

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 -2
Dr. Öğr. Üyesi Turgut Akyüz



Genel Yayın Yönetmeni
Mustafa Kasadar

Kapak
Çığır Ajans

Sayfa Düzeni
Ahmet Kahramanoğlu

Sertifika No
43988

ISBN
978-625-7682-05-3

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

Davutpaşa / İstanbul
Tel: 0212 481 94 11

1. Baskı: Aralık 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

– Aklın Tarifi –

CİLT

2

Editör:

Dr. Öğr. Üyesi Turgut AKYÜZ

Yazarlar:

Doç. Dr. Ferruh ÖZPİLAVCI

Prof. Dr. Mustafa ALICI

Dr. Öğr. Üyesi Süleyman GÜR

Dr. Öğr. Üyesi Turgut AKYÜZ



İÇİNDEKİLER



| | |
|---|----|
| Önsöz..... | 7 |
| Aklın Tarifine Dair / <i>Dr. Öğr. Üyesi Turgut AKYÜZ</i> | 9 |
| 1. Varlık Mertebeleri veya Varlığın Boyutları yahut Gerçeklik Türleri | 10 |
| 2. İnsan Nefsinin Temel Yetileri | 11 |
| 3. Hayvânî Nefis Yani Cüzileri Bilme ve İstemli Hareket... 13 | |
| 4. İnsânî Nefis Yani Küllîleri Bilme ve Ahlak | 17 |
| 5. Aklın Temel Yetileri..... | 20 |
| 6. Akıl-Duyu İlişkisi | 24 |
| 7. Evveliyât ve Nazariyyât..... | 28 |
| 8. Değerlendirme | 30 |
| Kur'ân'da Geçen "Akıl Sahipleri" İfadelerinin Anlam ve Tahlili / <i>Dr. Öğr. Üyesi, Süleyman GÜR</i> | 33 |
| 1. Ülü'l-Elbâb | 38 |
| 2. Ülü'l-Ebsâr | 49 |
| 3. Ülü'n-Nühâ | 56 |
| 4. Zû Hicr | 61 |
| 5. Değerlendirme | 64 |
| Eerie Resonance veya İnsanlık Adına Dehşet Verici Yankı: Yahudi Akli / <i>Prof. Dr. Mustafa ALICI</i> | 69 |

| | | |
|--|-----|-----|
| 1. Klasik Talmud Yahudiliğine Göre Sina'da Vahiyle Beraber Musa'ya Verilen Seçkin Yahudi Aklı | 70 | |
| 2. Gettocu Dini Düşünce Evrensel Akla veya Orta Çağ İslam ve Hıristiyan Düşüncesiyle Uzlaşma İçindeki Yahudi Aklı | 76 | |
| 3. Yahudi Aydınlanması (Haskala) ve Sonrasında Yasa Karşısında İyimser Modern Evrensel, Seküler Yahudi Rasyonalist Okulun İnşası | 85 | |
| 4. Post-Holokost veya Postmodern Dönemde Eleştirel Anti-Rasyonel Yahudi Aklı..... | 93 | |
| 5. Değerlendirme | 98 | |
| Ebü'l-Berekât el-Bağdadi'nin "Sahîhi Edilleti'n-Nakl Fî Mâhiyyeti'l-Akl" Adlı Risalesi / Doç. Dr. Ferruh ÖZPİLAVCI.... | | 105 |
| Akıl ve Mahiyeti Hakkındaki Risalesi..... | 105 | |
| Kaynakça | 125 | |
| Akılın Özgürlüğü ve Tutarlılığı/ Dr. Öğr. Üyesi Turgut AKYÜZ.. | | 129 |
| 1. Akılın Gerekliliği | 132 | |
| 2. Akılın Özgürlüğünün Önemi..... | 133 | |
| 3. Doğruluk ve İnanç İlişkisi: Doğru Olduğu İçin İnanıyoruz Yoksa İnanmadığımız İçin Doğru Kabul Etmiyoruz veya Doğruluk İnançtan Öncedir..... | 134 | |
| 4. Tutarlılık, Sübjektiflik ve Objektiflik..... | 137 | |
| 5. İnsanın Bilgi ve Bilme Süreci: İnsan, Tabiatın Dolayısıyla Bilginin ve Bilme Sürecinin Bir Parçasıdır. | 140 | |
| 6. Farklılık Ne Kadardır? | 144 | |
| 7. Kabuller ve Dogmalar | 147 | |
| 8. Değerlendirme | 148 | |

ÖNSÖZ



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

Bilimsel faaliyetlerin temelinde duyular haricinde akıl bulunmaktadır. Felsefe ve özellikle geleneğe 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 “akliyyât” da denilmiştir.

