgi kaynakları vahiy, akıl, nakil, keşf, ilham, sezgi, tecrübe ve duylardır. Felsefede bu kaynaklardan sadece akli esas alanlar “rasyonalist” kabul edilirken, duyu organlarını temel alanlar “ampirist” olarak isimlendirilir. Bunların ikisinin de üstünde sezgiyi kabul edenlere sezgiciler denmektedir.<sup>134</sup> Gazâlî’ye baktığımızda bilgi kaynaklarından vahiy temele alarak bir yönüyle amprist, bir yönüyle rasyonalist ama genel olarak sezgiciler kategorisine dâhil edebiliriz.<sup>135</sup> Bununla birlikte Hüseyin Atay, sezginin Arapçada ifade ettiği mananın “hads” anlamındaki sezgi değil, Kur’ân’ı- Kerim’e göre kalb ve basîret anlamında kullanılan mana olduğunu belirtmektedir. Atay’a göre sezgi, “akl-ı selim ve sağduyu” anlamına gelir.<sup>136</sup> Bu durumda Gazâlî’nin sezgiciliğini, kalbin ve basîret gözünün işlevsel olmasının neticesinde keşf ve ilhamı bilgi kaynağı kabul edenler kategorisinde değerlendirmek gerekir.

Gazâlî’ye göre bilginin kaynakları, aklın anlamına göre yapılan tasniflerden hareketle birinci aşamada duylardır. Çünkü bilginin varlığı, öncelikle varlık sahnesindeki mevcudiyetine bağlıdır. Böylece varlığın zihinde bir karşılığı vardır. Varlığa verilen isim zihindeki manaya ve o varlığın dışarıdaki benzerine işaret etmektedir. Aksi durumda, bilginin varlık alanında karşılığı yoksa bilgidен bahsedilmesi mümkün değildir.<sup>137</sup> Bununla birlikte duyların hakiki bilgiyi elde etmesi noktasında yanılma ihtimali bulunmaktadır. Bundan dolayı Gazâlî bu bilgi kaynağıyla yetinmeyi doğru bulmamıştır.<sup>138</sup>

Gazâlî’ye göre duyların eksikliğini tamamlayacak bir üst bilgi kaynağı nazarî akıldır. Fakat Gazâlî “tek başına aklın, insanın

<sup>134</sup> Ahmet Arslan, *Felsefeye Giriş*, (İstanbul: Vadi Yayınları, 1999), 29-30, 55.

<sup>135</sup> Hüsameddin Erdem, *Bazı Felsefî Meseleleri*, (Konya: Hü-er Yayınları, 1999), 81.

<sup>136</sup> Hüseyin Atay, “Kur’ân’da Bilgi Teorisi” *AÜİFD*, 16, (1968): 238; Ergül, *Kalbi Hayat*, 460.

<sup>137</sup> Süleyman Hayri Bolay, *Aristo Metafizikî ile Gazâlî Metafizikînin Karşılaştırması*, (İstanbul: 1980), 24.

<sup>138</sup> Gazâlî, *el-Munkız*, 29.

bütün istek ve ihtiyaçlarına cevap veremeyeceğini, bütün zorlukların üstesinden gelemeyeceğini ve hakikatin üstündeki sır perdesini kaldırmaya güç yetiremeyeceğini anladım.”<sup>139</sup> diyerek nazari aklın kesin bilgiye ulaşmada nihâi hedef olmadığını belirtmiştir. Zira duyularla elde edilen bilgilerin akıl hâkimi tarafından kontrol edilip yalanlanması gibi akıl da başka bir hâkim tarafından kontrol edilmektedir. Gazâlî bu durumu uyku örneğiyle şöyle açıklamaktadır: “Görmüyor musun, uykudayken birçok şeyin varlığını kabul ediyor, bir takım hayalleri hayalen yaşıyor, bunların kalıcı ve sürekli olduğuna inanıyor ve o hallerin varlığından şüphe etmiyorsun; sonra uyanınca bütün bu hayal ve inançlarının aslı faslı olmadığını anlıyorsun. Şu halde uyanırken, bulunduğun duruma göre gerçek sayılan duyu ve aklın bütün verilerine nasıl güvenebilirsin? Fakat senin başına, uyanıklığa nispeti, uyanıklığın uykuya nisbeti gibi olan bir halin gelmesi de mümkündür. Bu durumda uyanıklığın o hale göre uyku sayılabilir! O hal gerçekleştiğinde aklınla varsaydığın her şeyin asılsız hayaller olduğunu kesin anlarsın.”<sup>140</sup> Bu durumda, demek ki aklın ötesinde aklın yanılsamalarını gösterecek bir hâkim vardır. Gazâlî’ye göre bu, Allah’ın kalplere bahşettiği nûrdur.<sup>141</sup> Bu nûrla kesin bilgiye ulaşılmaktadır. Ancak bu nûr her türlü hastalıklardan temizlenmiş, selim bir kalpte faaliyet halinde bulunmaktadır.<sup>142</sup>

Gazâlî’ye göre şehâdet âlemi, melekût âlemindeki hakikatlerin surete bürünmüş halidir. Duyular ve cüz’î akıl ancak o suretler üzerinden bilgi verebilmektedir. Bu konuda İbn Arabî, duyuların bilgisinin akıl tarafından kontrol edildiği için, duyulardan kaynaklanan hatanın aslında, duyulardan aldığı verileri yorumlayıp sonuç çıkaran akıldan kaynaklandığını söylemiştir. Dolayısıyla “Gerçekte hata şahid’e (duyulara) ait değil, hâkim’e (akla) aittir.” Bunu bir

<sup>139</sup> Gazâlî, *el-Munkız*, 29.

<sup>140</sup> Gazâlî, *el-Munkız*, 6-7.

<sup>141</sup> Gazâlî, *el-Munkız*, 7.

<sup>142</sup> Süleyman Uludağ, “Keşf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları 2002), 25/315-317.

örnekle şöyle açıklamaktadır: “Cebrail’i Dihye kılığında görenler, “Bu Dihye!” demişlerdir. Sahabeler, görünen suretinden dolayı ona bir insan adını vermişti. Oysa doğru olan onların duyması ve görmesi olsaydı, onlar onun Cebrail olduğunu bilirdi. Fakat işin hakikatini bilen ve gören Arif, onun Cebrail olduğunu bildi”.<sup>143</sup> Burada Cebrail bir insan görüntüsündedir ve herkes bunu görmüştür. Gözün gördüğü şey doğrudur. Bu insan hakikatte Cebrail’dir. Suretin ardındaki hakikatin kavranması noktasında duyular yetersiz kalmaktadır. Fakat nazar ve kıyasa veri oluşturan kaynak ise yine duyulur alana ilişkin tecrübî bilgidir. Akıl hakikati ancak Allah’ın kendisine bahşettiği ilâhî güçle idrak edebilmektedir.<sup>144</sup> Bu mana doğrultusunda Kant’ın “Duyular bize şeylerin kendiliğindeliğini vermez, ancak bize nasıl görünüyorsa, yani olanı olduğu gibi değil de bize nasıl görünüyorsa öyle aktarır”<sup>145</sup> ifadesi anlam kazanmaktadır.

Peki, kesin bilgidен ne kastedilmektedir? Gazâlî’ye göre kesin bilgi, kendisinde yanlışlık ve vehim ihtimali olmayan, kalbin yanlışlığına inanmadığı bilgidir. Bu bilgi hatadan salim olması için yakîn bilgiye son derece uygun olmalıdır. Meselâ biri, onun bâtil olduğunu iddia etse ve taşı altına, değneği ejderhaya çevirse, bu durum, o bilgi sahibine herhangi bir şek ve şüphe getirmemelidir. Eğer bir kişi “On sayısı üçten büyüktür.” şeklinde kesin bir bilgiye sahipse biri kalkıp “Hayır üç, ondan daha büyüktür.” diye iddia etse ve delil olmak üzere “Bu değneği ejderhaya çevireceğim.” dese ve çevirse, bu yüzden bilgidен şüphe edilmemelidir. Ancak, onun bunu nasıl yaptığına şaşılabilir.<sup>146</sup>

<sup>143</sup> Seyfullah Sevim, *İslâm Düşüncüsünde Marifet ve İbni Arabî*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1997), 137.

<sup>144</sup> İbn Arabî, *Fütuhâtü’l-Mekkiyye*, (Beyrut: Daru’l İhyâi Turâsil Arabî,1998), 2/294; Emin Çelebi, “İbn Arabî’nin Epistemolojisinde Duyu ve Akıl”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*,10/3 (2010): 48.

<sup>145</sup> Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, (İstanbul: İdea Yayınları, 1993), 56.

<sup>146</sup> Gazâlî, *el-Munkız*, 3-4.

Gazâlî'ye göre, nasıl zâhir (maddi göz) ve bâtın (basiret gözü) diye iki çeşit göz varsa aynı zamanda bunlara bağlı olarak ortaya çıkan iki bilgi düzeyi vardır: **Bu bilgi düzeylerinden ilki varlığın zâhirine ait bilgilerdir. Bu bilgiler duyu organları ve nazarî akıl tarafından elde edilir. İkincisi ise varlığın iç yüzüne ait bilgilerdir.**<sup>147</sup> Bu da kalpteki basiret gözünün, ilham ve keşif yoluyla içe ait bilgiye ulaşmasıdır. Bu aşamada, bilme ve idrak etme özelliğiyle aklın adı kalb olmaktadır. Başka bir deyişle rûh dış duyu organlarıyla bilgi alırsa bu özellik akıl adını almaktadır. Rûh iç duyu organlarıyla keşf, ilham ve sezgiyle bilgi alırsa kalb adını almaktadır. Yani akıl ve kalb, rûhun iki özelliğidir. Akıl dışa açılan “fuad”, kalb içe Allah'a açılan “süveydâ”dır.

Gazâlî'ye göre, kalbin hem şehâdet hem melekût âlemine bakan iki veçhesi vardır. Kalb, bir nev'i kazanılmış aklın işlevselliği ölçüsünde sıçrama yaptığı noktadır. Gazâlî, bu iki bilgi tarzını şöyle bir benzetmeyle açıklamaktadır: “Yere kazılmış bir havuz farz edelim. Bir taraftan, nehirlerden su akıtılsın. Diğer taraftan havuzun dibi kazılıp yerin altından saf ve temiz su çıkartılsın. İşte dipten gelen bu su, nehirlerden getirilen sudan daha saf, daha devamlı, daha tatlı ve daha çoktur. İşte kalb dipten beslenen havuza, ilim de bu suya benzer. Nehirlerden gelen su, beş duyunun yerini tutar. Duyular vasıtasıyla kalbe bu ilimleri aktarmak mümkündür.”<sup>148</sup>

Gazâlî'nin bu misalinde, dış âlemden gelen bilgiyi önemli görmesiyle birlikte, eşyanın özüne ait olan sezgiye dayalı bilgiye daha çok önem verdiği ortaya çıkmaktadır. Böylece kalpteki basiret gözüyle elde edilen bilgiler, nazarî akılla elde edilen bilgilerden daha saf ve daha sağlamdır.<sup>149</sup>

<sup>147</sup> Murtaza Korlaelçi, “Gazâlî'ye Göre Felsefe Ve Bilgi Nazariyesi”, *Ebû Hâmid Muhammed el- Gazâlî (1058 -1111)*, ( Kayseri: Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp \ Tarihi Enstitüsü Yayınları,1988), 154.

<sup>148</sup> Bolay, *Aristo Metafiziği ile Gazâlî Metafiziğinin Karşılaştırması*, 256-257.

<sup>149</sup> “Gazâlî, kalbi üçe ayırır: Birinci kalp: Kirlerinden arınmış, riyazetle tezkiye olmuş, takva ile tamir edilmiş kalptir. Bu kalbe melekût âleminde ve gayb hazinelerinden hayır hatıraları gelir. Akıl, gelen hatıraların inceliklerini düşünüp anlamaya çalışır.



## b. Akıl-Vahiy/Nübüvvet İlişkisi

Gazâlî'nin yukarıda zikredildiği gibi akla dair yaptığı derecelendirmelerde ve bilgi kaynaklarında ölçü olarak temel aldığı iki unsur vardır. Bunların ilki kâinatın varlık sebebi, Mutlak nûr sahibi Allah ü Teâlâ'nın kelâmı vahiydir. İkincisi vahyin temsilcisi ve tebliğcisi kudsî rûh sahibi Peygamberimiz Hz. Muhammed (s.a.)dir. Başka bir deyişle, Kur'an ve sünnettir. Onun değerlendirmeleri bu iki ölçüye göredir. Her kim olursa bu ölçülere uyduğu takdirde o bilgileri kendi düşünce sistemi içerisinde kullanmaktan çekinmemiştir.<sup>150</sup> Meselâ *Meâricü'l-kuds*'da akli derecelendirirken daha önce eleştirdiği İbn Sînâ gibi filozoflardan da yararlandığını görmekteyiz. Bu bir eksiklik veya çelişki değil, onun düşünce zenginliğinin ve kuşatıcılığının göstergesidir. Bununla birlikte Gazâlî,

---

Basiret nûru ile bunları anlar ve hayırları yapmak gerektiğine hükmeder, yapmaya teşvik eder. Takvayla temizlenmiş, akıl ışığıyla aydınlanmış ve marifet nûruyla imâr edilmiş kalp, melek tarafından mesken edinilir, sürekli hayır hatıraları ve görünmez askerlerle desteklenir. Bu kalp, rububiyet penceresinden parlayan ilahi nûrlar sayesinde şeytanın her türlü hilesinden emin olur. İkinci kalp: Heves ile dolmuş, kötü huy ve pis şeylerle kirlenmiş, kendisinde meleklerin kapısı kapanmış, şeytanların kapıları ardına kadar açılmış olan kalptir. Nefsin hevâ ve hevesinden kaynaklı hatıralar bu kalpte doğduğu zaman kalp, fetva almak ve doğruyu bulmak için akla danışır. Oysa akıl nefsin esiri olmuş, onun istilasına uğramış, hevâsına göre hüküm vermektedir. Bu kalpte akıl askerlerinin müdafaası kırılmış, yakîn nûru sönmüş, akıl dumanla dolan bir göz gibi bakamaz hale gelmiş ve şeytanın sultası kuvvetlenmiştir. Bu tesirlerin altında kişi, isyankâr bir kul haline gelir. Üçüncü kalp: Bir yandan hevâ hatıraları ile kötülüğe, öbür yandan iman hatıraları ile iyiliğe teşvik olunan kalptir. Bu kalpte akıl ve nefsin mücadelesi vardır. Nefs, şehvet kuvvetiyle tahrik ederek mücadele ederken; akıl, hevâdan/vesveseden kaynaklanan hatıraların kötülüğünü gösterip iyilik yönünde nasihatler vererek mücadele eder. Hangi taraf baskınsa kalp onun emri altına girer ve kişi, o yönde bir amelde bulunur. Gazâlî için ilk örnekteki konumda bulunan kalbe gelen keşfi/ilhâmî bilgi bir şüphe barındırmaz; çünkü bunlar Levh-i mahfuzda yazılı bulunanların kalbe aynen yansımalarıdır. Gazâlî, sadece böyle bir kalbin, ilhâm gibi sunulmaya çalışılan vesveseyi, ilhâmdan ayırt edebileceğinden bahsetmektedir. Bu kalbe gelen bilgiler zaten en sağlam hakikatlerdir.” Bkz. Ahmet Cahid Haksever, “İhyâu ‘Ulumî'd-din,’de İlim, Keşf ve İlhâm”, *Uluslararası Geçmişten Geleceğe İslâm Geleceğinde Bilgi Bütünlüğü Sempozyumu Bildiri Kitabı*, (İstanbul,12-13 Temmuz 2018), ed. Aydın Kudat v.dğr., (İstanbul: Sabahattin Zaim Üniversitesi Yayınları, 2018): 27-30.

<sup>150</sup> Gazâlî, *el-Munkız*, 24.

*Miškâtü'l-envâr*'da akla dair nûrların hiyerarşisini meşşâi filozofların sudur nazariyesine benzer bir tarzda ele alsa da düşünce sistemini tasavvuf zemini üzerine bina ettiğinden görüşlerini bu bağlamda değerlendirmek daha sağlıklı olur.

Gazâlî, aklın tek başına hakikate ulaşmasının bir sınırı olduğunu ve bu sınırın da yine akıl sayesinde anlaşılacağını ifade etmiştir. Bu noktada, akla rehberlik etmede Allah ilk, melekler ikinci ve peygamberler de üçüncü muallimlerdir. Gazâlî'nin nûr hiyerarşisinde de Mutlak Nûr'dan yansıyan nûr önce meleklerle sonra da kudsî rûh olan peygamberlere yayılmaktadır. İnsanlar aklın kavramadığı hususları, peygamberlerin melekler vasıtasıyla Allah'tan getirdiğine ittiba etmek suretiyle öğrenmektedirler.<sup>151</sup>

Gazâlî'ye göre nübüvvet; aklın ötesinde, aklın anlamaktan aciz kaldığı şeyleri idrak eden gözün açıldığı bir haldir. Nasıl işitme duyusu renkleri, görme duyusu sesleri anlamaktan aciz ise, aklın ötesinde kalan haller de akılla idrak edilemez.<sup>152</sup> Bu bağlamda Gazâlî, akli doktora giden hastaya veya birinin yardımıyla yürüyen köre benzetmektedir. Hasta hastalığı için kendisine verilecek ilaçları, onların dozlarını ve mahiyetini bilemez. Ancak doktorun verdiği teslim olur ve reçeteyi uygularsa şifa bulur. Bunu da bu şekilde akledecek yine akıldır. Kör de böyledir. Elinden tutup götürenin eşliğinde yürür. Aksi takdirde, nerede çukur var, nerede engeller var bilemez. Ama yanındakinin gözüyle görüyor gibi yürür. Dolayısıyla aklın bize sağladığı fayda, nübüvveti tasdik etmek suretiyle kendisinin nübüvvet gözüyle idrak edemediğini kabul etmektir. Böylece aklın hakikate ulaşması için nübüvvetle bağlı olması şarttır. Bu durum *Miškât*'taki akıl ve rûh derecelendirmesine de uygunluk göstermektedir.

Mehmet Aydın "Her şeyin akılla açıklanabileceğini veya kanıtlanabileceğini öne sürmek bir hatadır ve birçok ünlü filozofun böyle

<sup>151</sup> Gazâlî, *Miškât*, 34-135.

<sup>152</sup> Gazâlî, *el-Munkız*, 54.

bir hataya düşmüş olduğu da bir gerçektir.”<sup>153</sup> derken ilâhî vahiyyle desteklenmeyen akılı kastetmektedir. Nitekim Gazâlî, aklın ancak ilâhî vahye teslim olduğunda “nûr” olarak isimlendirileceğini belirtmektedir.<sup>154</sup> Bunu da şu âyetle delillendirir. “Allah kimin gönlünü İslâm’a açmışsa o, Rabbinin katından bir nûr üzere olmaz mı? Gö-nülleri Allah’ı anmak hususunda katılmış olanlara yazıklar olsun. İşte bunlar apaçık sapıklık içindedirler.”<sup>155</sup> Bu durumda Gazâlî’nin eleştirdiği akıl, vahye-nübüvete teslim olmayan akıldır. Çünkü teslim olmayan akıl, güneşsiz kalan göz gibi olacaktır. Göz, maddi güneşe nasıl teslim olursa, akıl da manevi güneşe yani vahye, Kur’ân’a ve Peygambere teslim olmalıdır. O zaman bu teslimiyetin verdiği nûrla akıl idrak seviyesini yükseltmiş olur.

İbn Sînâ da vahiy olmadan aklın tek başına iyi ve kötü problemini çözemeyeceğini belirtmiştir. Zira salt akıl, duyguların etkisinde kaldığı için objektif düşünmemektedir. Dolayısıyla, insanı arzuları noktasında ihtar ederek, aklın sağlıklı düşünmesini sağlayan dinin gerekli olduğunu ve onun yerini hiçbir şeyin dolduramayacağını ifade etmiştir.<sup>156</sup> Bu bağlamda peygamberlerin gönderilişini cüz’i aklın yetersizliğiyle ilişkilendiren Mevlânâ şöyle der:

“Dünya büyücüsü, pek bilgiç bir karıdır. Onun büyü ipini

<sup>153</sup> Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, (İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1987), 9.

<sup>154</sup> Gazâlî İktisad’ta şu değerlendirmede bulunur: “Düşünme ve araştırma (Bahs ve Nazar) metotlarını önemsemeyerek nakillerle yetinen kişi doğru yolu nasıl bulabilir. Peygamberin haber verdiği konularda onu tasdik eden, akıldır. Sadece akla uyup, dini kabul etmeyen ve nübüvvet nûruyla aydınlanmayan kişi doğru yolu nasıl bulabilir. Bazı konularda aciz kalacağını bildiği halde sadece akla sığınarak gerçeği bulamaz. Akıl ve dini birleştirmeyen kimse başarıya ulaşamaz ve doğru yolu bulamaz. Akıl, her türlü eksiklikten uzak olan bir göz gibidir. Kur’an ise ışık saçan güneştir. Akıl ve dinin birini terk eden kişi, ahmaktır. Kur’an’ın ışığıyla yeti-nip akli kabul etmeyen kimse, gözlerini kapatıp güneşe bakan kimse gibidir. Bu kişinin körlerden farkı yoktur. Akılla birlikte din, nûr üstüne nûrdur.” Gazâlî, *el-İktisad fi’l-itikad*, (Beirut: Daru Kütübi İlmiye, 2004), 9-10.

<sup>155</sup> Zümer, 39/22.

<sup>156</sup> Ali Durusoy, “İbn Sînâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/ 322-331.

çözmek herkesin ayağının harcı değil! Eğer akıllar, onun bağladığı düğümü çözebilseydi, Cenab-ı Hak peygamberleri yollar mıydı?”<sup>157</sup>

Şu halde gözün görmesi güneş gibi bir nûr kaynağını gerekli kılıyorsa, aklın görmesi için de nûr mesâbesinde olan Kur’ân ve nübüvve ittiba gerekmektedir. Bu iki esas olmadıkça akıl karanlıkta kalmaya mahkûm olacaktır. Dolayısıyla Gazâlî’nin ilmî ve fikrî görüşlerindeki ölçüsü Kur’ân ve sünnet çerçevesinde şekillenmiştir.

### c. Akılın Ahlâkla İlişkisi

Gazâlî’nin akla dair yaptığı tasniflerden çıkardığımız önemli bir sonuç da; akılla ahlâk arasındaki ilişkidir. *Mustasfâ*’daki akıl tanımlarında ilmin amelle birleşmesiyle birlikte kişinin davranışlarındaki düzgünlük, sekinet ve vakar halinin akıl olarak tanımlanması, bu ilişkinin net ifadesidir. Zira ilimle amelin bütünleşmesinin neticesi, ahlâkî davranışlardaki istikamet ve düzgünlüktür. Bu da dışarıdaki bilginin kalbe taşınmasıyla mümkündür. Bu bağlamda, Gazâlî şöyle der: “Nasıl ki kabz edip tutmak, el gibi bir tutucuyu, kılıç gibi bir tutulana ve kılıç ile el arasındaki bitişmeyi gerektiriyorsa, öylece mâlumun misalinin kalpte hâsıl olmasına ilim ismi verilir. Hâlbuki hakikat mevcut, kalp de mevcuttur. Fakat ilim hâsıl değildir. Çünkü ilim hakikatin kalbe varmasından ibarettir.”<sup>158</sup> Şu halde dışarıdaki nesne halindeki bilgi, kalbe taşınıp içselleştiginde öznellemektedir. Öznelleştirilme neticesinde ortaya çıkan ahlâkî davranışlar aynı zamanda kişinin akılla bağımlı göstermektedir.

Gazâlî, kişi zâlim, merhametsiz, bencil ve kibir gibi ahlâkî zaaf-lara sahipse ona “akıllı insan” denilemeyeceğini söylemiştir. Çünkü bu ahlâkî zaaf-lar aklın önünde vehim ve hayal perdesi oluşturmaktadır. Nitekim o, *İhyâ*’da şöyle der: “Akıl sermayedir, temeldir... Ancak güzel ahlâk da gereklidir. Nice akıllı insan vardır ki her şeyi, mahiyeti ne ise o şekilde bilir; fakat öfke, zevk tutkusu, cimrilik,

<sup>157</sup> Mevlânâ, *Mesnevî*, 4/b. 3196-3197.

<sup>158</sup> Gazâlî, *İhyâ*, 3/27.

korkaklık gibi olumsuz eğilimlerine yenildiğinde duygularına boyun eğer ve bildiklerinin aksini yapar.”<sup>159</sup> Bu durumda diyebiliriz ki, kişide ahlâk hangi seviyede ise akıl düzeyi de bununla paralellik arz etmektedir. Bu noktada Gazâlî akıl ile zekâ arasında da ayırım yapmıştır. Böylece inançsız ve ahlâkî zaafı olan biri, akıllı insan değil ancak zeki veya dâhi diye tanımlanmaktadır.

Muhâsibî de bu bağlamda akıl ve ahlâk arasında doğru orantının olduğunu söylemektedir. Ona göre aklın değeri ve kalitesi ahlâkî davranışlarda kendini göstermektedir.<sup>160</sup> Mevlânâ ise akıl ile ahlâk arasında birebir ilişki olduğunu, ahlâkî zaafiyetin kişideki akıl noksanlığından kaynaklandığını belirtmektedir.<sup>161</sup> Aynı minvalde, Fârâbî de ahlâkî yetkinliğe ulaşmanın müstefead akıl düzeyinde bir akıl sayesinde mümkün olacağını belirtmektedir.<sup>162</sup>

“Tradisyonalist” ekolünün en önemli temsilcisi olan ve Platon’un düşünce çizgisine yakın bir filozof olarak tanınan Frithjof Schuon (ö. 1998) ilkelerden yoksun bir akı, daireyi ve kareyi idrak eden ama küreyi veya küpü anlamayan “bir alan ölçümü bilgisine” benzetmektedir. Burada eleştirilen akıl, sağlıklı ve doğru düşünemeyen akıldır. Meselâ kibirli, bencil ve merhemetsiz insanın sağlıklı ve objektif bir şekilde akletmesi düşünülemez. Küreyi ve küpü anlamak demek, aşkınlık duygusuyla birlikte olay ve nesnelerin “metafizik şeffaflığının sezgisini” elde etmektir. Bu da insana asalet kazandırmaktadır. Bundan dolayıdır ki ahlâklı olup da aklı az insanların asla ahmak olmayacağını belirtmektedir. Güzel ahlâk ve erdem, ince ve derin bir düşünüşün göstergesi olduğundan ahmaklığı ve basit aptallığı bünyesinde barındırmamaktadır. Kısaca güzel ahlâk ve erdem bir akıl biçimidir.<sup>163</sup> Dolayısıyla sağlıklı ve

<sup>159</sup> Gazâlî, *İhyâ*, 2/171.

<sup>160</sup> Muhâsibî, *Akl ve Kur’ân’ı Anlamak*, 220.

<sup>161</sup> Osman Küçük, *Mevlânâ’ya Göre Manevî Gelişim*, (istanbul: İnsan Yayınları, 2009), 535.

<sup>162</sup> Uysal, “Kindî ve Fârâbî’de Akıl ve Nefs Kavramlarının Ahlâkî İçeriği”, 153.

<sup>163</sup> Frithjof Schuon, *Bir Merkeze Sahip Olmak*, çev. Tahir Uluç, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2016), 62-63.

doğru düşünmenin ilkeleri ahlâkî ilkelere bağlı olmaktadır. Şu halde denilebilir ki, akıl ve ahlâkî ilkeler birbirlerinden ayrılacak bir bütünlüğe sahiptir.

**Netice-i kelâm**, Gazâlî'nin yaşadığı yüzyıl; siyasi çalkantıların, şiî-sünnî çatışmalarının, bâtinilik ve bazı felsefî düşüncelerin kaosa neden olduğu bir dönemdir. Gazâlî'nin içinde bulunduğu bu zorlu ve sıkıntılı ortam, ona nev'-i şahsına münhasır bir şahsiyet kazandırmıştır.

Gazâlî, döneminde hakikate ulaşmaya çalışan ve kendilerine göre hakikat tasavvuru olan kelâm, felsefe, bâtinilik ve tasavvuftan oluşan dört grubu incelemeye başlamıştır. Sonunda karar kıldığı alan tasavvuf olmuştur. Çünkü tasavvuf ona, aradığı bilgiye götürecektir bir metod sunmuştur. O metoda uymak suretiyle hakikat bilgisine Allah'ın gönlüne bahşettiği nûrla nail olmuştur. Bundan sonraki süreçte hayata tasavvuf penceresinden bakmaya başlamıştır. Eserlerine bakıldığında her ne kadar felsefî yaklaşımlar ve aynen iktibas edilmiş söylemler bulunsa da onları tasavvuf zemininde ele almak daha sağlıklı olacaktır. Aksi takdirde bağlamından kopartılmış olmanın neticesinde farklı yorumların yapılması mümkün olabilmektedir.

Diğer taraftan Gazâlî, geniş bir ilim müktesabâtına sahip biridir. Dolayısıyla onu anlamak ve eserlerindeki yeni anlam katmanlarına ulaşabilmek için, tekrar tekrar ciddi okumalar yapmak icab etmektedir. Bununla birlikte, bu konuda sadece ilim yeterli değildir. Onun yaşadığı ve hissettiği noktaları yakalamak ve onun ulaştığı mertebeden bakmak gerekir.

Gazâlî'den bize miras kalan mühim hususlardan biri de ilme, insanlara ve hadiselerle yaklaşım tarzında önyargılı değil, öngörü sahibi olabilmek, kişilere ve görüşlerine objektif bakabilmektir. Nitekim, felsefecilere ve bâtinîlere yönelik yazdığı eserlere bakıldığında informel mantığın iyilik ilkesi çerçevesinde önce muhatabını anlamaya çalışmış, onunla empati kurmuş ve onun düşünce

sistemini en ince ayrıntısına kadar ortaya koymuştur. Daha sonrasında, Gazâlî, temel ölçü kaynağı olan vahyin mantık zemininde muhatabının yanlış görüşlerini ele alarak çürütmüştür. Tüm den reddiyeci bir bakış açısı yoktur. Bir kişi yanlış bir çizgide bile olsa, söz ve davranışlarında hakikatten bir pay varsa onu almakta mahzur görmemiştir. Bu bakış açısı onun eserlerine de yansımıştır. Bu nedenle, eleştirdiği kişilerin görüşlerinden istifade ettiğini görenler onun çelişki içinde olduğunu düşünmüştür. Fakat onun hayat felsefesi anlaşıldığında, bu tutumunun gâyet tabii bir durum olduğunu görmek mümkündür. Bunun yanı sıra, halkı ve ilim erbabını alan dışı oldukları ilmin eserlerini okuma yaparken temkinli olması gerektiği konusunda uyarmıştır. Bu durumu denizde yüzme bilmeyen adamın direk denize girip boğulmayla yüzyüze gelmesine benzetmiştir.

Gazâlî'ye göre akıl birçok anlamlara gelen bir kavramdır. Birçok eserinde akla dair görüşlerini bulmak mümkündür. Sonuç olarak birbirlerine benzer ve tamamlayıcı tanımlar ve tasnifler olsa da bilgiyi sunum tarzı farklıdır. Onun düşünce sisteminde akıl, varlığı hakikatiyle idrak edebilmeyi, onlar hakkında kesin bilgiye ulaşabilmeyi sağlayan bir yetidir. Bu açıdan akılı nûr ismine, gören gözden daha layık görmüştür. Gazâlî keşf, ilham, sezgi, akıl ve duyu organlarıyla elde edilen bilgilerin sınırlarını, akli derecelendirerek ortaya koymuştur. Buna göre duyularımız bizim için temel bilgi kaynaklarımızdır. Varlığı biz duyularımızla algılarız. Duyularımızın üzerinde hâkim olan, idrak eden, yorumlayan akıl vardır. Bunun üzerine vahiyle desteklendiğinde idrak eden, akleden bir akıl gelir onun adı kalbtir. Melekût âlemi olan gayb âlemiyle ancak kalb irtibat kurabilecek bir donanıma sahiptir. Bu durumda öz olarak akıl aynı, ancak akıl, potansiyellerini bilfiil açığa çıkartıp aydınlandıkça sadece adı ve mertebesi değişmektedir. Bu durum insanın fiziksel gelişim sürecinde bebek, çocuk, genç, orta yaşlı ve ihtiyar gibi aldığı isimlendirmelere benzemektedir. Bu gelişimler birbirlerine bağlı süreçlerdir. Akıl da böyledir, mişkâtteki cam, cam içindeki

lamba, lambadaki fitil misali bir hiyerarşi içinde aydınlanır. Buradaki akıl hidayete ermiş, iman sahibi kimseler için geçerlidir. Kâfirler karanlıklar içinde perdelendiklerinden dolayı aklın nurundan nasip almamış kimseler olarak değerlendirilmiştir. Bu bağlamda Gazâlî'nin en çok eleştirdiği nokta vahiyle desteklenmeyen akıl seviyesinde takılıp kalmaktır. Zira insan bu dünyaya bir amaç için gelmiştir. Bu amaca yönelik yaşamanın yolu, aklın vahye teslim olması sonucu idrak seviyesinin yükseltilmesidir. Aksi takdirde insan, hayatı hayvanlar seviyesinde yaşamak zorunda kalır.

Ona göre akıl, Allah'ın bize bahşettiği çok değerli bir yetidir. Zira vahye ittiba edilebilmesi için akla ihtiyaç vardır. Fakat vahye teslimiyet yeterli değildir. Vahiy teorik bilgi görünümündedir. Bunun pratiğe dökülebilmesi için peygamber rehberliğinde ahlâka dönüşmesi gerekmektedir. Dolayısıyla Gazâlî'de bilgi önemlidir, ancak kalbte içselleştirilmekle ahlâkî bir dönüşüm sağlanmalıdır. Zira doğru bir aklın ilkeleri, ahlâkî ilkelere sahip olmaktan geçer. Kişide ahlâk hangi seviyede ise akıl düzeyi de bununla paralellik arzeder. Bu noktada, Gazâlî akıl ile zekâ arasında da ayırım yapmıştır. Böylece inançsız ve ahlâkî zaafı olan biri, akıllı insan değil ancak zeki veya dâhi diye tanımlanmaktadır.

Şu halde gözün görmesi güneş gibi bir nûr kaynağını gerekli kılıyorsa, aklın görmesi için de Kur'ân ve nübüvvete ittiba gerekmektedir. Bu iki esas olmadıkça akıl karanlıkta kalmaya mahkûm olacaktır. Bu noktada Gazâlî'nin ilmî ve fikrî görüşlerindeki ölçüsü Kur'ân ve sünnettir. Bu bağlamda o, dönemindeki şartlar içinde aklın kaybettiği anlamı aslına rucû ettirmiştir.

## Kaynakça

- Alper, Ömer Mahir. *İbn Sinâ*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2008.
- Arasteh, A. Reza – Sheikh, Enis A. "Tasavvuf: Evrensel Benliğe Giden Yol". *Sûfî Psikolojisi*. Ed. Kemal Sayar. 41-76. İstanbul: Timaş Yayınları, 2013.
- Arslan, Ahmet. *Felsefeye Giriş*. İstanbul: Vadi Yayınları, 1999.



- Atay, Hüseyin. "Kurân'da Bilgi Teorisi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 16.1968.
- Ay, Mahmut. "Nür Kavramından (24/35) Nür Metafiziğine: Pragmatik Okumalar ve Eleştirisi" *Journal of Islamic Research* 25/2 ( 2014): 97-107.
- Aydın, Mehmet. *Din Felsefesi*. İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1987.
- Bolay, Süleyma Hayri. "Akıl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/238-242. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Bolay, Süleyma Hayri. *Aristo Metafiziği ile Gazâli Metafiziğinin Karşılaştırması*. İstanbul:1980.
- Bursevî, İsmail Hakkı. *Rûbu'l Beyân*. Çev. Ali Namli, Süleyman Güzel, Ömer Çelik, Zekeriya Tüfekçioğlu, Mustafa Çiçekler. 13. İstanbul: Erkam Yayınları, 2009.
- Cebecioğlu, Ethem. "Some Reasons for The Inability of Layman to Understand Sûfism". *Tasavvuf Dergisi* 1 (1999): 10-26.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. Ankara: Say Yayınları, 1996.
- Çelebi, Emin. "İbn Arabî'nin Epistemolojisinde Duyu ve Akıl". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 10/3 (2010): 43-56.
- Çurak, Halil. "Şehristânî'nin Allah'ın Varlığını ve Birliğini İspat". *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 3/1 (Nisan 2017): 147-170.
- Demirli, Ekrem. *İslâm Düşüncesi Üzerine: Söyleşiler ve Konuşmalar*. İstanbul: Sûfi Yayınları, 2016.
- Durusoy, Ali. "İbn Sinâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/322-33. İstanbul: TDV Yayınları 1999.
- el- Kârî, Ali b. Muhammed. *el-Masnû' fi Ma'rifeti'l- Hadisi'l- Mevzû'*. Thk. Abdulfettah Ebû Gudde. Beyrut: Mektebetu'l- Matbûâtî'l İslâmiyye, tsz.
- Elmalı, Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur'an Dili*. Sad. İsmail Karaçam, Emin Işık, Nusrettin Boelleli, Abdullah Yücel. İstanbul: Azim Yayınları, 2011.
- Erdem, Hüsameddin. *Bazı Felsefe Meseleleri*. Konya: Hü-er Yayınları, 1999.
- Ergül, Adem. *Kur'an ve Sünnet Işığında Kalbi Hayat*. İstanbul: Erkam Yayınları, 2000.

- Eş'arî, Ebu'l-Hasan. *Kitâbu'l-Luma' fi'r-Reddi alâ eblî'z- Zeyğ ve'l-bida'*. Thk. Hamude Gurabe. London: Matbaatü Mısır, 1955.
- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el- Münkız Mine'd-Dalâl, Hakikat Arayışı*. Thk- Çev. Abdurrezzak Tek. Bursa: Emin Yayınları, 2017.
- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-İktisad Fi'l-Îtikâd*. Beyrut: Daru Kütübi İlmiye, 2004.
- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*. Kahire: Daru'l Hadis, 2004.
- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *İlcâmu'l- avâm an ilmül- kelâm el-kânûnu'l-küllî fi't- te'vili Kelâm ve halk*. Thk- Çev. Mahmut Kaya, Cüneyd Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2018.
- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *İlim Kapısı*. Çev. Dilaver Selvi. İstanbul: Semerkand Yayınları, 2018.
- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *Meâricü'l- Kuds, Hakikat Bilgisine Yükseliş*. Çev. Serkan Özburun. İstanbul: İnsan Yayınları, 2010.
- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *Mişkâtü'l- envâr*. Thk. Abdulaziz İzzeddin es-Seyrean. Beyrut: Âlemü'l Kütüb, 1986.
- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *Mişkâtü'l- envâr*. Çev. Süleyman Ateş. İstanbul: Bedir Yayınları, 2015.
- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *Mustasfâ*. Çev. H.Yunus Apaydın. İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.
- Gezgin, Ali Galip. "Düşünme" Anlamına Gelen Bazı Kelimeler Üzerine Bir Değerlendirme (II)". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/33 (2014):7-43.
- Göztepe, Yüksel. "Gazâlî ve Öncesi Bazı Süfîlerin Akla Eleştirel Bakışı". *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 8/19 (2007): 297-326.
- Haksever, Ahmet Cahid. "İhyâu 'Ulumi'd-dîn,'de İlim, Keşf ve İlham", *Uluslararası Geçmişten Geleceğe İslâm Geleneğinde Bilgi Bütünlüğü Sempozyumu Bildiri Kitabı*. Ed. Aydın Kudat, Mehmet Bulut, Ahmet Cahid Haksever, Abdurrahman Candan. 15-32. İstanbul: Sabahattin Zaim Üniversitesi Yayınları, 2018.
- İbn Arabî, *Fütübâtü'l- Mekkiyye*, Beyrut: Daru'l İhyâi Turâsil Arabî, 1998.

- İbn Sînâ. *Dânişnâme-i Alâi: Alâ Hikmet Kitabı*. Çev. Murat Demirkol. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Kant, Immanuel. *Arı Usun Eleştirisi*. Çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınları, 1993.
- Kılıç, Cevdet “Sühreverdî'nin Varlık Düşüncesinde Nûrlar Hiyerarşisi ve Meşşâî Felsefesi ile Karşılaştırılması”. *FÜİF Dergisi* 13/2 (2008): 441-466.
- Kılıç, Mahmut Erol. *Tasavvuf Düşüncesi*. İstanbul: Sûfi Yayınları, 2011.
- Kılıç, Mahmut Erol. *Tasavvufa Giriş*, İstanbul: Sûfi Yayınları, 2013.
- Kindî, *fi Hudûdi'l-Eşyâ ve Rusûmihâ*. (Resâilu'l-Kindî el-Felsefiyye). Nşr. Muhammed Abdülhâdî Ebû Rîde, Kahire 1369/1950.
- Köymen, Mehmet Altay. *Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi*. Ankara: TTK Basımevi, 1984.
- Küçük, Osman. *İnsan-ı Kâmil*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.
- Küçük, Osman. *Mevlânâ'ya Göre Manevî Gelişim*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2009.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbu't-Tevhid*. Nşr. Fethullah Huleyf. İstanbul: 1979.
- Mekki, Ebû Tâlib. *Kütül-kulüb*. Mısır: 1306.
- Mevdudî, Ebu'l -A'la. *Selçuklular Tarihi*. Çev. Ali Genceli. Ankara: 1971.
- Muhâsibî, Hâris b. Esed. *Akıl ve Kur'an'ı Anlamak*. Çev. Veysel Akdoğan. İstanbul: İşaret Yayınları, 2015.
- Ocak, Ahmet. *Selçukluların Dini Siyaseti*. İstanbul: Tatav Yayınları, 2002.
- Orman, Sabri. *Gazzâlî: Hakikat Araştırması*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1986.
- Özervarlı, M. Sait. “Gazzâlî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/ 505-511. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Pascal, Blaise. *Düşünceler*. Çev. Fethi Yücel. Ankara: 1942.
- Rolland, Romain. *Tolstoy'un Hayatı*. Çev. Tahsin Yücel. İstanbul: 1969.
- Sarıtaş, Kamil. “Gazzâlî'nin Akıl Tasavvurunun İbn Haldun'da Yansıması Sorunu”. *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 14/2 (Ekim 2014): 43-62.
- Sarûhan, Müfit Selim. “İbn Sînâ'da Ahlâkî Çözüm Üzerine”. *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri*, (İstanbul, 22-24 Mayıs, 2008).

- Ed. Mehmet Mazak, Nevzat Özkaya. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, 2009: 121-134.
- Schuon, Frithjof. *Bir Merkeze Sahip Olmak*. Çev. Tahir Uluç. İstanbul: İnsan Yayınları, 2016.
- Sevim, Seyfullah. *İslâm Düşüncesinde Marifet ve İbni Arabî*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1997.
- Şehristânî, Muhammed Abdülkerim. *Nihâyetül-ikdâm fî ilmi'l-keâm*. Thk. Ahmed Ferid el-Mezîdî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.
- Uludağ, Süleyman. "Keşf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/315-317. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Uludağ, Süleyman. *İslâm Siyaset İlişkileri*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1998.
- Uysal, Enver. "Kindî ve Fârâbî'de Akıl ve Nefs Kavramlarının Ahlâkî İçeriği". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/2 (2004): 141-156.
- Yaran, Cafer Sadık. *İnformel Mantık*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2014.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Akıl (Kelâm)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/242-246. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.

İkinci Bölüm

AKIL-DİN VE AKIL-  
FELSEFE İLİŞKİSİ



# ARAP NAHVİNDE BİR AKIL YÜRÜTME BİÇİMİ: KIYAS



Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Şen<sup>1</sup>

İnsan zihninin işleyişinin en temel formlarından biri olan kıyas, benzetme esasına dayalı algılama ve bilinenden hareketle bilinmeyeni kavrama işinin formel hale getirilerek insanı bu anlamdaki akıl yürütmelerinde hatadan korumak için Aristo tarafından sistemleştirilmiştir. İslam kültüründe önceleri formel olarak kullanılmayan kıyas Aristo'nun eserlerinin tercümelerinden istifade edilip formelleştirilmiş ve daha teknik bir hale getirilmiş, özellikle dil biliminde ve fıkıhta kullanılan istidlalde sınırlı da olsa Grek düşüncesinden faydalanılmakla birlikte bu düşüncenin içermediği yeni bir şekil ve muhteva kazanmıştır.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı, asen@erzincan.edu.tr

<sup>2</sup> Durusoy, Ali, "Kıyas", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/525. Akıl-kıyas ilişkisi için ayrıca bkz. Akyüz, Turgut. "Fahreddin Er-Râzî'ye Göre Akılın Tarifi Ve Temel İşlevleri". *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi* 2/1 (Haziran 2019), 33.