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

Zikredilen bu hususlardan dolayı aklın 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 ikinci 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 / 15.12.2020-Erzincan

turgutakyuz@hotmail.com.tr

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

AKLIN TARİFİNE DAİR¹



Dr. Öğr. Üyesi Turgut AKYÜZ²

Aklın tarifi ile kastımız; aklın temel fonksiyonları, aklın sınırları ve akli olanın şartlarını kapsamaktadır. Akıl tarifi, öncelikli olarak, bilgi ve bilim tanımı ile karşılıklı ilişki içindedir. Temelde gözlem ve deneye dayanan bilim tanımı, aklın sınırlarını ve akli olanın şartlarını etkilerken; aklın gözlem ve deneyin doğruluğunu kontrol etme veya teoriler üretme açısından önemi, bilim için akli gerekli kılmaktadır. Kant (1724-1804) sonrası dönemde fenomen ve numene ait bilgilerin farklı oluşundan yola çıkılarak akli alanla ilgili bilgilerimizin doğruluk dereceleri tartışmaya açılmıştır. Bunun sonucunda ise klasik dönemde zorunlu olarak kabul edilen “metafizik bilgiler”in doğruluğu, bazı ilk bilgiler hariç zorunlu olmaktan çıkmış hatta şüpheli hale gelmiştir. Daha sonra bu tartışmalar yine Metafizik alanla ilgili olan “dini bilgiler”in kaynak ve doğruluğuna kadar uzanmıştır.³

¹ Bu bölüm, Ortaçağ Araştırmaları Dergisi cilt 2, sayı 1(2019)'de “Fahreddin er-Râzi'ye Göre Aklın Tarifi ve İşlevleri” adıyla sayfa 23-35'de yayımlanmıştır.

² Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Mantık Anabilim Dalı, takyuz@erzincan.edu.tr

³ Bkz. Turgut Akyüz, “Kant'ın Bazı Mantık, Metafizik ve Ahlak Kavramlarının İslam Düşünce Geleneğindeki Kaynakları”, Kocaeli İlahiyat Dergisi, c.I, sayı 2, Aralık 2018, 121vd.

Özetle aklın tarifinin; din-bilim ve bilim-felsefe tartışmalarını da etkilediğini ifade etmek gerekiyor. Ayrıca aklın tarifi, bilgi ve bilim tanımlarıyla da karşılıklı ilişki içindedir.

“Aklın tanımı” yerine “aklın tarifi” ifadesini kullandık. Zira tanım (had), cins ve fasıldan yapılan özel bir tarif türüdür. Tarif ise daha geneldir ve resim (betim) gibi diğer tarif türlerini de kapsamaktadır. Haddin yani bilimsel tanımın bir takım şartları olduğu için bedihî (apaçık) ve evvelî (ilk) bilgilerle duyularla idraki mümkün olmayan basit ve soyut şeylerin tanımı yapılamamaktadır.⁴ Akıl, soyut ve basit olmasının yanında aynı zamanda bedihî bir kavramdır. Zira akli tarif edebileceğimiz bu alanda daha apaçık bir kavram olmadığı gibi akıldan daha önce aklın sebebi ya da aklın izahını mümkün kılacak başka bir kavram da yoktur. Bu yüzden akıl aynı zamanda evvelî bir kavramdır. Cins ve faslı belli tam bir tanımı mümkün olmadığına göre akli ancak diğer tarif şekillerini kullanarak izah edebiliriz ki bu yüzden aklın tanımı yerine aklın tarifi ifadesi daha mantığa uygun görünmektedir.

1. Varlık Mertebeleri veya Varlığın Boyutları yahut Gerçeklik Türleri

Geleneksel felsefî anlayışta bilen özne değil de nesne yani varlık temelli bir bilgi anlayışı vardır. Zira bilgi, varlığın bilgisidir. Mevcûd yani varlık, insan ile ilişkiye girdiğinde ya ma'lûm yani bilinen ya da ma'mûl yani eyleme konu olan haline gelmektedir.⁵

Fârâbî (871-950/258-339), varlığın dört türü olduğunu yani dört farklı gerçeklik boyutu bulunduğunu ifade etmektedir:

Birinci mertebe veya ilk varlık boyutu, dış dünyadaki (hâricî) varlıktır ki dış dünyada bireyler ve olaylar (ümûr) bulunur. Buradaki gerçekliklerin bilgisi, duyularla (havâss yani görme, işitme, tatma,

⁴ Fahreddin er-Râzi, *el-Mantıku'l-Kebîr*, Tahkik ve İnceleme Turgut Akyüz, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul: 2017, p. 19.