Nahiv ilmi, geniş anlamıyla “Arap dilinin istikrâsından çıkarılan hükümleri bilmektir” şeklinde tarif edilmiştir.<sup>3</sup> Bu tanım, Arap diline dair çalışmaların başladığı ve geliştiği h. I. ve II. asırlar dikkate alındığında, bize *dil ilimlerinin* çatısı altına giren bütün ilim dallarını kapsayan bir anlayış sunar. Dil ilimlerinin “nahiv/ilmu’l-Arabiyye” adındaki bir pota içerisinde tesis edilme süreci, Kur’ân metninin, dönemin Arap toplumunda oldukça yaygın hale gelen gramer hatalarından korunması amacıyla bağlı olarak gelişmiştir. Bunun için öncelikle dil malzemesinin en saf kaynaklarından derlenmesi (semâ’) işine girilmiştir. Dilocilerin dil malzemesini derleme usulü ve kriterleri yanında, elde edilen bu malzemedен kural çıkarmada uyguladıkları yöntemler bulunmaktadır. Bunların temelinde kıyas bulunur. Hatta nahvin bir ilim olarak tesisi kıyasın geliştirilmesiyle özdeşleştirilmiştir. Sözlükte, bir şeyin miktarını başka bir şeyle tayin ve takdir etmek anlamına gelen kıyas<sup>4</sup> ile ilgili nahivcilerin en meşhur kıyas tanımlarından biri “duyulmayı duyulana haml etme” şeklindedir.<sup>5</sup> Dil ilimlerinin tesis edildiği dönemde kıyasın kullanımı ve uygulama şartları üzerindeki tartışmalar da başlamıştır. İlk aşamada “dil olgularını gözlemleyip genel kullanıma dayanarak kurallar belirleme” şeklindeki kıyas anlayışı, Halil b. Ahmed (ö. 175/791) ve Sibeveyh (ö. 180/796) döneminde teorik bir yapı kazanmış, daha sonraki dönemlerde ise kuralları ve metni yorumlamaya yönelik, pedagojik ve bazen cedelî bir yapı kazanmıştır.<sup>6</sup>

Kıyas’ın birçok ıstılâhî tanımı yapılmıştır. Ebu’l-Berekât Kemaluddîn el-Enbârî (ö. 577/1181) nahiv usulüne dair eseri

<sup>3</sup> Ebû Ali el-Fârisî, *et-Tekmile*, nşr. Hasan Şâzeli Ferhûd (Riyad: Matbû’atu Câmi’ati’l-Melik Suud, 1981), 3.

<sup>4</sup> İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, (Beyrut: Dâru Sâdır, 1994), 6/187.

<sup>5</sup> Mehmet Şirin Çıkar, *Kıyas: Bir Nahiv Usûl İlmî Kaynağı*, (Ankara: Akademisyen Kitabevi, 2019), 97.

<sup>6</sup> Ali Benli, *Ebû İshâk Eş-Şâtîbî’de Nahiv Usûlü*, (Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul: 2013), 5-6.



*Luma'u'l-edille fi usûli'n-nahv*'de bunları zikreder: "Fer'î aslın hükümüyle takdir etmek"; "bir illet sebebiyle fer'î asla hamledip aslın hükmünü fer'e uygulamak"; "Ortaklıktan (câmi') dolayı fer'î asla katmaktır".<sup>7</sup>

Kıyasın üç merhaleden geçtiğini söylemek mümkündür: I. Dilsel olguyu gözetmek, irab içindeki konuma ya da kipine uygun bir şekilde tasnif etmek ve bunu yaparken istikrâya dayanarak kural belirlemeye çalışmaktır. Bu şekildeki bir anlayışla kıyasın, Arap nahvinde erken dönemden itibaren kullanıldığını söylemek hatta bunu Ebu'l-Esved ed-Duelî (ö. 69/688)'ye dayandırmak bile mümkündür. Ancak bu dönemin en önemli mümessili İbnu Ebî İshak el-Hadramî (ö. 117 /735)'dir. Zira o, genel ve kullanımı yaygın olan dil üzerine kıyas yapmayı uygun görürken, nâdir ve şâz olana kıyası uygun görmemiştir. Bu aynı zamanda kıyas için de bilinçli bir başlangıç sayılabilir. Dolayısıyla el-Hadramî, nahiv konularını işlerken takip edilmesi gereken yola dikkatleri çekmiş ve nasıl olması gerektiğini göstermiştir. II. Kıyasın teorik bir çerçeve kazandığı ve temellerinin ortaya konduğu dönem ki bu dönemde özellikle Halîl b. Ahmed ve Sîbeveyh öne çıkmaktadır. Özellikle hem genel olarak bütün nahiv ilminde hem de kıyas konusunda Halîl b. Ahmed'in yerinin çok önemli olduğu tartışmasızdır. Nitekim o, kıyası ilk kullananlardan ve hem de eksiklerini gideren şahıslardan biri olarak anılır. Bu dönemde Basra ile Kûfe dil ekollerinin birbirinden tamamen farklılaşması, çeşitli nahiv konularına farklı yaklaşımlarından ileri gelmiştir ki bunların en başında da kıyas gelmektedir. Halîl ve Sîbeveyh'i kıyasta bu kadar önemli kılan nedenlerden birisi onların âmil, asıl-fer' ve bunlara tabi olan illet konusu üzerinde durmalarındır ki bunlar kıyasın temel direkleridir. III. dönemde öne çıkan Ebû Alî el-Fârisî (ö. 377/987) ve öğrencisi Ebu'l-Feth İbnu Cinnî (ö. 392/1002) ile birlikte kıyas, nahiv ilminde zirveye ulaşmış ve kendilerinden öncekilerin düşünceleri

<sup>7</sup> Kemâluddin el-Enbârî, *er-Risâletân li'bnî'l-Enbârî: el-İgrâb fi cedeli'l-i'râb ve Lu-ma'u'l-edille*, nşr. Sa'îd el-Efgânî (Beyrut: 1971), 93.

tatbik edilmiştir. Özellikle İbnu Cinnî'de göreceğimiz gibi, kıyasın nahiv usûl ilminin temel kaynaklarından birisi olduğu vurgulandığı gibi kıyas ile ilgili temel problemler de tartışılmaya ve ortaya konmaya çalışılmıştır. Arap nahiv usulünde kullanılan kıyas bu dönemde olgunlaşmış bir şekilde, benzerlik illetinden dolayı fer'î asla hamletmek anlamında kullanılmış, daha sonra el-Enbârî ve Suyûtî (ö. 911/1505) ile birlikte fıkıh usûl ilminde kullanılan kıyasın etkisine girmiştir ki bu durum bizzat kendileri tarafından da dile getirilmiştir. Bütün ilimler ya duyulandan ya naslardan veya kıyas yoluyla ya da başka ilimlerden alınan bilgilerden oluşmaktadır.<sup>8</sup> Bu ilkeden nahiv ilmüne baktığımızda, semâ/duyulan adeta nas hükmündedir. Elde edilen diğer bilgilerin çoğunluğu da duyulana, bir benzerlik ve ilişkiden dolayı hamledilmesiyle elde edilmiştir ki bu da kıyastır.<sup>9</sup>

## 1. Kıyasın Rükünleri

Nahiv usulünde kıyasın dört temel rükünü vardır: Asıl, fer', illet ve hüküm.<sup>10</sup>

### a. Asıl/Makîs 'aleyh

Makîs aleyh, kıyas uygulamasında asıl olup kıyasın üzerine uygulandığı unsurdur. Bir diğer ifadeyle makîs aleyh; hükmü, metin veya icmâ' ile sabit olan gerçekliktir.<sup>11</sup> Makîs aleyh kıyasın en önemli unsurudur. Zira nahivciler arasındaki temel görüş farklılıklarının temelinin oluşturur.<sup>12</sup> Üzerine kıyas yapılacak aslın

<sup>8</sup> Abdurrahmân b. Ebû Bekr es-Suyûtî, *el-İktirâh fî usûli'n-nabv*, (Dımaşk: 2006), 79.

<sup>9</sup> Çıkar, *Kıyas: Bir Nahiv Usûl İlmi Kaynağı*, 100-103.

<sup>10</sup> Sa'îd el-Efgânî, *Fî usûli'n-nabv*, (Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1987), 108.

<sup>11</sup> Mahmud Ahmed Nahle, *Usûlu'n-nabvi'l-'arabi*, (Beyrut: Dâru'l-'ulûmi'l-'arabiyye, 1987), 99.

<sup>12</sup> Makîs 'aleyh eksenli mezhepler arasındaki farklılıklar konusunda geniş bilgi için bkz. İlyas Karşlı - Abdulkadir Kişmir, "Basra ve Kûfe dil ekolleri arasındaki ihtilaflarda makîsun 'aleyhin rolü", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi / The Journal of International Social Research* 11/55 (Şubat 2018), 1002-1010.

temelini Arap'tan iştirilen/mesmû' oluşturur. Nahivciler tarafından mesmû'un iki şekilde olduğu fark edilmiştir: Muttarid ve şâz. Muttarid, yaygın olandır. Şâz ise, menkul veya mesmû' dilsel metinlere ve nahiv kaidelerine aykırı olan şeydir. Ali Ebu'l-Mekârim, makîs aleyhi üç kısımda değerlendirmiştir:<sup>13</sup>

- I. **Muttarid-gâlib-kesir:** Muttarid kendisine muhalefet edilmeyecek şekilde kullanımı fazla olup yaygın olandır. Gâlip, çok yaygın olmasına rağmen kendisine muhalif bir olgu söz konusu olabilecek şekilde muttarid'in bir derece altıdır. Kesret ise gâlibin bir derece altıdır.
- II. **Kalîl:** Kullanımı az olandır ve bazen bu kullanım asıl olarak kabul edilebilir.
- III. **Şâz:** Dilsel metin ve kaidelere aykırı olan şeydir. Nahivciler tarafından makîs aleyh olarak kabul edilmemekle beraber, bu konuda Kûfeli nahivci ve kıraat âlimi el-Kisâî (ö. 189/805)'ye eleştiriler yöneltilmiştir.

İbn Cinnî, dilsel bir metni muttarid ve şâz olması bakımından dört kısma ayırır:<sup>14</sup>

- I. Hem kıyas hem de kullanımda muttarid olan. Örnek, (ضربتُ عمرا) kullanımı.
- II. Kıyasta muttarid kullanımda şâz. Örnek, (مبقل) (baklalı) kelimesi kıyasa uygundur fakat kullanımda onun yerine (باقل) yaygındır.
- III. Kıyasta şâz kullanımda mevcut. Örneğin, (استصوب) fiili kıyasa uygun olmamakla beraber kullanımda yaygındır.
- IV. Hem kıyas hem de kullanımda şâz. Örneğin, (مصوون) şeklindeki kullanım kıyas ve kullanıma aykırıdır. Bu gibi kelimeler üzerine kıyas yapılmaz.

<sup>13</sup> Ali Ebu'l-Mekârim, *Usûlu't-tefki'rî'n-nabvî*, (Kahire: Dâru Garîb, 2007), 96.

<sup>14</sup> Ebu'l-Feth İbn Cinnî, *el-Hasâis*, nşr. Muhammed Ali Neccâr (Mısır: ty.), 1/97-98.

### b. Makîs/Fer'

Makîs/fer' kendisi hakkında hüküm verilecek taraftır. Kıyasın unsurlarından olan fer' iki şekilde olur:<sup>15</sup>

- I. Nasların kıyasında makîsin hükmü bilinmez ve başka bir hükme dönüştürülmez. Arap gramerinin oluşum döneminde tümevarım yoluyla hakkında herhangi bir örnek kullanım bulunmayan dil yapılarına dair hükümlerin bulunana kıyası böyledir. Tümevarım yoluyla ulaşılan "Bütün fâillerin merfû olması" hükmünün tikel bir örnek üzerinde uygulanması buna örnek sayılabilir.
- II. Olguların/hükümlerin kıyası: Bu tür kıyasta makîsin hükmü bilinmektedir. Naslara değil kurallara kıyas yapılmaktadır. Naibu'l-fâilin fâile kıyas edilmesi gibi makîsi makîs aleyhe bağlayacak bir illet bulunmalıdır. Fiillerin cezmedilmesinin isimlerin cer edilmesine kıyası da böyledir.

### c. İlet/Câmi'

Kıyasın bir diğer rüknü illettir. İlet, makîsin makîs aleyhteki hükmü almasını gerektiren sebeptir.<sup>16</sup> Makîs ile makîs aleyhi bir araya getirmesi hasebiyle illet, câmi' olarak da ifade edilir. Arap nahiv usulünde illet konusu oldukça geniş bir konudur. Burada makalemizin amacına uygun olacak kadarıyla meseleyi ele alacağız.

Nahiv kuralları ile ilgili "niçin?" sorusunun cevabını bulma arayışı olarak başlayan gramer illetlerinin gelişimini ve tekâmülünü birbirinden farklı özellikleri ile dört döneme ayırabiliriz.<sup>17</sup>

- I. **Doğuş ve oluşum devri:** İbn Ebî İshâk el-Hadramî ile başlayıp Halîl b. Ahmed ile biter. Bu dönemki illetin

<sup>15</sup> Ali Benli, *Ebü İshâk Eş-Şâtî'î'de Nahiv Usûlü*, 172.

<sup>16</sup> Mahmud Ahmed Nahle, *Usûlu'n-nabvî'l-'arabi*, 124.

<sup>17</sup> Resul Sevinç, *Arapçada illet nazariyesi (el-İzâh fi 'ileli'n-nabvî örneği)*, (Rize: STS Yayıncılık, 2015), 27-52.

genel özellikleri, illetlerin az ve bazı konularla sınırlı olması, basit olması ve kurallarla uyumlu olmasıdır.

- II. **Gelişme devri:** Bu dönem hicrî 2. asrın sonlarına doğru Halîl'in öğrencilerinden başlayarak 4. asrın başlarında Ebû İshâk İbrâhîm ez-Zeccâc (ö. 311/924) ile biter. Dönemin genel özellikleri olarak illetin eksik istikrâ' yoluyla Arap kelimelerine uygulanması, illetin yayılması ve tüm gramer kaidelerine uygulanması, illete dair özel eserlerin kaleme alınması sayılabilir.
- III. **Olgunlaşma devri:** 4. asrın başlarından 7. asrın sonlarına kadarki dönemi kapsar. Dönemin illete dair genel özellikleri illet nazariyesini ortaya koyma çabası, nahiv eserlerinin telifinde illet metoduna önem verilmesi, illette aşırıya gidilmesine karşı çıkan fikirlerin ortaya çıkmasıdır.
- IV. **İstikrar ve tercih dönemi:** Hicrî 7. asır ila 10. asır arası dönem kapsar. Bu dönemin illete dair genel özellikleri illetlerin çoğalması ve gramer illetlerinin felsefe ve mantık terimleriyle karışmasıdır.

Abdurrahmân b. İshâk ez-Zeccâcî (ö. 337/949) illeti üçe ayırır:<sup>18</sup>

- I. **Ta'limî illet:** Birinci derece illet olarak da kabul edilen ta'limî illet kişiyi Arap kelâmını öğrenme amacına ulaştırır. Örneğin, (قام زيد) cümlesinde "Zeyd niçin ref oldu?" denildiğinde "fâildir ve fiil onu ref etmiştir" şeklinde verilen cevap bu tür illeti oluşturur. Verilen cevap oldukça yalın ve öğretim amaçlıdır.
- II. **Kıyâsî illet:** Birinciden daha ileriye taşınan bir illet türüdür. Örneğin, (إِنَّ زَيْدًا قَائِمٌ) cümlesinde Zeyd'in niçin mansub olduğundan bir adım öteye gidilerek "inne ismini niçin nasb eder?" sorusunun sorulduğu illet türüdür. Bu

<sup>18</sup> Abdurrahmân b. İshâk ez-Zeccâcî, *el-Îzâh fi 'ileli'n-nabv*, nşr. Mâzin el-Mubârek (Beyrut: 1979), 64.

soruya cevap olarak, “İnne ve benzerleri meful alan fiillere benzerler ve bu benzerlikten dolayı fiil gibi amel ederler. İinne'nin ismi meful alan fiilin mefulü innenin haberi ise bu fiilin fâili olarak görülür” şeklinde bir açıklama yapılabilir. Bu tür illet, örnekte de açıkça görüldüğü gibi başka bir şeyle kıyas yapılmasından ötürü kıyasî illet olarak adlandırılır.

III. **Cedeli illet:** Bu tür illette tartışmaya ve karşıdakine üstün gelmeye yönelik bir soruya cevap niteliğinde bir açıklama getirilir. Kıyasî illet türünde ifade ettiğimiz, “inne ve benzerleri meful alan fiile benzer açıklaması” niçin ve ne yönden fiillere benzerler şeklinde bir adım ileriye götürülür. Bu tür illet farklı nahiv ekollerine mensup dilciler tarafından etkin bir şekilde kullanılmıştır.<sup>19</sup>

İllet ile ilgili yapılan bir başka tasnif de şekil bakımındandır. Bu taksimde illetin 24 türü vardır.<sup>20</sup>

**Sema illeti:** (امرأة ثدياء) ifadesinin müzekkeri olacak şekilde (رجل ائدى) şeklinde bir kullanım yoktur. Burada söylenecek tek şey, bu durumun semâ'î olması ve benzeri olmayacak bir şekilde kullanımının bulunmasıdır.

**Teşbih illeti:** İsme benzerliğinden dolayı muzari fiilin murab olması veya bazı isimlerin harfe benzerliklerinden dolayı mebnî olmaları bu türden birer illettir.

**İstiğnâ illeti:** Muradifi ile yetinmek, (وَدَعَ) yerine (تَرَكَ) kullanmak veya (رَأَيْتَ إِيَّاهُ) yerine (رَأَيْتَهُ) ile yetinmek.

**İstiskâl/ağırlık illeti:** (وَعَدَ) fiilinin muzari çekiminde (يَعِدُ) şeklinde gelip vav harfinin düşmesi vavın ye ile kesre arasına girmesinden dolayı ortaya çıkan ağırlık illetine binâendir.

<sup>19</sup> Farklı ekol mensuplarının tartışmalarına dair bakınız: Ahmet Şen, “Müberred ve Sa'leb'in İlmî Rekabeti”, *ERZSOSDE* 9/1 (2016), 39-44.

<sup>20</sup> es-Suyûtî, *el-İktirâh*, 98.; Çıkar, *Kıyas: Bir Nahiv Usûl İlmî Kaynağı*, 133-137.

**Fark illeti:** Fâil ile meful arasındaki farkın illeti, fâilin merfû mefulün mansup olma durumudur. Cem'deki nunun tesniye nunu ile arasındaki fark da birincisinin fetha ikincisinin kesreli olmasıdır.

**Tekid illeti:** Emir fiile nun-u hafife ve nun-u sakilenin pekiştirme için bitişmesinde bu tür bir illet söz konusudur.

**Ta'viz/bedel illeti:** (الهم) ifadesindeki (م) harfinin nidâ harfinden bedel görülmesi bu tür bir illete dayanır.

**Nazîr illeti:** Cezimli halde yan yana gelmiş iki sakinden birisini benzerlikten dolayı kesreli yapmak nazîr illetinden dolayıdır.

**Nakîz/zıtlık illeti:** Bir şeyi zıttına hamletmektir. (أَنَّ)'nin nasb etmesine benzeterek cinsi nefyeden (لَا)'nın ismini nasbetmek bu türdendir. Her ne kadar (أَنَّ) olumlu (لَا) olumsuz olup zıtlık söz konusu olsa da ikisinin müşterek yönü tekid anlamı içermeleridir.<sup>21</sup>

**Manaya hamledilen illet:** ﴿فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ﴾<sup>22</sup> ayetinde müennes olan mev'ize kelimesi zikredilmiş ve (موعِظ) manasına hamledilmiştir.<sup>23</sup> Çoğu zaman nahivcilerin illetlerde manaya dayandıkları görülür. <sup>24</sup> ﴿أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ﴾ ayetindeki resuluhu kelimesinin bu şekilde okunması konusunda yapılan tartışmalarda bu şekilde olmasının gerekliliğinin illeti anlama dayanmalarıdır.<sup>25</sup> Benzer şekilde <sup>26</sup> ﴿إِنَّ رَحْمَةَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِنَ الْمُحْسِنِينَ﴾ ayetinde (رَحْمَةً) kelimesinden kastedilen (احسان) olduğu için haber konumundaki (قَرِيبٌ) manaya hamledilerek müzekker olarak gelmiştir.

<sup>21</sup> Sevinç, *Arapçada illet nazariyesi*, 72.

<sup>22</sup> Bakara, 2/275.

<sup>23</sup> es-Suyûtî, *el-İktirâb*, 99

<sup>24</sup> Tevbe, 9/3.

<sup>25</sup> Çıkar, *Kıyas: Bir Nabiv Usûl İlmi Kaynağı*, 135-136.

<sup>26</sup> A'râf, 7/56.

**Müşakele illeti:** Şeklen benzerlik bulunmasına dayalı bir illettir. ﴿إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ سَلَاسِلَ وَأَغْلَالًا ۗ وَسَعِيرًا﴾<sup>27</sup> ayetinde normalde gayr-ı munsarîf olduğu için (سَلَاسِلَ) kelimesini tenvinsiz okumak gerekirken (أَغْلَالًا) kelimesine şeklen benzerliğine dayanarak tenvinli okumak müşakele illetine örnektir.

**Muadele illeti:** Gayr-ı munsarîf kelimenin cer hali fetha ile yapılmış cem-i müennesi sâlimin nasb hali kesre ile yapılmıştır. Bir yerde fetha ile cer, bir başka yerde kesre ile nasb yaparak durum dengelenmiştir.

**Mücavere/yakınlık illeti:** Yakınlık bir illet olarak görülerek bir kelimenin irabının yakındaki kelimeye verilmesidir. (هَذَا جَحْرٌ ضَبٌّ) ifadesinde (جَحْرٌ) kelimesinin sıfatı olarak merfû olması gerekirken, yakınındaki ضَبٌّ kelimesiyle olan komşuluk ilişkisiyle mecrur okunması bu illet türü için yaygın bir örnektir.

**Vucub illeti:** Gereklik illettir. Fâilin merfû, mefulun mansub, muzafun ileyh'in mecrur olması bu illet gereğiyledir.

**Cevaz illeti:** Olabilirlik illettir. Şartları taşıdığı takdirde elif harfini imâle ettirmek bu illetledir.

**Tağlib illeti:** Çoğunluğu dikkate alarak hüküm verme illettir. ﴿وَكَاَنَتْ مِنَ الْقَانِتِينَ﴾<sup>28</sup> ayetinde (القانتين) kelimesinin (القانتات) şeklinde olması gerekirken namaz kılanların çoğunluğunun erkekler olması dikkate alınarak ifadenin (القانتين) şeklinde gelmesi tağlib illetiyledir.<sup>29</sup>

**İhtisar illeti:** Kısaltma illettir. Münada üslubunda (يَا جَعْفُ) şeklinde kısaltma yapmak ve yine (لَمْ يَكُ) şeklinde yapılan kısaltma bu illetledir.

<sup>27</sup> İnsan, 76/4.

<sup>28</sup> Tahrîm, 66/12.

<sup>29</sup> es-Suyûtî, *el-İktirâh*, 100.



**Tahfif illeti:** Hafifletme illettir. İdğam yapılan (مدّ)nin (مدد) yerine ve yine (أمدد) yerine (مدّ)nin kullanılması bu illettir.

**Halin delaleti illeti:** Durum icabı hüküm verme illettir. Hilali gören kimsenin ayı işaret ederek (هذا الهلال) “İşte hilal!” yerine anlaşılaacağı için (الهلال) demesi bu illetin varlığıyladır.

**Asıl illeti:** Aslın ön plana çıkarılmasıdır. Gayr-ı munsarîf bir kelimenin asla uygun olacak şekilde -ki aslolan munsarîf olmaları- munsarîf yapılması bu duruma örnek olarak verilebilir.

**Tablil illeti:** (كيف) kelimesinin isimle kullanıldığında anlamlı söz oluşturması için bu kelimenin isim olduğunu gösterir. (كيف؟ حالك؟) “nasılsın?” ifadesi anlamlı bir sözdür. (كيف)ye isim olma hükmünün verilmesi yapılan bu tahlilledir.<sup>30</sup>

**İşâr illeti:** Asla işaret etme illettir. (موسى) kelimesinin cem’inde (موسون) denmesi bu illettir.

**Tezad illeti:** Karşıtlık illettir. (ظن) gibi fiiller başta gelmeleri durumunda masdar ve ona dönen zamir ile tekid edilebilir, ortada geldiğinde ise bu ilğâ edilebilir. Bu tür fiillerin başta gelmeleri durumunda ilğâ edilememeleri tekid ile çelişmeleri illetiyeldir.

**Evlâ illeti:** Öncelikli olma illettir. Mübtedanın haberden önce gelmesi yine fâilin mefulden önce gelmesi bu illettir.

İlet elde edilirken takip edilen metoda dair yapılan taksim ise şöyledir:<sup>31</sup>

- I. **İcmâ’:** Dilcilerin bir hükmün illeti konusunda aynı fikirde olmalarıdır. Maksurdaki harekenin takdirindeki illet te’azür ve mankustaki harekenin takdirinde ise illet sikaldır.
- II. **Nas:** Arabin söylediği sözün illeti kendisine sorulunca, “illeti şudur” diyerek illeti açıklamasıdır.
- III. **İmâ’:** İfadenin açıklanmaksızın illete işaret etmesidir.

<sup>30</sup> Sevinç, *Arapçada illet nazariyesi*, 73.

<sup>31</sup> Ali Ebu'l-Mekârim, *Usûlu't-tefkiri'n-nabvi* 198-202.

- IV. **Sebr ve taksîm:** Bir gramer hükmü için birden çok illet olabileceği ihtimalini ortaya atmak (sebr), bunları değerlendirdikten sonra doğruyu bulup yanlışları elemektir (taksim).
- V. **Münasebet:** Asıl için verilen hükmün fer' için de verilmesidir.
- VI. **Benzerlik:** Asılda bulunan illet dışında, benzerlikten dolayı aslın hükmünü fer'e vermektir.
- VII. **Tard:** Hükümle illet arasında herhangi bir ilişkinin olmamasıyla beraber hükümde genel kurala uygun bir özelliğin bulunmasıdır.
- VIII. **İlgâ'u'l-fârik:** Fer'in asıldan ancak etki etmediği durumda ayrılabilmesi aksi halde ayrılmamaları gerektiğini belirtmektir.

Burada sayılan ilk üç madde illeti tanımanın nakli yollarından diğer beşi ise akli yollarındandır. Nahiv usulünde kullanılan kıyasın en önemli rüknü illettir. Diğer üç rüknün çerçeveleri ve çıkış noktaları belli ve sınırlıdır. Ancak illet nas ile beraber akla da dayandığı için üzerinde çalışıldıkça derinleşmiş ve genişlemiş bir konu olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>32</sup>

#### d. Hüküm

Hüküm, asılda olanın fer'e uygulanmasıyla ortaya çıkan sonuçtur. Suyûtî hükümleri altıya ayırmıştır:<sup>33</sup>

- I. **Vâcib:** Fâilin merfû olması, fiilden sonra gelmesi, mef'ûlün mansup olması gibi.
- II. **Memnû:** Fâilin mansûb olması, fiilden önce gelmesi, mef'ûlün merfû olması gibi.
- III. **Hasen:** Mazî şarttan sonra cevap olarak gelen muzarinin merfû olması gibi.

<sup>32</sup> Çıkar, *Kıyas: Bir Nahiv Usûl İlmi Kaynağı*, 140.

<sup>33</sup> es-Suyûtî, *el-İktirâh*, 30-31.

- IV. **Kabîh:** Muzarinin şarttan sonra merfû olması gibi.  
 V. **Hilâfu'l-evlâ:** Fâilin mefule takdimi gibi.  
 VI. **Câiz 'ale's-sevâ':** Hazfedilmelerine ve zikredilmelerine bir engel yoksa mübteda veya haberin hazfedilmesi gibi.

Kıyas olgusunu ve rükünlerin işlevini daha iyi anlayabilmek için somut bir örnek vermek yerinde olacaktır. Nahivciler (لا رَجُلَ) (hiçbir adam yok) ifadesinin irâbını (خَمْسَةَ عَشْرَ) terkibine kıyaslayıp (رَجُلَ)'nin feth üzere mebnî olduğu hükmüne varmışlardır. Bu durumda;

(خَمْسَةَ عَشْرَ)	: asıl/makîs aleyh
(لا رَجُلَ)	: fer'/makîs
Feth üzere mebnîlik	: hüküm
Her ikisinin terkîb-i mezci olması	: İlet/câmi' olmaktadır. <sup>34</sup>

## 2. Kıyasın Çeşitleri

Arap dili grameri tarihinde çok farklı kıyas taksimleri yapılmıştır. Bunlardan birinde kıyas üçe ayrılır:<sup>35</sup>

- A. **İlet Kıyası:** Hükmü asla bağlayan bir illetle fer'i asla hamletmektir. İsnad illetinden dolayı nâibu'l-fâili fâile hamledip ona da merfûluk hükmü vermek illet kıyası için güzel bir örnektir.
- B. **Şebeh Kıyası:** Hükmün kendisine bağlı olduğu bir illet olmadan, bir tür benzerlikten dolayı fer'in asla hamledilmesidir. Muzari fiilin murebliği bu tür kıyasa örnek verilebilir. İsimlerde mureblik esastır. İsim nasıl önce genel olup sonra aldığı eklerle (elif-lam gibi) hususilik kazanıyorsa, aynı durum muzari fiil için de geçerlidir. Zira muzari fiil

<sup>34</sup> Muhammed Hayr Hulvânî, *Usûlu'n-nabvi'l-'arabi*, (Rabat: en-Nâşir el-atlasî, 1983), 91-92.

<sup>35</sup> Kemâluddîn el-Enbârî, *er-Risâletân li'bnî'l-Enbârî: el-İğrâb fî cedeli'l-i'râb ve Lu-ma'ul-edille*, 105.

de aldığı eklerle (sin-sevfe) hususilik kazanabilmektedir. İsimle muzari fiil arasındaki bu benzerliğe binâen muzari fiile mureblik hükmü verilmiştir.

- C. **Tard Kıyası:** Tard, kendisiyle beraber hükmü bulunan ve illettaki münasebeti ortadan kaldıran şeydir. Bu tür kıyasın hüccet olup olmadığı konusunda nahivciler arasında ihtilaf vardır. Tard kıyasının geçerliliğini kabul edenler, leyse fiilin mebniliğini delil getirmişlerdir. Onlar, leyse çekimsiz fiillerde mebniliğin yaygınlığı sebebiyle mebnî olduğunu ileri sürmüşlerdir. Tard kıyasının hüccet olmadığı görüşünde olanlar ise, her ne kadar genellik olsa da münasebet olmamasından dolayı bu kıyası kabul etmemişlerdir. Onlara göre, leyse fiillerde aslanan mebnilik olduğu için mebnîdir.

Kıyasın özellikle fıkıh usulünden etkilenmesinden sonra bazı yeni kıyas türlerinin ortaya çıktığı görülür.<sup>36</sup>Bunları şu şekilde sıralayabiliriz:

- I. **Temsil kıyası:** Başka bir kelime için var olan bir hükmü, yapı olarak kendisine uymadığı halde bir çeşit benzerlikten dolayı ona da vermektir.
- II. **Aslı kıyas:** bir lafzı Arap kelamının istikrasıyla, benzer bir lafız için verilmiş hükme dâhil etmektir.
- III. **İsti'nas kıyası:** herhangi bir şekilde olan benzerlikten dolayı bir konuyu örneklerle açıklama esnasında kullanılır.
- IV. **Evlâ kıyası:** Fer' de illet daha kuvvetli olduğundan aslın fer'e hamledilmesidir.<sup>37</sup>
- V. **Musâvî kıyası:** İlettin fer' ve asılda aynı derecede olmasıdır.

<sup>36</sup> Çıkar, *Kıyas: Bir Nahiv Usûl İlmi Kaynağı*, 146-147.

<sup>37</sup> Sa'îd Câsim ez-Zubeydî, *el-Kıyas fi'n-nahvi'l-'arabi: neşetubu ve tatavvuru*, (Amman: Dâru's-Şurûk, 1997), 42.

VI. **Edven Kıyası:** illetin asıldan ziyade fer' de daha zayıf olmasıdır.

Mana ve lafız itibariyle manevî ve lafzî, açıklık ve kapalılık açısından da açık ve kapalı kıyas şeklinde farklı kıyas tasnifleri de yapılmıştır.<sup>38</sup>

### 3. Kıyas ve Nahiv Ekolleri

Dilin belli kaidelere bağlanmasını ve bu şekilde korunmasını amaçlayan Basralı dilciler, şâz ve çok az kullanılan lafız ve kuralları dikkate almamışlar, eğer bu lafız ve kuralların sıhhati sabit ise bunları şâz olarak adlandırmışlar ve bunların korunması gerektiğini, ancak bunların asıl kabul edilip kendilerine kıyas yapılmasını uygun görmemişlerdir. Kıyasta metot olarak Basralılar ilk önce en çok kullanılanı, daha sonra çok kullanılanı, sırasıyla normal miktarda kullanılanı, normalden az kullanılanı, daha az ve nadir olarak kullanılanı dikkate almışlar sonunda da kıyası kullanarak benzerini, eğer çelişmiyorsa, daha önce elde ettikleri şeylerle mukayese etmişlerdir. Eğer bu lafız ve kural, daha önce elde ettikleri ile çelişiyorsa bunu ya te'vil etmişler veya şâz yahut nâdir olarak kabul etmişler ve bunların muhafaza edilebileceğini, ancak kendileriyle kıyas yapılamayacağını belirtmişler, bazen de bunların zaruret gereği böyle olduğunu ifade etmişlerdir.<sup>39</sup>

Kûfe ekolüne mensup Arap dilcilerinin ise, Basralı hocalarından aldıkları sistem dışında üzerine kurallar inşa edecekleri başka bir usulleri yoktu. Fakat Kûfeliler hocalarından aldıkları bu metodu sıhhatli bir şekilde uygulamamışlardır.<sup>40</sup> Kûfeliler semâ'in kaynağını seçmede aynı titizliği göstermeyerek Araplardan rivayet edilen her kullanıma itibar etmişler, nâdir ve şâz olsa bile duydukları her şekli kaideye esas almışlardır. Buna göre Basralılar

<sup>38</sup> Sa'îd Câsım ez-Zubeydî, *el-Kıyas fi'n-nabvi'l-'arabi*, 43-44.

<sup>39</sup> Selami Bakırcı ve Kenan Demirayak, *Arap Dili Grameri Tarihi*, (Erzurum: Fenomen Yayıncılık, 2019), 65.

<sup>40</sup> Sa'îd el-Efgâni, *Min târihi'n-nabv*, (Beyrut: Dâru'l-Fıkr, ty.), 108.

duydukları şekillerden seçtiklerini, Kûfeliler ise duydukları her şekli kıyasa esas almışlardır. Diğer bir ifadeyle Basralılar prensiplere, Kûfeliler Araplardan işittiklerine daha çok önem vermişlerdir. Bu bakımdan Basra mektebinde fikir hürriyeti daha çok, akli istidlaller daha caziptir.<sup>41</sup>

Kûfeliler, Basralılar gibi, çok kullanılan lafız ve kuralları kıyas için şart koşmadılar, dahası kendisiyle kıyas edilebilmesine hükmedilmiş ve çok kullanılan lafız ve kurallara aykırı bile olsa bir tek şahidi bile kıyas için uygun gördüler, hatta Basralıların te'vil ettikleri, zaruret gördükleri veya şâz olarak kabul ettikleri şeyleri Kûfeliler kendisiyle kıyas olunan materyaller olarak kabul ettiler. Böylece onlar şâz, nâdir, hatalı, zaruret veya muhalif lafızları kendileriyle kıyas edilir hale getirdiler. Meselâ Kûfeliler 1 ile 4 arası (فَعَالٌ مَّفْعَلٌ) vezninde olup vasfiyet ve 'adl nedeniyle gayr-ı munsarîf olan mükerrer sayıları makîs 'aleyh kabul edip 5 ile 9 arası sayıları da bunlara hamlederek (خَمَاسَمَخْمَسٌ) şeklinde (فَعَالٌ مَّفْعَلٌ) vezninde kullanmışlardır. Hâlbuki Araplardan bu vezninden sadece 1'den 4'e kadarki sayılar işitilmiştir. Yine Kûfeliler (كُنَّ) 'yi (بَلْ) 'e kıyaslayarak (جاء زيدٌ لكنَّ عمرو) örneğinde olduğu gibi olumlu bir cümleden sonra (كُنَّ) 'yi atıf olarak kullanmışlardır, oysa Araplardan işitilmemiş olması nedeniyle Basralılar bunu kabul etmemişlerdir.<sup>42</sup>

...

İlimlerin çoğunda olduğu gibi Dil ilimlerinde de aklın bu ilimlerin teşekkülünde yadsınamaz bir yeri olmuştur. Arap dili kural ve kaidelerinin oluşum sürecine baktığımızda aklın kendisini kıyas metoduyla gün yüzüne çıkardığı söylenebilir. Nakille elde edilen dil malzemesinin kurala dönüşme aşamasında devreye giren kıyas metodundan hiçbir dilci kendisini soyutlayamamıştır. Arap dili tarihine bakıldığında ilk olarak kıyası Basralı dilcilerin

<sup>41</sup> Hulûsi Kılıç, "Basriyyûn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/117-118.

<sup>42</sup> Bakırcı-Demirayak, *Arap Dili Grameri Tarihi*, 65.

kullandıkları görülür. Onların kıyas yaparken esas aldıkları unsurlarla Kûfelilerin esas aldıkları unsurlar her ne kadar farklı olsa da her iki ekol mensuplarının da kıyas metodunu kullandıkları açıkça görülür.

### Kaynakça

- Ali Ebu'l-Mekârim. *Usûlu't-tefkiri'n-nabvi*. Kahire: Dâru Garib, 2007.
- Akyüz, Turgut. "Fahreddin Er-Râzi'ye Göre Akılın Tarifi Ve Temel İşlevleri". *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi* 2/1 (Haziran 2019): 23-35.
- Bakırcı, Selami ve Kenan Demirayak. *Arap Dili Grameri Tarihi*. Erzurum: Fenomen Yayıncılık, 2019.
- Benli, Ali. *Ebü İshâk Eş-Şâtîbî'de Nahiv Usûlü*. Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul: 2013.
- Çıkar, Mehmet Şirin. *Kıyas: Bir Nahiv Usûl İlmi Kaynağı*. Ankara: Akademisyen Kitabevi, 2019.
- Durusoy, Ali. "Kıyas". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 27/525-529. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Ebü Ali el-Fârisî. *et-Tekmile*. nşr. Hasan Şâzelî Ferhûd, Riyad: Matbû'âtu Câmî'ati'l-Melik Suud, 1981.
- Efgânî, Sa'îd. *Fi usûli'n-nabv*. Beyrut: Mektebetu'l-İslâmî, 1987.
- Efgânî, Sa'îd. *Min târihi'n-nabv*. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, ty.
- Enbârî, Kemâluddin. *er-Risâletân li'bni'l-Enbârî: el-İgrâb fi cedeli'l-i'râb ve Luma'u'l-edille*. nşr. Sa'îd el-Efgânî, Beyrut: 1971.
- İbn Cinnî, Ebu'l-Feth. *el-Hasâis*. nşr. Muhammed Ali Neccâr, Mısır: ty.
- İbn Manzûr. *Lisânu'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sâdir, 1994.
- Karşlı İlyas ve Abdulkadir Kişmir. "Basra ve Kûfe dil ekolleri arasındaki ihtilaflarda makisun 'aleyhin rolü". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi/The Journal of International Social Research*, 11/55 (Şubat 2018): 1002-1010.
- Kılıç, Hulûsi. "Basriyyûn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 5/117-118. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Mahmud Ahmed Nahle. *Usûlu'n-nabvi'l-'arabi*. Beyrut: Dâru'l-'ulûmi'l-'arabiyye, 1987.
- Muhammed Hayr Hulvânî. *Usûlu'n-nabvi'l-'arabi*. Rabat: en-Nâşir el-atlasî, 1983.

- Sevinç, Resul. *Arapçada illet nazariyesi (el-Îzâh fî 'ileli'n-nabv örneği)*. Rize: STS Yayıncılık, 2015.
- Suyûtî, Abdurrahmân b. Ebû Bekr. *el-İktirâh fî usûli'n-nabv*. Dımaşk: 2006.
- Şen, Ahmet. "Müberred ve Sa'leb'in İlmi Rekabeti", *ERZSOSDE*. 9/1 (2016): 39-44.
- Zeccâcî, Abdurrahmân b. İshâk. *el-Îzâh fî 'ileli'n-nabv*. nşr. Mâzin el-Mubârek, Beyrut: 1979.
- Zubeydî, Sa'îd Câsim. *el-Kıyas fî'n-nabvi'l-'arabî: neşetuhu ve tatavvuruhu*. Amman: Dâru'ş-Şurûk, 1997.



# Şİİ İMÂMİYYE'DE AKIL



**Dr. Öğr. Üyesi Habib Kartaloğlu<sup>1</sup>**

**H**z. Ali'nin Hz. Peygamber'den sonra ilk halife olmasını gerektğini söyleyenler etrafında tarihi süreç içerisinde teşekkül eden Şia, Hz. Ali ve neslinin merkezde olduğu bir imâmet anlayışını kabul etmiş ve zaman içerisinde çok sayıda alt fırkalara ayrılmıştır. Günümüzde Müslüman nüfusun yaklaşık %10-15'inin mensup olduğu Şii fırkalardan en önemlisi ve en çok taraftarı olan İmamiyye'dir. Bugün İran'ın resmi mezhebi olan İmâmiyye, zaman içerisinde teşekkül etmiş gulât anlayışlarla mücadele etmek ve kendi sistematik kelâm düşüncesini ortaya koymak suretiyle itikâdî bir mezhep olarak varlığını günümüzde devam ettirmektedir. İmâmeti dinî bir esas olarak kabul eden bu mezhebe göre, Hz. Peygamber'in vefatından sonra ümmetin liderliğini üstlenen efdal ve masum olan imamlar, Hz. Ali, Hasan, Hüseyin ve Hüseyin'in neslinden gelen dokuz kişidir. On ikinci imam olan Muhammed b. Hasan, gaybettedir ve dünyada yeniden adaleti tesis etmek için geri dönecektir. Kabul edilen gaybet nazariyesinin sonucu olarak mezhep mensupları özellikle gaybet-i kübrâ'nın başlamasıyla birçok problemle karşılaşmışlardır. Söz

<sup>1</sup> Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, hkartaloglu@sakarya.edu.tr

konusu dönemde ortaya çıkan fikhî ve itikadî meselelerin çözümüde başvurulan yöntem açısından mezhep içerisinde Ahbârîlik ve Usûlîlik şeklinde iki farklı düşünce ekolü ortaya çıkmıştır.

Ahbârî düşünce, On ikinci imam Muhammed b. Hasan'ın gaybetiyle birlikte (260/873) başlayan dönemde ilk zuhûr eden ve hicrî dördüncü asrın sonlarına kadarki dönemde Şîî-İmâmî düşünceye hâkim olan anlayıştır. Zaten Şîî-İmâmî düşüncede önce ahbâr merkezli bir anlayışın hâkim olması oldukça tabii bir durumdur. Çünkü İmam Mehdî el-Muntazar'ın gaybetinin başladığı dönemde İmâmî toplumdaki genel kabul, gaybetin uzun sürmeyeceği ve imamın dönmesinin yakın olduğu şeklindedir.<sup>2</sup> Bu düşünce biçimine göre imamların otoritesine mutlak bağlılık esastır ve imamlardan nakledilen sözlü ve yazılı rivayetlerin akâid ve fıkıh sahasında meşrû ve bağlayıcı bir kaynaktır. Şer'î hükümlerin çıkarımında akıl ve içtihada gerek yoktur.<sup>3</sup> Şîî toplumun ihtiyaçlarını karşılamada Kur'an'ın yanı sıra hepsi sahih olan Kütüb-i erbaa'daki hadislerin her biri hukuk sahasında meşru bir kaynaktır. Dolayısıyla bu dönemde yapılması gereken, akıl ve istidlâle başvurmak yerine mevcut haberleri toplamak ve onunla amel etmektir.<sup>4</sup> Bu zihin yapısından dolayı Ahbârî ulema, bütün gayretlerini imamlardan gelen hadisleri toplama, kayda geçirmeye ve korumaya sarf etmişlerdir. Hatta söz konusu âlimler dinî konuların savunmasında rasyonel delillerin kullanılmasını kabul etmek ve problemin çözümünde uygulamak bir yana, akli delillere başvuran İbn 'Akıl ve İbnü'l-Cüneyd gibi âlimleri eleştirmekten geri durmamışlardır.<sup>5</sup> Öte yandan On ikinci imamın

<sup>2</sup> Andrew J. Newman, *The Development and Political Significance of The Rationalist (Usuli) and Tradionalist (Akhhbari) Schools in Imami History From The Third/Ninth to The Tenth/Sixteenth Century A.D.* (University of California, PhD These, 1986), 192-193.

<sup>3</sup> Metin Yurdağür, "Ahhbâriyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/490.

<sup>4</sup> Robert Gleave, *Scripturalist Islam: The History and Doctrines of the Akhhbari Shi'i School* (Leiden: E. J. Brill, 2007), 1-10; Ahmed el-Kâtib, *Şiada Siyasal Düşüncenin Gelişimi*, çev. Mehmet Yolcu (Ankara: Kitâbiyât, 2005), 438-447.

<sup>5</sup> Hossein Modarressi, "Şîî Fikhında Rasyonalizm ve Geleneksellik: Bir Ön

gaybetinin uzamasıyla Şiî toplumun karşılaştığı problemlerin çözümünde sadece imamlardan gelen haberlere yetinmenin yetersiz olduğu gerçeği daha belirgin hale gelmiştir. Bu süreçte özellikle Cuma namazı, zekat ve humus gibi bizzat imamın uhdesinde olan görevlerin kimler tarafından ve nasıl yerine getirileceği konusundaki belirsizlikler, gaybet ve imâmet meseleleri etrafındaki itikâdi meselelere muhâliflerin yönelttiği itirazlara ahbâr merkezli cevapların yetersiz kalması İmâmî ulemayı akli metotlara başvurmaya sevk etmiştir.<sup>6</sup> Bu aşamada akli istidlâl başvurulması gerektiğini ve belirli prensipler çerçevesinde fikhî hükümlerin istinbâtının gerekliliğini savunan Usûlî düşünce tezahür etmiştir.

Usûlî düşünceye göre, mevcut problemlerin çözümü ve dinî hükümlerin çıkarımı muayyen kurallar ekseninde akli istidlâl yoluyla mümkün olabilir. Dolayısıyla akıl ve istidlâl metotlarından istifade ederek birtakım prensipler ortaya koymak gerekir.<sup>7</sup> Şiî-İmâmî gelenekte söz konusu bu yöntem, tam anlamıyla Şeyh Müfid (ö. 413/1022) ve Şerif el-Murtazâ'nın (ö. 436/1044) katkılarıyla teşekkül etmiş olsa da hicrî dördüncü asrın ikinci yarısına kadarki dönemde rasyonel düşüncenin hiçbir temsilcisinin olmadığını söylemek de yanlıştır. Zira Ahbârî düşünceye karşı rasyonel mücadele, gaybetin başından itibaren mevcut olup aralarında Ebû Sehl İsmâil b. Ali en-Nevbahtî (ö. 311/924), Hasan b. Mûsâ en-Nevbahtî (ö. 310/922) İbnü'l-Cüneyd (ö. 381/991) ve İbn Ebî 'Akîl'in olduğu İmâmî alimler, sistemli bir metodoloji ortaya koymamış olsalar dahi Usûlî düşüncenin ilk temsilcileri arasında yer almışlardır. Her ne kadar yaşadıkları dönemde sınırlı bir etki alanı

Araştırma”, çev. Habib Kartaloğlu, *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 7/1 (2014), 199-200.

<sup>6</sup> Habib Kartaloğlu, “Şiî-Usûlî Düşüncenin Ortaya Çıkış Sebepleri Üzerine Mülâhazalar”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/33 (2016), 75-90.

<sup>7</sup> A. J Newman, “Usûliyya”, *The Encyclopaedia of Islam* (New Edition) (Leiden: Brill, 2000), 10/935-936; Mustafa Öz, “Usûliyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/214-215; Ahmad Kazemi Moussavi, “Usûliyya”, *Encyclopedia of Islam and the Muslim World*, ed. Richard C. Martin (New York: Thomson/Gale, 2004), 2/717-718.

oluşturabilmiş olsalar da söz konusu âlimlerin itikâdî konulara yaklaşımları ve takip ettikleri yöntem, sonraki dönem Usûlî düşüncenin temsilcilerine referans olmuştur.<sup>8</sup>

Şii-İmâmiyye tarihinde var olan bu iki ekol (Ahbâriler – Usûlîler) arasında başta akıl konusunda olmak üzere bir takım fikir ayrılıkları bulunmaktadır. Bu fikir ayrılıklarının ortaya çıkış zamanının imâmın gaybetini takip eden döneme kadar geri götürülmesi mümkündür.<sup>9</sup> Ahbâriler ile Usûlîler arasındaki temel farklar, Muhammed Emîn el-Esterâbâdî (ö. 1036/1626)<sup>10</sup> sonrası dönemde olduğu kadar net bir şekilde ortaya konulmamış olsa bile erken dönemden itibaren temel konularda belirgin farklılaşmanın başladığı aşikârdır.<sup>11</sup> Dolayısıyla geçmişte imâmın gaybet zamanını takip eden döneme kadar uzanan temel ayrılık noktaları, iki sistemin belirgin temel özelliklerini oluşturmaktadır. Bu çerçevede iki ekol arasındaki farklılıklar aklın delil olarak kullanılıp kullanılmayacağı, hadislerin sınıflandırılması ve Kütüb-i erbaa'ya bakış, dinî ve dünyevî problemlerinin çözümü, müçtehid imamların taklid edilip edilmeyeceği ve içtihadın gerekliliği başlıkları altında özetlenebilir.<sup>12</sup> İki ekol arasındaki temel farklılıklara dâir zikrettiğimiz

<sup>8</sup> Hossein Modarresi Tabâtabâ'i, *Introduction to Shi'i Law: A Bibliographical Study* (London: Ithaca Press, 1984), 38-39.

<sup>9</sup> Etan Kohlberg, "Şii Hadis", çev. M. Ali Büyükkara, *Ekev Akademi Dergisi* 2/2 (2000), 51.

<sup>10</sup> Safevîler döneminde Ahbârî ekolün tekrardan ortaya çıkışı ve el-Esterâbâdî'nin düşünceye katkıları hakkında geniş bilgi için bk. Gleave, *The History and Doctrines of the Akhbâri Shi'i School*, 32-140; Mazlum Uyar, *İmâmiyye Şiâsî'nda Düşünce Ekolleri Ahbârilik* (İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2000), 175-193.

<sup>11</sup> Gleave, *The History and Doctrines of the Akhbâri Shi'i School*, 32-140; Uyar, *Ahbârîlik*, 175-193.

<sup>12</sup> Ahbâriler ile Usûlîler arasındaki tartışmalar için bk. Moojan Momen, *An Introduction to Shii Islam* (New Haven and London: Yale University Press, 1985), 223-225; Gleave, *The History and Doctrines of the Akhbâri Shi'i School*, 179-215; Andrew J. Newman, "The nature of the Akhbâri/Usûlî dispute in late Şafawid Iran. Part 1: 'Abdallâh al-Samâhîjî's 'Munyat al-Mumârisîn'", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 55/1 (1992), 22-51; Abdullah es-Semâhicî, "İmâmiyye Şiâsî'nin İki Ekolü Ahbâriler ve Usûlîler Arasındaki Temel Farklar", çev. İbrahim Kutluay, *Şirnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/7 (2013), 137-153.

bu başlıklardan muhtemelen en önemlisi, akla verilen önem, hükümlerin kaynaklarının neler olduğu ve itikâdî ve şer‘î meselelerin çözümünde istidlâle başvurulup vurulmayacağıdır. Zira Şiî ulemânın çoğuna göre akıl, “hak ile batılı, güzel ile çirkini birbirinden ayırt eden ve bilginin esasını teşkil eden ilâhî bir güçtür”.<sup>13</sup> Ayrıca idrak türü ve işlevi açısından akıl, ikiye ayrılmaktadır. Bunlardan birincisi, bilmesi gerekeni idrak eden nazarî akıl; diğeri de yapılması gerekeni idrak eden yani bir fiilin yapılması veya yapılmamasına hükmeden amelî akıldır.<sup>14</sup> Bir başka taksimde ise akıl, yaratılıştta bir meleke olarak var olan mevhûb akıl, insanın deneyim, tecrübe, ve tefekkür yoluyla elde ettiği mek-sûb akıl olmak üzere ikiye ayrılmaktadır.<sup>15</sup> Diğer taraftan Şiî âlimler eşyayı, aklın idrâki bakımından Şârî’in beyanına gerek duymaksızın idrak ettiği bedîhiyyâta dair hususları içeren “el-müstekillâtü’l-akliyye” ve mutlak olarak Şârî’in beyanına ihtiyaç duyması söz konusu olduğu “gayrû’l-müstakillâtü’l-akliyye” şeklinde taksim etmektedirler.<sup>16</sup> Giriş mahiyetinde vermiş olduğumuz bu bilgilerden anlaşılacağı üzere aklın hüccet olarak kabul edilmesi bağlamında Şiî-İmâmîyye’de iki farklı düşünce biçimi bulunmaktadır. Bu çalışmada öncelikle mezhep içerisinde ilk ortaya çıkan Ahbârî düşüncede aklın kaynaklığı ve önemli Ahbârî âlimlerin akla bakışına değinilecektir. Akabinde de Usûlî düşünceye göre konu işlenecektir. Usûlî âlimler, akli delile önem verdiklerinden ve akli delil olarak kabul ettiklerinden bu bölümde konu usûlüddin ve fıkıh bağlamında daha detaylı ele alınacaktır.

## 1. Ahbârî Düşüncede Akıl

Ahbârî düşünceyi farklı kılan birtakım özellikler bulunmaktadır. Bunlardan en önemlisi kıyasın bir türü olarak gördükleri akli

<sup>13</sup> Yusuf Şevki Yavuz, “Akıl (Kelâm)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/243.

<sup>14</sup> Muhammed Abdulhasan Muhsin el-Ğarâvî, *Meşâdirü’l-istinbât beyne’l-Uşulîyyîn ve’l-Ahbâriyyîn* (Kum: Mektebül’l-A’lâmî’l-İslâmî, 1413), 187.

<sup>15</sup> Ebû’l-Hüseyn İshâk b. İbrâhim b. Süleyman b. Vehb el-Kâtib, *el-Burhan fi vücûbi’l-beyân*, thk. Ahmed Maflub - Hadice el-Hadisî (Bağdat, 1967), 56.

<sup>16</sup> el-Ğarâvî, *Meşâdirü’l-istinbât*, 187-188.

istidlallerden uzak durmaları ve akla karşı menfi bir tutum sergilemeleridir. Ahbârî âlimlerin bu düşüncelerinin arka planında muhtemelen akli istidlallerin zannî sonuçlar vereceği ve bunların da kat'iyet oluşturmayacağı düşüncesi yer almaktadır.<sup>17</sup> Buradan anlaşılacağı üzere Ahbârî – Usûlî ayrımının ana eksenini akli istidlallere başvurulup başvurulmayacağı ve aklın şer'î bir delil olarak kabul edilip edilmeyeceği tartışmaları oluşturmaktadır. Nitekim Usûlî ulemâ şer'î hüküm çıkarmada aklı dördüncü delil olarak kabul ederken Ahbârîler ise sadece delil olarak sadece Kitap ve Sünnet'i kabul etmektedirler.<sup>18</sup>

Gaybetin başladığı dönemde Şiî-İmâmî düşünce, naslardan hüküm çıkarma yöntemlerine karşı çıkan Kum medresesine mensup ilk dönem Ahbârî âlimlerinin kontrolündeydi. Şiî toplumda her türlü akıl yürütmeye karşı çıkan ve gaybetin başından 4/10. yüzyılın sonuna kadar olan geçen sürede Şiî fakihlerin çoğunluğunu oluşturan bu âlimler, İmamlar dönemindeki seleflerinde olduğu gibi bütün gayretlerini imamlardan gelen ahbârî toplamak, kayda geçirmek ve korumak için sarf ettiler. Hatta dinî meselelerde akli tartışmalara olumlu bakmadıkları gibi Şiî bakış açısını güçlendirmek için dahi akli delillere başvurma çabalarını gerekli görmüyorlardı.<sup>19</sup> Dolayısıyla bu ekole mensup âlimlerin Şiî toplumun karşılaştığı problemlere çözüm üretme bağlamındaki fikhî faaliyetleri hadis metinlerinin toplanması, bâblara ayrılması ve basit şekilde açıklamalardan ibâret olmuştur.<sup>20</sup> Kütüb-i erbaa'nın ilk iki eserini oluşturan el-Küleyni'nin (ö. 329/940) *el-Kâfî*'si ile Şeyh Sadûk'un (ö. 381/991) *Men lâ yahduruhu'l-fakih* adlı eserinin bu minvalde telif edilmiştir.<sup>21</sup> Öte

<sup>17</sup> el-Vahid el-Behbehâni, *el-Fevâidü'l-hâiriyye* (Kum: Mecmau'l-Fikri'l-İslâmî, 1424), 33.

<sup>18</sup> Uyar, *Ahbârilik*, 282; es-Semâhici, "Ahbârîler ve Usûlîler Arasındaki Temel Farklar", 138.

<sup>19</sup> Modarressi, "Şiî Fikhında Rasyonalizm ve Gelenekselcilik", 199-200.

<sup>20</sup> el-Ġarâvî, *Meşâdirü'l-istinbât*, 37-38.

<sup>21</sup> Hasan Ellek, "İmâmiyye Şiası Fikh Metodolojisinde Aklın Delil Kabul Edilme Süreci", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/1 (2015), 139.

yandan Kur'ân ve imamlardan nakledilen bazı haberde sadece Kur'ân ve Sünnet'in şer'î hükümlerin istinbâtında yeterli olacağı dolayısıyla da aklî istidlâle gerek olmadığı vurgulanmaktadır. Nitekim *el-Kâfi*'de:

“Allah Teâla Kur'ân'da her şeyin açıklamasını indirmiştir. Allah kulların ihtiyaç duyduğu hiçbir şeyi eksik bırakmamıştır. Hatta bir kişi 'keşke bu konu da Kur'ân'da indirilseydi' diyemez. Zira o konuda Allah mutlaka Kur'ân'da bir şey indirmiştir.” “Allah kulların ihtiyaç duyduğu her şeyi kitabında indirmiştir ve resulüne de açıklamıştır.” “Hiçbir şey yoktur ki onun hakkında bir ayet veya bir sünnet olmasın.”<sup>22</sup>

rivayetleri yer almaktadır.

Safevîler döneminde Ahbârî düşünceyi tekrardan sistemleştiren Muhammed Emin el-Esterabâdî<sup>23</sup> de aynı metodu savunmakta ve şer'î hükümlerde akılla istidlâl edilen şeylere güvenilmeyeceğini bunların Kur'ân ve Sünnet'ten çıkarılabileceğini iddia etmektedir. Ona göre kıyamet gününe kadar ümmetin ihtiyaç duyacağı bütün hususların cevabı Kur'ân ve imamlardan gelen rivayetlerde bulunmaktadır. İki insanın ihtilaf ettiği ettiği herhangi bir mesele dahi mutlaka bir hüküm bulunmaktadır. Hatta “erş-i hadeş”in<sup>24</sup> hükmü dahi sabittir.<sup>25</sup> Bununla beraber Kur'ân ve imamların ahbârında herhangi bir hüküm konusunda açık bir beyan bulunmadığında ise zannî sonuçlar veren aklî istidlâle başvurulmayıp tevakkuf edilmesi gerekir.<sup>26</sup> Bu şekilde bir yöntem takip eden Esterâbâdî, aklî

<sup>22</sup> Şikatü'l-İslâm Muhammed b. Ya'kûb el-Küleynî, *el-Kâfi* (Beirut: Menşürâtü'l-Fecr, 2007), 1/ 35.

<sup>23</sup> Gleave, *The History and Doctrines of the Akhbari Shi'i School*, 31.

<sup>24</sup> İslâm ceza hukukunda ölümle sonuçlanmayan müessir fiillerde mağdura ödenmesi gereken mal veya paradır. Ali Şafak, “Erş”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/307-308.

<sup>25</sup> Muhammed Emin el-Esterâbâdî - Nureddin el-Âmilî, *el-Fevâidü'l-medeniyye ve's-Şevâhidü'l-Mekkiyye*, thk. Şeyh Rahmetullah er-Rahmetî el-Erâkî (Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1324), 75, 103-104, 216.

<sup>26</sup> el-Esterâbâdî - el-Âmilî, *el-Fevâidü'l-medeniyye*, 327-328, 382, 468.

istadâle başvuran âlimleri İmâmların ashabının usulünü terk etmekle itham etmektedir. O, Mu‘tezîli âlimlerin eserlerini inceleyip onların görüşlerini takip ettikleri ve ilm-i kelâm ve fıkıh usulünde akli yöntemi kullandıkları için Kadîmeyn’i (İbnü’l-Cüneyd el-İskâfî ve İbn Ebî ‘Akîl) İmâmî düşünceden ilk ayrılanlar olarak nitelendirmektedir.<sup>27</sup>

Ahbârî ulema, akli istidlâle imamların nehyettiği bir çeşit kıyas nazarıyla bakmaktalar ve imamların kıyasla amel edilmesine yönelik nehiyelerinin de akli istidlâllere şâmil olduğu kanaatindedirler.<sup>28</sup> Buradan hareketle Ahbârî düşüncede akli istidlâller, zannî sonuçlar vereceği kabul edilmekte dolayısıyla da zanna dayanarak şer‘î hükümler elde etmeye karşı çıkılmaktadır. Zira Şer‘î hüküm ancak kat‘î olan, hakikate uygun düşen ve herkes tarafından bilinip rivayet edilen kesin ilme dayanması gerekir. Nakledilen haberde âdet gereği hata olmayacağı için kesin ilim, ancak mâsum imamdandan nakledildiği sabit olmalıdır.<sup>29</sup> Bunlara ilave olarak Bahrâni’nin şu açıklamaları da şer‘î hüküm ve akıl konusunda Ahbârî ulemânın tutumunu açıklamada oldukça dikkat çekicidir. Ona göre ibâdetler ve diğer meselelerdeki fikhî ahkâm tevkifidir ve nakle ihtiyaç bulunmaktadır. Ayrıca bu gibi hususlarda akla dayanarak hiçbir hüküm çıkarılamaz. Eğer bunun aksi durum söz konusu olsaydı peygamberlerin gönderilmesi ve kitapların indirilmesi batıl olurdu.<sup>30</sup> Netice itibarıyla Ahbârî âlimler, aklın şer‘î hükümleri anlamadaki yetersizliğinden bahsederek bu konularda akli istidlâllerden istifade etmenin asla mümkün olmadığını iddia etmektedirler. Zira onlara göre aklın esas alınması bir anlamda onun dinin

<sup>27</sup> el-Esterâbâdi - el-Âmilî, *el-Fevâidü’l-medeniyye*, 78, 123.

<sup>28</sup> Adnân Ferhân Âl-i Kâsım, *Tetavvuru hareketi’l-ictibâd ‘inde’s-Şi’ati’l-İmâmiyye* (Beyrut: Dâru’s-Selâm, 2012), 246.

<sup>29</sup> es-Semâhicî, “Ahbârîler ve Usûliler Arasındaki Temel Farklar”, 138-139. Ahbârî ulemânın bu konuda öne sürdükleri deliller için bk. Muhammed b. Hasan el-Hürri el-Âmilî, *el-Fevâidüt-Tûsiyye* (Kum: Maḥbaatü’l-İlmiyye, 1403), 402-416.

<sup>30</sup> Yûsuf el-Bahrâni, *el-Hadâikü’n-nâdirâ fi ahkâmi’l-itteti’t-ṭâhire* (Kum: Mûessesetü Neşri’l-İslâmî, ts.), 1: 131; Uyar, *Ahbârîlik*, 244.



yerine ikâme edilmek istenmesi anlamına geleceğinden Kur'ân ve imamların ahbârından uzaklaşılacaktır.<sup>31</sup>

Ahbârî ulemânın Kur'ân ve Sünnet ekseninde uygulamaya çalıştıkları bu yöntem, hiç şüphesiz Usûlî ulemâ tarafından sürekli eleştiri konusu olmuştur. Örneğin Şeyh Müfid, “*ashâbü'l-hadis*” şeklinde nitelendirdiği Ahbârî ulemâyı şu ifadelerle eleştirmektedir: “Onlar zayıf ve sağlam haberleri naklederler. Nakil konusunda bilinenle yetinmezler. Akıl yürüten araştırıp soruşturan kimseler değildirler. Rivâyet ettikleri şeyler konusunda bir fikirleri yoktur ve tercihte de bulunmazlar. Haberleri karışıkır.”<sup>32</sup> Ona göre Ashâbü'l-hadisın kullandığı bu tür haberlerden sahih olanını zayıf olanından ayırmak, ancak usul konusundaki nazar ve nakledilen rivâyetin sıhhati ile ilgili doğru bilgiye ulaştıran akla itimat etmekle olur.<sup>33</sup> Bunun yanı sıra o, Şeyh Sadûk'un hadis nakletmedeki tutumunu “Ebû Ca'fer duyduğunu rivâyet etti, ezberlediğini nakletti ve bu hususta herhangi bir mesûliyet üstlenmedi”<sup>34</sup> sözleriyle ortaya koymaktadır. Ayrıca hocasının naklettiği rivâyetlerle ilgili şunları ilave etmektedir: “İmâmların sözleri diğer yollardan sâbit olmadıkça Ebû Ca'fer'in rivâyet ettiklerinin hiç biriyle amel edilemez. Onlar âhâd haberlerdir, bu yüzden kesin bilgi ifade etmez, ayrıca o rivâyetler, kendilerinde sehiv ve hata olması mümkün olan kişilerden yapılmıştır.”<sup>35</sup> Bunlarla birlikte gerek ilk dönem gerekse sonraki dönem Ahbârî âlimlerin hiçbir şekilde akıldan istifade edilmeyeceğini iddia ettikleri anlaşılmalıdır.<sup>36</sup> Örneğin el-Küleynî, akli yorum ve tenkit yönteminden uzak durmuş ve sadece imamlardan gelen haberleri

<sup>31</sup> Uyar, *Ahbârilik*, 368.

<sup>32</sup> Muḥammed b. Muḥammed b. Nu'man el-Bağdâdî Şeyh Müfid, *el-Mesâilü's-Sereviyye*, thk. Şâib Abdülhamid (Beyrut: Dârü'l-Müfid, 1993), 73.

<sup>33</sup> Şeyh Müfid, *el-Mesâilü's-Sereviyye*, 73; Martin J. McDermott, *The Theology of Shaikh al-Mufid* (Beyrut: Dârü'l-Maşrik, 1978), 298-299.

<sup>34</sup> Şeyh Müfid, *el-Mesâilü's-Sereviyye*, 73.

<sup>35</sup> Şeyh Müfid, *el-Mesâilü's-Sereviyye*, 72.

<sup>36</sup> el-Hürri el-Âmilî, *el-Fevâidüt-Tüsiyye*, 411-412.

nakletmiş olmasına rağmen el-Kâfi'nin ilk bölümü ilginç bir şekilde “*kitâbü'l-akl ve'l-cehl*”dir.<sup>37</sup> Bu bölümde otuz dört hadis yer almakta ve aklın bilgi kaynağı oluşuna, dindeki fonksiyonuna, aklın ontolojik yönüne ve kâmil insan olmada aklın rolüne vb. hususlara işaret edilmektedir.<sup>38</sup> Bu ekolün bir diğer önemli temsilcisi olan Şeyh Sadûk, aklı müstakil bir delil olarak kabul etmesine rağmen gaybetin uzamasıyla birlikte Kâim'in varlığı ve gaybeti etrafında baş gösteren ihtilafları/kuşakları gidermek için bazı akli yorumlarda bulunmuştur.<sup>39</sup> O, gaybetin mâhiyetini açıklamak için telif etmiş olduğu *Kemâlû'd-dîn* adlı çalışmasında Küleynî ve Nu'mânî'den farklı olarak İmâmî doktrini rasyonel çizgiye taşımaya çabalarının ilk temsilcilerinden Ebû Sehl İsmâil b. Ali en-Nevbahtî'nin (ö. 311/924) *Kitâbü't-tenbih* adlı eserindeki akli izahlara yer vermiştir.<sup>40</sup> Zîra Ebû Sehl, muhaliflerin “Kâim'in gaybette olması ile dünyanın hüccetten yoksun kalacağı ve gâib olmasının şeriatın ve hüccetin ortadan kalkması anlamına geleceği” şeklindeki eleştirilerine Hz. Peygamber'in hayatını örnek göstererek akli olarak cevap vermeye çalışmıştır. Nitekim ona göre bunun bir benzeri Şi'bu Ebî Talib'te meydana gelmiştir. Yine Hz. Peygamber'in tebliğin ilk döneminde daveti gizlilikle yürütmesi ve bazı insanlardan gizlenmiş olması onun peygamber olmasını geçersiz kılmamıştır. Aynı şekilde Hz. Peygamber'in mağaraya girmesi ve yerinin kimse tarafından bilinmemiş olması onun nübüvvetini iptal etmediği gibi herhangi bir imamın da sultan tarafından uzun bir süre hapiste tutulmuş olması onun hücciyetini geçersiz kılmaz.<sup>41</sup> Şeyh Sadûk'un Ahbârî geleneğe mensup olmakla birlikte Ebû Sehl'in bu açıklamalarını

<sup>37</sup> el-Küleynî, *el-Kâfi*, 1: 5-15.

<sup>38</sup> Sefa Atik, *Sünniliğin İzinde Caferî Fıkıh Usulünde Akıl* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2017), 48.

<sup>39</sup> Uyar, *Abbârilik*, 82.

<sup>40</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali b. el-Hüseyn Bâbeveyh el-Kummî Şeyh Şadûk, *Kemâlû'd-dîn ve temâmü'n-ni'me*, thk. Ali Ekber el-Gâffârî (Kum: Müessesetü Neşri'l-İslâmî, 1405), 88-94.

<sup>41</sup> Şeyh Şadûk, *Kemâlû'd-dîn*, 90.

aktarmış olması, gaybetin izahında artık sadece ahbârın yeterli olmadığını ve aklî delillere başvurmaya ihtiyaç duyulduğunun kanıtı olarak gösterilebilir. Aynı şekilde Esterâbâdî de kendi düşünce sistemini kurgularken aklî istidlâle başvuran ve aklı müstakil bir delil olarak kabul eden Usûlî ulemâyâ yönelik eleştirilerinde ve aynı zamanda kelâm ilmine yönelik itirazlarında sınırlı da olsa akıldan istifâde etmiştir.<sup>42</sup> Mutedil Ahbârî ekolün temsilcilerinden el-Bahrânî ise Usûlî ulemanın kabul ettiği anlamda akıl deliline karşı çıkmakla beraber, fitrî akıl olarak ifade ettiği aklın Allah'ın delillerinden olduğunu ifade etmektedir. Nitekim ona göre fitrî ve sahih olan akıl, Allah'ın hüccetlerinden bir hüccet ve O'nu tarafından parlayan bir ışık olduğuna şüphe yoktur. Şerîate uygundur ve bu akıl, bazen eşyâyî şeriatin vukûndan önce idrak edebilir ve şeriat onu teyid edici olarak gelir. Bazen de bu eşyanın mahiyeti ona gizli kalır ve şeriat onu keşfedici ve açıklayıcı olarak gelir. Bu delillerin burada zikredilmesinin amacı evhâmın şâibelerinden arınmış sahih fitrî aklın medh edilmesidir. Bu anlamda akıl ilahî bir hüccettir. Çünkü nûraniyetinin saflığı ve fıratının aslı sebebiyle teklife dâir bazı hususları idrak eder ve şer'in vârid olduğu şeylerden habersiz olduğunda da onu kabul eder.<sup>43</sup>

Netice itibarıyla dinî hükümlerin kaynağı konusunda sadece Kur'an ve Sünnet'i delil olarak kabul eden Ahbârîler, aklın şer'î hükümlerin tespitinde yetersiz olduğunu ve genellikle din ile ilgili konularda akla itimat etmenin doğrudan ziyâde hataya düşüreceğini iddia etmektedir. Çünkü onlara göre aklî istidlaller, zanî sonuçlar vereceğinden kat'iyet ifade etmemektedir. Dolayısıyla da şer'î hükümlerde akılla istidlal edilen şeylere güvenilmemelidir. Ayrıca da tevkifi olan şer'î meselelerin hepsinin cevabı imamların ahbarında mevcuttur. Bunlarla birlikte Ahbârî ulemânın hiçbir şekilde akıldan istifade edilmeyeceğini iddia ettikleri

<sup>42</sup> Uyar, *Abbârilik*, 177-179.

<sup>43</sup> el-Bahrânî, *el-Hadâiku'n-nâdra*, 131; Uyar, *Abbârilik*, 245, 285.

anlaşılmamalıdır. Yukarıda da ifade edildiği üzere özellikle mutedil Ahbârî ulemâ, fitrî aklın varlığından bahsettikleri gibi onun bazı şeyleri kavrayabileceğini de kabul etmişlerdir.<sup>44</sup>

## 2. Usûlî Düşüncede Akıl

Şîi kelimcilerin çoğunluğuna göre kendisiyle eşyanın hakikatinin temyiz edildiği ve bilginin esasını oluşturan ilâhî güç olan akıl,<sup>45</sup> Usûlî düşüncede bir hüccet ve şer'î bir delil olarak kabul edilmektedir. Yukarıda da ifade edildiği üzere Ahbârî - Usûlî farklılaşma esas itibariyle akıl delili etrafında cereyan etmiştir. Zira Ahbârîler sadece Kitap ve Sünnet'i delil olarak kabul ederken Usûlîler ise bunlara ilâve olarak icmâ ve aklı da şer'î delil olarak kabul etmişlerdir.<sup>46</sup> Ancak burada şunu belirtmek gerekir ki Usûlî ulemâ, usûlüddine âit meselelerde aklı baştan itibaren delil olarak kullanırken fikhî konularda aklın müstakil bir delil olarak kabul edilmesi belirli bir süreç içerisinde olmuştur.

Aklın müstakil bir delil olduğunu düşünen Usûlî ulemâ, itikâdî konularda bir gereklilik olarak aklı hüccet olarak kullanmışlardır. Bu minvalde ilk Usûlî âlimler olan Şeyh Müfid ve öğrencisi Şerîf el-Murtazâ'nın eserlerine bakılması önemli ipuçları verecektir. Zira kabul edilen imâmet nazariyesi ve on ikinci imamın gaybeti etrafında oluşan tartışmalarda muhaliflerin yönelttikleri itirazlara ve hatta İmâmî taraftarlar arasında oluşan tereddütlere Ahbârî âlimlerin çözüm üretememesi Usûlî âlimleri aklı istidlâllere başvurmaya sevk etmiştir.<sup>47</sup> Nitekim ilk dönem Ahbârî ulemâdan Küleynî, Nu'mânî ve Şeyh Sadûk gibi âlimler, çeşitli başlıklar altında topladıkları rivayetlerle imâmet ve gaybete dâir itirazlara nakli delillerle cevap vermeye çalışmışlardır. Ancak onların ahbâr merkezli açıklamaları

<sup>44</sup> Uyar, *Ahbârîlik*, 368.

<sup>45</sup> Hayrettin Karaman, "Ca'feriyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/243.

<sup>46</sup> es-Semâhicî, "Ahbârîler ve Usûlîler Arasındaki Temel Farklar", 138.

<sup>47</sup> M. Hussain Jassim, *The Occultation of the Twelfth Imam* (Cambridge: The Muhammedi Trust, 1982), 145.

muhaliflerin itirazlarına cevap veremediği gibi İmâmî taraftarların şüphelerinin<sup>48</sup> giderilmesi ve gaybetin benimsenmesi için de yeterli olmamıştır. Bu gerçekliği göz önünde bulunduran Usûlî ulema hem muhaliflerin itirazlarına cevap vermek hem de kendi taraftarlarında var olan zihin karışıklığını gidermek için itikâdî konuların akılla temellendirilmesine önem vermişlerdir. Bu bağlamda aklı “hüküm çıkarılan şeyin bilgisinin kendisiyle temyiz edildiği şey”<sup>49</sup> olarak tanımlayan Şeyh Müfid, kâimin varlığı ve gaybeti konusundaki itirazlar karşısında gaybetin uzamasının âdete aykırı olmadığını ve bu durumun örneklerinin bulunduğu dikkat çekerek sosyal ve tarihi örneklerden de faydalanarak akli yaklaşımlar çerçevesinde açıklamaya çalışmıştır.<sup>50</sup> Öte yandan nazarı, “hâzırın delâletiyle gâibe ulaşmak için akli kullanmak”<sup>51</sup> olarak tanımlayan Şeyh Müfid, imâmetin gerekliliği konusunda Kur’ân, haber, icmâ delilleri yanı sıra akil deliline de başvurmuştur.<sup>52</sup> Konuyla ilgili ilk üç delil benzer şekillerde erken dönemden itibaren Şii-İmâmî ulemâ tarafından dile getirilmiş olmasına rağmen Şeyh Müfid’i farklı kılan delil, lütuf ve aslah prensibi doğrultusunda dile getirmiş olduğu akli delildir. Nitekim ona göre imâmı tanımayı (imâmetin gerekliliğinin farz olmasını) gerekli kılan hususlardan biri şer’î meselelerin ikâmesi/yürütülmesidir.

<sup>48</sup> Nu’mânî İmam Askerî’nin taraftarlarının çoğunun “O nerede, ne zamana kadar gizli kalacak, Seksen küsur yaşında olmalı?” şeklinde sorular sorduğunu belirterek bu şüpheleri dile getirmektedir. Bk. Muḥammed b. İbrâhim en-Nu’mânî, *Kitâbü’l-Ğaybe*, thk. Ali Ekber el-Ğıfârî (Tahran: Mektebetü’s-Sâdık, ts.), 157. Ayrıca Şeyh Sadûk da gaybetle ilgili eserinin telif sebebi olarak on ikinci imâmın gaybetine dâri mezhep mensuplarının tartışmalarını göstermektedir. Bk. Şeyh Şadûk, *Kemâlü’l-dîn*, 1: 2.

<sup>49</sup> Muḥammed b. Muḥammed b. Nu’mân el-Bağdâdî Şeyh Müfid, *en-Nüket fi muḥaddemâti’l-uşûl*, thk. Muḥammed Rızâ el-Hüseynî (Beyrût: Dârü’l-Müfid, 1993), 22.

<sup>50</sup> Bk. Muḥammed b. Muḥammed b. Nu’mân el-Bağdâdî Şeyh Müfid, *el-Mesâilü’l-aşere fi’l-ğaybe*, thk. Fâris el-Ḥassûn (Beyrût: Dârü’l-Müfid, 1993); Halil İbrahim Bulut, “Şeyh Müfid ve İmâmiyye Ekolünde Gaybet İnancının Aklileşmesi”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2005), 175-202.

<sup>51</sup> Şeyh Müfid, *en-Nüket fi muḥaddemâti’l-uşûl*, 21.

<sup>52</sup> Muḥammed b. Muḥammed b. Nu’mân el-Bağdâdî Şeyh Müfid, *el-İfşâh fi’l-imâme*, thk. Müessesetü’l-Bi’s (Beyrût: Dârü’l-Müfid, 1993), 28-29.

Dolayısıyla halk, dinî hükümler konusunda imâma muhtaç olduklarından imamı kabul etmeleri bir zorunluluktur. Bu itibarla farz namazların kıldırılması, zekât, hac ve cihad gibi şer'î meselelerin yerine getirilmesinde imâma ihtiyaç vardır. Bütün bunlar şüpheye yer vermeyecek şekilde imâmı bilmenin farz olduğunu göstermektedir.<sup>53</sup> Bunlarla birlikte Şeyh Müfid, aklın dinî anlamdaki yeri ve vahiyle olan ilişkisinde daima sem'e muhtaç olduğunu belirtmektedir. Ona göre vahiy olmaksızın tek başına akıl vasıtasıyla dinî hakikatlere ulaşamayacağından akıl vahiyden müstağni değildir. Özellikle teklifin ilk aşamasında vahye ihtiyaç vardır. Akıl vahye muhtaç olduğundan akleden kişinin nasıl istidlâlde bulunacağına aklın bağımsız olması söz konusu değildir.<sup>54</sup> Bu itibarla Şeyh Müfid'in akıldan istifade metodunun, İmâmî doktrin ile akıl arasında herhangi bir çatışmanın olmadığını göstermek olduğu söylenebilir.<sup>55</sup>

Şerif el-Murtazâ ise hocası Şeyh Müfid'in temel dinî hususların sem'/vahiy olmaksızın tek başına akıl vasıtasıyla bilinemeceği görüşüne karşı çıkmakta ve doktrinel meselelerin açıklanmasında başlangıç noktası olarak akli kabul etmektedir. Ona göre akıl (nazar), dinin temel gerçeklerinin tespitinde başlangıç noktasıdır.<sup>56</sup> Marifetullah'a ulaşmada başlangıç noktası akıl olduğundan vahye ihtiyaç duyulmaksızın sadece akıl vasıtasıyla dinî hakikatlere ulaşabilir.<sup>57</sup> Ona göre vâcibât, akli ve sem'î olmak üzere iki kısım. Sem'î vâcibâtlar, Allah ve Resûlünün

<sup>53</sup> Şeyh Müfid, *el-İfşâh fi'l-imâme*, 29.

<sup>54</sup> Muhammed b. Muhammed b. Nu'man el-Bağdâdî Şeyh Müfid, *Evâilü'l-makâlât fi'l-mezâhibi'l-muhtârât*, thk. Alâü Âl-i Ca'fer (Beyrût: Dârü'l-Müfid, 1993), 44.

<sup>55</sup> McDermott, *The Theology of Shaikh al-Mufid*, 374-375, 394.

<sup>56</sup> Ali b. Hüseyin el-Müsevi el-Bağâdî Şerif el-Murtazâ, "en-Nazar kable'd-delâle", *Resâilü's-Şerif el-Murtazâ*, thk. Ahmed el-Hüseynî (Kum: Dârü'l-Kur'ânî'l-Kerim, 1410), 4/339; Ali b. Hüseyin el-Müsevi el-Bağdâdî Şerif el-Murtazâ, "Evvelü'l-vâcibât en-nazar", *Mesâilü'l-Murtazâ* (Beyrut: Müessesetü'l-Belâğ, 2001), 130-131.

<sup>57</sup> Ali b. Hüseyin el-Müsevi el-Bağâdî Şerif el-Murtazâ, "Cevâbü'tü'l-mesâ'il-i-râziyye", *Resâilü's-Şerif el-Murtazâ*, thk. Ahmed el-Hüseynî (Kum: Dârü'l-Kur'ânî'l-Kerim, 1405), 1/127.

bilinmesinden sonra bilinebilir olduğundan öncelikli olarak Allah ve Resûlünün bilinmesi gerekir. Aklî vâcibâta gelince bu marifetullah konusudur. Marifetullah hakkında sem' vasıtasıyla elde edilen bilgi, fer'î bilgi olduğundan bu fer'î bilgiyle marifetullah'a ulaşmak mümkün değildir. Bunun için Allah'ın varlığına ancak sırf akıl ile ulaşılır.<sup>58</sup>

Şerîf el-Murtazâ, imâmetin gerekliliği, imâmın varlığı ve onun özel sıfatlarının bilinebilirliği konusunda da aklı ölçüt kabul etmektedir. Hatta o, Kâdi Abdülcebbar'ı (ö. 415/1025) imâmetin gerekliliği için akıl yerine sem'<sup>59</sup> kabul ettiğinden dolayı eleştirmektedir.<sup>60</sup> Nitekim ona göre imâmın varlığı ve ona ait özel sıfatların bilinmesi akıl vasıtasıyla olur; bu konuda tevâtüre ve imâmın sözlerine ihtiyaç yoktur.<sup>61</sup> Yine imâmın mutlaka masûm ve efdal olması, akıl ile sâbittir ve bu konuda sem'e yer yoktur.<sup>62</sup> Ayrıca ru'yetullah'ın imkansız olduğunu kabul eden el-Murtazâ, konuyu önce aklî delillerle açıkladıktan sonra naklî delilleri sıralamaktadır.<sup>63</sup> Başta imâmet olmak üzere kelâmî meseleleri rasyonel bir zeminde tartışan ve sistematik bir şekilde aklî delillere başvurduğu görülmektedir. Ayrıca o, hadis kitaplarında tedvin edilen haberlerin değerlendirilmesinde akli bir ölçüt ve sağlama aracı olarak kabul etmektedir. Zira ona göre hem Şîa'nın hem de muhaliflerin hadis kitaplarında teşbih,

<sup>58</sup> Ali b. Hüseyin el-Müsevî el-Bağâdi Şerîf el-Murtazâ, *ez-Zehîra fî 'ilmi'l-kelem*, thk. Ahmed el-Hüseyinî (Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1411), 170-171; Ali b. Hüseyin el-Müsevî el-Bağâdi Şerîf el-Murtazâ, *Şerhu cümelil'ilm ve'l-amel*, thk. Ya'kûb el-Ca'ferî el-Merâğî (Kum: Dârü'l-Üsve, 1414), 124-125.

<sup>59</sup> Ebü'l-Hasan Abdülcebbar b. Ahmed Kâdi Abdülcebbar, *el-Muğni fî eb-vâbi't-tevhîd ve'l-adl*, thk. Maḥmud Muḥammed Kaşım, ts., 20/1: 39.

<sup>60</sup> Ali b. Hüseyin el-Müsevî Şerîf el-Murtazâ, *eş-Şâfi fi'l-İmâme*, nşr. Abdü'z-Zehrâ el-Hatîb (Tahran: Müessesetü's-Sâdik, 1424), 1/103-136.

<sup>61</sup> Şerîf el-Murtazâ, *eş-Şâfi fi'l-İmâme*, 1/184.

<sup>62</sup> Şerîf el-Murtazâ, *eş-Şâfi fi'l-İmâme*, 2/209; 3/173.

<sup>63</sup> Bk. Ali b. Hüseyin el-Müsevî el-Bağâdi Şerîf el-Murtazâ, *el-Mulahhas fî uşûli'd-din*, thk. Muḥammed Rızâ el-Enşâri (Tahran: Ketâbhâne-i Meclis-i Şûra-yı İslâmî, 1381), 227-269; Hulusi Arslan, *İslam Düşünce Geleneğinde Şîa-Mu'tezile Etkileşimi (Şerif el-Murtaza Örneği)* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017), 113-118.

tecsim ve rü'yet gibi konularda tasavvur edilmesi câiz olmayan ve bâtil olduklarına dâir açık deliller içeren birçok haber yer almaktadır. Bu sebeple ilk yapılması gereken, bu tür hadisleri akılla karşılaştırmaktır. Eğer haberde akla aykırı bir durum yoksa ilaveten Kur'ân'a da arz edilmesi gerekmektedir.<sup>64</sup> Bunlarla beraber Usûlî ulemânın aklın hüccet oluşu ve akıl nakil ilişkisine dâir Bahrâni'nin şu değerlendirmeleri açıklayıcı niteliktedir: "Bizim ashabımızın birçoğu arasında usûl ve furû'a dâir meselelerde akli delillerle hüküm verme ve akli delili nakli delile tercih etme yaygınlık kazandı. Usûlüddin ve furû'la ilgili konularda akli delil, nakli delille teâruz ettiğinde, akli delili esas alıp nakli delili tevil ettiler. Kitaplarında yer alan fikhî meselelerde önce akli delillerle istidlâlde bulundular. Sonra nakli delilleri, akli delillerle ulaştıkları neticeyi destekleyici olarak naklettiler."<sup>65</sup> Bahrâni'nin bu açıklamaları bir taraftan akıl nakil ilişkisi bağlamında Usûlî ulemanın tutumunu açıklarken diğer taraftan da söz konusu ulemânın takip ettikleri yöntemi anlamamızda bize bilgiler vermektedir.

Şiî - Usûlî ulemâ kelâmî meselelerde baştan itibaren akli müstakil bir hüccet olarak kabul etmesine rağmen fıkıh usulünde aklın periyodik deliller arasında zikredilmesi İbn İdris el-Hillî (ö. 598/1202) ile başlamıştır. İbn İdris öncesi dönemde ise akıl, fıkıh usulünde henüz bir kaynak olarak zikredilmeyip bir anlamda araç mesabesinde görülmektedir.<sup>66</sup> Şeyh Müfid, *et-Tezkira bi usûli'l-fıkh* adlı eserinde şer'î kaynakların Kur'ân, Sünnet ve imamların ahbârı olduğunu belirttikten sonra bu kaynaklardaki meşru ilme ulaştıran üç aracı zikretmektedir. Ona göre bu vasıtalarından birincisi, Kur'ân'ın hüccet oluşunu ve

<sup>64</sup> Ali b. Hüseyin el-Müsevi el-Bağâdi Şerif el-Murtaza, "Cevâbâtü'l-mesâ'ili't-Trablusiyyâti's-şâlişe", *Resâilü's-Şerif el-Murtaza*, thk. Ahmed el-Hüseyinî (Kum: Dârü'l-Çur'âni'l-Kerim, 1405), 1/ 409-410; Ali b. Hüseyin el-Müsevi el-Bağâdi Şerif el-Murtaza, "Mes'ele fi ibtâli'l-'amel bi-ahbârî'l-âhâd", *Resâilü's-Şerif el-Murtaza*, thk. Ahmed el-Hüseyinî (Kum: Dârü'l-Çur'âni'l-Kerim, 1405), 3/ 310.