⁵ Bkz. Fahreddin er-Râzi, *el-Mantıku'l-Kebîr*, p.18, 1259.

koklama ve dokunma duyusu) elde edilir ve tekil (cüz'î) bilgidirler. Bu yüzden bu tür varlıklarla ilgili bilgimize ilim değil marifet diyoruz.⁶

İkinci gerçeklik türü, zihnî varlık dediğimiz alandır ki bu alanla ilgili aklı ve itibârî gibi kavramlar da kullanılmıştır. Fârâbî, zihnî varlıklara “âsâr (eser yani iz)” ismini kullanırken İbn Sînâcî (980-1037/369-429) geleneğe göre zihnî varlık alanında suretler bulunur. Ki suret, ilim (külli bilgi ve geleneksel dönemde gerçek anlamda bilimsek bilgi) adını verdiğimiz şeydir.⁷ Özetle ifade etmek gerekirse zihnî varlık, aslında bilgilerimizdir ve şüphesiz bu varlık alanı akılla bilinmektedir.⁸ Modern tabirle bu varlık alanına “metafizik alan” veya “aşkın varlık alanı” diyebiliriz.⁹

Varlığın üçüncü ve dördüncü mertebeleri dil ve yazı gerçekliğidir. Bu tür gerçeklikler, çalışmamızın doğrudan konusu olmamakla birlikte aklın tarifi ve sınırlarının anlaşılması için aşağıda “konuşma (nutk)” melekeseine ve dil boyutuna değinilecektir.

Fahreddîn er-Râzî'ye göre de varlığın dört boyutu vardır ve Fârâbî ile İbn Sînâ'nın bu varlıkların bilgilerinin nasıl elde edildiğine dair görüşleri Râzî tarafından kabul edilmiştir.¹⁰

Bu varlık alanları dikkate alındığında insanın bu gerçeklik boyutları ile alakalı iki temel bilgi kaynağı olduğu ortaya çıkmaktadır: Akıl ve duyu.

2. İnsan Nefsinin Temel Yetileri

Râzî, İbn Sînâcî ve dolayısıyla Aristotelesçi (M.Ö. 384-322) geleneğin izinden giderek insanın beden ve nefis olmak üzere iki

⁶ Fahreddîn er-Râzî, *el-Mantıku'l-Kebîr*, p. 30.; *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye fî ilmi'l-ilâhiyyât ve't-tabîiyyât*, thk. Muhammed el-Muktasî Bağdadi, Beyrût: Dârü'l-kitâbî'l-Arabî, 1990, I/489.

⁷ Bkz. Fahreddîn er-Râzî, *el-Metâlibu'l-âliye mine'l-ilmî'l-ilâbî*, Beyrût: 1987, VII/429vd.

⁸ Bkz. Fahreddîn er-Râzî, *el-Metâlibu'l-âliye*, VII/99, 429.

⁹ Bkz. Akyüz, *Kanî'nın Bazı Mantık, Metafizik ve Ahlak Kavramlarının İslam Dünyasında Geleneğindeki Kaynakları*, 122.

¹⁰ Bkz. Fahreddîn er-Râzî, *el-Mantıku'l-Kebîr*, p. 725, 1233-1235.

parçanın bileşiminden oluştuğunu kabul etmiştir.¹¹ Beden, dört nedenden birisi olan maddî nedene karşılık gelmektedir ve insanın değişen ve duyularla algılanan tarafını oluşturmaktadır. Zira beden, yaşlanmakta veya hasta olabilmekte yani değişmektedir. Nefis ise insanın özü ve cevheri olup sûrî nedeni oluşturur ve insanın değişmeyen tarafına karşılık gelmektedir. Böylece Aristoteles kendinden önceki özdeşlik ve değişme tartışmalarına bir çözüm getirmiştir.¹²

İnsan bedeni, insanın özü olan; bilme ve yapma yetisini de taşıyan nefsin bir aleti olarak görülmüştür. Konumuz açısından burada bedenın en önemli fonksiyonları; duyular, beyin ve kalptir. Duyular, dış dünyadaki varlıkların bilgilerini ilk alan ve nefse ulaştıran araçlardır. Beyin, nefsin iradi hareketlerinin; kalp ise aklın merkezidir.¹³

Nefsin yani insanın ruhunun ise temel olarak üç yetisi bulunmaktadır:

Nebâti nefis: Bitkisel nefis anlamına gelmektedir ve canlılığın esaslarını ifade etmektedir. Büyüme, beslenme ve üreme fonksiyonları bu kısma dahildir. Akıl, yani bilme ve yapma gücü açısından bu nefsin önemi yoktur. Tüm canlılar, bu temel özelliklerde eşit kabul edilmektedir. İstemsiz hareketler, bu gücün özelliklerindedir.