<sup>65</sup> el-Bahrâni, *el-Hadâikü'n-nâdirra*, 125.

<sup>66</sup> Atik, *Caferi Fıkıh Usulünde Akıl*, 96.



ahbârın delâletini bilmeyi sağlayan akıldır.<sup>67</sup> Şerîf el-Murtazâ da fıkıh usulüne dair telif ettiği *ez-Zeria* adlı eserinde akla müstakil bir başlık açmaksızın “ hitâb, emir, nehiy, nesh, ictihâd” gibi konu başlıklarında akla ilişkin konulara değinmektedir.<sup>68</sup> Bununla birlikte o, Kitap ve Sünnet’te şer’î bir meselenin hükümü bulunmadığında aklın gerektirdiği şeye ve onu verdiği hükme başvurulması gerektiği kanaatindedir.<sup>69</sup> Şeyh Tûsî de akla müstakil başlık açmayıp tıpkı Şerîf el-Murtazâ da olduğu şekilde diğer başlıkların izahı bağlamında “akl, delilü’l-akl, edilletü’l-akl” kavramları altında bazı açıklamalarda bulunmuştur.<sup>70</sup> Dolayısıyla Usûlî düşüncenin ilk önemli temsilcileri olan Şeyh Müfid, Şerîf el-Murtazâ ve Şeyh Tûsî, fıkıh usulüne dâir çalışmalarında bu tür ifadeleriyle “tikel” bir akıl deliline vurgu yapmışlardır. Ancak usûlün oluşum sürecindeki bu kullanımlar akıl delilinin mahiyeti ve içeriğine yönelik doğrudan açıklamaları içermemektedir.<sup>71</sup> Şeyh Müfid, Şerîf el-Murtazâ ve Şeyh Tûsî tarafından başlatılan bu çaba, yaklaşık iki asır sonra İbn İbrîs el-Hillî’nin katkılarıyla bir adım daha ileri taşındığını söyleyebiliriz. Zira Şîa’da ictihâdî düşüncenin teşekkülünde rolü bulunan İbn İdrîs’in şer’î deliller açısından Şîi fıkıhına en önemli katkısı, Kitap, Sünnet ve icmâm yanında akli ilk defa açık bir şekilde

<sup>67</sup> Muḥammed b. Muḥammed b. Nu’man el-Bağdâdî Şeyh Müfid, *et-Tezkire bi-usûli’l-fıkh*, thk. Mehdi Necef (Beyrut: Dârü’l-Müfid, 1993), 28; Ellek, “Aklın Delil Kabul Edilme Süreci”, 144.

<sup>68</sup> Ali b. Hüseyin el-Müsevî el-Bağâdî Şerîf el-Murtazâ, *ez-Zeri’a ilâ usûli’ş-şer’i’a*, nşr. Ebû’l-Kâsım Gurci (Tâhran: Dânişgâh-ı Tâhran, 1363), 1/133, 278, 287, 481, 2/671-672; Atik, *Caferî Fıkıh Usulünde Akıl*, 98.

<sup>69</sup> Ali b. Hüseyin el-Müsevî el-Bağâdî Şerîf el-Murtazâ, “Cevâbâtü’l-mesâ’il-i-Mevsiliyyâti’s-şâlişe”, *Resâilü’ş-Şerîf el-Murtazâ*, thk. Ahmed el-Hüseyinî (Kum: Dârü’l-Kur’âni’l-Kerim, 1405), 1/210.

<sup>70</sup> Ebû Ca’fer Muḥammed b. Ḥasen b. Ali Şeyh Tûsî, *el-’Udde fi usûli’l-fıkh*, thk. Muḥammed Rıza el-Enşârî el-Ḳummî (Kum: Müessesetü Neşri’l-Fuḳaha, 1417), 1/106, 108, 109, 122, 143, 144, 310, 336, 338; Atik, *Caferî Fıkıh Usulünde Akıl*, 102.

<sup>71</sup> Atik, *Caferî Fıkıh Usulünde Akıl*, 117, 179.

delil olarak zikretmesidir.<sup>72</sup> Nitekim ona göre şer'î bir hükmün kaynağı ilk önce Kitap, Sünnet, icmâda aranmalıdır. Eğer bir hükmün delili bu kaynaklarda bulunmadığında akıl deliline başvurulmak sûretiyle şer'î meselelerde sonuca ulaşılmalıdır.<sup>73</sup>

Muhakkık el-Hillî (ö. 676/1277) ise Şii fıkında aklın dörtlü delil algısının yerleşmesini sağlamakla kalmayıp ayrıca akıldan neyin kastedildiğini açıklamaktadır. Muhakkık'a göre, Şii fıkıh metodolojisinin şer'î kaynakları Kitap, Sünnet, icmâ, akıl ve ıstışâb olmak üzere beş tanedir. Dördüncü delil olarak zikrettiği akıl delilini iki kısma ayırmaktadır. Birinci kısım ilâhi hitaba dayanan akıldır. Lahnü'l-hitâb, Fehva'l-hitâb, Delîlü'l-hitâb başlıkları altında ele alınmaktadır. İkinci kısım ise aklın tek başına delaletidir. Bu da aklın vücûbu, kubhu ve hüsnü idrak etmesinden ibârettir.<sup>74</sup> Muhakkık'ın akıl konusundaki bu taksimâtını daha da detaylandıran Şehid-i Evvel (ö. 786/1384), akıl taksimatında birinci kısma (ilâhi hitaba dayanan), vâcibin öncülünün de vacip olmasını, Emrin zıddının nehiy, nehyin zıddının emir olması gerektiğini ve faydalı olan şeylerde asıl olan ibâha, zararlı olanlarda ise haram olduğu prensibini eklemiştir. İkinci kısma (aklın tek başına delaleti) da delilin yokluğunda berâet-i asliyye ile hükmetmeyi, delilsizliğin hükmünü, herhangi bir delil olmadığında azı çoğa tercih etmeyi ve ıstışâb'ı ilâve etmiştir.<sup>75</sup> Dolayısıyla Şii fıkıh usulünde bir delil olarak akıldan neyin kastedildiğine dâir

<sup>72</sup> Mazlum Uyar, "İbn İdrîs, Muhammed b. Ahmed", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/89-90.

<sup>73</sup> Muhammed b. Ahmed İdrîs el-Hillî, *Kitâbü's-Serâir* (Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1410), 1: 46.

<sup>74</sup> Ebû'l-Kâsım Necmüddin Ca'fer b. Hasan el-Muhakkık el-Hillî, *el-Mu'teber fi şerhî'l-Muhtasar* (Kum: Müessesetü Seyyidi'ş-Şühedâ, 1364), 1/28, 31-32; Ellek, "Aklın Delil Kabul Edilme Süreci", 148-149.

<sup>75</sup> Muhammed b. Cemâlüddin Mekki el-Âmilî eş-Şehîdü'l-Evvel, *Zikra'ş-Şia fi ahkâmî'ş-şer'i'a* (Kum: Müessesetü Âl-i Beyt li-İhyâi't-Türâş, 2014), 1/16-17; Hayrettin Karaman, "Şiada Fıkıh Usulü ve Şer'i Deliler", *Millîterarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu 13-15 Şubat 1993* (İstanbul: İSAV Yayınları, 1993), 339-340.

açıklamalar, Muhakkık el-Hillî ve Şehîd-i Evvel'den itibaren başlamıştır. Ancak söz konusu bu süreçle ilgili bazı hata ve karıştırmalar, Şeyh Bahâî (ö. 1031/ 1621), Fâzıl et-Tûnî (1071/1660), Vâhid el-Bihbehânî (ö. 1206/1791-92) Şeyh Murtaza el-Ensârî (ö. 1281/1864) gibi âlimlerinin çalışmalarıyla düzeltilerek sarih bir şekilde ortaya konulmuştur.<sup>76</sup>

Netice itibariyle Usûlî âlimler kelâmî konularda bir gereklilik olarak baştan itibaren akli delillere başvurmuşlar ve başta imâmet olmak üzere diğer itikâdî konularda gerek muhaliflerin itirazlarına cevap verme gerekse mezhep mensuplarının şüphelerini izâle etmek için akla Şiî kelâmının oluşumuna önem vermişlerdir. Şiî fıkıh metodolojisinde ise aklın delil olarak kullanımı belirli bir süreç içerisinde olmuştur. Akıl delili bağlamında usûlün oluşturulma süreci Şeyh Müfid, Şerîf el-Murtazâ ve Şeyh Tûsî'nin katkılarıyla başlamıştır. Ancak aklın şer'î kaynaklar arasında zikredilmesi ve muhtevasına yönelik açıklamalar yaklaşık iki asır sonra İbn İdrîs el-Hillî, Muhakkık el-Hillî Şehîd-i Evvel ve sonraki dönem âlimlerin çalışmalarıyla ortaya konulmuştur. Nihâî olarak Şiî fıkhında akıl delili "iczâ, mukaddime-i vâcib, zıdd meselesi, mülâzemet, nehy'in fesâda delâleti"<sup>77</sup> gibi konular kapsamında mütalaa edilmek sûretiyle somut bir hal almıştır.

## Kaynakça

- Âl-i Kâsım, Adnân Ferhân. *Te'tavvuru hareketi'l-ictihâd 'inde'-Şi'a-ti'l-İmâmiyye*. Beyrut: Dâru's-Selâm, 3. Basım, 2012.
- Âmilî, Muhammed b. Hasan el-Hürr. *el-Fevâidüt-Tûsiyye*. Kum: Matbaatü'l-İlmiyye, 1403.
- Arslan, Hulusi. *İslam Düşünce Geleneğinde Şia-Mu'tezile Etkileşimi (Şerif el-Murtaza Örneği)*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017.
- Atik, Sefa. *Sünniliğin İzinde Caferî Fıkıh Usulünde Akıl*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2017.

<sup>76</sup> Karaman, "Ca'feriyye", 7/7.

<sup>77</sup> Atik, *Caferî Fıkıh Usulünde Akıl*, 323.

- Bahrânî, Yûsuf. *el-Hadâîku'n-nâdıra fi ahkâmi'l-'itreti't-tâbire*. 25 Cilt. Kum: Müessesetü Neşri'l-İslâmî, ts.
- Behbehânî, el-Vahîd. *el-Fevâidü'l-hâiriyye*. Kum: Mecmau'l-Fikri'l-İslâmî, 2. Basım, 1424.
- Bulut, Halil İbrahim. “Şeyh Müfid ve İmâmiyye Ekolünde Gaybet İnançının Aklileşmesi”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2005), 175-202.
- Ellek, Hasan. “İmâmiyye Şıası Fıkıh Metodolojisinde Aklın Delil Kabul Edilme Süreci”. *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/1 (2015), 131-163.
- Esterâbâdî, Muhammed Emîn - Âmilî, Nureddîn. *el-Fevâidü'l-medeniyye ve's-Şevâhidü'l-Mekkiyye*. thk. Şeyh Rahmetullah er-Rahmetî el-Erâkî. Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1324.
- eş-Şehidü'l-Evvel, Muhammed b. Cemâlüddîn Mekki el-Âmilî. *Zikra's-Şia fi ahkâmi's-şeri'a*. 4 Cilt. Kum: Müessesetü Âl-i Beyt li-İhyâi't-Türâs, 2. Basım, 2014.
- Ġarâvî, Muhammed Abdulhasan Muhsin. *Meşâdirü'l-istinbât beyne'l-Uşuliyin ve'l-Ahbariyyin*. Kum: Mektebü'l-A'lâmî'l-İslâmî, 1413.
- Gleave, Robert. *Scripturalist Islam: The History and Doctrines of the Akhbârî Shi'i School*. Leiden: E. J. Brill, 2007.
- Hillî, Ebül-Kâsım Necmüddîn Ca'fer b. Hasan el-Muḥakkık. *el-Mu'teber fi şerhi'l-Muḥtasar*. 2 Cilt. Kum: Müessesetü Seyyidi's-Şühedâ, 1364.
- Hillî, Muhammed b. Ahmed İdrîs. *Kitâbü's-Serâir*. 3 Cilt. Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 2. Baskı., 1410.
- Jassim, M. Hussain. *The Occultation of the Twelfth Imam*. Cambridge: The Muhammedi Trust, 1982.
- Ķâdî Abdülcebbar, Ebül-Ḥasan Abdülcebbar b. Ahmed. *el-MuĶni fi ebvâbi't-tevhid ve'l-adl*. thk. Maḥmud Muhammed Ķasım, ts.
- Karaman, Hayrettin. “Ca'feriyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/4-10. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Karaman, Hayrettin. “Şiada Fıkıh Usulü ve Şer'i Deliler”. *Milletlerarası Tarihde ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu 13-15 Şubat 1993*. 375-400. İstanbul: İSAV Yayınları, 1993.
- KartaloĶlu, Habib. “Şii-Usüli Düşüncenin Ortaya Çıkış Sebepleri

- Üzerine Mülahazalar”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/33 (2016), 75-90.
- Kâtib, Ahmed. *Şiada Siyasal Düşüncenin Gelişimi*. çev. Mehmet Yolcu. Ankara: Kitâbiyât, 2005.
- Kâtib, Ebü'l-Hüseyn İshâk b. İbrâhim b. Süleyman b. Vehb. *el-Burhan fi vücûbi'l-beyân*. thk. Ahmed Matlub - Hâdîce el-Hadisî. Bağdat, 1967.
- Kohlberg, Etan. “Şii Hadis”. çev. M. Ali Büyükkara. *Ekev Akademi Dergisi* 2/2 (2000), 47-56.
- Küleynî, Şikatü'l-İslâm Muḥammed b. Ya'kûb. *el-Kâfi*. 8 Cilt. Beyrut: Menşûrâtü'l-Fecr, 2007.
- McDermott, Martin J. *The Theology of Shaikh al-Mufid*. Beyrut: Dâru'l-Maşrik, 1978.
- Modarressi, Hossein. “Şii Fıkhdında Rasyonalizm ve Gelenekselcilik: Bir Ön Araştırma”. çev. Habib Kartaloğlu. *e-Makalat Mezheb Araştırmaları Dergisi* 7/1 (2014), 189-207.
- Momen, Moojan. *An Introduction to Shii Islam*. New Haven and London: Yale University Press, 1985.
- Moussavi, Ahmad Kazemi. “Usûliyya”. *Encyclopedia of Islam and the Muslim World*. ed. Richard C. Martin. 2/717-718. New York: Thomson/Gale, 2004.
- Newman, A. J. “Usûliyya”. *The Encyclopaedia of Islam (New Edition)*. 10/935-937. Leiden: Brill, 2000.
- Newman, Andrew J. “The Development and Political Significance of The Rationalist (Usuli) and Tradionalist (Akhbari) Schools in Imami History From The Third/Ninth to The Tenth/Sixteenth Century A.D.” University of California, PhD These, 1986.
- Newman, Andrew J. “The nature of the Akhbârî/Usûlî dispute in late Şafawid Iran. Part 1: ‘Abdallâh al-Samâhijî’s ‘Munyat al-Mumârisîn”. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 55/1 (1992), 22-51.
- Nu'mânî, Muḥammed b. İbrâhim. *Kitâbü'l-Ğaybe*. thk. Ali Ekber el-Ğifârî. Tahran: Mektebetü's-Sâdık, ts.
- Öz, Mustafa. “Usûliyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/214-215. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Semâhicî, Abdullah. “İmâmiyye Şiası'nın İki Ekolü Ahbâriler ve

- Usûliler Arasındaki Temel Farklar”. çev. İbrahim Kutluay. *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/7 (2013), 137-153.
- Şafak, Ali. “Erş”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/307-308. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Şerif el-Murtażâ, Ali b. Hüseyin el-Müsevî. *eş-Şâfi fi'l-İmâme*. nşr. Abdü'z-Zehrâ el-Hatîb. 4 Cilt. Tahran: Müessesetü's-Sâdık, 1424.
- Şerif el-Murtażâ, Ali b. Hüseyin el-Müsevî. “Evvelü'l-vâcibât en-nażar”. *Mesâilü'l-Murtażâ*. 130-131. Beyrut: Müessesetü'l-Belâğ, 2001.
- Şerif el-Murtażâ, Ali b. Hüseyin el-Müsevî. “Cevâbâtü'l-mesâ'ili'l-Mevşiliyyâti's-sâlişe”. *Resâilü's-Şerif el-Murtażâ*. thk. Ahmed el-Hüseynî. 1/199-267. Kum: Dârü'l-Çur'âni'l-Kerim, 1405.
- Şerif el-Murtażâ, Ali b. Hüseyin el-Müsevî. “Cevâbâtü'l-mesâ'ili'r-râziyye”. *Resâilü's-Şerif el-Murtażâ*. thk. Ahmed el-Hüseynî. 1/97-132. Kum: Dârü'l-Çur'âni'l-Kerim, 1405.
- Şerif el-Murtażâ, Ali b. Hüseyin el-Müsevî. “Cevâbâtü'l-mesâ'ili't-Trablusiyâtî's-sâlişe”. *Resâilü's-Şerif el-Murtażâ*. thk. Ahmed el-Hüseynî. 1/357-443. Kum: Dârü'l-Çur'âni'l-Kerim, 1405.
- Şerif el-Murtażâ, Ali b. Hüseyin el-Müsevî. *el-Mulahhas fi usûli'd-din*. thk. Muhammed Rızâ el-Enşârî. Tahran: Ketâbhâne-i Meclis-i Şûra-yı İslâmî, 1381.
- Şerif el-Murtażâ, Ali b. Hüseyin el-Müsevî. “en-Nazar kable'd-delâle”. *Resâilü's-Şerif el-Murtażâ*. thk. Ahmed el-Hüseynî. 4/338-339. Kum: Dârü'l-Çur'âni'l-Kerim, 1410.
- Şerif el-Murtażâ, Ali b. Hüseyin el-Müsevî. *ez-Zehira fi 'ilmi'l-kelem*. thk. Ahmed el-Hüseynî. Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1411.
- Şerif el-Murtażâ, Ali b. Hüseyin el-Müsevî. *ez-Zeri'a ilâ usûli's-şeri'a*. nşr. Ebü'l-Kâsım Gürcî. 2 Cilt. Tahran: Dânişgâh-ı Tahran, 1363.
- Şerif el-Murtażâ, Ali b. Hüseyin el-Müsevî. “Mes'ele fi ibtâli'l-'amel bi-aḥbârî'l-âḥâd”. *Resâilü's-Şerif el-Murtażâ*. thk. Ahmed el-Hüseynî. 3/307-313. Kum: Dârü'l-Çur'âni'l-Kerim, 1405.
- Şerif el-Murtażâ, Ali b. Hüseyin el-Müsevî. *Şerhu cümeli'l-ilm ve'l-amel*. thk. Ya'küb el-Ca'ferî el-Merâğî. Kum: Dârü'l-Üsve, 1414.
- Şeyh Müfid, Muhammed b. Muhammed b. Nu'man. *el-İfşâh fi'l-imâme*. thk. Müessesetü'l-Bi'se. Beyrut: Dârü'l-Müfid, 1993.

- Şeyh Müfid, Muhammed b. Muhammed b. Nu'man. *el-Mesâilü'l-'aşere fi'l-ğaybe*. thk. Fâris el-Ḥassûn. Beyrut: Dârü'l-Müfid, 1993.
- Şeyh Müfid, Muhammed b. Muhammed b. Nu'man. *el-Mesâilü's-Sereviyye*. thk. Şâib Abdülhamid. Beyrut: Dârü'l-Müfid, 1993.
- Şeyh Müfid, Muhammed b. Muhammed b. Nu'man. *en-Nüket fi muqaddemâti'l-uşûl*. thk. Muhammed Rızâ el-Ḥüseynî. Beyrût: Dârü'l-Müfid, 1993.
- Şeyh Müfid, Muhammed b. Muhammed b. Nu'man. *et-Tezkire bi-uşûli'l-fıkḥ*. thk. Mehdî Necef. Beyrut: Dârü'l-Müfid, 1993.
- Şeyh Müfid, Muhammed b. Muhammed b. Nu'man. *Evâilü'l-makâlât fi'l-mezâhibi'l-muhtârât*. thk. Alâü Âl-i Ca'fer. Beyrût: Dârü'l-Müfid, 1993.
- Şeyh Şadûk, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali b. el-Ḥüseyn Bâbeveyh el-Ḳummî. *Kemâlü'd-dîn ve temâmü'n-ni'me*. thk. Ali Ekber el-Ġâfârî. Kum: Müessesetü Neşri'l-İslâmî, 1405.
- Şeyh Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ḥasen b. Ali. *el-'Udde fi uşûli'l-fıkḥ*. thk. Muhammed Rıza el-Enşârî el-Ḳummî. 3 Cilt. Kum: Müessesetü Neşri'l-Fuḳaha, 1417.
- Tabâtabâ'i, Hossein Modaressi. *Introduction to Shi'i Law: A Bibliographical Study*. London: Ithaca Press, 1984.
- Uyar, Mazlum. "İbn İdrîs, Muhammed b. Ahmed". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/89-90. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Uyar, Mazlum. *İmâmiyye Şiasın'da Düşünce Ekolleri Ahbârilik*. İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2000.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Akıl (Kelâm)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/242-246. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Yurdagür, Metin. "Ahbâriyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/490-491. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.





# İBN MİSKEVEYH'İN ERDEM ANLAYIŞINDA AKLIN ROLÜ

Dr. Öğr. Üyesi İbrahim Aksu<sup>1</sup>

**K**lasik felsefe tarihi ve daha özelde de bu tarihin bir parçası olarak İslam felsefesi, akli insanı diğer varlıklardan ayıran bir yeti ve insanın mahiyetini teşkil eden en temel bileşen olarak kabul etmektedir.<sup>2</sup> Nitekim insanın tanımı da o yetinin işlevi üzerinden “düşünen canlı” (hayvânun nâtikun) şeklinde yapılmaktadır.<sup>3</sup> Bu tanımı, İslam felsefesinin sahip olduğu insan tasavvurunun özeti kabul etmek mümkündür.<sup>4</sup> O kabule

<sup>1</sup> Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, İslam Felsefesi Anabilim Dalı, aksuibrahim34@gmail.com

<sup>2</sup> Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, thk. Muhsin Mehdi (Beyrut: Daru'l-Meşrik, 2. Baskı, 1990), 182-183; Osman Demir, “Zât”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 44/149. İslam felsefesi de dahil olmak üzere klasik felsefe geleneklerine mensup filozofların aklın mahiyeti, mertebeleri ve fonksiyonları hakkındaki düşüncelerine ilişkin genel bir değerlendirme için bk. Süleyman Hayri Bolay, “Akıl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 2/240-242.

<sup>3</sup> Bu tanım, kısmi sayılabilecek ilave ve farklılıklarla İslam düşüncesi içerisinde hem felsefe hem de kelimeler geleneği tarafından benimsenmiştir. Bk. Ilai Alon, “İnsân”, *Al-Fârâbî's Philosophical Lexicon* (Cambridge: The E.J.W. Gibb Memorial Trust, 2002), 1/15-16.

<sup>4</sup> Ömer Türker - İbrahim Halil Üçer, “İslam Düşüncesinde İnsan Tasavvurları:

dayanarak da aklın, İslam felsefesi geleneğinin insanı kavrayış biçiminin merkezinde yer aldığını söyleyebiliriz. Söz konusu geleneğe mensup filozoflar, insanî varoluşun böylesi önemde bir unsuru olan akıl ile yine insanî varoluşa sıkı sıkıya bağlı bir diğer olgu olan ahlâk arasında irtibatlar kurmaktadır.<sup>5</sup> Adına ahlâk dediğimiz bütüncül yapıyı inşa eden yapı taşlarının başında erdemler geldiğinden ötürü, ahlâkın akıl ile irtibatının önemli bir yönünü de erdem-akıl ilişkisi teşkil etmektedir. Elinizdeki çalışma, İslam ahlâk felsefesinin önde gelen isimlerinden Ebu Ali Ahmed b. Muhammed b. Ya'kûb [b.] Miskeveyh el-Hâzin'in (ö. 421/1030)<sup>6</sup> zikri

---

Genel Bir Giriş”, *İnsan Nedir?*, ed. Ömer Türker - İbrahim Halil Üçer (İstanbul: İlem Yayınları, 2019), 54.

<sup>5</sup> Konu çerçevesinde yürütülen incelemeler bize, kurulan irtibatların yoğunluk ve mahiyet itibarıyla değişkenlik arz ettiğini göstermektedir. Bu bağlamda Fârâbî ve İbn Sinâ'nın meseleye yaklaşımlarını örnek olarak sunabiliriz. İlgili isimlerden ilki olan Fârâbî'nin rasyonel süreçlerin ahlâkın teorik ve pratik boyutları üzerindeki belirleyiciliğine nispeten büyük bir pay verdiği anlaşılmaktadır. Bk. Hümeýra Özturan, “Fârâbî'nin Felsefesinde Ahlâkın Kaynağı”, *İslam Düşüncesinde Ahlâki Önergelerin Kaynağı*, ed. Eşref Altaş - Mervener Yılmaz (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2016), 142-145. Buna mukabil, İbn Sinâ da belirleyicilik noktasında ağırlığı rasyonel olmayan toplumsal süreçlere kaydırıyor görünmektedir. Bk. Mehmet Zahit Tiryaki, “İbn Sinâ'da Ahlâki Önergelerin Kaynağı”, *İslam Düşüncesinde Ahlâki Önergelerin Kaynağı*, ed. Eşref Altaş - Mervener Yılmaz (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2016), 166-167.

<sup>6</sup> Filozofun isminin “İbn Miskeveyh” mi yoksa “Miskeveyh” mi olduğu meselesi üzerinde tartışmalar bulunmakla birlikte, Türkçe literatürde karşılaştığımız yaygın tercihe uyum sağlamak adına çalışma boyunca kendisine “İbn Miskeveyh” şeklinde atıfta bulunacağız. İbn Miskeveyh'in hayatı ve eserlerine dair en kapsamlı inceleme, görebildiğimiz kadarıyla, Muhammed Arkoun tarafından yapılmıştır. *Nez'atu'l-Ensene fi'l-Fikri'l-'Arabi* adlı eserinde Arkoun, birincil ve ikincil kaynaklar ile klasik ve modern anlatıları tetkik etmek suretiyle İbn Miskeveyh'in entelektüel portresini ortaya koymaktadır. Bunun yanı sıra, aynı çalışması içerisinde onun eserlerine yönelik içerik tahlillerinde de bulunmaktadır. Bk. Muhammed Arkûn, *Nez'atu'l-Ensene fi'l-Fikri'l-'Arabi*, çev. Haşim Salih (Beyrut: Daru's-Saki, 1997), 97-242. İbn Miskeveyh'in hayatı ve eserleri konusunda ayrıca bk. Mehmet Bayraktar, “İbn Miskeveyh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1999), 20/201-203, 206-207; Müftü Selim Saruhan, *Ervin ve Ahlâk Filozofu İbn Miskeveyh Düşüncesinde Tanrı, Evren ve İnsan* (Ankara: Eskiyeni Yayınları, 2018), 13-30.

geçen ilişkiyi nasıl tesis ettiğini soruşturmakta ve böylelikle de filozofun erdem anlayışı içerisinde aklın oynadığı rolü belirlemeye gayret etmektedir.<sup>7</sup>

## 1. Erdemlerin Varlık Zemini Olarak Nefs

İbn Miskeveyh'in eserlerinde felsefenin farklı disiplinlerine dair ortaya konulan anlatımların, gerçekleştirilen tartışmaların, ileri sürülen fikirlerin ve yapılan temellendirmelerin merkezî kavramı "nefs"tir. Bunun başlıca nedeni, felsefenin insan ürünü bir olgu olması ve nefis kavramının da filozof tarafından insan denilen varlığı meydana getiren ve onun edimlerini kontrol eden iki temel unsurdan biri kabul edilmesidir. Temel unsurlardan ikincisi bedendir.

<sup>7</sup> İbn Miskeveyh'in hem bir bütün olarak erdem anlayışını hem de tek tek erdemlere dair görüşlerini inceleme konusu yapan kitap yahut makale düzeyindeki çalışmaların çok fazla olduğunu söylemek mümkün değildir. Bununla birlikte, sayılarının giderek arttığını da belirtmek gerekmektedir. Bir ahlâk felsefesi meselesi olarak erdemi filozofun eserleri çerçevesinde kavramsal düzeyde ele alan çalışmalardan bazılarında burada işaret etmek yerinde olacaktır. Böylesi çalışmalardan erken tarihli bir tanesi, Abdul Haq Ansari tarafından aslen doktora tezi olarak hazırlanan ve sonrasında neşredilen *The Ethical Philosophy of Miskarawayh* başlıklı eserdir (Aligarh: The Aligarh Muslim University Press, 1964). Eserin tarafımızca incelenmesi mümkün olmamakla birlikte, beşinci ve altıncı bölümlerinin erdem kavramına ve temel erdemlere hasredildiği ifade edilmektedir. Bk. M. S. H. Ma'sûmî, "Book Reviews", *Islamic Studies* 4/3 (September 1965), 347. Bir diğer inceleme, Nâcî et-Tikrîti'nin Aristoteles ve İbn Miskeveyh'in ahlâk felsefelerini mukayeseli biçimde tahlil ettiği *Felsefetü'l-Ahlâk beyne Aristû ve Miskeveyh* isimli eserdir (Amman: Daru Dicle, 2012). Eserin erdem, akıl, adalet ve itidal kavramlarını soruşturan başlıkları bu bağlamda kaydedilmelidir. Bk. s. 55-133. Bir başka çalışma ise, yazarın İbn Miskeveyh'in adalet anlayışına ilişkin hazırladığı doktora tezinden üretilmiş bir makaledir. İlgili makale, filozofun erdem görüşüne dair muhtasar ve bütüncül bir resim sunması bakımından burada zikredilmelidir. Bk. Ramazan Turan, "İbn Miskeveyh'de Erdem Kavramı ve Temel Erdemler", *Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2015), 13-33.

Görebildiğimiz kadarıyla ne burada kaydedilen ne de burada zikri geçmemekle birlikte İbn Miskeveyh'in erdem anlayışına değişik açılardan temas eden diğer çalışmalar erdem-akıl ilişkisini müstakil bir soruşturma konusu kılmışlardır. Bu anlamda, buradaki incelemenin filozofun erdem kavramı etrafında şekillenen literatüre özgün bir katkı sunmasını hedeflemekteyiz.

Ancak, ilgili unsurların insanî varoluş üzerindeki belirleyiciliği eşit düzeyde olmayıp nefsin bu konuda kayda değer bir baskınlığı söz konusudur.<sup>8</sup> Nitekim o nedenledir ki filozof, insanın nefsi sayesinde/nefsi ile insan olduğunu belirtmektedir.<sup>9</sup>

İbn Miskeveyh, nefse atfettiği önemin doğal sonucu sayılabilecek biçimde onu hem müstakil bir çalışmaya konu kılmış<sup>10</sup> hem de değişik eserlerinde farklı yönleriyle incelemiştir. Biz bu başlık altında onun nefis anlayışını detaylıca tetkik ve tahlil etmeyeceğiz.<sup>11</sup> Kendisinin nefse ilişkin görüşleriyle yalnızca konumuz olan erdem-akıl ilişkisini tartışabilmek için gerekli arka planı oluşturacak miktarda ve çerçevede ilgileneceğiz. Söz konusu miktar ve çerçeve, nefsin mahiyetinin ve onun erdemlerin varlık zemini olarak öne çıkan temel yetilerinin tespiti ile sınırlı kalacaktır.

İbn Miskeveyh, nefis kavramına kendine özgü bir içerik inşa ederken antik Yunan düşüncesinin iki büyük ismi Platon (ö. MÖ 348) ve Aristoteles'in (ö. MÖ 322) Yeni Platonculuk üzerinden İslam felsefesine intikal eden görüşlerinden kayda değer ölçüde istifade etmiştir.<sup>12</sup> Dolayısıyla, filozofun nefis görüşünün eklektik bir mahiyet arz ettiğini söyleyebiliriz. Konuya ilişkin detaylara

<sup>8</sup> Nefsin bedeni idare eden ve bedende “canlılık” diye adlandırılan olguyu meydana getiren faktör; bedeninde de nefsin kendine mahsus eylemleri icra etmek üzere kullandığı bir “alet” olduğu hususunda bk. İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-Eşğar* (Beirut: Y.y., 1319), 35, 49-50.

<sup>9</sup> Mohammed Arkoun, “Textes Inédits De Miskawayh (M. 421)”, *Annales Islamologiques* 5 (1963), 198.

<sup>10</sup> İbn Miskeveyh, “Makâle fi'n-Nefs ve'l-'Akl”, *Dirâsât ve'n-Nusûs fi'l-Felsefe ve'l-'Ulûm 'inde'l-'Arab*, thk. Abdurrahman Bedevi (Beirut: el-Müessesetu'l-'Arabiyeye li'd-Dirâsat ve'n-Neşr, 1981), 57-97.

<sup>11</sup> İbn Miskeveyh'in nefis hakkındaki fikirlerine dair bk. Peter Adamson, “Miskawayh's Psychology”, *Classical Arabic Philosophy: Sources and Reception*, ed. P. Adamson (London: Warburg Institute, 2007), 39-54; Saruhan, *Evrîm ve Ablâk Filozofu İbn Miskeveyh Düşüncesinde Tanrı, Evren ve İnsan*, 91-96; Ramazan Turan, “İbn Miskeveyh'in Nefs Anlayışı”, *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 5/1 (Haziran 2019), 203-219.

<sup>12</sup> İbn Miskeveyh'in nefis tasavvurunda yer alan Platoncu ve Aristotelesçi unsurların varlığına dair bk. Arkûn, *Nez'atu'l-Ensene fi'l-Fikri'l-'Arabi*, 438-446.

baktığımızda, karşımızda şöyle bir tablo belirmektedir. Nefs; cisim veya cismin bir parçası yahut araz yahut da mizaç olmayıp kendi varlığı ile kaim bulunan<sup>13</sup> latif, duyularla algılanması imkânsız, basit bir ruhanî cevherdir.<sup>14</sup> Ruhani bir cevher kabul edilmesine paralel olarak nefis, menşe itibariyle ilahî bir varlık şeklinde değerlendirilmekte<sup>15</sup> ve ölümsüz sayılmaktadır.<sup>16</sup>

İbn Miskeveyh, ahlâkî olgu ve eylemlerin varlık bulma süreçlerine ilişkin izahlarının tamamını nefsin birtakım yetileri üzerinden temellendirmektedir. Erdemler söz konusu olduğunda gündeme gelen yetiler üç tanedir. Bununla birlikte o, filozofların bir kısmının bunları ayrı ayrı nefsler olarak değerlendirdiği kaydını da düşmektedir. Ne var ki İbn Miskeveyh, konu bağlamındaki görüş ayrılığının ahlâkî problemlere yönelik soruşturmalarda esasa ilişkin herhangi bir değişikliğe sebebiyet vermeyeceğini ve yalnızca bir tercih meselesi olduğunu düşünmektedir.<sup>17</sup> Bu düşüncesine uygun biçimde de her üç olguya bazen ayrı nefsler, bazen de tek bir nefsin yetileri şeklinde atıfta bulunmaktadır.<sup>18</sup>

Erdemlerin varlık zemini kabul edilen yetilerden ilki *düşünme yetisidir* (el-kuvvetu'n-nâtika). İbn Miskeveyh bunun “melekî yeti”,<sup>19</sup> “düşünen nefis”, “ayırt etme yetisi” ve “akıl” gibi farklı şekillerde de adlandırıldığını belirtmektedir.<sup>20</sup> Düşünme yetisinin yani aklın eylem icra ederken beden içerisinde kullandığı vasıta beyindir. Akıl sayesinde insan düşünebilir, ayırt edebilir ve olgu ile olayların hakikatini görebilir. İkincisi *öfke yetisi* (el-kuvvetu'l-ğazabiyye), diğer

<sup>13</sup> İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-Eşğar*, 33.

<sup>14</sup> İbn Miskeveyh, “Makâle fi'n-Nefs ve'l-'Akl”, 70; [İbn] Miskeveyh, *Tebzibu'l-Ablâk*, thk. Constantine K. Zurayk (Beyrut: el-Câmi'atu'l-Amerikiyye fi Beyrût, 1966), 3-9.

<sup>15</sup> İbn Miskeveyh, *Tebzibu'l-Ablâk*, 175.

<sup>16</sup> İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-Eşğar*, 33.

<sup>17</sup> İbn Miskeveyh, *Tebzibu'l-Ablâk*, 15.

<sup>18</sup> Krş. İbn Miskeveyh, *Tebzibu'l-Ablâk*, 42, 46, 51.

<sup>19</sup> İbn Miskeveyh, *Tebzibu'l-Ablâk*, 16.

<sup>20</sup> İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-Eşğar*, 34.

adıyla *sebu'i* yetidir ve onun beden içerisinde kullandığı vasıta kalptir. Bu yeti insanı öfke duymaya, cesaret sergilemeye, tehlikelerin üzerine atılmaya, üstün gelmeyi ve her türden şerefi arzulamaya sevk eder. Üçüncüsü ve sonuncusu ise *arzu yetisi* (el-kuvvetu'ş-şehviyye), öteki adıyla *bebimi* yetidir. Bu da yeme-içme-cinsî münasabetten temin edilecek zevklerin ve her çeşit duyumsanabilir maddi hazların üretim kaynağıdır.<sup>21</sup>

İbn Miskeveyh, bahse konu üç temel yetiyi birbirinden bağımsız kabul etmektedir. Bu nedenle de bazılarının kuvvetlenirken buna mukabil diğerlerinin zayıflamasını; bazılarının âtil kalıp ötekilerin de işlemesini mümkün görmektedir.<sup>22</sup> Bununla birlikte o, insan için imkân dahilinde bulunan ideal ahlâkî yaşamın bilfiil tesisini, nefsin erdemleri üreten yetilerinin birbirleri arasında kuracakları karşılıklı irtibata dayandırmaktadır. Şayet anılan irtibat hiyerarşik biçimde yapılandırılabilirse ve yöneten-yönetilen, eğiten-eğitilen ayırımına dayalı bir düzen içerisinde inşa edilebilirse, ahlâkî failin erdemleri elde edebilmesi ve daha geniş planda da ideal bir ahlâkî yaşam sürebilmesi mümkün olabilecektir. Peki, söz konusu yapılandırma ve inşa nasıl gerçekleşebilecektir? Başka bir deyişle, erdemler nefste nasıl varlık bulabileceklerdir?

## 2. Erdem Kavramının Mahiyeti ve Erdemlerin Varoluş Süreci

Erdem (el-fazîle) terimi, İbn Miskeveyh'in eserlerinde "üstünlük", "mükemmellik", "yetkinlik" anlamlarına gelecek şekilde insanın hem nefesine<sup>23</sup> hem de bedenine nispetle kullanılmaktadır.<sup>24</sup> Çalışmamız erdemi ahlâkî bir mükemmellik/yetkinlik olmak bakımından incelemeye konu kıldığından ötürü, bu başlık altında ele alacağımız erdem de bedenin değil nefsin ve münhasıran da insan

<sup>21</sup> İbn Miskeveyh, *Tehzibu'l-Ablâk*, 15-16.

<sup>22</sup> İbn Miskeveyh, *Tehzibu'l-Ablâk*, 15.

<sup>23</sup> İbn Miskeveyh, *Tehzibu'l-Ablâk*, 9-10.

<sup>24</sup> İbn Miskeveyh, *Tehzibu'l-Ablâk*, 83.

nefsinin erdemi olacaktır. Çünkü ahlâkî olgu ve eylemler iradî edimler sahasına aittir ve söz konusu iradî edimler sahası da nefis tarafından kontrol edilmektedir.

İbn Miskeveyh'e göre nefsin erdemi, nefsin kendisine mahsus eylemleri arzulayıp bu yönde çabalaması ve bedene özgü eylemlere yönelmeyip onlardan uzak durmasıdır. Nefse mahsus eylemlerin nelerden ibaret bulunduğu sorusuna da "ilimlerin ve bilgilerin tahsili" şeklinde yanıt vermektedir.<sup>25</sup> İnsan nefesine özgü erdeme ilişkin bu ilk belirlenim, mevcut haliyle, nefsin yetilerinden yalnızca biri ile irtibatlı görünmektedir. Diğer bir deyişle, nefsin yani insanın erdemi yalnızca akıl yetisinin gereğince işlemesine indirgenmiş olmaktadır. Halbuki, bir önceki başlıkta, erdemlerin kazanımında nefsin diğer yetileri olan arzu ve öfke yetilerinin de rol oynadığı belirtilmişti. Dahası filozof, insanın ilgili üç yetinin hepsiyle ilgilenmeksizin ve her üç yetinin birden gerektiği gibi işlemesine gayret etmeksizin nihai gayesi olan mutluluğa erişemeyeceğini açık bir biçimde dile getirmektedir.<sup>26</sup> Sayılan bu nedenlerden ötürü, nefse ait erdem ne olduğuna ilişkin yukarıda aktarılan yanıtın daha fazla ayrıntıyı talep ettiğini söyleyebiliriz. Anılan talebi karşılamak maksadıyla İbn Miskeveyh'in eserleri incelendiğinde ise, "insan nefesine mahsus erdem" in kavramsal yapısının kendisini tam anlamıyla "huy" ve "adalet" kavramları ile irtibatlı biçimde dışı vurduğu anlaşılmaktadır. O halde, filozofun erdem kavramına çizdiği anlam alanının sınırlarını netleştirebilmek ve içeriğini ortaya koyabilmek için, öncelikle huy ve adalet kavramlarına yönelmek icap etmektedir.

Huy (el-hulk); nefsin, kendisini düşünüp taşınmaksızın eylemde bulunmaya sevk eden bir halidir.<sup>27</sup> Yalnız bu halin kaynağına

<sup>25</sup> İbn Miskeveyh, *Tebzibu'l-Ahlâk*, 9.

<sup>26</sup> İbn Miskeveyh, *Tebzibu'l-Ahlâk*, 93. Filozofun, insan için söz konusu olabilecek mutluluk çeşitlerine, bu çeşitlerin içerdiği farklı derecelere ve insanın bunlara erişim imkan ve yollarına dair detaylı açıklamaları için bk. İbn Miskeveyh, *Mutluluk ve Felsefe (Tertibu's-Sa'âdât ve Menâzilu'l-Ulûm)*, nşr. ve çev. Hümeýra Özturan (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 47-66.

<sup>27</sup> İbn Miskeveyh, *Tebzibu'l-Ahlâk*, 31.

nispetle iki çeşidi bulunmaktadır. İlki, tabii niteliktedir ve bedenın sahip olduğu mizaçtan kaynaklanmaktadır. En basit şeylere dahi öfkelenen ve hırçınlaşan insanın yahut en alelade şeylere abartılı biçimde kahkaha atan birinin sahip olduğu hal, bu çeşide örnek olarak zikredilebilir. İkinci çeşidi ise, eğitimle ve alışkanlıkla elde edilen haldir.<sup>28</sup> Üzerinde durduğumuz erdem kavramı açısından bizi ilgilendiren, nefsin bu ikinci çeşit halidir.

İbn Miskeveyh'in felsefi sisteminde adalet; metafiziksel, fiziksel, toplumsal ve bireysel boyutları bulunan çok yönlü ve geniş içerikli bir kavramdır.<sup>29</sup> Kavramın konumuz açısından ele alınması gereken yönü, bireysel boyutudur. Filozofun "ihtiyarî adalet" şeklinde isimlendirdiği bu boyut,<sup>30</sup> nefsin erdem üreten yetilerinin birlikte uyumlu işleyişine ve birbirleri üzerinde üstünlük sağlamaksızın bir denge içerisinde karşılıklı irtibatına atıfta bulunmaktadır.<sup>31</sup> Söz konusu uyum ve dengenin nasıl sağlanacağı, diğer bir deyişle adaletin nefste ne şekilde tesis edileceği sorusuna İbn Miskeveyh tarafından teklif edilen cevap, erdemlerin nasıl var oldukları sorusuna verilen cevapla aynıdır ve o nedenle de önem arz etmektedir.

İbn Miskeveyh, nefsin temel üç yetisi arasındaki irtibatın *ideal* şeklinin dikey boyutlu bir sıralama olduğunu düşünmektedir. Söz konusu sıralama, filozofa göre, aynı zamanda değer bakımından bir derecelendirmeye de işaret etmektedir.<sup>32</sup> Buna göre,

<sup>28</sup> İbn Miskeveyh, *Tehzibu'l-Ablâk*, 31.

<sup>29</sup> Adalet kavramının bu çok yönlü ve geniş içeriği, İbn Miskeveyh tarafından müstakil bir risale çerçevesinde incelenmiştir. Bk. İbn Miskeveyh, "Risâle fi Mâhiyeti'l-'Adl", *An Unpublished Treatise of Miskarwaib on Justice or Risâle fi Mâbiyat al-'Adl Li Miskarwaib*, ed. M.S. Khan (Leiden: Brill, 1964), 12-20. Filozofun adalet kavramını konu alan kapsamlı bir çalışma için bk. Ramazan Turan, *İbn Miskeveyh'in Adalet Anlayışı* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014), 61-196.

<sup>30</sup> İbn Miskeveyh, "Risâle fi Mâhiyeti'l-'Adl", 12.

<sup>31</sup> İbn Miskeveyh, "Risâle fi Mâhiyeti'l-'Adl", 19.

<sup>32</sup> İbn Miskeveyh, *Tehzibu'l-Ablâk*, 46.



sıralamanın en üstünde ve yönetici konumunda düşünme yetisi/akıl yer almaktadır. Tabiatı itibariyle eğitilmiş sayılan bu yeti, diğerlerinden daha önemli ve değerli kabul edilmektedir.<sup>33</sup> Kendisine atfedilen önem ve değerlerin kaynağı ise onun, bir yandan varlığı ile insanı diğer canlılardan ayırıp onlara üstün hale getirmesi; diğer yandan da taşıdığı potansiyel sayesinde insana hem cinslerinden ayrılıp meleklerle yakınlaşabilme fırsatı tanınmasıdır.<sup>34</sup> Zira filozof açısından bakıldığında, insanları değer itibariyle birbirlerinden farklılaştıran etken, nihai noktada, söz konusu aklın kullanım biçimi ve yoğunluğudur.<sup>35</sup>

Aklın ardından ikinci sırada gelen öfke yetisidir. Bu yeti, tabiatı itibariyle eğitilmiş değildir. Ancak, sonradan eğitilmesi mümkündür.<sup>36</sup> Onun eğitimini üstlenecek güç, birincisidir.<sup>37</sup> Son sırada bulunan yeti ise arzu yetisidir. Bu, tabiatı bakımından eğitilmiş olmadığı gibi, eğitime açık da değildir.<sup>38</sup> O nedenle, insanın ideal bir ahlâkî yaşam sürebilmesi adına arzu yetisi için gündeme gelebilecek tek seçenek, zor kullanmak suretiyle her daim kontrol altında tutulmaktır. Kontrolü sağlayacak güç, yönetici pozisyonundaki akıldır. Zor kullanma vazifesini üstlenecek güce gelince, bu da öfke yetisi olacaktır. Nitekim İbn Miskeveyh'in ifadesine göre, insanda öfke yetisinin bulunma nedeni de esasında, eğitime kapalı olması dolayısıyla arzu yetisi üzerinde baskı kurabilecek bir güce duyulan ihtiyaçtır.<sup>39</sup>

Erdemler; ahlâkî failin üç temel nefis yetisi arasında böylesi bir ideal düzeni kurabilmesine, diğer bir deyişle onların işleyişini

<sup>33</sup> İbn Miskeveyh, *Tebzibu'l-Ahlâk*, 51.

<sup>34</sup> İbn Miskeveyh, *Tebzibu'l-Ahlâk*, 46. Nâtk yetinin ve bu yetinin işleyişi anlamında düşünme ve ayırt etmenin insanı meleklerle yakınlaştıracacağı hususunda ayrıca bk. İbn Miskeveyh, *Tebzibu'l-Ahlâk*, 43.

<sup>35</sup> İbn Miskeveyh, *Tebzibu'l-Ahlâk*, 46.

<sup>36</sup> İbn Miskeveyh, *Tebzibu'l-Ahlâk*, 46, 52.

<sup>37</sup> İbn Miskeveyh, *Tebzibu'l-Ahlâk*, 53-54.

<sup>38</sup> İbn Miskeveyh, *Tebzibu'l-Ahlâk*, 46, 52.

<sup>39</sup> İbn Miskeveyh, *Tebzibu'l-Ahlâk*, 52, 54.

yöneten-yönetilen, eğiten-eğitilen biçiminde hiyerarşik bir yapıya kavuşturabilmesine bağlıdır. Konuyu detaylandırmaya ilk sırada ve yönetici konumunda yer alan akıldan başlayabiliriz. Buna göre, her ne zaman akıl kendisinden beklenildiği üzere mutedil bir biçimde işlerse, buna paralel olarak da arzusunu hakiki bilgileri elde etmeye yönlendirir ve aslında cehalet olan ancak suret itibarıyla hakiki bilgi gibi görünen zannî malumatlara yönlendirmezse, nefis, akıl yetisine ait “hikmet” isimli bir erdem kazanır.<sup>40</sup> Bu erdem ile birlikte o, var olanların tamamını, başka bir ifadeyle insanî yahut ilahî nitelikteki olgu ve olayların bütünü, var olmaları bakımından bilir. Bahse mevzu bu bilgisini ise, dış dünyada neleri eyleyip nelerden uzak durması gerektiğini kavramada kullanır.<sup>41</sup>

Yetiler hiyerarşisinin ikinci basamağında öfke yetisi bulunmaktadır. Her ne zaman öfke yetisi mutedil bir şekilde işlerse ve aklın buyurduğu şeylere itaat eder, yersiz kızgınlıklar üretmez ve dahası, gerektiğinde ürettiği kızgınlık da haddinden fazla olmazsa, nefis, öfke yetisine ait “şecaat” isimli bir erdem kazanır.<sup>42</sup> Bu erdem sayesinde o, tehlikeli durumlarda aklın uygun gördüğü biçimde davranır. Eylemde bulunulması güzel görülecek yahut da sabredilmesi övgüyü hak edecek korkutucu durumlar karşısında cesaretini kaybetmez ve herhangi bir korkuya kapılmaksızın durumun gereğini yapar.<sup>43</sup>

Sıralamanın sonunda ise arzu yetisi yer almaktadır. Her ne zaman bu yeti mutedil bir biçimde işlerse, akla boyun eğip onun buyurduğu şeylere karşı gelmezse ve kendisini tabiatının zorladığı kötü isteklere kaptırmazsa, nefis, arzu yetisine ait “ıffet” isimli bir erdem kazanır.<sup>44</sup> İffet erdemi vasıtasıyla nefsin arzuları akla uygun

<sup>40</sup> İbn Miskeveyh, *Tehzibu'l-Ablâk*, 16.

<sup>41</sup> İbn Miskeveyh, *Tehzibu'l-Ablâk*, 18.

<sup>42</sup> İbn Miskeveyh, *Tehzibu'l-Ablâk*, 16.

<sup>43</sup> İbn Miskeveyh, *Tehzibu'l-Ablâk*, 18.

<sup>44</sup> İbn Miskeveyh, *Tehzibu'l-Ablâk*, 16.

hale gelir ve böylelikle de insan, arzularının kölesi olmaktan kurtulup hür bir varlık mertebesine erişir.<sup>45</sup>

Belirtilen üç temel yetiye ait üç temel erdem meydana geldiğinde nefis “adalet” isimli dördüncü bir temel erdem daha kazanır. Bu erdem muayyen herhangi bir yetiye ait değildir. Kaynağını ilgili üç yetinin aklın yönetiminde karşılıklı denge içerisinde işlemlerinde ve o şekilde işleyip söz konusu erdemleri üretmelerinde bulmaktadır.<sup>46</sup> Nefis adalet erdemini elde ettiğinde, bir yandan kendisine karşı insaflı olacak; diğer yandan da kendi şahsına yönelik tavrının aynısını başkalarına da yansıtacaktır.<sup>47</sup> Adaletin zikredilen bu ikinci yönünün İbn Miskeveyh tarafından özel olarak vurgulandığını söyleyebiliriz. Zira filozofa göre, adalet erdeminin nefsin gerçek manada bir kazanımı halini alabilmesi için onun sadece içerde yani ilgili yetiler arasındaki ilişkide tahakkuku yeterli değildir. Bunun akabinde adaletin, başka bir deyişle içsel dengeyin/itidalin dışarıda da yani insanın kendisi dışındaki varlıklarla ilişkisinde de tahakkuku gerekmektedir.<sup>48</sup> Nitekim tam bu noktada, filozofun erdemlerin faili eyleme sevk etmedikleri sürece ahlâkî manada iyilik üretmeyecekleri ve sahibine zarar verecekleri düşüncesine de ayrıca işaret edilmelidir.<sup>49</sup>

İbn Miskeveyh’in erdem kavramının mahiyetine ve erdemlerin varoluş sürecine dair yaklaşımını netleştirmek adına değineceğimiz son husus, erdemlerin yalnızca bağlı buldukları yetilerin mutedil biçimde işlemeleri ile var olabildikleri gerçeğidir. Bu

<sup>45</sup> İbn Miskeveyh, *Tebzibu'l-Ablâk*, 18.

<sup>46</sup> İbn Miskeveyh, *Tebzibu'l-Ablâk*, 16, 18. İbn Miskeveyh, nefsin temel erdemlerinin söz konusu bu dört tane ile sınırlı bulunduğunu ve bunların birer erdem cinsi olduğunu (A.mlf., *Tebzibu'l-Ablâk*, 16), ahlâkî fail için gündeme gelebilecek diğer erdemlerin ise bunlardan ilgili her birinin altına yerleştirilebileceğini (A.mlf., *Tebzibu'l-Ablâk*, 18) belirtmektedir. Dört temel erdem ve onlara bağlı alt erdemlerin mahiyetlerine ilişkin detaylar için bk. A.mlf., *Tebzibu'l-Ablâk*, 18-26.

<sup>47</sup> İbn Miskeveyh, *Tebzibu'l-Ablâk*, 18.

<sup>48</sup> İbn Miskeveyh, *Tebzibu'l-Ablâk*, 112.

<sup>49</sup> Arkoun, “Textes Inédits De Miskawayh (M. 421)”, 193.

anlamda, erdemler birer denge durumuna, iki aşırı uç arasında yer alan orta bir noktaya işaret etmektedir.<sup>50</sup> Öte yandan, söz konusu yetilerin işleyişinde vuku bulacak herhangi bir dengesizlik, başka bir deyişle ortadan/itidal noktasından gerek yetersizlik ve gerekse aşırılık yönünde belirecek herhangi sapma ise, nefsin “erdemsizlikler” denilen, ahlâkî bakımdan kötü birtakım nitelikleri edinmesine sebebiyet vermektedir. Erdemsizlikler istenmeyen özellikler olmalarına rağmen, onlara ilişkin bilgi ve farkındalığa sahiplik erdemler için gereklidir. Çünkü erdemler, erdemsizliklere nispetle birer ortay/dengeyi ifade etmektedir.<sup>51</sup> Her ne kadar iki erdemsizlik kutbu arasındaki “orta”lar sayılamayacak kadar çok ise de onlardan yalnızca bir tanesi gerçek manada ortaya, dolayısıyla da erdeme karşılık gelmektedir.<sup>52</sup> İbn Miskeveyh’in bu şekilde erdemi nefis yetilerinin dengeli işleyişine bağımlı kılıp ifrat ve tefrit kutuplarının ortası biçiminde tanımlaması, bize şunu göstermektedir: Filozof; “denge/itidal” manasında adalet kavramını, yukarıda zikredildiği gibi yalnızca “erdemlerin bir bütün halinde varlık bulmuş olması” olgusunun neticesi bir durum şeklinde değerlendirmemektedir. Onu aynı zamanda, bizatihi tek tek erdemlerin varlık bulabilme sürecinin de temel unsuru kabul etmektedir. Öyleyse, diyebiliriz ki adalet, bir yönüyle erdemlerin sebebi; diğer yönüyle de sonucudur.

Buraya kadar ortaya konulan anlatımlar, erdem kavramının kendileri ile kaim bulunduğunu belirttiğimiz “huy ve “adalet” kavramlarını vuzuha kavuşturmaktadır. Böylelikle, İbn Miskeveyh’in “erdem” kavramına yüklediği anlam içeriğini tespit için gerekli arka planın hazırlanmış olduğunu kabul edebiliriz. Buna göre; filozofun ahlâk felsefesinde huy, adalet ve erdem terimleri insan nefsinin farklı açılardan bakıldığında değişik şekillerde adlandırılan tek bir yapısına atıfta bulunmaktadır. Söz konusu yapı, bizatihi

<sup>50</sup> İbn Miskeveyh, *Tehzibu'l-Ablâk*, 25.

<sup>51</sup> İbn Miskeveyh, *Tehzibu'l-Ablâk*, 25.

<sup>52</sup> İbn Miskeveyh, *Tehzibu'l-Ablâk*, 192-193.

özü itibarıyla değerlendirildiğinde “huy”;<sup>53</sup> ona sahip olan faile nispetle değerlendirildiğinde “erdem”; failin eylemlerini yönlendirmesi ve onun adil eylemler sergilemesini temin etmesi bakımından değerlendirildiğinde ise “adalet” ismini almaktadır.<sup>54</sup> İfadeleri biraz daha netleştirebilmek adına diyebiliriz ki; bütünüyle kavramsal düzeyde ele alındığı vakit, insan nefsinde bulunan ve ona adil eylemler sergiletecek olan yapının terimsel karşılığı “huy”dur. Herhangi bir ahlâkî fail böylesi bir yapıya yani huya sahip olduğunda, başka bir deyişle huy muayyen bir ahlâkî faile ifade edildiğinde, ilgili yapı soyut bir kavram olmaktan çıkıp somuta dönüşür ve “erdem” ismini alır. O yapının sahibi de “erdemli” sıfatını üstlenir. Söz konusu fail, sahip olduğu bu huya uygun eylemleri dış dünyada sergilediğinde yani adil eylemler sergileme edimi bir imkân olmaktan çıkıp fiilî hale geldiğinde, insan adil olur ve o huy da “adalet” ismini alır. Özetle belirtmek gerekirse erdem; üç temel yetinin akıl yönetiminde uyumlu biçimde işlemeyle birlikte failin nefsinde ortaya çıkan ve faili herhangi bir düşünüş taşınmaya gerek duymaksızın dış dünyada adil eylemler sergilemeye yönelten dengeli/orta bir huydur. Peki, böylesi bir huy, diğer bir deyişle erdem, insanın en önemli yetisi kabul edilen akıl ile nasıl bir irtibat içerisindedir?

### 3. Erdem-Akıl İlişkisi

Bundan önceki iki başlık, erdem kavramının mahiyeti ile somut birer olgu olarak erdemlerin varlık zeminini ve ortaya çıkış süreçlerini belirlemeye çalışmıştır. İlgili kısımlarda konu çerçevesinde kaydedilen açıklamalar, insanın akıl denilen yetisinin erdemlerle biri doğrudan ve diğeri de dolaylı biçimde olmak üzere iki açıdan irtibatlı bulunduğunu ortaya koymaktadır. Söz konusu

<sup>53</sup> İbn Miskeveyh’in burada yer verdiği terim “el-meleke”dir. Ancak, filozofun yakınlık olarak karşılayabileceğimiz “el-meleke” ile huy olarak tercüme ettiğimiz “el-hulk”u müteradif biçimde kullandığı anlaşılmaktadır. Bk. A.mf., *Tebzibu’l-Ablâk*, 31.

<sup>54</sup> İbn Miskeveyh, *Tebzibu’l-Ablâk*, 132.

irtibatın çerçevesini ana hatları ile şu şekilde çizebiliriz: Akıl erdemlerle, bizatihi kendisinin “hikmet” isimli muayyen bir erdem üretmesi ve o sayede nefse akıl kaynaklı temel bir erdem kazandırması bakımından dolaysız; erdem üretme imkanına sahip diğer yetileri idare edip onların kendi erdemlerini üretmelerine yardım etmesi ve böylelikle de nefse öfke ve arzu yetilerinden kaynaklı iki temel erdem daha kazandırması bakımından ise dolaylı bir ilişki içerisindedir. Bu anlamda aklı “erdemlerin kaynağı” olarak nitelendirmek mümkündür. Ne var ki İbn Miskeveyh, aklın biri bilme süreçlerini, diğeri de eyleme süreçlerini idare eden iki yönünü birbirinden ayırt etmektedir. Filozof, aklın iki alt yetisi biçiminde değerlendirilebileceğimiz bu yönlerden ilkinde “bilme yetisi (el-kuvvetu’l-‘âlîme)”, diğeri ise “eyleme yetisi (el-kuvvetu’l-‘âmîle)” ismini vermektedir.<sup>55</sup> İslam felsefesi geleneğince benimsenmiş yaygın isimlendirmeyi sürdürmek suretiyle bunlara teorik/nazarî akıl ve pratik/amelî akıl şeklinde atıfta bulunmamız da mümkündür.<sup>56</sup> Şu halde, erdemlerin kaynağının bir bütün halinde akıl mı yoksa daha özeldede aklın ilgili alt yetilerinden biri mi olduğu sorusu hatıra gelmektedir. Bu soruyu yanıtlayabilmek için ise, İbn Miskeveyh’in akıl yetisinin yetkinliği bağlamında ortaya koyduğu izahlara yönelmek gerekmektedir.

Birinci bölümün başında, İbn Miskeveyh’e göre insanın nefsi sayesinde insan olduğu belirtilmişti.<sup>57</sup> Kendisi, konu çerçevesindeki fikirlerini ayırtlandırıken ilgili görüşünü biraz daha tasrih

<sup>55</sup> İbn Miskeveyh, *Tebzîbu’l-Ahlâk*, 39; İbn Miskeveyh, “el-‘Akl ve’l-Ma’kûl”, “Miskawayh: De L’Intellect et de L’Intelligible (fi’l-‘aql wa-l-ma’qûl)”, ed. Mohammed Arkoun, *Arabica* 11 (1964), 84. Filozof, insanları aklın bu her iki yönünü kullanma durumlarına ve böylelikle elde edecekleri ahlâkî mertebelere göre farklı kategorilere ayırmaktadır. Bk. İbn Miskeveyh, “el-‘Akl ve’l-Ma’kûl”, 84.

<sup>56</sup> Mustakim Arıcı, “Ahlâk Neyi Bilmektir? Bir İlim Olarak Ahlâk”, *İslâm Ahlâk Literatürü: Ekoller ve Problemler*, ed. Ömer Türker - Kübra Bilgin Tiryaki (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, Genişletilmiş 2. Baskı, 2016), 47.

<sup>57</sup> “Nitekim o nedenledir ki filozof, insanın nefsi sayesinde/nefsi ile insan olduğunu belirtmektedir.” Bkz. Mohammed Arkoun, “Textes Inedits De Miskawayh (M. 421)”, *Annales Islamologiques* 5 (1963), 198.

etmektedir. Böylelikle de onun buradaki kastının bir bütün olarak insan nefsi değil, o bütünlüğü teşkil eden en önemli unsur sayabileceğimiz nâtik yeti yani akıl olduğu anlaşılmaktadır.<sup>58</sup> İnsanı ne ise o kılan unsur akıl yani düşünebilme özelliği olduğundan ötürü, İbn Miskeveyh insanın yetkinleşmesini de en temelde akli bir yetkinleşme olarak görmektedir.<sup>59</sup> Aklın teorik ve pratik şeklinde iki alt yetisinin bulunması, yetkinleşmenin de teorik ve pratik yetkinleşme biçiminde ayrı olgular olarak tasavvurunu gerekli kılmaktadır. Teorik aklın yetkinliği ilk yetkinlik olup *teorik yetkinlik* (el-kemâlu'n-nazarî) şeklinde nitelendirilirken; pratik aklın yetkinliği de ikinci yetkinlik olup *amelî yetkinlik* (el-kemâlu'l-'amelî) yahut *karakter yetkinliği* (el-kemâlu'l-hulkî) şeklinde adlandırılmaktadır.<sup>60</sup>

“Teorik yetkinlik” diye adlandırılan birinci tür yetkinlik, insanın bilme süreçlerini yöneten teorik akla aittir. Aklın bu teorik yönünün tabii biçimde bünyesinde barındırdığı arzu, bilgi elde etmeye ve bilimlere vakıf olmaya yöneliktir. Söz konusu arzunun tatmin edilmesi ve insanın bu bakımdan yetkinleşmesi doğru bakış açısına, sağlam bir basirete ve düzgün bir akıl yürütmeye sahip olabilmeye; inançta hataya, hakikatte de şüpheye düşmemeye bağlıdır. Nitekim böylelikle insan, sonu metafizik ilmine varacak bir bilme sürecini başarı ile tamamlayabilecek<sup>61</sup> ve teorik bakımdan yetkinleşebilecektir.

İkinci tür yetkinlik olan “amelî yetkinlik” veya “karakter yetkinliği, insanın eylem süreçlerini kontrol eden pratik akla aittir. Aklın bu pratik yönünün tabii biçimde bünyesinde taşıdığı arzu ise, eylemleri olması gerektiği biçimde düzenlemeye dönüktür. Bahse mevzu arzunun tatmin edilmesi ve insanın bu bakımdan

<sup>58</sup> İbn Miskeveyh, *Tebzibu'l-Ablâk*, 12-14, 46. Filozofun akıl yetisine ilişkin açıklamaları için ayrıca bk. et-Tikritî, *Felsefetü'l-Ablâk beyne Aristü ve Miskeveyh*, 79-89.

<sup>59</sup> İbn Miskeveyh, *Tebzibu'l-Ablâk*, 39-40.

<sup>60</sup> İbn Miskeveyh, *Tebzibu'l-Ablâk*, 39-40.

<sup>61</sup> İbn Miskeveyh, *Tebzibu'l-Ablâk*, 39-40.

yetkinleşmesi, nefsin erdem denilen karakter niteliklerini üretmekle yükümlü üç temel yetisinin kendi aralarında bir denge tesis etmesine ve fonksiyonlarını bir düzene oturtmasına bağlıdır. İbn Miskeveyh'in burada atıfta bulunduğu denge ve düzen ise, öfke ve arzu yetilerinin *temyiz edebilen* yetinin yönetimine tabi olmaları ve fonksiyonlarını onun belirlediği biçim, yön ve miktarda sergilemeleri anlamına gelmektedir.<sup>62</sup>

Teorik ve pratik yetkinliklere dair bu detayları yanıtı peşinde olduğumuz soru yani erdemlerin kaynağının bir bütün halinde akıl mı yoksa daha özeldede aklın ilgili alt yetilerinden biri mi olduğu sorusu açısından incelediğimizde, ilk bakışta cevap olarak karşımıza pratik akıl çıkmaktadır. Zira, bu aklın iyi işlemesi neticesinde insanın elde edeceği yetkinlik bir karakter yetkinliğidir. Birer karakter özelliği olmaları dolayısıyla da erdemlerin kaynağını bu akıl türünde bulmak son derece olasıdır. Dahası, pratik yetkinlik iradî eylemler sahasında gündeme gelebilen bir yetkinlik tarzıdır. Eylemleri olmaları gerektiği biçimde düzenlemek ise, pratik aklın sorumluluğu altındadır. Bu açıdan bakıldığında, arzu ve öfke yetilerini kontrolü altında tutacak ve onları kendisine tabi kılmak suretiyle erdemleri var edecek yetinin pratik akıl olduğu ileri sürülebilir. Ancak böylesi bir ilk değerlendirme, İbn Miskeveyh'in pratik yetkinliğe ilişkin açıklamalarının sonunda kaydettiği ifadelerle kuvvetini yitirmektedir. Zira orada filozof, nefsin yetileri arasındaki dengeyi “öfke ve arzu yetilerinin *temyiz edebilen* yetinin yönetimine tabi olmaları”na bağlamaktadır. Görebildiğimiz kadarıyla pratik aklın böyle bir özelliği bulunmamaktadır. Aksine bu özellik yani *temyiz edebilme*, bilişsel süreçlerle alakalıdır ve dolayısıyla da teorik aklın bir işlevi ve özelliğidir. Bu durumda, pratik yetkinlik de bir yönüyle teorik akıl ile bağlantılı gözükmektedir. Öyleyse, İbn Miskeveyh'in erdemlerin kaynağının hangi akıl türü olduğu sorusuna dair yanıtını yeniden formüle etmemiz gerekmektedir. Ancak bunu yapabilmek için, bir hususun daha vuzuha kavuşması

<sup>62</sup> İbn Miskeveyh, *Tehzibu'l-Ablak*, 39-40.



gerekmektedir. O da kaynağı akıl kabul edilen hikmet erdeminin durumudur. Diğer bir deyişle, şu soruyu cevaplamadan kaynaklık problemini tam anlamıyla çözüme kavuşturmamız mümkün değildir: Hikmet, teorik aklın erdemi midir yoksa pratik aklın erdemi midir?

İbn Miskeveyh'in hikmet erdemine ilişkin söyledikleri, anılan soruya "her ikisi de" şeklinde cevap verebilmeyi mümkün kılmaktadır. Şöyle ki; filozof, hikmet erdeminin ortaya çıkışını aklın bir takım *bilişsel süreçleri* gerektiği gibi işletmesi ile irtibatlandırmaktadır.<sup>63</sup> Yine kendisinin ifadesiyle söyleyecek olursak; aklın böylesi bir erdeme sahip olması, insana her türden olgu ve olayları "var olmaları" itibariyle *bilme* imkânı sağlamaktadır.<sup>64</sup> Her iki akıl türünün özellikleri ve sorumlulukları dikkate alındığında, mevcut açıklamaların hikmetin kaynağı olarak teorik akla işaret ettiğini rahatlıkla belirtebiliriz. Ancak, konuya ilişkin açıklamalarının devamında İbn Miskeveyh, insanın elde ettiği o bilgisini dış dünyada hangi eylemlerde bulunup hangilerinden ise uzak durması gerektiğini kavramada kullanacağını da sözlerine ilave etmektedir.<sup>65</sup> Dış dünyadaki iradi edimlerle ilgili süreçler birinci derecede pratik aklın sorumluluk sahasında bulunduğundan ötürü, buradan hikmetin pratik akıl ile ilişkili bir tarafının da bulunduğu sonucu çıkmaktadır. Öyleyse, hikmet erdeminin var olmasında aklın hem teorik hem de pratik yönünün bir dahli söz konusudur. Bu değerlendirmeye dayanarak, tıpkı akıl gibi *aklın erdemi/yetkinliği* olarak *hikmeti* de teorik/nazarî ve pratik/amelî şeklinde ikiye ayırabilir ve teorik akla ait erdemi/yetkinliği *teorik hikmet*, pratik akla ait erdemi/yetkinliği de *pratik hikmet* şeklinde isimlendirebiliriz.<sup>66</sup>

<sup>63</sup> İbn Miskeveyh, *Tebzibu'l-Ablâk*, 16.

<sup>64</sup> İbn Miskeveyh, *Tebzibu'l-Ablâk*, 18.

<sup>65</sup> İbn Miskeveyh, *Tebzibu'l-Ablâk*, 18.

<sup>66</sup> İbn Miskeveyh, aklın sahip olabileceği bir erdem/yetkinlik olarak hikmeti açık bir biçimde teorik ve pratik hikmet olarak ikiye ayırmamaktadır. Ancak, filozofun anılan türden bir ayrımı kabul ettiğini ima eden iki ifadesine rastlamaktayız. Bunlardan ilki; kendisinin, "insanın iyi ayırt edebilmesini temin edecek zihin kuvveti"

Tüm bu açıklamaları dikkate alarak, akıl ile erdemler arasındaki kaynaklık ilişkisinin İbn Miskeveyh tarafından nasıl inşa edildiğini şöyle ortaya koyabiliriz. Arzu ve öfke yetilerinin fonksiyonlarını teorik akıl belirlemektedir. Ancak bu belirlenimin ideal biçimde gerçekleşebilmesi için, daha öncesinde teorik aklın bilişsel süreçleri gereği gibi düzenlemesi ve bunun sonucunda da kendine mahsus yetkinliği yani teorik hikmeti elde etmesi gerekmektedir. Bu yetkinliğin temini akabinde, eğer söz konusu arzu ve öfke yetileri teorik hikmet sahibi bir teorik aklın buyurduğu biçim, yön ve miktarda fonksiyon icra ederse, o vakit nefis içerisinde bir uyum ve o uyuma bağlı bir denge yani adalet meydana gelir. Bahse konu içsel uyumun, dengenin yani adaletin dış dünyada somutlaştırılmasından sorumlu yeti ise pratik akıldır. Fakat pratik aklın da bu görevini ideal şekilde hayata geçirebilmesi için, teorik aklın ideal ahlâkî eylem biçimlerine dair ortaya koyduğu bilişsel çerçeveyi dikkate alması, kendi edimlerini o çerçeve ile sınırlaması ve bunun sonucunda da kendine mahsus yetkinliği yani pratik hikmeti elde etmesi gerekmektedir. Şayet pratik akıl kendi yetkinliğini elde eder ve sonrasında da insanın ahlâkî değerlendirmelere konu kılınabilecek eylem süreçlerini kontrol ederse, o zaman insanın içi dünyası gibi ahlâkî eylem dünyası da dengeli/ideal yani âdil hale gelir. Şu hâlde, İbn Miskeveyh'e göre "nefsin akıl, öfke ve arzu yetilerine ait fonksiyonların içsel uyumu" anlamındaki *erdem*in kaynağı teorik hikmet sahibi bir teorik akıl iken; "dış dünyada somutlaşmış ideal ahlâkî eylem durumlarının ortak adı" olarak *erdem*in kaynağı ise pratik hikmet sahibi bir pratik akıldır.

---

ile "insanın gereği gibi eylemde bulunmasını sağlayacak huy"u *hikmet*in iki kısmı olarak nitelendirmesidir. Bk. İbn Miskeveyh, *Mutluluk ve Felsefe (Tertîbu's-Sa'âdât ve Menâzîlu'l-Ulûm)*, 69. Bir diğeri ise şu cümlesidir: "... ve dedik ki, mutlak iyiyi, tam erdemi ve [aynı şekilde] *pratik hikmeti* (el-hikmetu'l-'ameliyye) -ki bununla *en erdemli olanı tercih edip ona uygun eylemde bulunmayı ve bu eylem üzere de daim olmayı* kastetmekteyim- bilmeyen kimse, bun[lar]ı elde etmek için canı gönlünden gayret edemez ve [dolayısıyla da] bun[lar]a ulaşamaz." (*Vurgular tarafımdan aittir*). Bk. İbn Miskeveyh, *Tebzîbu'l-Ahlâk*, 95.

#### 4. Akıl Erdemli Bir Yaşamın Kaynağıdır

İbn Miskeveyh'in ahlak felsefesinde erdem-akıl ilişkisinin çerçevesinin nasıl çizildiğine ve filozofun erdem anlayışında akıl nasıl bir rol oynadığına ilişkin soruşturmamızın sonuçlarını şöyle ifade edebiliriz: Adına erdem denilen olguların insan nefsinde ortaya çıkışı ve böylelikle insanın erdemli hale gelebilmesi, nefsin akıl, öfke ve arzu yetilerinin mutedil bir biçimde işleyişine bağlıdır. Arzu ve öfke yetilerinin hangi istikamette, süreklilikte ve yoğunlukta işleyişlerinin ahlâkî açıdan mutedil sayılacağını belirleyen akıldır. Başka bir ifadeyle, arzu ve öfke yetileri akla itaat edip onun belirlediği istikamette hareket etmek suretiyle mutedil biçimde işleyebilmekte ve kendilerine mahsus erdemleri üretebilmektedir. Ne var ki, akıl da bir yetidir ve nefsin diğer yetilerinden bütünüyle bağımsız biçimde iş görememektedir. Nitekim, erdemın karşısında erdemsizlik diye adlandırılan bir olgunun da bulunuyor oluşu, bize aklın yalnızca var olmasının erdemi ve erdemliliği garanti etmeye yetmediğini göstermektedir. O nedenledir ki akıl, sonucunda erdemlerin ortaya çıkacağı ve insanın erdemli sıfatını kazanacağı bir sürecin başlatıcı ve sürdürücü unsuru olabilmek için öncelikle kendi erdemini elde etmelidir. Bir metafora başvurarak söyleyecek olursak; aklın önce kendisi aydınlanmalıdır ki, ışığı ile diğer yetilere de yol gösterebilsin. Zira aklın ışığı kendinden kaynaklanmamaktadır. Akı kendisi dışındakiler için bir ışık kaynağına dönüştürecek olan şey, kendine mahsus yetkinliğe yani erdeme erişmesidir. Bu erdem de hikmettir. Ancak, aklın teorik ve pratik şeklinde iki yönü ve o yönlerin her biriyle irtibatlı da bir çeşit yetkinlik bulunduğundan ötürü, akla özgü yetkinliğin adı olarak hikmetin de iki çeşidi vardır: Teorik ve pratik hikmet. Teorik akıl, insana mahsus bilişsel süreçleri gereği gibi düzenlemesi neticesinde teorik hikmeti elde eder. Bu erdeme sahip olduğunda ve sonrasında diğer yetileri bu erdemle uyumlu biçimde yönlendirdiğinde, başka bir deyişle öfke ve arzu yetileri teorik hikmet sahibi bir teorik akla boyun eğdiğinde, nefis “*âdil yani ahlâkî açıdan övgüye değer*

eylemler sergilemeye imkân veren bütüncül ve dengeli bir içsel yapıya sahiplik” anlamında *erdemli* olmaktadır. Teorik akıl sayesinde *içeride* inşa edilen bu yapının, pratik akıl vasıtasıyla da *dışarıda* yani dış dünyada somut hale getirilmesi gerekmektedir. Pratik akıl, teorik aklın ideal ahlâkî eylem biçimlerine dair ortaya koyduğu bilişsel çerçeveyi dikkate alıp kendi edimlerini o çerçeve ile sınırlaması neticesinde pratik hikmeti elde eder. Bu erdeme ulaştığında ve insanın ahlâkî değerlendirmelere konu olabilecek eylemlerini bu erdemle uyumlu biçimde yönlendirdiğinde, diğer bir ifadeyle insanın ahlâkî eylem dünyası pratik hikmet sahibi bir pratik akıl tarafından inşa edildiğinde, bu kez de nefis “*âdil* yani *ahlâkî açıdan övgüye değer* eylem durumlarına sahiplik” anlamında *erdemli* hale gelmektedir.

Sonuç olarak; İbn Miskeveyh’in erdem anlayışında aklın rolünü tespit edebilmek maksadıyla sunduğumuz verilerden ve yaptığımız değerlendirmelerden hareketle vardığımız nihai neticeyi şu şekilde özetleyebiliriz: İbn Miskeveyh’e göre akıl, teorik ve pratik yönlerinin hikmet erdemiyle aydınlanmış olması kaydıyla, içsel ve dışsal boyutları ile erdemli bir yaşamın kaynağıdır.

## Kaynakça

- Adamson, Peter. “Miskawayh’s Psychology”. *Classical Arabic Philosophy: Sources and Reception*. ed. P. Adamson. 39-54. London: Warburg Institute, 2007.
- Alon, İlai. “İnsân”. *Al-Fârâbî’s Philosophical Lexicon*. 2 Cilt. Cambridge: The E.J.W. Gibb Memorial Trust, 2002.
- Arıcı, Mustakim. “Ahlâk Neyi Bilmektir? Bir İlim Olarak Ahlâk”. *İslâm Ahlâk Literatürü: Ekoller ve Problemler*. ed. Ömer Türker - Kübra Bilgin Tiryaki. 43-78. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, Genişletilmiş 2. Baskı, 2016.
- Arkoun, Mohammed. “Textes Inédits De Miskawayh (M. 421)”. *Annales Islamologiques* 5 (1963), 181-205.
- Arkûn, Muhammed. *Nez’atu’l-Ensene fi’l-Fikri’l-‘Arabi*. çev. Haşim Salih. Beyrut: Daru’s-Saki, 1997.

- Bayraktar, Mehmet. "İbn Miskeveyh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 20/201-208. Ankara: TDV Yayınları, 1999.
- Bolay, Süleyman Hayri. "Akıl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 2/238-242. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Demir, Osman. "Zât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 44/148-150. Ankara: TDV Yayınları, 2013.
- Fârâbî. *Kitâbu'l-Hurûf*. thk. Muhsin Mehdi. Beyrut: Daru'l-Meşrik, 2. Baskı, 1990.
- İbn Miskeveyh. "el-'Akl ve'l-Ma'kül". "Miskawayh: De L'Intellect et de L'Intelligible (fi'l-'aql wa-l-ma'qûl)". ed. Mohammed Arkoun. *Arabica* 11 (1964), 80-87.
- İbn Miskeveyh. *El-Fewzü'l-Eşğar*. Beyrut: Y.y., 1319.
- İbn Miskeveyh. "Makâle fi'n-Nefs ve'l-'Akl". *Dirâsât ve'n-Nusûs fi'l-Felsefe ve'l-'Ulûm 'inde'l-'Arab*. thk. Abdurrahman Bedevi. 57-97. Beyrut: el-Müessesetu'l-Arabiyye li'd-Dirasat ve'n-Neşr, 1981.
- İbn Miskeveyh. *Mutluluk ve Felsefe (Tertîbu's-Sa'âdât ve Menâzîlu'l-'Ulûm)*. nşr. ve çev. Hümeýra Özturan. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- İbn Miskeveyh. "Risâle fi Mâhiyeti'l-'Adl". *An Unpublished Treatise of Miskawaih on Justice or Risâle fi Mâhiyat al-'Adl Li Miskawaih*. ed. M.S. Khan. Leiden: Brill, 1964.
- [İbn] Miskeveyh. *Tebzîbu'l-Ahlâk*. thk. Constantine K. Zurayk. Beyrut: el-Câmi'atu'l-Amerikiyye fi Beyrût, 1966.
- Ma'sûmî, M. S. H. "Book Reviews". *Islamic Studies* 4/3 (September 1965), 345-348.
- Özturan, Hümeýra. "Fârâbî'nin Felsefesinde Ahlâkın Kaynağı". *İslam Düşüncesinde Ahlâki Önermelerin Kaynağı*. ed. Eşref Altaş - Merve-nur Yılmaz. 137-150. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2016.
- Saruhan, Müfit Selim, *Evrim ve Ahlâk Filozofu İbn Miskeveyh Düşüncesinde Tanrı, Evren ve İnsan*. Ankara: Eskiyei Yayınları, 2018.
- et-Tikriti, Naci. *Felsefetu'l-Ahlak beyne Aristu ve Miskeveyh*. Amman: Daru Dicle, 2012.
- Tiryaki, Mehmet Zahit. "İbn Sinâ'da Ahlâkî Önermelerin Kaynağı". *İslam Düşüncesinde Ahlâki Önermelerin Kaynağı*. ed. Eşref Altaş - Merve-nur Yılmaz. 151-168. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2016.

- Turan, Ramazan. *İbn Miskeveyh'in Adalet Anlayışı*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
- Turan, Ramazan. "İbn Miskeveyh'in Nefs Anlayışı". *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 5/1 (Haziran 2019), 203-219.
- Turan, Ramazan. "İbn Miskeveyh'de Erdem Kavramı ve Temel Erdemler". *Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2015), 7-35.
- Türker, Ömer - Üçer, İbrahim Halil. "İslam Düşüncesinde İnsan Tasavvurları: Genel Bir Giriş". *İnsan Nedir?*. ed. Ömer Türker - İbrahim Halil Üçer. 1-57. İstanbul: İlem Yayınları, 2019.

# POST-RELIGIO ET RATIO: POSTMODERN DİN BİLİMLERİNDE AKIL-DİN İLİŞKİSİ

Prof. Dr. Mustafa Alıcı<sup>67</sup>

“**A**kıl” (*ratio*), akıl yürütmenin statik durumu olarak, insanın diğer canlılardan ayırt edici karakteristik özelliğidir. Bu bakımdan antropolojik açıdan düşündüğümüzde akıl, insanın kendi düşünce ve iradi fiillerini kullanma melekesidir. Bu meleke ile insan, kendi davranışlarını kontrol edip fiillerini gerçekten beşerî ve ahlaki açıdan yüklenebilmektedir. Fizyolojik açıdan aklın kullanımında ortaya çıkan bazı kusurlar sebebiyle birtakım yoksunluklar meydana gelebilir. Bu kusurların en radikal olanları arasında mutlak değeri rölatif olanlardan ayırt edememe, kendi arzusunu özgürlük içinde seçememe gibi soyut düşünme eyleminde yetersizlikler veya aklını layığıyla kullanma yetisinden yoksunluk sayılabilir. Bunlara ilave olarak akıl melekesini tamamen yok etmeden ortaya çıkan halüsinasyonlar gibi duyuusal algı bozuklukları veya zihinsel açıdan ihmal

---

<sup>67</sup> Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Dinler Tarihi Anabilim Dalı, malici@erzincan.edu.tr

ve dikkatsizlik dalgalı mizaç bozuklukları da aklın tam işletilmesinin sonuçlarıdır.<sup>68</sup>

Dinî inanç, akıldan farklıdır, ama onsuz değildir. Hatta din, zihinsel neticelere varma açısından akıldan da öte bir şeydir. Dinî inanç, bir eyleme karar vermek hatta akli bir eylemin kendisidir. Bilhassa normatif dinî çevreler için akla dayanmayan veya bir iman formülü olmayan inanç ve inanca dayanmayan akıl, hatta bir şeye akıl olmadan inanmak aptallıktır.<sup>69</sup>

Akl yürütme veya akıl etme eylemi, insanlığın, dinî düşünce tarihi kadar eskidir. Denebilir ki dinin rasyonel izahı, iman ikrarı olarak, insanın dine verdiği spekülâtif imandan ve onu takip eden ritüel tepkisinden bile önce olmalıdır. Dolayısıyla tıpkı din duygusu gibi dindeki akıl yürütme de zihnin öncüller veya önermeler yoluyla “dışarıya karşı” imanî bir neticeye veya içkin ve nihai bir yargıya ulaşmasını ifade eder. Müminin kabul ettiği eski bir dini şehadet önermesinden diğerine geçmesi olarak hidayet süreci de başından sonuna kadar “eski inancın kişisel anlamını yitirmesi ve yeni inancın aynı kişide makul hale dönüşmesi” olarak anlaşılabilir. Dindeki hidayet dahil tüm akıl yürütme eylemlerinde iki temel yön bulunur; madde ve form. Bunlardan madde, akıl yürütmenin ilgili olduğu içeriği oluştururken form ise akıl etme unsurlarını birbirlerine bağlayan mantıksal usulü meydana getirir. İkisini birbirine uyumlu hale getirenler ise akıl yürütmenin geçerliliği ve gerçekliğidir. Bu açıdan aynı forma sahip tüm akıl yürütme süreçlerinde öncüller doğruysa netice de doğrudur.<sup>70</sup> Bu bakımdan iman gibi akıl yürütme de, beşerin âlemi tecrübe etme ve yargılamaya aygıtlarından kabul edilebilir.

<sup>68</sup> Paul K. Meagner, “Reason, Use Of”, *New Catholic Encyclopedia*, ed. Berard H. Marthaler (Washington 2003), 11/946-947.

<sup>69</sup> K. R. Birkett, “Christian Apologetics: Is It Viable in a Post-Christian Culture?”, *New Dictionary of Christian Apologetics*, ed. Campbell Campbell-Jack-Gavin J. McGrath (Illinois 2006), 33-34.

<sup>70</sup> J. A. Ladriere, “Reasoning”, *New Catholic Encyclopedia*, ed. Berard H. Marthaler, (Washington 2003), 11/946.



“Rasyonellik” ise kelime olarak nispeten Aydınlanma sonrası dönemlerde Avrupa entelektüel sözlüğüne girmiştir. Avrupa dillerinde “akıl” kavramı da tıpkı rasyonellik gibi Aydınlanma düşüncesine ait bir terim olmasına rağmen XIX. yüzyıl sonlarına kadar düşünce sisteminde revaç bulmamıştır. Bilhassa evrimci pozitivist felsefe için insan aklı, ilkel çağların vahşi insanlarından modern teknolojik ilerlemelere kadar tek düzlem içinde ilerleyen insanlık tarihi içinde gelişen zihinsel bir melekedir.<sup>71</sup>

Aydınlanma öncesi antik dönemde akıl-din ilişkisinde ilk göze çarpan din bilginlerinden biri İtalyan yarımadasından filozof Rhegium’lu Theagenes olup (d. MÖ. 525 civarı), politeist din konusunda felsefi açıdan akıl yürütürken “alegorik anlayışı” esas almaktaydı. Bir başka ifadeyle o, insan aklının en doğal ve kendiliğinden çabası olarak meylettığı politeizmi, doğal ve psikolojik kuvvetlere karşılık gelen bir sistem olarak görerek mevcut tüm ilahları alegori ile açıklamaya çalışır. O, bu bağlamda Atina’da mukim ilahların aslında âlem ve hayatla ilgili fenomenlerin hikmet peşindeki bilgiler tarafından yapılan rasyonelleştirilme ve ilahlaştırmaların en somut halleri olduğunu ileri sürdü. Söz gelişi ona göre Tanrı Ares, aslında “insanın düşebileceği sonsuz akılsızlığı”, Tanrıça Afrodite, “insandaki şehvet ve aşk dolu arzuyu”, Tanrı Hermes ise “filozoflardaki ayırıcı aklı” yansıtmaktaydı.<sup>72</sup>

*Sonraki dönemlerde bilhassa Stoacılar, ağır mitolojilere sahip mevcut Grek ilahlar sisteminin ötesinde bulunan ulaşılmaz anlaşılması zor tek prensip logosun, çeşitli oyunlarıyla rasyonelleştirilmiş ama yanlış anlaşılabilir olarak tabrif edilmiş bir dini gelenek haline gelmiş olduğunu iddia ettiler. Mesela aynı ekolden Chrysippus (M.Ö. 280-206), filolojiye başvurarak Panteon’daki baş tanrının ismi olan Zeus kelimesinin aslında logosun bir diğer ifadesi olan nous kelimesinden*

<sup>71</sup> Paul Stoller, “Rationality”, *Critical Terms for Religious Studies*, ed. Mark C. Taylor (Chicago-London 1998), 240-241.