Hayvânî nefis veya nefsin hayvânî gücü: Temel canlılık özelliklerinin bir üst mertebesini oluşturan güçlerdir. Bu gücü müdrake (cüzileri idrak) ve muharrike (istemli hareket) güçleri bu nefsin temel iki özelliğidir. İnsan, bu güçlerde, diğer hayvan türleri ile ortak özellikleri taşımaktadır. Önemine binaen aşağıda bu gücü yeniden ele alacağız.

¹¹ Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, II/248.

¹² Krş. Fahreddin er-Râzî, *Muhassalu Efkarî'l-mütekaddimin ve'l-müteahbirin mine'l-hukemâi ve'l-ulemâi ve'l-mütekellimîn*, thk. Tâhâ Abdurrâüf Sa'd, Kâhire: Mektebetü'l-külliyâtî'l-ezheriyye, (ty.), çev. Hüseyin Atay, *Kelama Giriş*, 1. Basım, Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002, 110.

¹³ Bkz. Fahreddin er-Râzî, *Kitâbu'n-Nefs ve'r-rûh ve Şerhu kuvâhumâ*, trc. Hüsnü Aydeniz, Ankara: Elis Yayınları, 2011, 84.

İnsânî nefis ya da nâtık güç veya akıl: İnsanın Ayırt edici vasfıdır. Bu özelliğin temel iki gücü küllileri bilme (âlime) ve insana özgü davranışları yerine getirme (âmile)'dir.¹⁴

3. Hayvânî Nefis Yani Cüzîleri Bilme ve İstemli Hareket

Hayvânî nefsin tarifi ve sınırlarının bilinmesi, aklın tarifi ve sınırlarını/şartlarının tayin edilmesi açısından önemlidir. Yoksa bu konu, çalışmamızın ana konusu değildir.

Râzî, Aristotelesçi geleneğe uygun olarak bilginin bedenle değil de nefisle alakalı olduğunu ifade etmiştir. Bu durumda insanın dış dünyadaki varlığa dair ilk bilgi kaynağı duylardan gelen verilerdir. Fakat Râzî, bedeninde sadece araç olduğunu, duyu (hâsse veya derrâke) verilerinin de aslında nefis sayesinde bilindiğini hatta aslında duyların bile bedeninde değil de nefsin fonksiyonu olduğunu ifade etmektedir. Şu halde hayvânî nefsin ilk gücü, müdrike yani cüzîlerin bilgisidir. Cüzîlerin bilgisi ile alakalı olarak Râzî, nefsin bazı güçlerinin olduğunu beyan etmektedir.

el-Hissü'l-Müşterek yani ortak duyu: Duyu verilerini işleyen ve farklı duyları birbirinden ayırıp tasnif edebilen güçtür. Bu güç olmasa idi insan, görme ve işitme duylarından gelen verileri ayırt edemediği gibi aynı zamanda bunları birleştirip mesela “kuş, mavi renkli ve cıvıldaayan canlıdır” gibi bir önerme kuramaz idi.

Musavvira: Râzî, farklı eserlerinde farklı güçlere yer vermekle birlikte burada isimler kadar fonksiyonları da dikkate alarak bir tasnif yapmaya çalıştı. Zira bu tasnif ilerde aklın temel işlevlerini incelerken de esas alınacaktır. Buna göre hayvânî nefsin ikinci fonksiyonu “musavvira”dır. Tasvir gücü diyebileceğimiz bu güç, tekil verileri işleyen ve kaydeden güç olup tümel (külli) verileri işleyen “mütesavvira”dan farklıdır. Zira mütesavvira aklın yani insânî nefsin bir kuvvesidir. Râzî, bazı eserlerinde “mutasarrif

¹⁴ Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâbisül-meşrikıyye*, II/248-250.

(fonksiyonel veya işlevsel) güç”ten bahsetmektedir. Fakat musavvira; muhayyile veya mütefekkira gibi geri çağırma veya yeniden üretme özelliğini taşımadığı için onu doğrudan mutasarrıf güç içinde kabul etmek doğru olmayabilir.

Hayâl gücü: Musavviradan gelen işlenmiş verileri depolayan güçtür. Buradaki verileri, ya hayvânî nefsin soyutlama gücü olan vehim ya da insânî nefis yani akıl kullanabilir. Hayaldeki verileri vehim kullandığında “müvehhime” ya da “muhayyile” gücü adını verdiğimiz bir fonksiyon ortaya çıkar. Aynı veriler akıl tarafından kullanıldığında ise “müfekkira” yani “mütehayyile” ya da “mütevehhime” güçleri oluşur.¹⁵

Vehim: İnsanın soyutlama gücünün ilk aşamasıdır. Vehim, aklın çalışması için gereklidir. Zira vehim olmadan soyutlama ve farklı bilgileri birbiriyle birleştirip ayrıştırma fonksiyonları olmaz. Ayrıca Râzî’ye göre hissi müşterek, duyu verilerinin idraki iken vehim, bu verilerin anlamlarının idrakidir. Ve tekil bilgiler (marifet) söz konusu olduğunda vehim, olumlu ve gereklidir. Fakat küllî bilgi (ilim, burhân veya yakîn yani bilimsel bilgi) alanında vehim, doğruluğu sağlanamamış bilgiler için kullanılmakta olup doğru bilgiler anlamına gelen “aklı” bilgilerin karşısını ifade etmektedir.¹⁶

Hâfıza: Hayal, duyu verilerini saklarken hâfıza, vehimden gelen verilerin yani duyu verilerinin anlamlarının saklandığı depodur. Râzî, hissi müşterek ve vehmin yani dolayısıyla hayal ve hafızanın tek bir güç olarak kabul edilebileceğini fakat nefsin güçlerinin tam olarak anlaşılabilmesi için bu güçlerin birbirinden farklı olarak da ele alınabileceğini ifade etmiştir.¹⁷

Bu güçler, hayvânî nefsin cüzileri idrak güçleri olup bu nefsin bir diğer özelliği, iradeli hareket gücü olan muharrikedir. Buna

¹⁵ Fahreddin er-Râzî, Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbihât, thk. Ali Rıza Necidzade, Tahran: 1383h, II/250, 251.

¹⁶ Fahreddin er-Râzî, *el-Mantku'l-Kebîr*, p. 1180.; *Şerhu Uyûni'l-hikme*, thk. Muhammed Hicazi Ali Ahmed Saka, Tahran: 1373h, s.158 vd.

¹⁷ Fahreddin er-Râzî, Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbihât, II/243, 249, 259.

göre muharrikenin (bâise veya fâile) iki temel gücü vardır: Şehvet ve gazap. Bu açıdan bakıldığında irade ve lezzet-elem gibi temel duygular da hayvânî nefsin pratik gücü ile alakalıdır.¹⁸ “Hevâ” dediğimiz şey de bu güçlere karşılık gelmektedir. Gülme ve sevgi gibi insana mahsus duygular ve davranışlar ise insânî nefsin yani aklın pratik gücüne dahildir.¹⁹

Özetle ifade etmek gerekirse aslında hayvânî nefis, aklın bilme ve yapma gücüne yardımcı olan bir araçtan ibarettir diyebiliriz. Zira Râzî’ye göre hayvânî nefsin hareket gücünün merkezi beyindir. Fakat Râzî, bu nefsin bilme gücünün merkezi hakkında açıkça bir ifadede bulunmamış olsa da nefis taksiminden anladığımız kadarıyla cüzilerin bilgisinin merkezi de beyindir. Zira kalp, dönem itibarıyla, aklın merkezi olarak kabul edilmektedir.²⁰

Tablo-1:
Hayvânî Nefsin Bilme Fonksiyonları ve Aşamaları

Dış duyu (hâsse veya derrâke)

| İç duyu (müdrîke) | | |
|---|---------------------|--|
| Aşama | Duyunun İdraki | Duyuların Anlamlarının 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 | Mütehayyile | Mütehayyile veya müfekkira (mütefekkira) |

¹⁸ Fahreddin *er-Râzî, Kitâbu'n-Nefs ve'r-rûb*, 85.

¹⁹ Fahreddin *er-Râzî, Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbihât*, II/243, 273.

²⁰ Fahreddin *er-Râzî, Kitâbu'n-Nefs ve'r-rûb*, 65vd.