<sup>72</sup> Stefan Stenudd, “Theagenes”, *The Cosmos of the Ancient-The Greek Philosophers on Myth and Cosmology*, (Malmö 2007), 85-87.

türemiş olduğunu, buna bağlı olarak Tanrı Hermes'in "ilahi akıl", Tanrı Rea'nın ise "maddi yeryüzü" demek olduğunu ileri sürdü.<sup>73</sup>

*Din-akıl diyalektiğinde politeizmi rasyonelleştirerek aklı, felsefi zemine oturtan bir araç olarak görenlerin başında Romalı hatip, devlet adamı ve filozof Marcus Tullius Cicero (M.Ö. 106-M.Ö. 43) geldi. Cicero, M.Ö. 45 yılında kaleme aldığı De Natura Deorum (Tanrıların Doğası)<sup>74</sup> adlı yapıtında politeizm mahiyetinin rasyonalize edilmesi konusunun felsefenin en zor ve en karmaşık meselelerinden biri olduğunu açıkladı. Söz gelişi Cicero, kendisinden önceki veya dönemindeki filozofların, politeist bir düzlemde ilahların var olup olmadığı, varlıkları yaratıp yaratmadıkları veya en başından beri ölümsüz Tanrıların hikmet ve iradeyle insanların işlerini yönetip yönetmedikleri veya bunları yaparken aralarında görüş alış-verişi yapıp yapmadıkları gibi "karanlıkta kalan" sorulara cevap verirken sürekli çelişki ve ihtilafa düştüklerini iddia etti. Bu bakımdan Cicero'ya göre dinî cehalet, aklı kullanan spekülatif felsefenin hem ortaya çıkış sebebi hem de kaynağıdır.<sup>75</sup>*

Son tahlilde pagan Cicero, Hristiyan "logos öğretisi" ve Müslüman "faal akıl" nazariyesine benzer şekilde her şeyi koruyan ve idame ettiren doğanın, mutlak ve en yüksek derecede "Tek bir Akıl" ile sevk ve idare edildiğini açıkladıktan sonra "Doğa" ve "Tanrı" gibi birbirinden farklı iki kavramın aslında Tek ve Aynı Varlığı ifade ettiğini iddia eder.<sup>76</sup>

Bilhassa Rönesans ve Reform öncesi Orta Çağ Hristiyan düşüncesinde (özellikle Aziz Tertullian, Aziz Origen, San Aquistine çizgisindeki erken dönem kilise babalarının başını çektiği ve

<sup>73</sup> Kürşat Demirci, *Dinler Tarihinin Meseleleri*, (İstanbul 1997), 15-16; De Vries, 5.

<sup>74</sup> *Cicero's Treatise on the Nature of Gods; On Divination; On the Fate; On the Republic; On the Laws; And On the Standing For Consulship*, çev. ve ed. C.D. Yonge, (Londra 1853).

<sup>75</sup> C. D. Yonge, "Introduction", *Cicero's Treatise on the Nature of Gods*, (Londra 1853), 1-6.

<sup>76</sup> *Cicero's Treatise on the Nature of God*, 17.

dindar aklı değerlendiren patristik felsefede) ortaya çıkan sistematik teoloji, ana hatlarıyla öncelikle insan zihninin fiziksel bedenle ilişkisini dinî açıdan mükemmel gördükten sonra, Tanrının suretinde yaratılan insanın ilahi akılla yakın ilintisini, asli günahla kirlenen beşeri aklı ve onu onarmak isteyen ilahi vahiyle uzlaşma gayretlerini veya onu ilahi olanlardan uzaklaştırmak isteyen agnostik seküler felsefelerle etkileyici irtibatını ve nihayetinde aklın, teolojik düşünce ve manevi tefekkürdeki itaatkâr rolünü ortaya çıkarmak istedi. Bu bakımdan dine boyun eğen patristik akıl, düzeni sağlayıcı bir tarzda her şeyi kuşatan bu âlemin mantığını, “ilahi zihnin sistematik ve en somut hali” olarak gördüğünden akıl yürütmeyi, hermenötik açıdan teolojiden antropolojiye doğru yol alan, ilahi zihnin akıllıca ve sistematik olarak evreni anlatan ve yerli yerince antropolojik izahlar yapan bir yaklaşım olarak kabul etti. Zira erken dönem dogmatik patrolojiye kilise babalarının düşüncesine) göre insan, bu evrende onun içeriğini ve tasarımını anlamayan yegâne varlıktır. Patristik teologların bu akıl yürütme eylemi, aynı zamanda aklın kısmen de olsa teolojilerindeki rolüne işaret ediyordu; yazdıkları şeylerde ilahi kozmos düzenini açıklamak ve teolojinin gizli mantığını şerh ederek anlatmak aynı zamanda ilahi aklı tam yansıtan (Hristiyan) insana yüklenen beşeri aklın en büyük vazifesiydi.<sup>77</sup>

*Aynı dönemde Helenistik felsefeyle entegre çabalarına girişen Yahudi düşüncesi, Kutsal Kitap'ı merkeze alan katı bir fideist (imani) akli benimsedi.* Bu dönemin etkin Yahudi düşünürlerinden Rabbi Saadia Gaon [Müslümanların bildiği adıyla Feyyumi] (d. 882-ö. 942), Yahudi Rabbanî geleneğini toptan reddedip sadece Tevrat'ı esas alan Karailik mezhebine karşı Yahudi temel esaslarını savunurken “İlahi aklın ürünü” olarak vahiy (Tevrat) ile beşeri (ruhban) aklının en somut ürünü ve gelenek külliyatı Talmud'u beraber harmanlamış ve sonuçta açık bir şekilde Yahudi kutsal

<sup>77</sup> Anna N. Williams, *The Divine Sense-The Intellect in Patristic Theology*, (Cambridge-New York 2007), 2-4.

metinleri ile dönemin felsefesini, beşerî akıl ile İsrail vahyini uzlaştırmayı dile getiren ilk Yahudi düşünürlerden biri olmuştur.<sup>78</sup>

Onun açtığı yolda ilerleyen Ortaçağ Rabbani Yahudiliğinin en önemli siması Endülüslü Musa b. Maymun [Maimonides] (d. 1135-ö. 1204) ise İslam felsefe dünyasına ait olan ve eserlerini Arapça kaleme alan bir filozof olarak, klasik felsefeyi iyi bilen Yahudi dindar entelektüel kesim ile Musa Şeriatını yorumlayan Rabbani Yahudiliğin uzmanlarını uzlaştırmaya çalışır.

O, akıl melekesi ile teçhiz edilmiş insanın, Yahudiliği ve bilgi kaynaklarını özel ve eşsiz kılan şeyin kutsal kitaptan akıl sayesinde çıkarılan derin anlamlar olduğunu kavrayabildiğini açıkladı. Onun sistematik anlayışında bu derin dinî anlamlar, insanı iki önemli sonuca ulaştırır; dinin öngördüğü saadetli bir hayat ve aklın hedeflediği entelektüel sonuçlar. O, bilhassa Yahudi toplumu için “taze bir felsefi soluk ve yepyeni bir dinî terminoloji” kazandıran *Delaletü'l Hairin (Yolunu Sapıtanların Rehberi)* adlı eserinde dindar olup felsefeye karşı olanlar ile felsefe sebebiyle dinden uzaklaşmış olanlar gibi “kafası karışık (Yahudi) insanlara” rehberlik etme amacı taşıdığını açıklayarak Tanrı'nın varlığı, âlemin yaratılışı, kötülük problemi, varlık anlayışı, kader anlayışı gibi Rabbani literatürde geçen başlıca dinî konuları kendi zamanına ait felsefi nazariyeler ışığında yorumlar. Ona göre insan aklının sınırları ve her türlü felsefi zorluğa rağmen temel gayelerinden biri de fizik ve metafiziğin aslında Kutsal Kitap'ın gizemli öğretilerinin özdeşleri olduğunu göstermektir. Bu özdeşleştirme işi filozofun değil Musa Şeriatı'nın talebesinin ahlaki yükümlüğüdür. Böylece Maymonides, akıl ile dinin birbiriyle çatışmadığını aksine aynı potada eriyerek Yahudi kutsal kitabın sunmuş olduğu gerçekliği en iyi bir şekilde anladığını; sonuçta Rabbani ve felsefenin birbiriyle bağdaştığını gösterdiğini açıklar.<sup>79</sup>

<sup>78</sup> Ömer Faruk Harman, “Feyyumi, Said b. Yusuf”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul 1989), 12/517-519.

<sup>79</sup> Hatice Doğan, *Musa bin Meymun Rambam Maymonides'in Hayatı ve Eserleri Delaletü'l-Hairin*, (İstanbul 2010), 57-64.

Aklı ve dini, kaynak, durum ve hedef açısından birbiriyle aynı gören, iman ile bilimsel verileri aynı potada eriten, felsefi hikmet ile vahyi tek kaynağa sahip “iki süt kardeş gören” hatta Doğu ile Batı’yı uzlaştıran Ortaçağ İslam düşüncesi bilhassa Endülüs felsefesi (özellikle İbn Bacce, İbn Tüfeyl ve İbn Rüşd) olmuştur.

Bunlar içinde “Endülüs’ün ilk sistematik filozofu” olarak bilinen İbn Bacce (d. XI. yüzyılın sonları-ö. 1138), kadim Yunan *logos* anlayışından etkilenecek insandaki ilk zihinsel faaliyeti sağlayan faktörün, insanı dine ve tevhide yaklaştıran yine Allah’tan gelen insandaki gizli ilahi faal akıl olduğunu iddia etti. O, nakli bilginin akıldan daha önemli olduğunu savunan ve aklın kesin bilgi kazandırmadaki yetersizliğine vurgu yapan bu yüzden akıl-din ilişkisinde mistik tecrübeyi daha fazla önemseyip bu tür bir tecrübenin insanın zihinsel aleminde ilhamlara yol açacağını ve bu sayede ilahi hakikatleri görebileceğini hatta sırrı bir istiğrak ile hakikat bilgisine ulaşabileceğini iddia eden Gazzali (ö. 1111)’ye karşı çıktı.<sup>80</sup>

Yine Endülüs düşünürleri içinde kadı kaftanındaki hekim ve filozof olarak akli ilimlerle nakli ilimleri birbirleriyle uzlaştıran ve Batılılarca Averroes olarak bilinen İbn Rüşd (d. 1126-ö. 1198), bilhassa *Fasl-ül-Makal* ve *Kitab-ül-Keşf* adlı eserleriyle akıl-din ilişkisini hikmet ve şeriatın birbiriyle uzlaşa içinde olduğunu söyleyerek anlamaya çabaladı. Bu dengeli tavrıyla skolastik düşünce karşısındaki sorgulayıcı aklın başlangıcı olan Rönesans ve Aydınlanmaya fikri zemin hazırlayanların başında gelen İbn Rüşd, aynı zamanda bir kadı ve hekim olarak hizmet ettiği irfan ve burhan sahibi hikmetli Doğu (İslam)’yu, filozof olarak “En Büyük Aristo Şarihi” sıfatıyla Aristo felsefesini tanıttığı Batı’ya yakınlaştıran iki dünya arasında entelektüel bir köprü oldu.<sup>81</sup>

<sup>80</sup> Hilmi Ziya Ülken, *İslam Düşüncesi*, (İstanbul 2015), 294.

<sup>81</sup> Ülken, 295-300.

İbn Rüşd'e göre din, varlıklara akılla bakmayı ve değerlendirmeyi zorunlu kılmaktadır. Bu bakımdan bilimin temeli ontolojiktir. Felsefe de varlıkları incelemek ve onların Allah'a delaletini araştırmaktan başka bir şey değildir. Böylece o, epistemolojik olarak din ile onun süt kardeşi dediği felsefeyi entegre etmektedir. Ona göre felsefe kabiliyetli insanlara hikmeti öğretirken şeriat ise avama hitap eden bir yoldur. Bu bakımdan İbn Rüşd, "her nebi bilgedir ama her bilge nebi değildir" der. Dolayısıyla onun düşünce sisteminde din ile akıl birbiriyle çatışırsa bunun sebebi ya felsefenin açıklama yaptığı bir konuda din sessiz kalmıştır veya o konuda önceden dogmatik bir tanımlama yapmıştır. Bu noktada akıl ile din arasındaki çatışmada literal anlam yerine mecaza yönelerek "*te'vil*" (felsefi yorum) tek mantıksal çözüm yoludur. Ancak *te'vil*, uzmanı tarafından yapılmalı ve avama bırakılmamalıdır. Böyle bir akıl yürütme yöntemine sahip olarak İbn Rüşd, söz gelişi dinde farklı yorumlamaların olabileceğini, dinî bilginin en az felsefi bilgi kadar çoğulcu bir yapıda olduğunu; bu yüzden filozofların ve mutasavvıfların kelamcılara göre daha hoşgörülü olduklarını iddia eder.<sup>82</sup>

*Te'vil* yönteminin verdiği açılım sayesinde İbn Rüşd'e göre insan, entelektüel melekelerini kullanmakla, bu evrenin gerçek değeri olan mülk alemi üzerinde derin incelemelerde bulunmak ve Yüce Mülk Sahibini tanımakla yükümlüdür. Böylece naklî bilgi olarak vahiy, akli bilgi olarak felsefe çalışmayı zorunlu kılmıştır. Ona göre insanın entelektüel ve akli araştırma yöntemi İslam felsefesi terimiyle "*burhanî kıyas*", Aristo felsefesi terimiyle "*apodeiktik kıyas*" denen doğruluğu tartışma götürmeyen veyahut kanıtlanmış önermelere dayalı geçerli ve kesin sonuçlar veren kıyastır.<sup>83</sup>

<sup>82</sup> Kadir Canatan, "İbn Rüşd'ün Epistemolojik Projesi: Dinî Bilgi ve Felsefi Bilgi'nin Uzlaştırılması", *Doğu – Batı İlişkisinin Entelektüel Boyut-İbn Rüşd'ü Yeniden Düşünmek-İbn Rüşd*, ed. Musa Kazım Arıcan, (Sivas 2009), I/55-73.

<sup>83</sup> İlhan Kutluer, *Yitirilmiş Hikmeti Ararken*, (İstanbul 2017), 429.

X. yüzyıldan itibaren İslam düşüncesi ile derin etkileşim haline giren Orta Çağ patristik felsefenin etkili isimlerinden Aziz Thomas Aquinas ise özel olarak akıl ile inanç arasında genel olarak da Hristiyanlık ile (İslam filozoflarının yorumladığı haliyle) Yunan felsefesi arasında tam bir uyum olduğunu göstermek istedi; ona göre akıl ve iman, bilginin iki yoludur. Bunlar içinde bilhassa akıl, tecrübe ve mantık ile bilebildiklerimizi kapsar. Onun teolojisinde özel bir vahyin dışında tecrübe ve mantık melekelere sahip akıl yoluyla tek bir Tanrı olduğunu bilmemiz mümkün iken iman yoluyla ise Tanrı'nın İsa Mesih yoluyla dünyaya gelişini ve teslis yoluyla Tanrı'nın doğasını bilebiliriz. Dolayısıyla Tanrı bilgisinin akıl ve iman gibi çifte hakikate ihtiyacı olduğundan sadece birinin bilgisi yeterli değildir. Daha kısa bir ifadeyle Aquinas'a göre iman akıl üzerine inşa edilir ve onunla kendi varlığını sürdürür. Bu yüzden iman ve akıl doğru anlaşıldığında her ikisinin öğrettikleri arasında hiçbir çelişkinin olmadığı anlaşılır.<sup>84</sup>

Neticede Orta Çağ Batı Hristiyan dünyasının Teslis teolojisine uygun olarak “Çifte Hakikat” adını verdiği akıl-din uzlaşısı anlayışına karşı, Tevhidi düşünceye uygun olarak “İki Hakikatin Kaynak Birliği”ni savunan İslam düşünce sistemi, bilhassa İbn Rüşd’ün görüşleriyle dinin doğrularının felsefenin doğrularının aynı hakikat kaynağı olduğunu iki hakikatin birbiriyle özdeş olacağını ortaya çıkan çelişkinin ancak yanlış iddialarda bulunan taraf yüzünden veya zahiren olabileceğini bunların ise tevil yöntemlerine başvurarak ortadan kaldırılabileceğini savundu.<sup>85</sup> Bu yaklaşımlarıyla Orta Çağ İslam düşünce sistemi, bir taraftan bir Postmodern düşünür gibi katı tenkitçiliği ve fikirdeki çoğulculuğa dayalı hoşgörüsüyü benimseyen ve çoğulcu felsefe taraftarı olurken, diğer taraftan Tanrının, imanın değil beşeri bilgi ve inancın temel konusu olabileceğini ileri sürerek natüralist

<sup>84</sup> Harry J. Gensler, *Anthology of Philosophy of Religion* ed. Peterson, (New York 2002), 67-71.

<sup>85</sup> Kutluer, 439.

aydınlanmacılardan daha güçlü bir şekilde antropolojik teolojiye destek verdi.<sup>86</sup>

*Rönesans ve Reform dönemi gelişmiş Ortaçağ Avrupa düşüncesinde ise akıl-din diyalektiği, zamanın ruhuna uygun olarak dini daha fazla doğayla ve insanla ilişkilendirerek anlamaya dayanıyordu.* Bu dönemdeki Kilise, zamanına uygun bir akıl yürütme geliştirerek-bilhassa yaratılış kıssasından hareket ederek-olumlu yönde “insanın” maddi ve manevi açıdan “Tanrıya benzer (*Imago Dei*) yaratılışı” ve olumsuz açıdan insanın şeytana kanarak günahkar olarak cennetten kovulması” gibi akıl yürütmeyle yakın ilişkili gerilimli temalar patristik antropolojiyi zihinsel olarak meşgul etmişti. Kilisenin insanın akıl edilebilir oluşuna vurgusu, beşerin bu yeteneğindeki ilahi hikmetin köklerinde kendini buldu. Devrin kilise babaları, kendi dönemlerdeki akla aşırı önem verip onu dinle özdeş gören anlayışı yerine yaratılmış alemde yansıdığı şekliyle İlahi akıl edici zihnin ihtişamına özel ilgi duydular. Bu düşünceye göre Yüce Tanrı, beşerin akli kullanma kapasitesinin fark edilmesini bizzat istemekte olduğundan kilise babaları, evrendeki düzenin yani İlahi kudret elinin tasarladığı evrenin tamamen beşeri melekelerin üstünde olmadığını aksine iyi, kötü, çirkin, şer gibi kavramların akıl ile açıklanabilen sistematik, mantıklı ve tutarlı şeyler olduğunu iddia ederler. Kısacası onlara göre beşerin asli günaha düşmesine rağmen, bütün içeriğiyle evren, ilahi yaratıcı ve nimet verici aklını tamamen yansıtan bir tarzda insan tarafından anlaşılabilir şekilde tasarlanmıştır. Bu yüzden insan aklının, hem benzerliğini ve ruhunu taşıdığı ilahi olanla *ad extra* bir ilişkisi hem de fiziksel âleme yoğun ilgi duyan beşeri beden ve iradeyle *ad intra* bir ilgisi bulunmaktadır.<sup>87</sup>

<sup>86</sup> Aliye Çınar, “İbn Rüşd Düşüncesinde Rasyonel Teoloji ve Akıl”, *Doğu – Batı İlişkisinin Entelektüel Boyut-İbn Rüşd’ü Yeniden Düşünmek-İbn Rüşd*, ed. Musa Kazım Arıcan, (Sivas 2009), I/365.

<sup>87</sup> Williams, 4-6.



Reform döneminde Kilise karşıtları arasında en önemli sima rasyonalist filozof ve diplomat Jean Bodin (1530-1596) sayılabilir. Bodin'e göre rasyonel açıdan en iyi din (*optima religio*), kültürel ve tarihsel açıdan "en eski" (*antiquissima*) olandır. Yani *insan ırkının en başındaki babanın inancından beri dinin kökeni rasyonel açıdan oluşturulmalı (totius humani generis parente origo est petenda)* ve *en iyi din türünü bulunmalıdır*. Bu yüzden ona göre tarihin başlangıcına doğru akıl yürütürsek insanlığın ilk babasının bizzat tek Tanrı tarafından en iyi alışkanlıklarla, en iyi eğitimle, en iyi bilgiyle ve sonuç olarak *en iyi ruhani faziletler (animi virtutibus)* ile donatıldığını buluruz. Bir başka ifadeyle Bodin'e göre, ezeli ve ebedi Tanrı tarafından insan zihnine "doğru akılla" (*recta ratio*) "tohumu atılan" (*insita*) "en iyi ve en eski din", monoteizmdi. Dolayısıyla tıpkı ilk (orijinal) olanı kadar doğal din de, kurtuluş için yeterli olduğundan, doğaya ve insana ait kanunlarla da uyum içindedir. Bu görüşleriyle o, doğal dini sistematize eden David Hume, Benjamin Franklin ve Thomas Paine gibi aydınlanmacılara, akla odaklanan evrimci ateist Edward B. Tylor'a son olarak insanlığın en eski dini olarak tektanrıcılığı gören Katolik rahip Wilhelm Schmidt'e ilhamlar vermiştir.<sup>88</sup>

Bodin ile aynı çağda yaşayan Chisbury'li Edward Herbert (1583-1648) ise İngiltere'nin "öncü deist" filozoflarından biri olarak Kitab-ı Mukaddes tarihi, vahiy, otorite üçlemesi etrafında hem rasyonel hem de dindar olmanın imkânı üzerinde durur. 1624 yılında kaleme aldığı ve 1645 yılında gözden geçirip yayınladığı *De Veritate* (Hakikat Üzerine) adlı eserin sahibi Herbert'e göre bir dinin iyi veya kötü olması için vahyin onları bu şekilde ilan edip etmemesi temel ölçüt değildir. Aksine evrensel bir din, insana bağışlanan ve doğasına ait ideler yoluyla depolanmış ve doğru akıl etmeyle sağlaması yapılmış gerçek bir gelenektir. Sonuçta Tanrı vergisi olan akıl ile doğal dinin doğruyu bulmada işbirliği yapmasını isteyen Herbert'e göre fitrata ait doğru akıl,

<sup>88</sup> Preus, 11-20; Strenski, 18-22.

vahye ve imana hatta geleneğe dayanmaz; aksine tüm insanlık tarihinde *dini gelişmeler süreci* vardır ve bu gelişme tarihiyle tüm insanlık Yüce Tanrı'yı tarihsel düzlemde akıl edebilir.<sup>89</sup>

XVII. yüzyılın sonundan itibaren XVIII. yüzyılın tamamını içini alan ve skolastik Hristiyan düşüncesinin tam karşısında yer alan dönem, dindar imanı yerine insan aklını yüceltip onu öne çıkaran, onu biricik kılavuz gören bilimsel devrim olarak Aydınlanma Çağı'dır. Öyle ki Alman filozof Immanuel Kant (ö. 1789), Aydınlanmayı (*Aufklärung*), yine kavgalı olduğu skolastik Hristiyan düşüncesinin en önemli iki iman argümanı-“asli günah” ve “kurtuluş” terimleriyle-şöyle açıkladı; *Aydınlanma, insanın “kendi öz günahıyla” düşmüş olduğu ergin olmayış durumundan “kurtulmasıdır”. Bu ergin olmama durumu ise insanın kendi aklını bir başkasının kılavuzluğuna başvurmaksızın kullanamamasıdır.* Hatta “kendi aklını kullanmaya cesaretin olsun [*Sapere aude*]” diye haykıran Aydınlanma'ya katkı olarak Kant, imanla bilinebilen her şeyin, tek başına akıl yoluyla da bilinebileceğini savunurken imanı aklın altında gördü ve mucizelerin artık gereksiz olduğunu düşündü.<sup>90</sup>

Avrupa Aydınlanma ve Akıl çağının kurucu babalarından İngiliz klasik liberalist filozof John Lock (d. 1632-1704), düşünce özgürlüğünü öne çıkardı ve ister dinî olsun ister dünyevi olsun insan eylemlerinin akla göre düzenlemesi gerektiğini söyledi. O, bir taraftan aklın üstünlüğüne vurgu yaparken diğer taraftan vahyi dolayısıyla dinî bilgiyi akli destekleyen bir bilgi olarak kabul etti. Son tahlilde Lock, hakikat anlamında akıl ve dinin ( bilhassa vahyin) mantıksal açıdan birbirleriyle çelişmediğini açıkladı.<sup>91</sup>

<sup>89</sup> *Herbert of Chisbury's De Religione Laici*, ed. ve çev. Günter Gawlick, (New Haven 1944), 124-125.; Preus, 23-33.; Strenski, 22-23.

<sup>90</sup> Immanuel Kant, “Aydınlanma Nedir?”, çev. Atilla Yayla, *Liberal Düşünce* 10/38-39 (Bahar-Yaz 2005), 225-227.

<sup>91</sup> A. M. Robbins, “Lecitimacy of Apologetics”, *New Dictionary of Christian Apologetics*, ed. Campbell Campbell-Jack-Gavin J. McGrath, (Illinois 2006), 22.

İskoç asıllı filozof David Hume (1711-1776), kendisinden birkaç asır önce başlayan “doğal din” kavramını âdeta fenomen haline dönüştüren kişilerin başında gelir. Bu anlayışıyla Hume, dinî düşüncenin illetlerini doğaya indirgeyen bir anlatıma sahiptir. Onun araştırması bu anlamda dinin akli temelleri ve dinin tabiata indirgenen kökenleri ile ilgiliydi. Zira inancın rasyonel unsurlarını zaten skolastik düşünce ele almaktaydı.<sup>92</sup> Bir başka ifadeyle Hume, rasyonel bir fideizme inanarak dinin, müspet bir kanıttan veya destekleyici bir argümandan yoksun olsa da rasyonel açıdan kabul edilebilir özellikte olduğunu savundu.<sup>93</sup> Hume “vahyedilmiş” yani “mucizeye dayalı din” diye isimlendirdiği Yahudi-Hıristiyan (ve tabii ki İslam) geleneklerinin vahiy anlayışlarını (mesela Kitab-ı Mukaddes’i, Kur’an-ı Kerim’i hatta Vedaları) rasyonel açıdan tamamen reddederken *Doğal Dinin Tarihi*’nde ise insanın din olgusunun makul kabul edilebilirliğini bilhassa ilk din kabul ettiği politeizmin kökeninden başlayarak sorgulamaktadır.<sup>94</sup>

Benzer görüşlere sahip aydınlanmacı deistlerden Fransız Jean Meslier (ö. 1733), “bizim ilk teologlarımız süt annelerimizdir; onlar, bize yeryüzündeki kurt adamlar hakkında hikâyeler anlatırken aynı zamanda gökteki Tanrı’dan da bahsettiler” derken, deist rasyonelliği “dinin çocuğun masum zihinsel yapısına benzeyen yönlerine” işaret ederek anlamlandırmaktadır.<sup>95</sup> Ondan iki asır sonra psikolog Sigmund Freud, bu anlayışa geniş yer ayırarak dini, modern akılcılık adına “illüzyon”, “tatlı zehir”, “psiko-nevrotik bir hastalık” ve “sarhoş edici ve alt edilmesi gereken çocuksu masumiyet” olarak görecektir.<sup>96</sup>

<sup>92</sup> P. J. E. Kail, “Understanding Hume’s Natural History of Religion”, *The Philosophical Quarterly* 57/227 (Nisan 2007), 190.

<sup>93</sup> Preus, 92-93.

<sup>94</sup> Strenski, 31.; Kail, 211.

<sup>95</sup> Stark, 240.

<sup>96</sup> Sigmund Freud, *The Future of an Illusion*, ed. and trans. Peter Gay, (New York 1989), 54-56.

Neticede vahiyle irtibatlarını tamamen kesen Aydınlanmacılar, *doğal din* dedikleri inancın etkisiyle mukayeseli natüralist din çalışmalarının temellerini atıp modern din bilimlerinin doğuşuna güçlü zemin hazırladılar. Böylece onlar, Hristiyanlığın din ve akıl üzerindeki tekelci hegemonyasını kırarak hatta tartışılmaz ve eşsiz değerdeki Hristiyanlık dâhil tüm dinleri seküler açıdan araştırma konusu yapan ve dinin antropolojik ve fiziksel açıdan akla uygun bir tarzda incelenmesini öne çıkaran “yeni bir dinî çalışma alanı” ortaya çıkardılar.<sup>97</sup>

Aydınlanmayı ideolojiye dönüştürüp rasyonel pozitivizmi esas alan Modern döneme gelindiğinde din çalışmalarında daha daha kötümser, daha seküler ve günümüzdeki normatif olmayan çabalara benzeyen bir akılcılık ve natürizm anlayışı dikkatlerden kaçmaz.<sup>98</sup> Bu tür olumsuz modern entelektüel dünyası için minimum haliyle inançta dolayısıyla dinde, mantık ve rasyonellik aranmaz. Söz gelişi modern pozitivizmin kurucularından filozof Auguste Comte, dini küçümseyerek, “mantık dışı” ve “ruhani ıstırapların akıl üzerindeki mutlak zaferinden kaynaklanan halüsinasyonlar” olarak kabul etti.<sup>99</sup> Hatta bu dönemin en belirgin önermelerinden biri olarak, rasyonel düşüncüyü tahrip eden dinin “birey için” zararlı olduğu iddiası ortaya çıktı. Mesela modern sosyal bilimlerin öncülerinden Thomas Hobbes, *Leviathan* adlı eserinde, Hristiyanlık dâhil tüm dinleri “gaflete benzeyen saflık”, “cehalet” ve “yalanlar yığını” olarak görüp toptan reddetti.<sup>100</sup>

Bunlara ilave olarak dine karşı en sistematik entelektüel yaklaşım, Kraliçe Victoria döneminde yaşayan İngiliz etnolog Edward Burnett Tylor (1832-1917) ve onun öğrencisi James George

<sup>97</sup> Strenski, 29.

<sup>98</sup> Ivan Strenski, *Thinking About Religion-An Historical Introduction to the Theories of Religion*, (Oxford 2006), 9-10.

<sup>99</sup> Auguste Comte, *Positive Philosophy*, ed. and trans. Harriet Martineau, (New York 1955), II/548.

<sup>100</sup> Thomas Hobbes, *Leviathan*, ed. C. B. MacPherson, (Harmondsworth 1968), 98.

Frazer (1854-1941) tarafından temelleri atılan “Kültürel Mukayeseli Din Bilimi” çalışmalarıyla ortaya çıktı. Bu yaklaşımı benimseyenlerde göze çarpan başlıca akademik sorunlar, bilhassa dinin rasyonel kökenini ve dinin irrasyonel unsurlarını anlamak şekline bürünen ana hatlarıyla dinlerin tasnifini yaparak sosyal bilimcilere yol göstermekti.

Böylece yeni başlayan modern dini araştırmalarda seküler, agnostik ve iman ikrarı olmayan bu bakış, kilise olmadan vahyedilmiş imana aklın zaten ulaşabileceğini ve din araştırmalarında “aklın her türlü dogmatizmden tam bağımsızlığını” ilan ediyordu.<sup>101</sup> Hatta gittikçe daha tenkite dayalı form kazanan modernist din çalışmaları, her zaman şu moda önermeleri saklı tuttu:

- a. *“Tam bağımsız insan aklı karşısındaki tüm uydurma batıl inanç ve dinler, insanlık tarihi boyunca hem birey hem de cemiyet için zarar vermiştir.*
- b. İnsanlık, akıl ile çatıştığı anda zalim tiranları ve icraatlarını kutsarken, sosyolojik açıdan kontrolsüz kitlelerin ani infiallerini tezkiye eden işe yarar bir araç olarak kullanıldı.
- c. *Akıl-din ilişkisinde din daima insanı pasifleştirici bir zafer kazanma peşindedir.*

Bu önermelere ilave olarak akıl-din arasındaki çatışmacı ilişkiden yana olan pozitivist sosyalizmin ideologları Marx ve Engels, “dini, ataleti tercih eden [*vis inertiae*] ve insanlık tarihinin en büyük geri bırakıcı gücü” hatta “toprak sahibi ile el ele vererek insanlığı sürekli taciz eden papazın kötü bir eseri” olarak gördü (Marx-Engel, 1955, 15 ve 18).

Modernite'nin akıl-din diyalektiğindeki bu bakış, aynı zamanda din olgusunun aleyhinde olumsuz bir imajın doğmasına neden oldu. Söz gelişi bu dönemde din, zihinsel bağlamda olumsuz olarak “zararlı”, “hayal kırıklığı” ve “her bakımdan mahrumiyet” olarak değerlendirilirken en iyimser haliyle bile (Alman sosyolog

<sup>101</sup> Çınar, 359.

Georg Simmel'in tabiriyle) ““ruhun her türlü keşmekeşliğine karşı bir ağrı kesici veya her türlü acı çekmeye karşı yatıştırıcı” işlev gören bir olgu olarak anlaşıldı.<sup>102</sup>

Modern zamanda baş gösteren dinin bu türden olumsuz imajları yanında kısmen olumlu yönlerine işaret eden bazı seküler din bilginleri de yok değildi. Onların rasyonel temelli önermeleri ise şöyleydi; *a. İnsanlar bu dünyada elde edebilecekleri bazı şeyleri din sayesinde kazanmışlardır. b. Din, insanlara dünyevi konularda da mutlak yeterlilik bahşetmiştir. c. İnanç, insanların en kişisel ve öznel ihtiyaçlarını karşılayabilir. c. Din ile iyimser bir ilişkiye giren akıl, aşkın kutsal varlıkların antropomorfik ve rasyonel olarak izah, ispat ve ikna edilmesine katkı sağlayabilir.*<sup>103</sup>

Modern zihinsel dünyada ortaya çıkan dine karşı bu olumlu ve olumsuz tutumların tam ortasında modern aklın meydana getirdiği Protestan mezheplerden ziyade Roma Katolik Kilisesi birtakım uzlaşmacı yaklaşımlar üretmeye çabaladı. Kilise, bilhassa XIX ve XX. yüzyıllarda gittikçe yitirmeye başladığı sosyo-kültürel hayattaki etkin yerini tamamen kaybetme endişesi içinde, modern akıl esas alan sekülerizmin baskın bir entelektüel çevre doğurduğu bu dönemde, benzer entelektüel uzlaştırıcı tedbirler almayı düşündü. Nitekim dönemin papası XIII. Leo, 1879 tarihli *Ateterni Patris (ezeli babalar)* adlı bir ferman yayımlayarak modern akımların hücumlarına karşı dinî kurumları korumak üzere Aziz Thomas Aquinas (1225-1274)'ın felsefesini yeniden canlandırıp modern akıl-dogmatik teoloji çatışmasının önüne geçmek istiyordu. Bu amaçla ilk etapta rasyonel pozitivistizmin hakimiyetine karşı geleneksel skolastik düşünce ile pozitivist bilimleri uzlaştırmak isteyen Roma Katolik Kilisesi, 1870 yılında I. Vatikan Konsülü'nü

<sup>102</sup> Georg Simmel, *Sociology of Religion*, trans. Curt Rosenthal, (New York 1959), 32.; Rodney Stark, “Rationality”, *Guide to the Study of Religion*, ed. Willi Braun-Russell (McCutcheon, London-New York 2000), 240-241.

<sup>103</sup> Kinsley Davis, *Human Society*, (New York 1949), 352.; Gustavo Benevides, “Modernity”, *Critical Terms for Religious Studies*, ed. Mark C. Taylor, (Chicago-London 1998), 186-201.

toplayarak modern akımlara karşı yenilenmiş Thomist hareketini başlatarak cevap verdi.<sup>104</sup>

Aslında klasik Thomist felsefe, kendi devrinin ruhuna uygun olarak dışlayıcı bir yaklaşım benimsemiş ve “dinin tek gerçek felsefe olduğunu”, “(Hristiyan teolojisi ile (pagan) felsefesinin birbirinden tamamen farklı olduğu” ve “teolojinin bütün ilimlerin kraliçesi olduğu” şeklindeki önermeleri öne çıkarmıştı. Bu maksatla Roma Katolik Kilisesi, tüm dinî söylemlerinin ( *magisterium*) pozitivizm, biyolojik evrimcilik, Marxisizm, Kantçılık, Hegelizm gibi modern akımlar karşısında tutunabilmesi için Aziz Thomas’ın fikirlerini “Kilise’nin güncel resmi görüşü” ilan etti. Böylece diğer modern ilimlerle uzlaşma içindeki tüm bilim ve fennin istifade edeceği bir felsefeye dönüşen Yeni Thomizm, bütün insanları hata ve dalaleten kurtarmanın aracı olarak “yeni skolastik düşünce formu” içinde dünyanın her tarafındaki Katolik üniversitelerinde, kilise mahfillerinde teolojik söylemlerde baskın yaklaşım haline geldi. Kilise, “insan, aklını kullanarak ve insanları vahye hazır hale getirerek iman ve kurtuluşa geri götürebilir” söylemini benimsedi.<sup>105</sup> Ancak onun inancındaki temel dışlayıcı fikir uzlaşmadan ziyade şu dogmatik anlayışı savunmaktı; *mutlak ve tam bir bilgi ancak İlahi vahiy yoluyla elde edilebilir.*<sup>106</sup>

Kilise bu sonuca ulaşmak için ilk önermesini şöyle kurmuştu; *doğrulanabilir ve ampirik* tüm bilimsel veriler, dogmatik inanç için teolojik deliller sayılabilir.<sup>107</sup> Bu hazırlık önermesini ispat ederken kilise, Thomist felsefenin şu önermesine başvurmuştu; “*akıl, insanın en yüce melekesidir*”. Böylece insanların her zaman aynı şekilde hakikate ulaşmak için akıl yürüttüklerine inanan Roma Katolik

<sup>104</sup> Mustafa Alici, *Evrimsel Politeizm-Devrimci Monoteizm*, (İstanbul 2013), 78.

<sup>105</sup> Ernest Brandewie, *When Giants Walked the Earth-The Life and Times of Wilhelm Schmidt SVD*, (Freiburg 1990), 76-84.

<sup>106</sup> Henryk Zimoń, “Wilhelm Schmidt’s Theory of Primitive Monotheism and Its Critique within the Vienna School of Ethnology”, *Anthropos* 81(1986), 251.

<sup>107</sup> Brandewie, 121.

dünyası<sup>108</sup>, aklını kullanan insanın Tanrı'nın varlığına dair beşeri bilgiye ulaşabileceğini; irrasyonel bir imana ulaşmak için insan aklına çok fazla güven duymayı denedi. Nitekim kilise, Aziz Pavlus'un da işaret ettiği (Romalılara, 1/20) üzere âlemin yaratılışından beri Tanrı'nın görülmez doğasının, yaratılmış olan her şeyde açık bir şekilde tecelli ettiğine bundan dolayı zamanın dünyevi bilgileriyle iyi eğitilmiş akla sahip her insanın, kesin olarak Tanrının varlığını, Zatını ve birliğini ispat edebileceğine iman etti.<sup>109</sup>

Kilisenin, Thomizm'in mantıksal sebeplilik ilkesinden ödünç alıp güncelleştirdiği bir diğer çekirdek önermesi de “*her insanda sebepleri araştırma konusunda kendiliğinden ortaya çıkan doğal bir dürtü vardır*” şeklindeydi. Bir başka ifadeyle kilise, her insanın Tanrı suretinde yaratılmış ve “Tanrı’yı bilme kapasitesine” (*capax Dei*) yani O’nu tanıma ve O’nu sevme yetisine sahip olarak yaratıldığından her insanın içinde onu Tanrı’ya bir götüren bir etken ve çaba olduğunu ileri sürdü. Zira kiliseye göre tüm insanlar, zihinlerini ortak şekilde çalıştırmakta, dolayısıyla benzer şekilde Tanrı hakkında akıl yürütmektedirler.<sup>110</sup>

Akl-din çatışmasının önüne geçmek için Kilise aynı zamanda Orta Çağ skolastik felsefenin kullandığı önerme olan *insanda kendiliğinden ortaya çıkan sağ duyu (sensus communis)* kavramını öne çıkardı. Bu önermeye göre merkezi bir duyum veya sentetik bir duyum olarak adlandırılan ortak beşerî his, insanların beş duyuyla elde ettiği rasyonel yani akli bir melekeydi. Nitekim Aziz Thomas, sağduyunun objesinin daima akla uygun, görülebilir ve işitilebilir bir şey olduğunu bu yüzden “halkların sağduyusundan” (*consensus populorum*) bahsedebileceğini savunmuştu.<sup>111</sup>

Netice Natüralizm, Varoloşçuluk, Düalizm gibi rasyonalist ve pozitivist aklın beslendiği modern dönemde “seküler aklın,”

<sup>108</sup> Brandewie, *When Giants Walked the Earth*, 87-88.

<sup>109</sup> Brandewie, 92-93.

<sup>110</sup> Brandewie, *When Giants Walked the Earth*, 88-89.

<sup>111</sup> Brandewie, 130-133.



baskınlığına ve açık bir din karşıtı oluşuna yönelik materyalizm ve Marksizm gibi ideolojik düşünceler gelişti. Söz gelişi Karl Marx, katı akılcılık karşısındaki din olgusunu en kısa ve öz haliyle bir afyon olarak tanımlarken “yoldaşı” Friedrich Engel’e ilham verdi. Engel’e göre erken dönem Hristiyanlık, önceleri kölelerin, tüm haklardan yoksun fakirlerin, Roma tarafından diz çöktürülenlerin ve yerinden yurdundan edilenlerin dini idi. Hem Marx hem de Engel için tüm dinler, insanların gündelik hayatlarını kontrol eden insanların zihinlerindeki dış güçlerin fantastik yansımalarından başka bir şey değillerdir <sup>112</sup> Hatta Marx, dini, mazlumların bir ahı kalpsiz dünyanın kalbi, ruhsuz durumların ruhu olarak tanımlıyordu. <sup>113</sup>

Modern akımların meydan okumasına karşı ikinci karşı tedbirini II. Vatikan Konsülü (1962-1964) ile almıştır. Kilise modern aklın icat ettiği felsefi sistem, fen bilimleri ve yöntemleri kullanarak Tanrı’nın kendini (İsa Mesih’te) vahyetmesini daha iyi anlayabilir ve anlatabilir. Böylece diğer dinlerle dinler arası diyalogu temel uzlaşma yaklaşımı olarak belirleyen kilise, aynı zamanda modern aklın sahip olduğu çıktılarla da sıcak bir diyalogu emretti. Nitekim Konsül’e göre vahyin (İsa Mesih’in) insanlara getirdiği müjdeyi modern zamanın kazanımları olan bilim ve sanattan, hatta onlardan neşet eden hikmet, âdet, gelenek, öğreti gibi medeniyetler formlarıyla tam bir ilk elden karşılaşma, dayanışma ve uzlaşma sürecine girmelidir. Bunun neticesinde inananlara düşen görev, Yaratıcının görkemi, Kutsal Kitap’ta ifade edilen Tanrı’nın vahyettiği olgu ve kelam, tarih boyunca vaz edilen kilisenin tüm öğreti ve uygulamalarının (*Magisterium*), yeni bilimsel bulguların ışığında yeniden değerlendirilerek, kültürlerle yakın temasla girmeleri, karşılıklı zenginleşerek faydalı bir diyalog ortamı bulacak ipuçları yakalamalarıdır. Bunun neticesinde ise son merhalede Hristiyan dininin misyoner karakterini unutmuyarak İsa’nın tüm insanlarca

<sup>112</sup> Marx-Engels, *Selected Works*, (Moscow 1955), 16 ve 316.

<sup>113</sup> Marx-Engels, 11.

Kurtarıcı Rab oluşu tüm insanlar ve sahip olduğu değerler tarafından da anlaşılıp övülmesi ve kabul edilmesi için çaba gösterilmiştir (*Ad Gentes*, 22).<sup>114</sup>

Bu doğrultuda, Papa II. John Paul (1978-2005) bu istikamette 1998 yılında yayımladığı *Fides et Ratio* isimli ensikliğinde Varoluşçuluk, süreç felsefesi, felsefi fenomenoloji gibi modern çağın başlıca felsefi akım, yöntem ve sistemlerinden derinden etkilenen Hristiyan teologların, hiçbir akıl yürütme ve felsefi sistemi kutsayıp onu kananlize etmeyen kilise için en uygun ve en uzlaşılı dolu yeni yolları ortaya çıkarmalarını emreder (*Fides et Ratio*, 49, 72).<sup>115</sup>

Böylece modern dönemde Roma Katolik Kilisesi din-akıl diyalogunda tıpkı diğer din ve kültürlerle ilişkilerinde olduğu gibi misyoner karakterde ve enkültürasyon zırhına bürünerek “diyalojik yöntemi” benimsemekte; bunu yaparken, insanların Tanrı’yla yakın ilişkisinde aklın pozitif ve yapıcı rolünü vurgulamaktadır. Zira kiliseye göre akıl Tanrı’nın varlığını kendi doğal ışığıyla ve bilimsel sezgisıyla anlayabilecek kapasitedir.