Tablo-2:
Hayvânî Nefsin Pratik Fonksiyonları (muharrike)
ve Aşamaları

| | |
|----------------------|--|
| Aşama | Kuvvet |
| İdrak | Müdrike |
| İrade ve karar verme | Vehim veya akıl |
| Yapma | Muharrike: Şehvet, gazap ve diğer duygular ²¹ |

Tablo-3:
Hareket Çeşitleri ve Kaynağı

| | |
|--------------------------------|---------------------------|
| İstemsiz (gayri irâdî) hareket | |
| Hareket | Kaynağı |
| İttifakî (rastlantısal) | Nebâti veya hayvânî nefis |
| Tabii (zorunlu ve doğal) | Nebâti veya hayvânî nefis |

| | |
|--|-----------------------------|
| İstemli (irâdî) hareket | |
| Hareket | Kaynağı |
| İstikrahî (irade ile ama hoşagitmeyen davranış) | Hayvânî nefis |
| Hulkî veya âdî (adet, ahlak ve alışkanlığa dayalı davranış) | İnsânî nefis |
| Mantıkî-Fikrî (iradeli ve bilgiye dayalı) | İnsânî nefis |
| Mantıkî-Fikrî (iradeli ama tikel bilgiye dayalı) | Hayvânî nefis |
| Gazabî (tabii ve rastlantısal olmayan kaçınma eylemi) | Hayvânî nefis |
| Şehvî veya şehvânî (tabii ve rastlantısal olmayan isteme eylemi) | Hayvânî nefis ²² |

²¹ Bkz. Fahreddin er-Râzi, *el-Metâlibu'l-âliye*, VII/152.

²² Fahreddin er-Râzi, *el-Mantıku'l-Kebîr*, p. 1501, 1502.

Rastlantısal hareketten tam olarak ne kastedildiği ifade edilmese de burada istem dışı ama zorunlu olmayan her türlü davranış ve eylemin kastedildiği açıktır. İrâdî hareket ise özetle *alışkanlığa dayalı, düşünceye ve bilgiye dayalı ve içgüdüye dayalı* olmak üzere üçe ayrılabilir.

İrade ise aslında muharrik gücün bir yetisi iken yapma işlevine bilme de dahil olduğu için iradenin bilme ve yapma gücünden meydana geldiğini söyleyebiliriz. Şöyle ki eşyadan haz alma, bilgi açısından müdrikenin bir fonksiyonu olan vehm iken; bu bilginin sonunda eşyaya yönelme şehvet kuvvetine dahildir yani muharrikenin bir fonksiyonu olmaktadır.

4. İnsânî Nefis Yani Küllîleri Bilme ve Ahlak

Klasik dönemde insanı diğer canlılardan ayıran ve insan türünün (nev) ayırt edici vasfı (fasl) olarak kabul edilen insânî nefis; akıl ve nâtik güç dediğimiz şeydir. Burada “nutk” ile kasıt; bilme, düşünme ve konuşma anlamlarının hepsini ifade etmektedir.

Ontolojik olarak akıl, insânî nefis adını verdiğimiz şey olarak tarif edilmekle birlikte aklın tam bir bilimsel tanımını yapmak yerine epistemik bir tasvirini yapabiliyoruz. Yani bir başka ifade ile işlevleri ve aşamaları üzerinden aklın sahip olduğu bazı araz diyebileceğimiz özellikler üzerinden aklın mahiyetini yani cevherini anlamaya çalışıyoruz. Zira bir taraftan duyu ile idrak edilemediği ve basit bir cevher olmasından dolayı cins ve faslı bilinemediği için aklın haddi yani bilimsel tanımı mümkün değildir. Diğer taraftan da akıl, bedîhî ve evvelî bir kavram olduğu için “tanımlanamazlar”²³ a dahil edilebilir. Bu yüzden burada epistemik fonksiyonları ve aşamaları açısından aklın tarifini yapmaya yani sınırlarını çizmeye ve böylece neye karşılık geldiğini tarif etmeye çalışacağız.