Bu düşünce çağlarının birer hazırlık dönemleri olarak Postmodern dönemi inşa ettiği gayet açıktır. Biz bu safhada öncelikle Postmodern aklın temel karakteristik özelliklerini, geleneksel din olgusunu tenkidini ortaya koyduktan sonra inşa etmeye çalıştığı Postmodern akla dayalı maneviyat algısını ve son olarak bu öncül-lerin yapıtaşları olarak oluşturduğu Postmodern sanal teolojinin akli işlevsel hale nasıl dönüştürdüğünü ele alacağız.

### 1. Postmodern Çoğulcu Aklın Karakteristik Özellikleri

Modern ile Postmodern arasında “bir devamlılık”, “karşıtlığa dayalı bir polemik” veya “gelişmiş hali” olsa da<sup>116</sup> en basit haliyle

<sup>114</sup> J. Strykowski, “Reasoning, Theological”, *New Catholic Encyclopedia*, ed. Berard H. Marthaler, (Washington 2003), XI/950.

<sup>115</sup> Strykowski, 950-951.

<sup>116</sup> Graham Ward, Introduction: Where We Stand”, *The Blackwell Companion to Postmodern Theology*, ed. Graham Ward, (Oxford 2005), XIII-XIV.

her türlü öznel ve tenkitsel aklı öne çıkaran *Postmodern*, temelde siyaset, sosyal teoriler, kimlik ve kültürel ürünler (mesela sanat, sinema, mimari) gibi alanlarda modern olanlardan “farklı ve yeni oluşu” gerektirir. Bu açıdan Postmodern, klasik ve modern olanlara hasım olarak yeni bir tarihsel dönemi, yeni kültürel ve sanatsal ürünleri, yeni dünya görüşlerini ve doğal olarak “yeni maneviyat formlarını” öne çıkarır.

Bu açıdan bir bütünlüğe ulaşması zor olan “Postmodern akıl” betimleyen şu asgari ortak noktaları belirleyebiliriz:

### a. Postmodern Çoğulculuk

Postmodern akıl, çoğunlukla kayıtsız veya tutarsız bir agnostik yaklaşımın neticesi olarak ortaya çıkan çoğulculuk fikrine teknolo-kültürel farklılıklarla veya sistematik çok bileşenli düzenli karmaşa gibi terimlerle vurgu yaparken her türlü birleştirici, merkezizetçi, dogmatik dışlayıcılık tekeli totaliter anlayış veya evrensel düzen verici tavrı toptan reddeder.<sup>117</sup>

### b. Post-Benlik ve Subjektiflik

Post-benlik, Postmodern bireyin kendi varlığını, şahsiyetini, vicdanını ve kimliğini çok boyutlu farkındalıklarla anlamaya çalışması olarak öne çıkarken aynı zamanda bireyselliğimizi daha az ego-merkezli kişiliğe indirgemek, benliğin yaşandığı hayatın dönüşümü veya benliğin dünyasının yeniden inşası hatta modern egonun aşkınlığıdır.<sup>118</sup>

Post-ego taşıyan bireysel sübjektiflik; böylece kişiye ait olan her türlü kapalı yapıya sahip sabit anlamı terk etmeyi, kesin olmayı, ihtimale açık olanları, çoklu anlamlara gelen muğlaklıkları ve ironiyi benimsemeyi gerektirir. Bu bakış aynı zamanda Postmodern bireyin, kendine özgü kültürü, dili, tarihi ve cinsiyetiyle

<sup>117</sup> Stark, 243.

<sup>118</sup> D. R. Hugo, “Post-Ego”, *Encyclopedia of Postmodernism*, 301-302.

subjektif bir bilince sahip olduğu fikrini benimser. Hatta ona göre benlik kendi zihnini bile tam olarak bilemez. Bu yüzden bilinç, ilahi bir hediye değil bir görev sayılır. Postmodern subjektif olarak post-benlik, maddi dünyanın hatta sosyal ve tarihsel şartların efendisi değil etkin ve bariz bir süjesidir. Bu bakımdan Postmodern subjektif inanç üç önemli önermeyle anlatılabilir:

- I. “Ben olmak, bir ilaha sahip olmaktır”.
- II. “Bir ilaha sahip olmak, bir tarihe sahip olmaktır”.
- III. “Tek bir ilaha sahip olmak tek bir tarihe sahip olmaktır”<sup>119</sup>

Postmodern sübjektiflik, benliği yaratıcı ve ifade edici kişisel veya şahsiyete dayalı özel eylemlerin devam eden süreçlerinin neticesi olan kimliğin en somut yönünü oluşturur. Postmodern benlik, duyumları öne çıkaran deneysel girdiler elde etmek için etkili kişisel araçlar kullanmak ve bu deneysel girdileri yorumlayacak, ifade edecek ve onlara özgün değerler atfedecek yeterli araçlara sahip olmak gibi iki etkili niteliğe sahiptir. Bu sübjektif rasyonellik ancak değişik bilişsel kabiliyetler yoluyla elde edilir. Zira Postmodern insanlar, özgün benliklerini doğru betimleyecek kişisel zihinlerine önem verdiklerinden onlar için “akıl melekesi benliğin dolayısıyla sübjektifliğin hayati ve baskın kaynağıdır”.<sup>120</sup>

### c. Rölatif Hakikat

Postmodern olanın, hem modern objektifliği hem de geleneksel nihaî hakikati reddedip çoklu sübjektif perspektifi, metinler arası hermenötüğü çok kültürlülüğü yani çoklu teorik rölativizmi tercih etmesi öne çıkar. Bu açıdan Postmodern hakikat, eşsizlik, dışlayıcılık, objektiflik ve aşkın gerçeklik bağlamında anlaşılabilir.<sup>121</sup>

<sup>119</sup> Kevin J. Vanhoozer, “Theology and Condition of Postmodernity: A Report on Knowledge of (God), (Cambridge 2003), 11-12.

<sup>120</sup> Brent Waters, *From Human to Post Human-Christian Theology and Technology in a Postmodern World*, (Hampshire-Burlington 2006), 33-34.

<sup>121</sup> Ernst Gellner, *Postmodernism, Reason and Religion*, (London-New York 2003), 24.

Dahası Postmodern hakikat, birleştirici, bütünleştirici ve evrenselleştirici hakikatleri reddederek, hakikatin farklılığına, çoğulculuğuna, parçacıklar halinde veya kısmi oluşuna ve karmaşıklığına vurgu yapar. Bu anlamda Postmodern, bir şeyi tam doğru anlamak yerine rölatif hakikata sahip olmayı daha doğru tavrı görür. Zira ona göre modern olan evrensel hakikat kavramının ardında daima “ideolojik ve kudrete götüren bir irade maskesi” bulunmaktadır.<sup>122</sup>

#### **d. Öznel Kontekst Bağlı Akıl Yürütme ve Post-Rasyonellik**

Bu bağlamda Postmodern bilimsel akıl, paylaşılmış tecrübeler veya paylaşılmış mantık temelinde epistemolojik temelliliği esas alıp “hadi gelin akıl edelim” şeklinde bir ifade kullanmaz. Ancak gene de bu Postmodern olanın irrasyonel olduğu anlamına gelmez. Post-rasyonalistler, aklın evrenselleştirilmesine karşıdır. Onlara göre bilimsel akıl yürütmek, daha ziyade “kontekste bağlı, rölatif ve farklı ifade edilebilen bir eylemdir”. Neticede kontekste bağlı akıl yürütmedeki bilimsel dil, kesinlikle evrensel değil aksine belli bir cemiyetin sosyo-kültürel odaklarına ait öznel bir yapıya sahiptir.<sup>123</sup>

Neticede bu akıl yürütme anlayışı, her türlü sistematik parçalara ayırmayı, çok bileşenli ve kopuk bakış açılarını hatta estetiğe önem vermeyi merkeze alarak “yeni sosyal mekan formlarına (mesela posturbanizm)”, “yeni zihinsel ve bilişsel kiplere (mesela posthümanizm)”, yeni cinsiyet anlayışlarına (mesela cinsiyetsizliğe vurgu veya transgender) ve “farklı bireysel manevi deneyimlere (mesela yeni çağ hareketleri)” alabildiğine açık bir yaklaşımdır.<sup>124</sup>

<sup>122</sup> Vanhoozer, 11.

<sup>123</sup> Vanhoozer, *Theology and Condition of Postmodernity*, 10-11.

<sup>124</sup> K. F Gotham, “Urban Sociology and the Postmodern Challenge”, *Humboldt Journal of Social Relations* 26/1-2 (2001), 58-60.

### e. Yeni Tenkitçilik veya Meta-kritisizm

Postmodern akıl, sübjektifliğin en büyük göstergelerinden olarak sunduğu yeni tenkitçiliği önemser. Önceki dönemleri tenkide tabi tutan Postmodern yeni tenkitçilik, akademik anlayış olarak, 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”, Avrupa-merkezilik gibi hegemonyacı, Batı medeniyeti gibi evrenselleştirici makro politik dayatmacı “dışlayıcılığa” karşı geliştirilmiş eleştiri yöntemlerini kapsar.<sup>125</sup>

Meta-kritisizm ise Postmodern aklın daha gelişmiş tenkitçiliği olarak, bir anlamda tenkitçiliğin tenkitçiliği de demektir. “Meta” öneki temel ve esasları ima ettiğinden belli bir perspektiften tenkidi değil, çok boyutlu ve en geniş veya detaylı bakışları ifade etti. Böylece metakritisizm, farklı modlarda okumalardan yola çıkarak araç rolündeki metinlerin derin ve çok yönlü tenkitsel yorumlanmasıdır.<sup>126</sup>

## 2. Postmodern Aklın-Geleneksel Dini Tenkidi

Kendi nispi din anlayışını “benlik merkezli maneviyatlar” olarak anlayan Postmodern akıl, geleneksel din olgusuna ana hatlarıyla şu etkili tenkitlerle tepki vermektedir:

- a. Bilinmeyen ve hiçbir zaman bilinemeyecek Üstün Varlığa duyulan inanç, bilinmelidir ki her gelenekte farklı varoluşsal formlar halindedir. Bu geleneklerin içine sızmış olan maneviyat formları, eski zamanlarda farklı kültürlerde değişik isimler ile biliniyordu. Artık günümüzde bu maneviyatlar ortaya çıkarılmalı ve İlahi Ruh’un temel amacı, insana sevgi, bilgi ve bilgeliği emretmek veya iletme olmalıdır.

<sup>125</sup> Paul Maltby, “Postmodern Critique”, *Encyclopedia of Postmodernism*, ed. Victor E. Taylor-Charles E. Winquist, (London-New York 2001), 302-304.

<sup>126</sup> David Clippinger, “Metacriticism”, *Encyclopedia of Postmodernism*, 241-242.

- b. İnsanın iki bileşenli oluşu yani dıştaki kişiliğine (veya bedenine) ve içteki ruhuna (veya yüksek benliğine) dikkat çekmek gerekir. Dış yapı, materyalizme yönelirken iç yapı sevgiye eğilimlidir. Bu nedenle, özellikle Hindu mistisizmi gibi Doğu dinlerindeki maneviyatlar ile yeni dinî hareketler (kültler) arasında çok sıkı bağlantılar olmasına rağmen Yeni Çağ maneviyatları büyük ölçüde Batıya aitmiş gibi durmaktadır.
- c. İnsan; zekâsı, becerileri ve diğer üstün melekeleriyle doğaya hakim değil aksine tamamen ona ait olan ve onun doğal kanunlarıyla hayatını sürdüren bir canlıdır. Bu bakımdan klasik dinlerin savunduğu doğaüstü varlıklara ve güçlere yönelik inanç teslimiyeti artık mümkün değildir. Buna göre doğanın karmaşık ilişkilere dayalı güç ve kanunları olarak dinler, bir gün tamamen yeryüzünden silinecek ve bilimsel gelişmelerin artışı ve dünya çapında yayılışıyla beraber bu âlemin dışına itilecektir.<sup>127</sup>
- d. Postmodern akıl, aynı zamanda klasik dinlerin kurumsal yapılarına karşı çıktığından objektif kategoriyle değil kendileri için daha uygun gördükleri sübjektif gerekçelerle hareket etmektedir. Zira bu maneviyat formu, her türlü basıkıcı dini otoriteye karşı çıkmakta, onların nihai kurtuluş kaynağı olma iddialarını kabul etmemekte ve kimlik verici doğalarını inkâr etmektedirler.<sup>128</sup>
- e. Postmodern akıl sayesinde geleneksel dinlerin karşıtlarının hatta agnostiklerin daha cesur olduğu bu çağda, klasik din olgusu, tüm olgusal ve kurumsal boyutlarıyla rasyonel açıdan her yönden sorgulanmaya, tartışılmaya, inkâr edilmeye hatta dirençle karşı çıkılmaya daha fazla açık hale gelmiştir. Bu fiilî duruma en büyük katkı, doğal olarak,

<sup>127</sup> Stark, 241.

<sup>128</sup> William D. Dinges, (1996), "Postmodernism and Religious Institutions", *The Way* 36 (3), 215.

Postmodern çağın çoğulculuk fikri olmuştur. Zira Postmodern çoğulculuk fikri, dindeki beşerî kökenleri ortaya çıkararak inancın duraksamasına karşı meydan okuduğundan din olgusunu bir kaderden öte “kişisel tercihler” olarak görmektedir. Böylelikle çoğulculuk dinî akıl açısından “heretik” kabul edilen ve farklı bakış açılarını sunan araç olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>129</sup>

- f. Postmodern akıl, gündelik hayatın karşılıklı öznel oluşunu daha iyi anladığından metin, dil gibi geleneksel dinin klasik iletişim araçları yerine daha özelleştirilmiş ve kişiselleştirilmiş farklı aygıtları söz gelişi değişik sosyal medya uygulamalarını ve yeni ve anlık kişisel bilgilendirme araçlarını kullanabilmektedir.<sup>130</sup>
- g. Postmodern akıl, “sembolik ve tarihsel değerleri olan evrensel üst-anlatılara yönelik “büyük kuşku duyan” veya inanmaz bir tavır içinde olan buna karşın farklı ve çok bileşenli subjektifliğe ilgi gösteren, zihnin bilişsel gücünü öne çıkararak anlayış modeli sunar. Postmodernler, geleneksel dinlerin sıklıkla önerdiği “evrensel geçerliliği olan tarih anlatımını”, belli bir ırka ait tarihsel iddialar olarak sayıp lineer mantıksal bir çizgide gelişip gelişmediğini savunup geçerli görmez. Zira evrensel anlatım sahibi tarih anlayışında devamlılık değil aşırı kopukluklar mevcuttur. Postmodern akıl, buna bağlı olarak parçacı bölgesel tarih anlatımını da gerçekçi bulmaz. Ona göre bir tarihî olayın yaşayanlara ait tek ve gerçek bir tarihsel anlatım yoktur aksine birden fazla birden fazla yerde ve zamanda ortaya çıkan “tarih anlatımları” mevcuttur.<sup>131</sup>
- h. Bu bakış açısıyla geleneksel dinlerin sembolik fenomenleri

<sup>129</sup> Stark, 243.

<sup>130</sup> Anthony Giddens, *The Consequences of Modernity*, (Cambridge 1990), 38-39.1990

<sup>131</sup> Vanhoozer, 10-11.



tarihsel ve kültürel açıdan dindarların inançlarını koruyorken Postmodern akla göre artık güçlerini yitirmelidirler. Çünkü Postmodern aklın öngördüğü maneviyat, amentü veya dogmatik öğretilere dayanmayan, kurumsal bağlılık yerine ahlaki donanımları kimlik verici kriter olarak kabul eden bir inançtır.<sup>132</sup>

Neticede Postmodern çoğulcu rölatif akıl, aynı zamanda, maneviyat çoğulculuğunu savunurken her türlü dışlayıcı, monolitik, özgürlüğü kısıtlayıcı, tekelci iman anlayışlarına karşı çıkar. Bu anlayışları tenkit ederken Postmodern çoğulcu akıl, geleneksel dinleri sorgulanabilir, hakkında ihtilaf edilebilir hatta şüphe duyulabilir hale dönüştürerek Postmodern anlayışa uygulanabilir formlara sokmaktadır.<sup>133</sup>

### **3. Post-Religio: Postmodern Aklın Önerdiği Ben-Merkezli Maneviyat**

Postmodern akıl, ana hatlarıyla öncelikle geleneksel dindarlık üzerinde zafer kazanan yeni maneviyatçı anlayışı esas almaktadır. İleri din anlayışı veya din sonrası maneviyat (*post-religio*) olarak algılanan bu inanç teoloji formu, ileri hermenötik yaklaşımlarla kutsal tarihe manevi açıdan önem vermeyen, kutsal metinleri imgesel, sembolik ve mecazi açıdan değerli gören, aklın veya vicdanın manevi basiret ve ince düşünüş kazanmak için baskın araç olmasını savunan, bilimi dinamik araç, doğayı ise hayatın en gerekli ortamı kabul eden, her türlü manevi gücü sadece ruhbanların değil tüm beşerin elde edebileceğini savunan bir anlayıştır. Bu inanç, bu gibi akıl yürütme mekanizmaları vasıtasıyla korku verici yönüyle aşkın, sevgi verici yönüyle içkin olan kişisel İlahi Varlığa inanırken, günahların aracısız affedileceğini, ölüm üzerindeki beşeri zaferi kabul etmektedir.<sup>134</sup>

<sup>132</sup> Dingés, 1996, 218-219.

<sup>133</sup> Stark, 243.

<sup>134</sup> Antoon Geels, *Postmodern Spirituality*, (New York 2009), 11.

Bu bakış açısıyla post-din olarak Postmodern maneviyat, bir tercih kültürü haline gelebilir hatta bir yaşam stili verecek şekilde çoklu inançlar marketindeki uygun bir fetiş fenomen haline dönüşebilir. Zira kişilerin ahlaki donanımlarını “kimlik verici geçerli kriter” olarak kabul eden bir inanç olarak Postmodern maneviyat formları, ruhani hayatın daha fazla “bireyselleşmesini” ve daha fazla “kişiye özel olmasını” arzuladığından kurumsal sadakat ve kimliği yok edecek her türlü göreceliliği desteklemektedir.<sup>135</sup>

Buradan hareketle Postmodern din, kendi dünya görüşünü inşa etmek için tek bir dinden ziyade eklektik açıdan farklı kültürlerle ve dinlere açık bir anlayıştır. Hem yerel hem de evrensel bakış açısına sahip olan bu maneviyat, farklı kültürler ve onların ait olduğu farklı cemiyetler arasında daima etkin bir iletişimin ve eklektizmin olduğunun farkındadır. Bu eklektizm, diğer dinleri beşerî ve rölatif din yorumları olarak değerli gördüğünden alabildiğine tolerans içermektedir.

Postmodern akıl, özneliğe önem veren antropolojik anlayışlara malik olduğundan aynı zamanda normatif teolojilerle donanmış dinî dogmalara karşı çıkararak dindarın özgür dinî tecrübelerine odaklanır. Zira o, dogmatik düşüncenin sahip olduğu kolektifizmden uzaklaşıp kişiselleşmiş bir maneviyat peşindedir. Bu maneviyat ortamı, dinî dogmanın zayıfladığı, kurumsallaşmanın önemini yitirdiği, eskatolojik cezalandırmalar veya mükafatlar yerine Tanrının içkinliğine ve bu âlemdeki varlığına öznel vurgular yapan, kısıtlayıcı otoriter hiyerarşi yerine farklı bakış açılarını kuşatıcı eşitlikçi bir anlayışa sahip olup son tahlilde iyileştirme, refah, sevgi, insani değerler ve sıcakkanlı ilişkiler gibi bireysel dinî faaliyetlere insanı götürecektir.<sup>136</sup>

Böylece post-din veya Postmodern din olarak öne çıkan

<sup>135</sup> William D. Dinges, (1996), “Postmodernism and Religious Institutions”, *The Way* 36 (3), 215-219.

<sup>136</sup> Geels, 11-12.

maneviyat formların öne çıkan en temel özelliği, farklı, rölatif ve çoklu kalıplar sunan değişik mistik ve maneviyat tecrübelerine açık senkretik ve harmoniye dayalı bencil ama öteki inançlara esnek ve hoşgörülü bir anlayış olmasıdır. Bu formdaki yeni maneviyat anlayışı, geleneksel tüm dindarlıktan yüz çevirerek kendi oluşturduğu nispi evreninde yaşamak istemektedir. Geleneksel dinlerin cemaate ait eylem veya kültürle hareket etmesine rağmen bu yeni maneviyat formu tanım olarak kişisel imanı öne çıkarmaktadır. Ancak bu yeni iman, inanmak, bilmek ve haklı olduğunu itiraf ve ikrar etmek şeklinde değil, en geniş haliyle bireyselleştirilmiş bir maneviyat kimliğine sahip olmak demektir.

Netice olarak Postmodern aklın önerdiği esnek ama karmaşık kavramsal çatı altında post-din, günümüzde çağdaş din bilimleri tarafından gittikçe olumlu yönde önem kazanan ve meydan okuyucu fırsat veya bir ilahi hediye olarak görülmeye başladı. Zira bu tür Postmodernist bir din anlayışı klasik dinleri yeniden bu çağa döndürerek, onların terim ve tanımlarını güncellemekte, dünya görüşlerini yenilemekte ve dinamik bir şekilde yeniden yorumlamaktadır.<sup>137</sup>

#### **4. Post-teoloji: Postmodern Aklın Postmodern Din ile Kesişimi**

Ana hatlarıyla klasik teoloji, akıl ile ilişkisinde ilahi mesajın rasyonel araçlarla açıklanabileceğini savunan klasik normatif tarihsel bilgiyi temsil eder. Rasyonel teoloji formuna giren bu bilgi, vahyedici Tanrı'nın varlığı ve doğasından evrenin yaratılışına kadar her konuda zorunluluk ve nedensellik ilkelerine sadık kalır.<sup>138</sup>

Batı düşüncesi açısından ortaçağ ve modern rasyonel teolojinin iki türünden bahsedilir; birincisi *konservatif fundamentalist teoloji* olup geleneksel olarak bilimsel kabul edilmeyen hatta onunla

<sup>137</sup> Philippa Beery, "Postmodernism and Post-religion", *The Cambridge Companion to Postmodernism*, ed. Steven Connor, (Cambridge-New York 2004), 169.

<sup>138</sup> Çınar, 356-357.

çatışan âlem hakkında vahye dayalı iddialara sahiptir. İkincisi *modern liberal teoloji* olup modernizmle uzlaşa içinde olan dogmatik amaçlardan uzak daha esnek teolojik yaklaşımdır.<sup>139</sup>

Bu yüzden modern teolojiler “doğüstü bir teizm” sunarken Postmodern teolojinin (post-teolojinin) “Tanrı bilgisi” doğayla iç içe, doğanın kendisindeki ilahi ve harika eylemlerin peşindedir. Bu haliyle Postmodern teoloji, “doğayla Tanrı’yı özdeşleştiren” ve “teist olmayan” aydınlanmanın doğal teolojisinden farklı olup Tanrı veya Yüce Varlık gibi kelimeleri rahatça kullanmaktan çekinmez. Böylece o, teist anlayışını naturalist görürken, naturalizmi ise teist bir bakışla değerlendirir.<sup>140</sup>

Postmodern kültürel ortamda kendini geliştiren Postmodern akıl ise klasik dinlere ait rasyonel teoloji anlayışının “terminolojik açıdan”, “bilişsel açıdan” ve “kronolojik açıdan” artık eskidiğini, önemini ve inandırıcılığını yitirdiğini ve ağır tenkit altında kalarak geçerli inanç formülleri sunamayacağını iddia eder. Dolayısıyla alternatif olarak Postmodern teoloji, öncelikle çağın tekno-kültürel ortamlarının gerektirdiği şekilde eski teoloji anlayışını dönüştüren, dilini değiştiren ve uyumlu bir forma sokan yeni ve güncel bir teolojidir.<sup>141</sup>

Öncelikle bilinmelidir ki geçmişin varlığını günümüzde ele alan Postmodern sanal teoloji sanıldığı gibi liberal bir teoloji değildir. Zira liberal teoloji, heretik fikirleri de kucaklayacak kadar esnek ve hoşgörülü bir teolojik yaklaşım olup her türlü radikal tenkitçilikten uzaktır. Yine liberal teolojinin aksine Postmodern sanal teoloji, ne ortaya çıkarma ne de yok etmeyi amaçlayan din olgusunun seküler dünyanın gözünde inandırıcılığını yitirmesi için de tahrif edici herhangi bir çaba göstermez. Aksine bu teolojinin

<sup>139</sup> David Ray Griffin, *God and Religion in The Postmodern World*, (New York 1989), 1-3.

<sup>140</sup> Griffin, 3-4.

<sup>141</sup> Philip Hefner, *The Human Factor: Evolution, Culture, and Religion*, (Minneapolis 1993), 238-248.

amacı, Postmodern çıktılar ışığında dindarın kendini yenilemesini, geliştirmesini ve dönüştürmesi sağlamaktır. Bu hedefleriyle teoloji, dogmaları reddederek akılı her türlü normatif zincirden kurtarmak ve katı ateist materyalizmin saldırgan olumsuz tepkilerine bıkıp usanmadan gerçekçi yanıtlar bulmaktır.<sup>142</sup>

Post-teolojinin kendine özgü post-hermenötik araçlarıyla fiziksel olmayan metafiziği “mecazi açıdan çok boyutlu yorumlamasıyla”, farklılıkları önemseyen ontolojisiyle ve ahlaki nihilizme dayanmasıyla klasik teolojiden dindarlar üzerinde daha etkili görünebilir. Bu yönde post-teoloji, dinin kutsal metinlerini interaktif bir ilişkiyle yani içererek kapsayan bir etkileşimi benimseyerek hem metin-merkezli hem de okuyucu merkezli yaklaşımla açıklar. Söz gelişi onun yorumlamasına göre sade, saf ve naif metafizik unsurlar, fiziksel dil, dünyevi hayat, antropomorfik teolojik jargon anlayışıyla kendini anlatırken kaotik olmayan, mükemmel bir forma bürünür. Bu açıdan açıklama, anlama, hikâyeleme şeklindeki Postmodern anlatıyı benimseyen post-teoloji, kişisel imgeleri, kutsal ikonları, kutsal fenomenleri ve mitleri, ayrı ayrı metafizik Aşkın’ı daha belirgin hale getirmek maksadıyla “kendi bağlamında yorumlama”, “öznel anlamda anlama” ve “çağa uygun ve tutarlı kılma” araçları olarak kullanabilir.

Böylece ne tam beyanı ne de tam sapmayı öneren Postmodern durumun teolojisi de kendisine benzemektedir. Din olgusunda dogmatizme götüreceğinden bir şeyin tam olarak ortaya çıkmasını istemeyen ve dışlayıcı olacağından bir şeyin tam olarak ortadan kalkmasını dilemeyen Postmodern teoloji, düşünce ile kültürel-tarihsel bağlamın birbiriyle olan yakın ilişkisine derin ilgi duyar. Böylece post-teoloji, din ve akıl ilişkisine dayanan her şeyde aracı olunan ve enkültüre eden bir yaklaşımdır.<sup>143</sup>

Normatif, apolojetik ve polemikçi teolojinin mutlak ve objektif

<sup>142</sup> Water, 80.

<sup>143</sup> Graham Ward, Introduction: Where We Stand”, *The Blackwell Companion to Postmodern Theology*, ed. Graham Ward, (Oxford 2005), XII.

gerçeklik iddiaları yerine dinî farklılıkların ve çoğulculuğun sebep olduğu subjektif rölativizmi savunan Postmodern teoloji, bu özelliğini yeniliklerin, yenilenmenin ve açıklık içinde olmanın ön şartı kabul eder. Dinî çoğulculuk, açıklık içinde olmayı, açıklık içinde olmak ise rölativizmi gerekli görür. Böylece büyük bir dönüşüm yaşayan Postmodern teoloji, çoğulculuk bağlamında kurtuluş dahil tüm hakikat iddialarının meşruluğunu kaybetmeyi veya artık marjinal kabul etmeyi esas alarak yeni değerlendirmeler yapmak üzere Postmodern bir terminoloji icat etmeyi kabul eder.<sup>144</sup>

Dolayısıyla Postmodern sanal teoloji genelleyici ve etraflı bir teolojik yaklaşım sergilemez. Genelleştirmek, çoğulculuktan uzaklaşmak, dışlayıcı bir karakterle tek bir geleneğin küreselleşmiş teolojisini savunmak hatta aynı teolojiyi zamana yayarak genişletmek gibi tehlikeli bir diyakronizm tehdidi altındadır. Halbuki antropolojik karakterdeki Postmodern sanal teolojiler, aşırı teknolojik gelişmeler yanlısı olarak “ruhsuz insana” veya “insan ötesi/transhuman bir varlığa dönüşen bir beşer anlayışına (*cyborg*) hizmet etmek istemektedir. Bu yönüyle klasik teolojilerden farklı olarak sanal teoloji, monotilik olmayan ve senkretik her türlü ilişkiye açık olacak şekilde gelecekteki olası teolojik gelişmelere tutarlı kalabilecek genişlikte çok bileşenli, karma biçimleri ve melez canlıları, klasik cinsiyet yerine trans-gender kategorileri, gen kopyalamayı onaylayan evrimci kültürel değişimlere olumlu söylemleri ve çağın insanlarını yapıcı ve yaratma eyleminde ortak yaratıcı kimlikte gören anlayışları hoşgörülü bir şekilde temel konuları arasında değerlendirmektedir.<sup>145</sup>

Postmodern aklın teolojik yaklaşımı “reddedicî”, “yenileyici”, “yeniden yorumlayıcı” veya senkretizmi, önceki süreçlerin bir ileri formu olan “din ile aklı tam bir kavşak noktasında buluşturmak

<sup>144</sup> William Lane Craig, “Politically Incorrect Salvation”, *Christian Apologetics in the Postmodern World*, ed. Timothy R. Phillips-Dennis L. Okholm, (Illinois 1995), 76-77.

<sup>145</sup> Philip Hefner, *Technology and Human Becoming*, (Minneapolis 2003), 77-88.

yani “kesişim halinde” tutmaktır. Bunu yaparken *Postmodern sanal teoloji, bilhassa dönüştürücü veya alternatif sunan “post-human” teoloji olarak*, insanın doğasıyla tüm beşeri teolojilerin çıktılarını uzlaştırmak, sentezlemek suretiyle dogmatik teolojiden sıyrılan bu çağa uygun bir tarzda inanç sistemine yayılan gündemiyle sanal gerçekliği esas alan çoğulculuğa dayalı büyük bir dönüşüm başlatmak istemektedir.<sup>146</sup>

Bu dönüşümler arasında dogmatik teolojiden post-liberal teolojilere yönelme, ontolojik teoloji, metafizik varlıkların fizikselleştirilmesi, Hristiyan Tanrısının ölümü, sübjektif metafizik gibi post-metafizik sorunlarla meşgul olma, lengüistik yapı bozucu veya yeniden inşacı yaklaşımlar, beşeri üstünlüğü gerektirmeyen Sonsuz Varlığa bağlılığın ele alındığı ileri ilahi aşkınlık konuları ve feminizmin getirdiği cinsiyete dayalı teolojik sorunlar ve kavranamaz dinî fenomenleri anlaşılabilir hale getirmek gibi Postmodern teolojik gündemler sayılabilir.

Postmodern manevi aklın bir gereği olarak ortaya çıkan bu yeni sanal antropolojik teoloji, kısıtlayıcı olmayan, evrimci dönüşümlere açık, fen bilimlerinin bilimsel verilerine göre hareket eden daha analitik ve işlevsel gündemlere sahiptir. Bu âlemde yapayalnız olmadığını en azından yarı makine yarı insan meydan okumaları öne çıkaran bu teoloji, tekno-tabiatlı varlıklara iyimser yaklaşmakta buna bağlı olarak şer probleminde, fena meselesine ve ölüm-lü oluşa uygun interdisipliner bakışlar peşindedir.<sup>147</sup>

Bu açıdan yaratıcı Postmodern akıl yürütmenin bir eseri olan Postmodern teolojinin lokomotif alanı olan Hristiyan Postmodern antropolojik teoloji, mutlak hatasız kutsal metin algısı, Tanrının mutlak hakimiyeti, İsa Mesih’in bakireden doğumu, Mesih’in dışlayıcı kurtarıcılığı, Tanrının insana kader olarak biçtiği cinsiyetin değiştirilemez oluşu ve cehennemin ebedi oluşu gibi

<sup>146</sup> Hefner, 88.

<sup>147</sup> Jeanine Thweatt-Bates, *Cyborg Selves—A Theological Anthropology of the Posthuman*, (Farnham-Burlington 2012’), 135-185.

*klasik teolojik meseleleri kontekse bağli olarak yeniden yorumlamak ister.*<sup>148</sup>

*Bunun yanında bu teoloji, aynı zamanda alternatif gündemler yaratma peşindedir; söz gelişi Hristiyan inancındaki hırsızlık günahına sanal hırsızlık gibi tekno-kültürel günahları eklemeler yaparken aynı zamanda merkezî meselelerinden olan umut anlayışı yerine “tekno-optimizmi”, ahlak yerine “dürüst süje oluş”, azizlik kültü yerine “yüce bedenler” veya günahkar melekler kavramı yerine “kötürüm sayborgların onarılması” hatta misyoner ve sömürgeci klasik teolojilere karşı “tehdit altındakilere yönelik yardımsever benlikler” gibi yeni teolojik ajanda terimleri ilave etmektedir.*<sup>149</sup>

Daha özel olarak ise İncil’i (Müjde’yi) tüm doğallığıyla realize etmeye, mega şehirlere ait kılmaya, bir iletişim aracı yapmaya, her alana sızması için çabalamaya ve son olarak Postmodern insanla buluşturup onunla bütünleştirmeye çalışan Postmodern Hristiyan teolojisi bu yönde ilk adım olarak Kristolojik boyutuyla ilgi çekici ajandalara sahibidir. Söz gelişi ona göre Tanrının ete kemiğe bürünmüş hali olan İsa Mesih’in şeffaflığı, sevgi, hoşgörü, fedakârlık, neşeli, mutluluk verici ve gayretkeş çabaları maneviyatını yitirmiş devasa binalarda oturan posturban insanın kaybettiği maneviyatı kazanmasına katkı sağlayacaktır. Bitkiden, hayvandan çok insan ve binaların bulunduğu ruhsuz şehirler olan posturban yerleşim yerlerine Tanrının bitkilerden çok hayvanları sevdiğini söylemek Postmodern teolojinin jargonlarından sadece biridir.<sup>150</sup>

Postmodern Hristiyan teolojisinin yeni terminolojisi şu önermeleri içermektedir:

<sup>148</sup> Justin Taylor, “Introduction”, *The Supremacy of Christ in a Postmodern World, The Supremacy of Christ in a Postmodern World*, ed. John Piper-Justin Taylor, (Illinois 2007), 16.

<sup>149</sup> Thweatt-Bates, 185-190.

<sup>150</sup> Mark Driscoll, “The Church and Supremacy of Christ in a Postmodern World”, *The Supremacy of Christ in a Postmodern World*, 114.



- Tanrının ezeli ve ebedi oluşu, herkesin O'na bağımlı oluşuyla ve O'ndan daha az değerli oluşuyla daha iyi anlaşılabilir.
- Teslisin uyumlu ilişkisi içinde neşe içinde olan Tanrının bu âlemi yaratması, O'nun kusursuzluğunu göstermek için yeterlidir.
- Tanrı, insanı kendi suretinde yaratarak görkeminin onlar tarafından da bilinmesini ve sevilmesini murat etmiştir.
- İsa Mesih, Rab ve Kurtarıcı olarak kendi misyonunu ifa etmek üzere gelmiş ve herkes tarafından en yakından ve bütün beşerî duygularla Tanrının bilinmesini sağlamıştır.
- Her şeyin ötesindeki Tanrının verdiği zevk, İlahi görkemin Tanrı'da nihai bulması demektir.
- Tanrı, O'ndan hoşnut olmamız ve başkalarına görülebilir sevgide bulunmamız için bizi teşekkül ettirmiştir.
- Tanrının eşsiz görkem verici sevgisi ve neşesi, ancak Tanrı hakkındaki doğru bilgide derin köklerini bulur.
- Bu yüzden sağlıklı kutsal metin öğretisi, ne marjinalize ne de minimize edilmeli daha ziyade yeni kişisel dostluklar ve yepyeni kilise cemaatleri inşa etmek için temel dayanak benimsenip zevki çıkarılmalıdır.
- Tanrı ve O'nun yolları hakkındaki doğru bilgiler, O'na olan rızayı ve insanlara sevgiyi artıracaktır.
- Kilise, neşe, hakikat ve sevgi gibi yaratıldığı temel nedenleri tam karşılmalı ve Tanrı'nın görkemini ve İsa Mesih'in eşsiz üstünlüğünü her şeyde izhar etmelidir.<sup>151</sup>

Neticede çok bileşenli ve boyutlu gündem ve yepyeni terminolojilere sahip sanal teolojiye göre Postmodern öncesi dinler, tarım gibi dünyevi meselelere dair çeşitli sorunları çözmekten sorumluydular: bu yaklaşıma göre ekinlerin ne zaman ekilip ne zaman

<sup>151</sup> Justin Taylor, "Introduction", *The Supremacy of Christ in a Postmodern World*, 14.

biçileceğinin belirlenmesinin ilahi takvimlere göre olması, yağış miktarını artırmanın çarelerinin dinde aranması veyahut haşeratın korunmak için kült ayınlar düzenlenip hastaların iyileşmesi için bir guru veya bir peygambere başvurulması artık önemini kaybetmiştir. Bu yüzden bu alana göre klasik dinler tekno-kültürel alanlardaki hakimiyetlerini kaybettiklerinden artık sentetik ve çok bileşenli uzmanlık isteyen nano teknolojilerle donanmış fen veya sağlık bilimlerine başvurmak daha doğru eylemdir.<sup>152</sup>

## 5. Değerlendirme

Tarihsel düzlem içinde bilhassa Yunan ve Mısır'da akıl eden insan, aklın ya İlah'ın bir parçası (logos) veya ilahi bir meleke olarak kabul etti ve din olgusunu ilahi temelli bu akıl ile "anlamaya" ve yorumlamaya çabaladı.

Ortaçağda ise teolojik (Skolastik) dindar akla ve din anlayışına karşı seküler akli merkeze koyan onu "doğal" ve beşerî boyutlarıyla kutsayıp yücelten Aydınlanma dönemi ise kendi çağının ruhuna uygun olarak "akıl dini (*religio rationale*)" kavramını icat etti. Böylece akıl ile doğayı uzlaştırıp aklın teolojik dogmalarla uzlaşmasını reddeden Aydınlanmacı deistler, vahyin insanlığa yön verici ve onarıcı hiçbir rolü olamayacağına inandılar. Dahası onlar, bu dünyaya hayatında beşerî aklın, teolojik vahiy tarafından desteklenmesine veya tamamlanmasına bile karşı çıktılar. Dinlerdeki metafizik irasyonel unsurların "gerçek" olamayacağını, gerçeğin fizik ve doğa ile uyumlu olduğunda "gerçeklik" kazanabileceğini iddia eden Aydınlanmacı filozoflar, aklın dogmatik teolojiyi tezkiye edebileceği veya onore edebileceği görüşüne de katılmadılar.

Böylece Aydınlanmacı deist din bilginleri, kilise gibi yapıların dayattığı tüm dinî kurumları ret ve inkâr ederken teologlar ise boş durmayıp din karşıtlarını "rasyonel açıdan" çürütmeye veya yok saymaya gayret ettiler. Ancak diyebiliriz ki dinin baskın

<sup>152</sup> Yuval Noah Harari, *21. Yüzyıl için 21 Ders*, çev. Selin Sıral (İstanbul 2018), 127-133.

geldiği dönemlerde akademik dinî çalışmalarda akıl, “tam bir hizmetkâr ve misyoner karakterde bir aygıt” olarak anlaşılırken, aklın baskın geldiği dönemlerde ise din olgusu “hurafe veya batıl” sayıldı.

Bu doğrultuda özellikle modern dönemlerde akıl-din ilişkisi, çoğu kez “sekülerleşme süreci bağlamında” dinin hem birey hem de cemiyet hayatından gittikçe “silinmesi” açısından dikkat çekicidir. Modern insan akılı, bir taraftan kurumsal dini ortadan kaldırmak veya en azından daha öznel ve rasyonel hale getirmek isterken diğer taraftan bilhassa teorik inanç esaslarının uygulama alanlarını gittikçe daraltmak ve dinî ritüellerin fiziksel gerçekliğe etkili şekilde yansımalarını azaltmak amacını gütmektedir.

Modern dönem karşıtı, sonrası veya alternatifi olarak anlaşılabilen ve çok muğlak pek çok tanımla hayat bulan Postmodernite ise her türlü teknolojik ilerleme ve zihinsel gelişmelerin ortasında ilk iş olarak evrensellik, objektiflik ve radikal rasyonelliği esas alan ve kendi kriterlerine uymadığı için din olgusunu pejoratif dille değerlendiren moderniteye karşı olduğunu gösterdi.

Günümüzdeki Postmodern akademik çabalar, geliştirmiş olduğu ileri din anlayışına (bireysel maneviyat ve aldığı yeni formlara) teorik ve sosyal çoğulculuğun büyük etkisiyle “kültürler arası ilişkilerde yakınlaşmalar ve kabullenmeler” bağlamında daha eklektik yaklaşmaktadır. Daha metodolojik bir terminolojiyle söylersek; eskiye ait her şeye “alternatif bir tepki” veyahut “ilave ve ileri bir form” verme gayesiyle ortaya çıkan Postmodernitenin sunmuş olduğu akıl anlayışı, aşırı rölatiflik, çok bileşenli çoğulculuk, ben-merkezcilik ve tenkitçilik gibi karakteristik özellikleri benimseler. Bu yeni anlayışla çağdaş dinî yaklaşımlar, din olgusunu ben merkezli maneviyat formu (*post-religio*) olarak görüp “hoşgörülü” ama “agnostik”, “kayıtsız” veya “duyarsız” ama teorik çoğulculuğu öne çıkaran anlayışla incelemektedir.

Bunlara ilave olarak, “tam tutarlı” ve “standart teorik yaklaşımlar sunamayan” Postmodern çağın seküler akademik çalışmaları, her zaman ve her konuda kendisinin en büyük destekçisi rolündeki “tenkitçi aklın baskın rolünü” en bariz şekilde ortaya çıkarıp, senkretik bakış açılarıyla dinî terminolojiyi güncellemektedir. Böylece Postmodern din çalışmaları, insana ait aklın sorgulayıcı, tenkitçi ve bireysel yapısından faydalanarak maneviyatı aşırı hassas kılarak subjektif hâle dönüştürmekte hatta kişiselleştirerek “değişebilir bireysel dinî tecrübeler” şekline sokmaktadır.

Bunlara ilave olarak Postmodern diyalektik, “*post-religio*-tenkitçi akıl” ilişkisinde teslimiyetçi uzlaşısı veya karşıtlık yerine “interaktif kesişimi” savunan anlayışı benimsemektedir. Bu yaklaşımla Postmodern din çalışmaları, din olgusunu koruyup kollayıcı olmayan, aksine daima eleştirel kimliği sayesinde geçmiş akademik dinî çalışmaları da tipolojik açıdan analiz eden, güncelleyen, yenileyen, alternatif getiren hatta benzeri olmayan yepyeni bir bakış getiren bir zihinsel ve entelektüel gayret içindedir. Bu çok bileşenli hedefleriyle Postmodern din çalışmaları, çabalarının neticesinde bilhassa teolojik açıdan “karşılıklı zenginleşip kabullenmeyi”, diğer dinler açısından “sosyal çoğulculuk ortamında beraber yaşama isteğini” zihinsel açıdan ise “sürekli yenilenen dinî cevaplar” ortaya çıkarmayı amaçlamaktadır.

Son olarak güncellenmiş yeni teoloji (*post-teoloji*), kendi meselelerini sırasıyla ana hatlarıyla klasik iman anlayışı yerine tipolojik olarak “irrasyonel ve normatif olmayan metafizik gerçekleri” öne çıkarmakta ve “Postmodern maneviyat” bağlamında kendi teolojik ajandasını çok boyutlu olarak meydana getirmektedir. Bu ileri teoloji, gittikçe sentetik ve senkretik hale dönüşerek alabildiğine ayrıntılı, güçlü ve kabarık yeni gündemlerle dinamik bir ivme kazanmaktadır. Klasik teolojiyi bu çağda “dönüştürücü”, “yeni terimler ekleyici”, kutsal metinlerini “yeniden yorumlayıcı” veya “alternatif meseleler üretici” bir kimliğe sahiptir.