İnsânî nefis yani akıl, merkezi kalp olan ve tıpkı hayvânî nefis gibi temelde bilme (âlîme) ve yapma (âmîle) olmak üzere iki

²³ Fahreddin er-Râzî, *el-Mantık'ul-Kebir*, p. 19.

fonksiyonu olan bir cevherdir.²⁴ Burada aklın iki yönü olduğuna dikkat çekmek istiyoruz. Birinci yön, klasik tabirle süflî aleme yani maddeye ve eşyaya doğru olan yöndür ki bu yönün de bilme ve yapma olmak üzere iki tarafı bulunmaktadır.²⁵ Aklın eşyaya doğru olan bilme yönü; duyarlar üzerinden gelen tekil bilgileri alıp işlemesi ve doğruluğunu test etmesidir. Yapma boyutu ise hem hayvânî nefis üzerinden hem de kendi fonksiyonu olan “pratik akıl” üzerindedir. Akıl, hayvânî nefis üzerinden duyguları ve iradeyi kontrol edebilir. İnsânî nefsin pratik fonksiyonu ise temel insânî erdemleri kontrol etmektedir. Bu iki yapma gücü yani hayvânî ve insânî duyguların birleşiminden “ahlak” ortaya çıkmaktadır.

Burada bizi asıl ilgilendiren kısım, aklın bilme yetisi yani “teorik akıl” adını verdiğimiz şeydir. Teorik akıl ya “mutlak akıl” Fârâbî tarafından değişik şekillerde tanımlansa da²⁶ burada özetle akıl kavramının üç temel anlamı ifade ettiğini söyleyebiliriz:

Âlime yani küllileri bilme gücü: Aklın özel anlamı budur ve Mantık ve Metafizik gibi ilimlerde aklın bu özelliği üzerinde duruyoruz.²⁷ Bilim-felsefe veya akıl-duyu ilişkisi derken aklın bu özel anlamını kastediyoruz. Taakkul ve aklî gibi kavramlar da aklın bu özel anlamı ile ilgilidir.

İnsânî nefis yani âlime (nazari akıl) ve âmile (ameli akıl): Ahlak ilminde akıldan anlaşılan şeyin bu olduğunu söyleyebiliriz.²⁸

Nâtık nefis yani genel olarak insanı bilme yetisi: Aklın genel anlamı budur diyebiliriz. Din-akıl ilişkisi derken kastettiğimiz akıl buna karşılık geliyor demek doğru olur. Aklın bu anlamı, biraz karmaşıktır. Zira nâtık nefis, bir taraftan hayvânî nefisten gelen

²⁴ Fahreddin er-Râzi, *el-Metâlibu'l-âliye*, VII/147vd.

²⁵ Fahreddin er-Râzi, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbihât*, II/227vd.

²⁶ Fârâbî'nin akıl tanımlarının değerlendirilmesi için bkz. Ferruh Özpılavcı, “*Aklî Risaleleri Geleneği ve Bu Geleneğin İçinde Ebû'l-Berekât el-Bağdâdî'nin Akıl Risalesi*”, *İslâmî İlimler Dergisi Mantık Sayısı*, yıl 5, sayı 2, Güz 2010, 84vd.

²⁷ Fahreddin er-Râzi, *el-Metâlibu'l-âliye*, VII/99vd.

²⁸ Fahreddin er-Râzi, *el-Metâlibu'l-âliye*, VII/54, 147vd.

bilgileri kullanmakta ve idare etmekte iken diğer taraftan duyguları ve insan davranışlarını da idare etmektedir.²⁹

İlk bakışta bu üç anlam arasında bir çelişki varmış gibi görünüyor. Fakat aklın temel yetisi ile aklın kullanabileceği diğer araçları birbirinden ayırmak, olayı anlamaya yardımcı olacaktır. Örneğin Mantık ilminin temel konuları bellidir; fakat bazen Mantık, başka ilimlerin konularını kullanabilir veya bu alanlara katkı sağlayabilir. Burada akıl ile aklın diğer güçlerle ilişkisini birbirinden ayırdığımızda aklın temel fonksiyonları ile bir sistem olarak aklın çalışmasının birbirinden farklı olduğunu ifade etmek mümkün olacaktır. Bu durumda akıl, temelde özel anlamda akıl yani nâtık nefsin âlime kısmı iken; genel olarak akıl dediğimiz şey insanın bilme ve yapma sisteminin tamamını ifade etmektedir. Aslında “duyular” için de benzeri bir durum söz konusudur. Zira “duyu verileri” yani “gözlem”, özel anlamda hayvânî nefsin müdrîke kısmının bir fonksiyonu iken aynı veriler nâtık nefis ile ilişkiye girdiğinde “tecrübe” yani “deneye” dönüşmektedir.³⁰ Hatta akıl-duyu ilişkisi düşünüldüğünde duyu, aklın bir aracı olarak bilme sisteminin bir parçası haline gelmektedir.