## Kaynakça

- Alici, Mustafa. *Evrimci Politeizm-Devrimci Monoteizm*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2013.
- Benavides, Gustavo. "Modernity". *Critical Terms for Religious Studies*. ed. Mark C. Taylor. Chicago-London: The University of Chicago Press, 1998: 186-204.
- Berry, Philippa. "Postmodernism and Post-religion". *The Cambridge Companion to Postmodernism*. ed. Steven Connor. Cambridge-New York: 2004: 168-181.
- Birkett, K. R. "Christian Apologetics: Is It Viable in a Post-Christian Culture?". *New Dictionary of Christian Apologetics*. ed. Campbell Campbell-Jack-Gavin J. McGrath. Illinois: IVP Academic, 2006: 29-34.
- Brandewie, Ernest. *When Giants Walked the Earth-The Life and Times of Wilhelm Schmidt SVD*. Freiburg: Freiburg University Press, 1990.
- Brandewie, Ernest. *Wilhelm Schmidt and The Origin of the Idea of God*, Lanham: Freiburg University Press, 1983.
- Canatan, Kadir. "İbn Rüşd'ün Epistemolojik Projesi: Dinî Bilgi ve Felsefi Bilgi'nin Uzlaştırılması". *Doğu – Batı İlişkisinin Entelektüel Boyut-İbn Rüşd'ü Yeniden Düşünmek-İbn Rüşd*. ed. Musa Kazım Arıcan. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, 2009: I/55-73.
- Clippnger, David. "Metacriticism". *Encyclopedia of Postmodernism*. ed. Victor E. Taylor-Charles E. Winqvist. London-New York: Routledge, 2001: 241-242.
- Craig, William Lane. "Politically Incorrect Salvation". *Christian Apologetics in the Postmodern World*. ed. Timothy R. Phillips-Dennis L. Okholm, Illinois: IVP Press, 1995: 75-97.
- Çınar, Aliye. "İbn Rüşd Düşüncesinde Rasyonel Teoloji ve Akıl". *Doğu – Batı İlişkisinin Entelektüel Boyut-İbn Rüşd'ü Yeniden Düşünmek-İbn Rüşd*, ed. Musa Kazım Arıcan. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, 2009: I/355-365.
- Comte, Auguste. *Positive Philosophy*. ed. and trans. Harriet Martineau. New York: University of Chicago, 1955: I-II.
- Demirci, Kürşat. *Dinler Tarihinin Meseleleri*, İstanbul: İnsan Yayınları, 1997.

- Dinges, William D. "Postmodernism and Religious Institutions". *The Way* 36 (3): 215-225.
- Driscoll, Mark. "The Church and Supremacy of Christ in a Postmodern World". *The Supremacy of Christ in a Postmodern World*. ed. John Piper-Justin Taylor, Illinois: Crossway, 2007: 125-148.
- Doğan, Hatice. *Musa bin Meymun Rambam Maymonides'in Hayatı ve Eserleri Delaletü'l-Hairin*. İstanbul: Gözlem Yayınları, 2010.
- Geels, Antoonls. *Postmodern Spirituality*. New York: State University of New York Press, 2009.
- Gellner, Ernst. *Postmodernism, Reason and Religion*. London-New York: Routledge, 2003.
- Gensler, Harry J. *Anthology of Philosophy of Religion*. ed. R. Peterson, New York: Cambridge University Press, 2002.
- Giddens, Anthony. *The Consequences of Modernity*. Cambridge: Stanford University Press, 1990.
- Griffin, David Ray. *God and Religion in The Postmodern World*. New York: Sunny Press, 1989.
- Harari, Yuval Noah. *21. Yüzyıl için 21 Ders*. çev. Selin Sıral. İstanbul: Kolektif Kitap, 2018.
- Harman, Ömer Faruk. "Feyyumi, Said b. Yusuf". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi 7/517-519, İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Hefner, Philip. *The Human Factor: Evolution, Culture, and Religion*. Minneapolis: Fortress Press, 1993.
- Hefner, Philip. *Technology and Human Becoming*, Fortress Press, Minneapolis 2003.
- Hugo, D. R. "Post-Ego". *Encyclopedia of Postmodernism, Encyclopedia of Postmodernism*. ed. Victor E. Taylor-Charles E. Winquist, London-New York: Stoney Brook, 2001: 301-302.
- Kant, Immanuel. "Aydınlanma Nedir?". çev. Atilla Yayla, *Liberal Düşünce* 10/38-39 (Bahar-Yaz 2005): 225-230.
- Kutluer, İlhan. *Yitirilmiş Hikmeti Ararken*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.
- Ladriere, A. "Reasoning". *New Catholic Encyclopedia*. ed. Berard H. Marthaler, Washington: Thomson Learning, Inc., 2003: 11/946-949.
- Maltby, Paul. "Postmodern Critique". *Encyclopedia of Postmodernism*. ed.

- Victor E. Taylor-Charles E. Winquist, London-New York: Stoney Brook, 2001: 302-304.
- Marx-Engels. *Selected Works-The Communist Manifesto*. ed. Samuel H. Beer. Moscow: Foreign Languages Publishing House, 1955.
- Meagner, Paul K. "Reason, Use Of". *New Catholic Encyclopedia*. ed. Berard H. Marthaler. Washington: Thomson Learning, Inc., 2003: 11/946.
- Robbins, A. M. "Lecitimacy of Apologetics". *New Dictionary of Christian Apologetics*. ed. Campbell Campbell-Jack-Gavin J. McGrath, Illinois: IVP Press, 2006: 21-29.
- Stark, Rodney. "Rationality". *Guide to the Study of Religion*. ed. Willi Braun-Russell McCutcheon, London-New York: Continium Publishing, 2000: 239-258.
- Stenudd, Stefan. "Theogenes". *The Cosmos of the Ancient-The Greek Philosophers on Myth and Cosmology*. Malmö: Book Surge Publishing, 2007: 85-87.
- Strykowski, J. "Reasoning, Theological". *New Catholic Encyclopedia*. ed. Berard H. Marthaler, Washington: Thomson Learning, Inc., 2003: 11/949-950.
- Stoller, Paul. "Rationality". *Critical Terms for Religious Studies*. ed. Mark C. Taylor. Chicago-London: The University of Chicago Press, 1998: 239-255.
- Taylor, Justin. "Introduction", *The Supremacy of Christ in a Postmodern World, The Supremacy of Christ in a Postmodern World*. ed. John Piper-Justin Taylor. Illinois: Crossway, 2007: 13-20.
- Thweatt-Bates, Jeanine. *Cyborg Selves-A Theological Anthropology of the Posthuman*. Farnham-Burlington, 2012
- Ülken, Hilmi Ziya. *İslam Düşüncesi*. İstanbul: DoğuBatı Yayınları, 2015.
- Vanhoozer, Kevin J. *Theology and Condition of Postmodernity: A Report on Knowledge of (God)*. ed. Kevin J. Vanhoozer. Cambridge: Cambridge University Press, 2003: 27-41.
- Ward, Graham. "Introduction: Where We Stand". *The Blackwell Companion to Postmodern Theology*. ed. Graham Ward. Oxford: Blackwell Press, 2005: 12/27.
- Water, Brent. *From Human to Post Human-Christian Theology and*

*Technology in a Postmodern World*. Hampshire-Burlington: Ashgate Press, 2006.

Williams, Anna N. *The Divine Sense-The Intellect in Patristic Theology*. Cambridge-New York: Cambridge University Press, 2007.

Yonge, C. D. "Introduction". *Cicero's Treatise on the Nature of Gods; On Divination; On the Fate; On the Republic; On the Laws: And On the Standing For Consulship*. trans & ed. C. D. Londra: Yonge, Kessinger Publishing, 1853: 1-6.



# SONUÇ<sup>1</sup>



Dr. Öğr. Üyesi Turgut Akyüz

## Din-Akıl İlişkisi Üzerine Bir Değerlendirme

### 1. İnsan Nedir?

**D**in-akıl ilişkisini ele alabilmek için önce insan kavramından ne anladığımızı tarif etmek gerekiyor. Zira akıl, insanın bir fonksiyonu ve hatta temel ayırt edici vasfıdır. Din ise “insanların dünya ve ahirette mutlu olması için gönderilmiş kurallar manzumesi” olarak tarif edilmektedir. İki alanın da ortak konusu insan olduğuna göre insanın tanımı, aklın ve dolayısıyla din-akıl ilişkisinin anlaşılmasında yol gösterici hatta belirleyici olacaktır.

Burada konunun sınırlarını aşmamak adına insanın sadece mantıkî ve fikhî-kelâmî tanımını esas almamak istiyoruz. Mantık ilminde insan; “nâtık canlı” olarak tanımlanmıştır ki buradaki nutk; bilmek, akletmek, düşünmek ve konuşmak anlamındadır.<sup>2</sup>

Fıkıh ve Kelâm ilimleri esas alındığında ise insanın; “teklife

<sup>1</sup> Bu bölüm, “Aklın Epistemolojik Tanımı Bağlamında Din-Akıl İlişkisi Üzerine Bir Değerlendirme”, başlığıyla, 1. Uluslararası Din ve İnsan Sempozyumu “Din, Dil ve İletişim” Tebliğler Kitabı (Eskişehir Osman Gazi Üniversitesi, 2019), s. 33-44’de bildiri olarak yayımlanmış olup adı geçen makaleden özetlenerek alınmıştır.

<sup>2</sup> Bkz. Turgut Akyüz, “Fahreddin er-Râzî’ye Göre Aklın Tanımı ve Temel İşlevleri”, *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi* ½, 28.

muhatap varlık” olarak tarifi mümkündür. Ki insanın halife olarak yaratılmasından kasıt da zaten bu tekliftir.<sup>3</sup>

Bakara Suresi 30. ayeti kerime dikkate alındığında insanın halife oluşu ile bilgi sahibi oluşu arasında bir ilişki olduğunu anlıyoruz. Zira insanın meleklerle üstün kılınması ve emaneti yüklenmesinin temel vasfı, ayetin devamında “isimleri bilmesi” olarak açıklanmıştır.<sup>4</sup> Burada isimleri bilmekten kastın tek tek isimler mi yoksa isimlendirme vasfı mı olduğu tartışılmış olmakla birlikte özetle bu özelliğin “temyiz” vasfı olduğunu söyleyebiliriz. Ki bu da “akıl” adını verdiğimiz şeydir.<sup>5</sup> Bu yüzden şer’î olarak teklifin şartları arasında aklın düzgün çalışmasının/kullanılmasının bulunması da tesadüfi değildir.<sup>6</sup>

Klasik Mantık geleneğinde insanın mantıkî tanımı ile şer’î tarifi arasında bir çelişki yoktur. Zira her iki tarif de insanın akıl sahibi canlı olarak tarif edilmesi ve orijinal bir tür olması hususunda müttefiktir. Mantık kitaplarında insan, nev yani türdür. Her tür orijinaldir ve tür asla değişmez. Şer’î olarak ise her varlığın bir hilkatî vardır ki bu hilkat Allah’ın halkı iledir. Ve hilkat değişmez.

İlk bakışta basit görünen bu tarif, modern dönemde insanın ne olduğunun tartışmaya açılmış olması; hatta daha da ileri gidilerek insanın klonlanması ve özellikle insanın sorun çıkarıcı özelliklerinin klonlama veya diğer yollarla ortadan kaldırılma çalışmalarında önem arz etmektedir. Zira insanın mahiyetindeki herhangi bir değişiklik onun türünde ve hilkatinde farklılaşmaya yol açacaktır. Dahası insanın orijinal bir tür değil de diğer canlıların herhangi bir familyası olarak algılanması da teklife muhatap olması hususunu etkileyecektir.

<sup>3</sup> Krş. Bakara, 2/30 ve Ahzâb, 33/72. Ayrıca bkz. Râğıp el-İsfehâni, *Müfredâtu El-fâzîl-Kur’ân*, thk. Safvan Adnan Dâvûdî (Beyrut, (t.y.)), 94.

<sup>4</sup> Bkz. Fahreddin er-Râzî, *Tefsîr-i Kebîr Mefâtîbu’l-Gayb*, ed. Ahmet Hikmet Ünalmış (İstanbul: Huzur Yayınevi), II/309vd.

<sup>5</sup> Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, ed. Yusuf Şevki Yavuz (İstanbul: Ensar Neşriyat), 2015: XIII/37.

<sup>6</sup> Bkz. Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, II/309, III/33. Ayrıca bkz. Râğıp el-İsfehâni, *Müfredâtu El-fâzîl-Kur’ân*, 578.

## 2. Hayvânî Nefsin Bilme Fonksiyonları ve Aşamaları

Dış duyu (hâsse veya derrâke)		
İç duyu (müdrîke)		
Aşama	Duyunun İdraki	Duyuların Anlamlandırılmasının İdraki
İdrak, şuur veya likâ yani alma aşaması	el-Hissü'l-müşterek	Vehim
İşleme aşaması	Musavvira	Müvehhime
Saklama aşaması	Hayal	Hâfıza
Geri çağırma ve üretme aşaması	Muhayyile	Mütehayyile veya müfekkira (mütefekkira)

## 3. Hayvânî Nefsin Pratik Fonksiyonları (muharrike) ve Aşamaları

Aşama	Kuvvet
İdrak	Müdrîke
İrade ve karar verme	Vehim veya akıl
Yapma	Muharrike: Şehvet, gazap ve diğer duygular <sup>7</sup>

## 4. İnsânî Nefsin yani Aklın Temel Bilme Fonksiyonları ve Aşamaları

Aşama	Tasavvur Bilgisi	Tasdik ve Hüccet Bilgisi
İdrak, şuur veya likâ yani alma aşaması	Zihin-Fehm-Teemmül (müdrîke de bu aşamaya dahildir)	Fehm
İşleme aşaması	Mutasavvira	Mütehayyile veya mütevehhime
Saklama aşaması	Zâkire	Zâkire veya hafıza <sup>8</sup>
Geri çağırma ve üretme aşaması	Tezekkür	Teffekkür, hads, zeka <sup>9</sup>

<sup>7</sup> Bkz. Râzî, *el-Metâlibu'l-âliye*, VII/152.

<sup>8</sup> Râzî, *Şerhu'l-işârât ve't-tenbîhât*, II/249.

<sup>9</sup> Bkz. Râzî, *el-Mantıku'l-Kebir*, p. 1300-1302.

Fârâbî ve daha sonra İbn Sînâ tarafından yapılan Heyûlânî, Bilmeleke, Bilfiil ve Müstefâd akıl kavramları da yukarıda ifade etmiş olduğumuz bilginin oluşma aşamaları ve aklın çalışma prensibi ile alakalıdır.<sup>10</sup>

Özetle ifade etmek gerekirse Mantık geleneğinde akıl, temel olarak; temyiz, tasavvur, tasdik ve kıyas anlamlarını içermektedir.

Fıkıh ve Kelam geleneği esas alındığında ise aklın iki temel anlamı olduğunu söyleyebiliriz: Temyiz ve kıyas.<sup>11</sup> Temyiz, hüsn-kübüh olarak da ifade edilen, doğru ve yanlış ayırt etme vasfıdır. Bu vasıf olmasa idi hak-batıl ayrımı dolayısıyla sahih din-batıl din, doğru-yanlış, güzel-çirkin, adalet-zulüm, iyi-kötü olmayacak; dolayısıyla hak dinin kabulü ve haram-helal ayrımını anlama imkanına da sahip olamayacak idik.

Aklın ikinci önemli anlamı ve fonksiyonu ise kıyastır. Kıyas bazen içtihadın (genelde ki genel olarak re'ye ve istidlâl de bu anlamda kullanılmıştır) bir türü olarak kabul edilirken; bazen de tümüyle içtihat, re'ye ve istidlal anlamında kullanılmıştır. Fakat kıyasın, aklın fonksiyonlarından sadece biri olduğu; dolayısıyla da içtihat yöntemlerinden sadece birisi olduğu kabulü daha yaygındır.<sup>12</sup>

Kelam ilmine “akliyyât” adı verilmesi ise Metafizik ilmindeki gibi bu alana ait bilginin kaynağının aklî olması anlamında değil bu tür bilgilerin metafizik ve ilahi olduğunu yani mahsûs olmadığını ifade anlamındadır. Ayrıca vahyi de akıl ile anlar ve kabul ederiz. Kelam (ilminin bazı) konularına akliyyât adı verilmesi bu yüzdendir. Yoksa bu tür bilgiler, genel görüşe göre kıyasla elde edilen bilgiler değildir.<sup>13</sup>

<sup>10</sup> Fârâbî'nin akıl tanımlarının değerlendirilmesi için bkz. Ferruh Özpilavcı, “Akıl Risaleleri Geleneği ve Bu Gelenek İçinde Ebül-Berekât el-Bağdâdî'nin Akıl Risalesi”, *İslâmî İlimler Dergisi Mantık Sayısı 5/2*, (Güz 2010), 84vd.

<sup>11</sup> Mâturidî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, XIII/37.

<sup>12</sup> Krş. Gazzâlî, *el-Kıstâsu'l-Müstekim*, çev. İbrahim Çapak (İstanbul: Türkiye Yazmalar Kurumu Başkanlığı yayınları, 2016), 162.

<sup>13</sup> Bkz. İbn Teymiyye, *er-Red ale'l-mantikiyyin*, thk. Refik el-A'cem (Beyrût: Dâru'l-fikri'l-Lübnâni, 1993), 100vd.

Özetlemek gerekirse Mantık geleneğine göre insanın akıllı varlık olması; küllileri idrak etmesi, doğru-yanlış ayrımı yapması, metafizik bilgileri elde etmesi ve tasdik bilgisine sahip olması anlamına gelirken Fıkıh ve Kelam geleneğinde akıl sahibi olmak; temyiz vasfına sahip olmayı ve kıyas yapabilmeyi ifade etmektedir. Ki genel olarak iki tanımın da örtüştüğünü söyleyebiliriz.

İki geleneğin birbirinden ayrıldığı yer ise eşyanın mahiyetinin bilinmesi ve metafizik bilginin kaynağı konusundadır. Genel olarak Mantık geleneğinde dış dünyadaki varlıkların bilgisini gerçek anlamda akılla idrak ediyorken şer'î gelenekte bu özellik daha çok duyuların özelliği olarak kabul edilmiştir. Yine metafizik bilgiler, Mantık ilminde aklın bir yetisi iken doğal olarak şer'î ilimlere göre ilahi olana ait bilgilerimizin kaynağı tevkif yani şeriattir. Akıl ise sadece bu tevkife muhatap olma ve kabul etme anlamında gereklidir.

### 5. Kur'ânı Kerîm'de Akletme İle Alakalı Kavramlar

KAVRAM	AYET
Tefekkür	Bakara, 219
Akl (akletme veya taakkul)	Bakara, 242
Tedebbür	Nisa, 82
Tezekkür	Enam, 80
Zikir	Saffât, 13
Te vessüm	Hicr, 75
Nazar	Nur, 33
İtibâr	Haşr, 2
Fıkıh	Bakara, 269

Tabloya dikkat edilirse Mantık ilmindeki kavramların oluşturulmasında Kur'ânı Kerîm literatürünün dikkate alındığını söyleyebiliriz.

## 6. Kur'ânı Kerîm'de Akıl Anlamında Kullanılan Diğer Kavramlar

KAVRAM	AYET
Lübb	Bakara, 269
Akıl	Bakara, 242
Kalp	Muhammed, 24
Basiret	Haşr, 2
Fuâd	Nahl, 78
Nühâ	Taha, 128
Rüşd	Nisâ, 6

## 7. Kur'ânı Kerîm'de Kullanılan Bilgi İle Alakalı Kavramlar

KAVRAM	AYET
İlim	Bakara, 31
Zann-ümmiye	Bakara, 78
Rayb	Bakara, 2
Şekk	Nisâ, 157
Yakîn	Tur, 36
Hikmet	Bakara, 269
İrfân	Yusuf, 62
Fıkıh	Bakara, 179
Şuur	Neml, 18

## 8. Fıkıh-Kelam ve Mantık İlimlerinde Akılın Temel Fonksiyonları

FIKIH-KELAM	MANTIK
Temyiz	Heyûlâni akıl
Kıyas	Kıyas
Temyiz, idraki yani tasavvur bilgisini gerektirmektedir.	Tasavvur
Kıyas, tasdik bilgisini gerektirmekte ve dolayısıyla tasdiki de içermektedir.	Tasdik

## 9. Akıl ve Kıyasın Olumsuz Yönleri

Şer'î ilimlerde aklın, kendisinde kusura yol açan sebepler hari-  
cindeki olumsuz yönü, izafi olması yani sınırlarının olmasıdır. Bu  
yüzden akıl, tüm hakikatleri idrak edemez ve kuşatamaz.<sup>14</sup>

Kıyas ise felsefe geleneğinin aksine fıkıhçılar ve kelamcılar ta-  
rafından zannî bilgi kaynağı olarak kabul edilmiştir. Bu yüzden de  
Kelam konularında kıyasın kullanılamayacağı zira Kelam ilminin  
usûlü'd-dîn olduğu genel görüştür. Oysa Mantık ilminde kıyas ya-  
ni tümdengelim, yakîn yani katî bilgi (burhân) ifade etmektedir.  
Ayrıca tam istikra yani gerçek tüme varım da yakîn bilgi ifade  
eder. Ki tam istikraya tecrübe diyoruz.<sup>15</sup>

## 10. Şer'î Açından Aklın Gerekliliği

Bu konuyu kısaca özetlemek adına örnek olarak İmâm Mâturî-  
dî'nin *Te'vilâtü'l-Kur'an*'daki bazı görüşlerini incelemek istiyoruz.

- Akıl, bazı mahiyetleri (özellikle eşyanın hakikatini) kendi ba-  
şına idrak edebilir.<sup>16</sup> Aklın bu özelliği, teklifi anlama ve kabul et-  
me açısından gereklidir. Şayet bilme olmasa idi idrak ve dolayısıy-  
la iman da söz konusu olamazdı.

- Fakat akıl, her şeyi idrak edemez. Bu yüzden de şeriat gerek-  
lidir.<sup>17</sup> Zira burada şöyle bir soru akla gelebilir: “Madem akıl, id-  
rak edilmekte ve temyiz kuvvetine sahiptir, o halde şeriate ne  
gerek vardır?” Oysa akıl, bazı mahiyetleri tam olarak kuşatamaya-  
bilir. Fakat bu bilgiler kendisine sunulduğunda kabul edebilir. Ay-  
rıca akıl, bazı şeyleri bilse de aksine davranabilir. Örneğin akıl,  
yoldaki diken kaldırmanın faydalı olduğunu bilir ama “niye her  
zaman ben kaldırıyorum?” ya da “bu yoldan falanca geçecek, zaten  
ayağına diken batsın” diyebilir. Yani şeriatin bir başka gerekliliği  
de akla ilahi/ulvi/metafizik bir gaye göstermesidir.

<sup>14</sup> Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, V/407.; VI/319.

<sup>15</sup> Bkz. Râzî, *el-Mantıkul-Kebir*, p. 1150, 1152, 1180, 1204.

<sup>16</sup> Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, I/62.

<sup>17</sup> Bkz. Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, I/62.

• Akıl, tevhidi idrak edebilir.<sup>18</sup> Hatta akıl sahipleri (tebliğ muhatap olmasalar da) tevhitte sorumludur.<sup>19</sup> Bunun sebebi insanın fitratı ve bezmi eleste kendisinden alınan akit olarak gösterilmiştir. Felsefi olarak ise Allah'ın varlığı evvelidir. Zira bilgi, varlığın bilgisidir. Varlık için ise tanrı gereklidir. Ayrıca sebep-sonuç ilişkisinin en son bulunduğu yer tanrıdır ki sebep-sonuç ilişkisi olmadan bilim de yapılamaz.

• Akıl, adaleti de bilebilir.<sup>20</sup> Fakat yanılabilir. Yukarda da değindiğimiz gibi şeriat, burada devreye girer. Hatta İbn Miskeveyh'e göre insanlar, kendilerine tebliğ ulaşmasa da tevhit ve adaletten sorumludurlar.<sup>21</sup>

• Akıl, temyiz gücüdür.<sup>22</sup> Biz, temyiz sayesinde hak-batıl ayrımı yaparız.

• Şeriate muhatap olma ve malın kullanımı gibi bazı meselelerde, akıl şart koşulmuştur.<sup>23</sup> Akıl sağlığında sorun olanlar ya da sahip oldukları akli kullanamayanların bu sorumlulukları eksiktir.

• Aslında insan olmanın temel vasfı da akıldır. Zira insan, en şerefli varlık olarak yaratılmıştır ve onu bu mertebeye ulaştıran şey akıldır.<sup>24</sup>

• Akıl, ölümsüzlüğü yani kıyamet ve ahireti, kendi başına bulamasa da imkansız görmez. Bu yüzden bu tür bahislerin anlaşılmasında ve kabulünde de akıl gereklidir.<sup>25</sup>

• Din bu yüzden akıllılara hitap eder. Ve yine bu yüzden içihat ve kıyas meşru kılınmıştır.<sup>26</sup> Hatta Efendimiz SAV, akıl

<sup>18</sup> Bkz. Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, I/88.; II/191, 564.

<sup>19</sup> Bkz. Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, II/564.

<sup>20</sup> Bkz. Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, II/225, 566.

<sup>21</sup> İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-Asgar*, thk. Salih Udayme (Beyrut: Dârü'l-Arabiyye, li'l-kitâb, (t.y.)), 41.

<sup>22</sup> Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, XIII/37.

<sup>23</sup> Bkz. Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, III/32-33.

<sup>24</sup> İsfehâni, *Müfredâtu Elfâzî'l-Kur'an*, 578.

<sup>25</sup> Bkz. Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, II/557.

<sup>26</sup> Bkz. Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, III/51.; Konunun tamamı için bkz. Aynı eser, IX/401vd.



sahibi kimselere görüş sormayı ve bunların görüşlerine uymayı tavsiye buyurmuştur.<sup>27</sup> Yine Allah Teâlâ, kafirleri, akılsız olmakla veya akıllarını doğru düzgün kullanmamakla itham etmiştir.<sup>28</sup>

• Dinde kullanılan temel iki delilden birisi de akıldır. Diğeri ise nakil yani tevkiftir.<sup>29</sup>

• Dinin anlaşılması, kabulü ve uygulanması için akıl gerekli ise ve ayrıca içtihat ve kıyas meşru görülmüş ise; akıl ve din uyumludur. Hatta akıl, hakikati kavrayabilir. Şeriat te yine hakkı emretmiştir. Aslında buradan hareketle hakikatin tek-aynı olduğunu da söyleyebiliriz.<sup>30</sup> Ki aşağıda bu ikisi arasında uyumsuzluğa yol açan şeylere değineceğiz.

• Allah'ın nimetlerini idrak etme, hakkını verme ve hamt etme için de akıl gereklidir.<sup>31</sup> Bu, aklın ameli akıl dediğimiz fonksiyonuna karşılık gelmektedir.

• İnsanın hevası ve duyguları vardır. Şeytan da bunları kullanarak insanı yoldan çıkarmaya çalışır. Şeriat ise akla yol gösterir ve akıldan, hevayı kontrol etmesini ister. Yani ahlak ve amel, akılla olur.<sup>32</sup>

Özetlemek gerekirse; dinin anlaşılması ve kabulü hak dinin batıldan temyiz edilmesi, dinin uygulanması ve ahlak için akıl gereklidir. Fakat akıl, bazı mahiyetleri idrak edemez veya yanılabilir. Bu noktada da şeriat gereklidir.

## 11. Dini Açıdan Aklın İşlevleri

- Dini idrak.
- Hak-batıl ayrımı yapma.
- Dini kabul etme.
- Dini anlama ve yorumlama.

<sup>27</sup> Bkz. Mâturidi, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, II/510.

<sup>28</sup> Bkz. Mâturidi, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, I/62.

<sup>29</sup> Bkz. Mâturidi, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, III/344.; VIII/129.

<sup>30</sup> Krş. Mâturidi, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, III/510vd.

<sup>31</sup> Mâturidi, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, V/395.

<sup>32</sup> Krş. Mâturidi, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, II/259, 288, 540, 564.

- Dini uygulama.
- İctihat ve tahkik yapma.
- Dini öğretme ve sonraki nesillere aktarma (haber).

## 12. Aklın Çalışmasını Engelleyen Şeyler ve Akıl Selimin Şartları

Yukarıda aklın, din için gerekliliği ve genel olarak sâlim akıl ile İslam dininin temel esasları arasında uyum olduğunu ifade etmiştik. Burada, aklın çalışmasına engel olan bazı durumlara değinmek istiyoruz. Aşağıda ise din-akıl ilişkisinde sorun çıkaran diğer şartlar ele alınacaktır.

**a. Akıl Sağlığı:** Aklın hakikati idrak ve temyiz edebilmesi için ilk olarak aklın sağlıklı çalışması ve sağlıklı kullanılması gerekir. Akıl sağlığında ortaya çıkacak sorunlar, insanın akıl sahibi olmasını etkileyecektir. Akıl sağlığı ile tıp ve psikoloji gibi ilimler ilgilenmektedir.

**b. Ahlak:** Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi ahlak yani heva ve duygularımız, aklın çalışmasını etkilemektedir. Örneğin faizin zararlı olduğu genel ekonomi açısından bilinebilir. Zira üretimsiz kazanç elde etme ve enflasyon, iktisat ilmi açısından kötü bir durumdur. Fakat kişi, kendi menfaatlerini dikkate alarak bunu güzel görebilir. Ahlak ilmi ve İslam dininin bazı ilkeleri, ahlakın muhafazası ve duyguların terbiye edilmesini amaçlamaktadır.<sup>33</sup> Bu konuda Mantık ilminin, “şiiir”i ele alması da örnek olarak verilebilir. Şiiir de bir insan davranış türü olup insanın bazı duyguları, karar vermesini ve bilmesini etkilemektedir. Bu yüzden bu tür delil ve etkiler de Mantık ilmi tarafından şiiir ve hatabe başlıkları altında ele alınmıştır.

**c. Çevre:** Çevre, insanın doğru-yanlış ve adalet-zulm gibi temyiz vasıflarını etkilemektedir. Bu yüzden ayeti kerimede; kendimiz, ailemiz, sevdiklerimiz ve yakınlarımız aleyhine de

<sup>33</sup> Krş. Mâtürîdi, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, II/286.

olsa hakikatin savunulması gerektiği ifade edilmiştir.<sup>34</sup> Örf, her ne kadar meşru ve gerekli olsa da çoğu zaman alışılmış şeyler ve çevre, insanın kararlarını ve dolayısıyla aklımızın çalışmasını etkilemektedir. Fakat dini açıdan bunların hiçbiri bahane değildir. Yani ailemizin, hocalarımızın, önderlerimizin ve sevdiğimizlerin bizi yoldan çıkarması bizi dünyada haklı yapmayacağı gibi ahirette de cezadan kurtaramaz. Özetle ifade etmek gerekirse İslam dini, çevrenin olumsuz etkilerine karşı bizi ikaz etmektedir.

Son iki maddeyi özetlemek gerekirse; akıl ön yargısız olarak olaylara baktığında sağlıklı bir karar verebilir. Önyargı iki türdür: Olumlu ve olumsuz yani bir başka ifade ile sevgi ve nefret. Bir şeye peşin hükümlü olarak ret veya kabulle baktığımızda olayları sağlıklı olarak idrak edemeyiz.

**d. Aklı Yanlış Kullanma:** Nasıl ki mideyi usulsüz ve düzensiz kullanmak, beslenme düzenini bozuyor ise aklın ilke ve kurallarına dikkat etmemek de hakikate ulaşmaya engeldir. Bu konuda Mantık ilmi faydalı olmaktadır.<sup>35</sup>

**e. Eksik ve Yanlış Bilgi:** Mideye tabiatına uygun şey vermediğimizde nasıl ki beslenme olmuyor ise akla eksik ya da yanlış bilgi verildiğinde de akıl sağlıklı olarak çalışmaz. Eğitim, bunun için gerekli ve önemlidir.<sup>36</sup>

**f. İnsanların Akıllarının Farklı Oluşu:** Bu farklı oluş, kabulleri ve eğitimi etkilemektedir. Yani her insan, her şeyi, aynı düzeyde anlayıp kabul edilemez. Veya her insana her şey, aynı şekilde sunulamaz.

Doğuştan tüm insanlar, eşit olarak yaratılmıştır. Zira nefisler ortaktır/tekdir/aynıdır.<sup>37</sup> İlk farklılık, bedenle ortaya çıkar. Örneğin genç veya yaşlı olmak; aklın kullanımını etkiler. Aile, çevre ve eğitim ise akılların farklı kullanılmasında bir başka etkendir.

<sup>34</sup> Bkz. Nisâ, 4/135.

<sup>35</sup> Krş. Mâturidi, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, II/540.

<sup>36</sup> Krş. Mâturidi, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, II/540.

<sup>37</sup> Krş. Nisâ, 4/1.

g. **İrade:** Son ve önemli bir etken ise irade yani kişisel tercihtir. İnsanlar, aynı ortamda yetişse de farklı olabilirler. Zira kişisel tercihler, aklın kullanımını etkilemektedir.

### 13. Din-Akil İlişkisinde Soruna Neden Olan Bazı Hususlar

Buraya kadar, aklın din için gerekliliği ve aklın dine olan ihtiyacı üzerinde durduk. Fakat tarih boyunca olduğu gibi günümüzde de bu iki alan arasında bazı uyumsuzlukların olduğunu görüyoruz. Ki bu uyumsuzlukların olması, tartışılması ve çözüm aranması normaldir. Zaten ilimler de bu nedenle gereklidir. Aksi durumda zaten ilme ve araştırmaya gerek olmayacaktır. Burada sorun çıkardığını düşündüğümüz birkaç hususa değinmek istiyoruz. Elverdiği ölçüde olumsuz durumlara yorum yapmaya ve çözüm önermeye çalışacağız. Fakat bu çözümler eksik olabileceği gibi her meseleye çözüm önerebilmek de mümkün değildir.

- İlk problem kaynağı, aklın tarifidir. Ki bu tarif insanın tarifini de içermektedir. Yukarıda akıldan her iki gelenekte de ne anlaşıldığına değinmeye çalıştık. Fakat modern dönemde aklın tanımı ve fonksiyonlarında bazı farklılaşmalar ortaya çıkmıştır. Kant sonrası dönemde akıl, duyu verilerinden hareketle deney yapan ve teori üreten bir mekanizmaya dönüşmüştür; aklın metafizik/ma'kûl alan ile alakalı sahip olduğu bazı bilgiler zannî olarak kabul edilmiştir. Ki oysa klasik metafizikte akılla elde edilen birçok bilgi, zorunlu olarak kabul edilmektedir. Varlık bilgisi, cevher-araz ayırımı vs gibi.
- İkinci mesele, dinî olanın tanımı ile alakalıdır. Genel olarak dinî kavramı, birkaç farklı anlamda kullanılabilir. Bu anlamlardan ilki, akait anlamındadır ki dinin temel ilkelere akait olduğundan bu kullanım doğrudur. İkinci olarak dinî kavramı, kaynağı tevkif olan hususları içermektedir. Ki bu anlamda fıkıh da dinî olana dahildir. Üçüncü olarak

dîni kavramı; kaynağı tevkif olmamakla birlikte şeriate uygun olan veya en azından aykırı olmayan anlamında da kullanılabilir.

- Bu üç anlamın ayrılması, kıyasın hangi alanda geçerli olabileceği tartışmaları için önem arz etmektedir. Zira genel kabule göre temel ilkelere ve akait konularında kıyas olmaz. Fakat içtihadı açık hususlarda kıyas kullanılabilir ki kıyas, aklın iki temel fonksiyonundan birisidir.
- En temel İslâmî ilim Kelam ilmidir ki konularının çoğu metafizik konulardır. Kelamın bazı konuları ise Mantık konularıdır. Geriye kalanlar ise akaittir. Kelam ilmi, Allah'ın varlığı ve sıfatları yanında bilgi ve varlığa dair birçok meselenin de tartışıldığı yerdir. Örneğin “dijital ve sanal varlık alanları” klasik Kelam ilmindeki tasnif dikkate alınarak yeniden değerlendirilmelidir. Zira günümüzde bu iki alan, birçok akdin cari olduğu ve hatta çeşitli suçların işlendiği yer haline gelmiştir. Klasik Kelam geleneğinde varlık, cevher-araz olmak üzere ikiye ayrılırken felsefe geleneğinde varlık ayrıca; hâricî, zihnî, dil ve yazı olarak dörde tasnif edilmiştir. Snaal ve dijital alanlara dair hüküm verebilmek için önce bu alanların var olup olmadığı, varsa ne tür varlık oldukları hususu netleştirilmelidir. Nefis ve tabiat kitaplarında “ses”in konu edilmesinin bir gerekçesi de; haber, ikrar ve akitlerin sesle yapılıyor olmasıdır.
- İlimde dikkat edilmesi gereken bir başka husus ise avâm-havâs ayrımıdır. Avâm, ilk olarak halk anlamına geliyor gibi görünse de aslında bir ilimde uzman olmayan kişi demektir. Havâs ise ilk anlamda uzman ve ehil kimseler iken özel olarak herhangi bir ilimde uzman kişi anlamındadır. Mesela bir kimse Mantık ilminde havâs, Kelam ilminde avam olabilir. İlim ve araştırma, havâsın görevidir. Avâma düşen ise uygulamaktır.<sup>38</sup> Bu yüzden her meselede

<sup>38</sup> İbn Miskeveyh, *el-Fevzû'l-Asgar*, 41.

herkesin söz sahibi olması ya da her meselenin herkesle istişare edilmesi, yahut ilimde insanların kabiliyetlerinin dikkate alınmaması, çoğu zaman soruna neden olabilmektedir.

- Şeri ilimler dikkate alındığında bir başka mesele, içtihadın tanımı ve sınırlarıdır. Bazı alimlere göre içtihat, rey, kıyas ve istidlal aynı anlamlarda iken genel olarak kıyas ve rey, istidlal ve içtihat yöntemlerinden biri olduğu kabul edilmektedir. Rey ve kıyasın meşruiyeti tartışmalarında bu kavramlardan ne kullanıldığı önem kazanmaktadır.
- Kıyasın zan mı kat' mi ifade ettiği ile hangi meselelerde geçerli olduğu tartışmaları da değerlidir. Genel olarak kıyas, temel esaslarda ve akait konularında geçerli değildir. Fakat ferî meselelerde ve özellikle içtihat, kıyasın kullanılıp kullanılmayacağına dair tartışmalar bulunmaktadır.
- Kıyasın dilde geçerli olup olmadığı yani dilin zanni bilgi mi yoksa kati bilgi mi ifade ettiği tartışması ise ayrıca önemli ve değerlidir. Zira şeriatin temeli vahiy ve tebliğ yani haberdir. Haber ise temelde dile dayalıdır. Dilde kıyasın geçerli olması ve dolayısıyla dilin zanni bilgi ifade etmesi durumunda dinin anlaşılması ve yorumlanması hususunda ciddi sorunların çıkacağı ortadadır. Bu konu Gazzâlî tarafından *Esâsu'l-Kıyâs*'ın baş tarafında tartışılmıştır. Ayrıca Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûfta* dillerin doğuşu meselesine değinmiştir. Dilin zan mı kat' mı ifade ettiğine dair örnek vermek gerekirse: Mesela "içki, haramdır" örneğini ele alalım. Buradaki ilk mesele, içki kavramının ne anlamda kullanıldığı ve neleri içerdiği meselesidir. Şeriat, içkiden (hamr) sarhoşluk veren şeyi kastetmektedir. Fakat acaba biz bunu kıyasla başka şeyler için mesela hoş giden veya nikotin içeren diğer şeyler için de kullanabilir miyiz? Ya da gerçekten içkiden sarhoşluk veren şeyi anlamamız gerektiğine dair delil, tevkif midir yoksa içtihat mıdır? Dahası

dilde kıyas ve mecaz geçerli ise bizim söylediğimiz ile muhatabın söylediğinin örtüşmesi yüzde yüz müdür? Zira her cümle, birden fazla unsurdan oluşmaktadır. Bu cümlenin yakîn ifade edebilmesi için tüm unsurların konuşan ile dinleyen arasında yüzde yüz örtüşmesi gerekir. Tıpkı illet meselesinde olduğu gibi illetin bir başka ma'lûlde tüm yönlerinin bulunması ancak bir yönünün bulunmaması durumunda nasıl ki burada zan meydana geliyor ise dilde de yine unsurlardan birindeki en ufak kıyas veya mecaz, anlamın kat'iliğine gölge düşürecektir. Dilin akılla bağlantısı ise dilin konuşma duyusu ile nâtik nefsin birlikte çalışmasından oluşması; iletişim yani haberin de yine işitme duyusu ile akıl sayesinde gerçekleşmesindedir.

### Kaynakça

- Akyüz, Turgut. “*Fahreddin er-Râzi'ye Göre Akılın Tanımı ve Temel İşlevleri*”. Ortaçağ Araştırmaları Dergisi I/2: 23-35.
- Descartes, Rene. *Akılın Yönetimi İçin Kurallar*. çev. Engin Sunar. İstanbul: Say Yayınları, 2014.
- Fahreddin er-Râzi, *el-Mahsûl fi ilmi usûli'l-fıkıh*. thk. Taha Cabir. Riyad: Câmiatü'l-imâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1979.
- Fârâbî. “et-Tevtiâ”. *el-Mantık inde'l-Fârâbî*. c.I., thk. Refik el-Acem, Beyrut: 1985.
- Gazzâlî. *el-Kıstâsu'l-Müstekim*. çev. İbrahim Çapak. İstanbul: Türkiye Yazmalar Kurumu Başkanlığı yayınları, 2016.
- Gazzâlî. *Esâsü'l-Kiyâs*. çev. Bayram Pehlivan. İstanbul: Türkiye Yazmalar Kurumu Başkanlığı yayınları, 2019.
- Gazzâlî. *Mi'yarü'l-ilm: İlmin Ölçütü*. trc.thk. Ali Durusoy ve Hasan Hacak. İstanbul: Türkiye Yazmalar Kurumu Başkanlığı yayınları, 2013.
- Gazzâlî. *Mibakku'n-nazar*. thk. Refik el-Acem. Beyrût: Dâru'l-fikri'l-Lübnânî, 1994.
- Gazzâlî. *Mizânü'l-amel*. thk. Süleyman Dünya. Mısır: Dâru'l-meârif, 1994.

- İbn Hazm. *Mûlahhasu ibtâli'l-kıyâs ve'r-re'y ve'l-istihsân ve't-taklîd ve't-ta'lîl*. thk. Said el-Afgâni. Matbaatü Câmîati Dımeşk, 1960.
- İbn Miskeveyh. *el-Fevzû'l-Asgar*. thk. Salih Udayme. Beyrut: Dâru'l-Arabiyye, li'l-kitâb, (t.y.).
- İbn Teymiyye. *er-Red ale'l-mantıkiyyin*. thk. Refik el-A'cem. Beyrût: Dâru'l-fikri'l-Lübnânî, 1993.
- İsfehânî, Râğıp. *Müfredâtu Elfâzi'l-Kur'an*. thk. Safvan Adnan Dâvûdî. Beyrut: (t.y.).
- Kant, Immanuel. *Arı Usun Eleştirisi*. çev. Yardımlı, Aziz. İstanbul: İdea Yayıncılık, 1999.
- Kant, Immanuel. *Pratik Akılın Eleştirisi*. çev. İoanna Kuçuradi, Ülker Gökberk ve Füsün Akath. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 1999.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbu't-Tevhid*. trc. Bekir Topaloğlu. İstanbul: İSAM Yayınları, 2019.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vilâtü'l-Kur'an*. ed. Yusuf Şevki Yavuz. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015.
- Özpilavcı, Ferruh. "Akıl Risaleleri Geleneği ve Bu Gelenek İçinde Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî'nin Akıl Risalesi". *İslâmî İlimler Dergisi Mantık Sayısı 5/2* (Güz 2010): 75-106.
- Râzî, Fahreddîn. *el-Mantıku'l-Kebîr*. Tahkik ve İnceleme Turgut Akyüz. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Yayımlanmamış Doktora Tezi, İstanbul: 2017.
- Râzî, Fahreddîn. *el-Mebahisü'l-meşrikiyye fî ilmi'l-ilâhiyyât ve't-tabiiyyât*. thk. Muhammed el-Muktasî Bağdadi. Beyrût: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 1990.
- Râzî, Fahreddîn. *el-Metâlibu'l-âliye*. Beyrût: 1987.
- Râzî, Fahreddîn. *Kitâbu'n-Nefs ve'r-rûh ve Şerhu kuvâhumâ*. trc. Hüsnü Aydeniz. Ankara: Elis Yayınları, 2018.
- Râzî, Fahreddîn. *Nihâyetü'l-ukûl fî dirâseti'l-usûl*. thk. Saîd Abdullatif el-Fûde. Beyrût: (t.y.).
- Râzî, Fahreddîn. *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbihât*. thk. Ali Rıza Necidzade. Tahran: 1383h.
- Râzî, Fahreddîn. *Tefsîr-i Kebîr Mefâtihu'l-Gayb*. ed. Ahmet Hikmet Ünalmiş. İstanbul: Huzur Yayınevi, (t.y.).