Özetlemek gerekirse bir yeti olarak akıl ile akletme ve aklı alanları birbirinden ayırabiliriz. Bu durumda akıl, özel anlamda yeti (yani heyûlânî akıl) iken; genel anlamda akletme sürecidir. Klasik teori ile birleştirmek gerekirse özel anlamda akıl, heyûlânî akla karşılık gelirken genel olarak akıl; diğer üç akıl türünü (bilmeleke, bilfiil ve müstafâd akıllar) yani aklın ilkelerini ve akılla elde edilen verileri de içermektedir.³¹

Bu durumda aklı, özel anlamı ile kabul ediyoruz ve aşağıda buna göre aklın temel fonksiyonları ve akıl-duyu ilişkisi gibi konulara değinmeyi düşünüyoruz. Fakat daha öncesinde aklın kullanıldığı farklı anlamlara dair konuyu tamamlamak adına Râzî'ye göre

²⁹ Bkz. Fahreddin er-Râzî, Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbihât, II/227vd.

³⁰ Bkz. Fahreddin er-Râzî, *el-Mantıkul-Kebîr*, p. 1150, 1152, 1180, 1204.

³¹ Bkz. Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâbisül-meşrikiyye*, II/447vd.

aklın aşamaları veya türleri olarak kabul edilen hususu özetlemek istiyoruz. Râzî, yine İbn Sînâcî geleneğın izinden giderek dört temel akıl yetisi olduğunu ifade etmektedir:

Heyûlânî akıl: Özel anlamda akıl yetisinin kendisini ifade etmektedir. Burada akıl, sadece kuvve halinde bulunur. Yani akıl boştur ve sadece bilkuvve olarak ilkeleri barındırmaktadır. Ayrıca bilgi de elde etmemiştir.

Bilmeleke akıl: Bilgi edinmeye hazır olan ve sadece ilk ilkeleri (evveliyât) taşıyan ama bilgi taşımayan akıldır. Bu tür aklın özel bir türü ise vahye muhatap olan akıl yani “kutsî akıl”dır ki bu akılda evvelî bilgiler haricinde hads (sezgi) yetisi gelişmiştir.

Bilfiil akıl: Evveliyât haricinde bilkuvve olarak nazariyyâtı yani bilgileri de içermekle birlikte henüz bu bilgileri elde etmemiş akıldır. Bu akla bir sonraki aşamaya nispetle “bilkuvve akıl” da diyoruz.

Müstefâd akıl: Nazariyyâtı elde etmiş yani bilgilere sahip olan akıldır.³²

Şu halde müstefâd akıl, bilgileri ve aklın çalışmalarını da içeren genel anlamda akıl kavramına karşılık gelmektedir. Heyûlânî akıl ise soyut yeti veya mutlak yani özel anlamda akıl kavramına karşılık gelmektedir.

5. Aklın Temel Yetileri

Hayvânî nefsin müdrike yetisindeki tasnifi esas olarak burada aklın genel yetilerini ele almak istiyoruz. Klasik dönemde bilgilerimiz; “marifet” yani cüzi, tekil ve dağınık bilgiler (modern tabir ile veri veya data diyebiliriz) ve “ilim” yani sistematik, küllî ve bilimsel bilgi (modern tabirle bilim demek uygun olacaktır) olmak üzere iki bölümde taksim edilmiştir. Mantık ilminin konusu olan ilim ile metafizikte kastedilen bilgidен kasıt, küllî bilgi

³² Bkz. Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâbisü'l-meşrikiyye*, II/488, 489.

anlamındaki “ilim”dir. Metafiziğin akli bir bilim olması ve Râzî’ye göre aklın ve ilmin merkezinin kalp olması görüşleri bir araya getirildiğinde akıl; genel olarak ilmin kaynağı olarak tarif edilebilir.³³ Bir başka ifade ile aklın bilgisi, soyut ve tümel bilgidir. Klasik dönemde insanı diğer canlılardan ayıran temel özellik olarak diğer canlıların sadece cüzi bilgi sahibi olmaları kabul edilmektedir.³⁴

İlmin doğruluk ve yanlışlığı, doğrudan konumuz değildir. Fakat ilmin türlerine aşağıda değinmek istiyoruz. Burada ilmin nasıl oluştuğunu, aklın nasıl çalıştığına işaret etmesi bakımında özetlemek gerekiyor. Râzî’ye göre insan aklının bir takım ilk bilgileri vardır. Bunlara aşağıda değineceğiz fakat burada özetlemek gerekirse bu ilk ilkelerin “doğruluk-yanlışlık” ve “büyüklük-küçüklük” gibi bir takım evveli (apriorik) ilkeler olduğunu söyleyebiliriz. Fakat doğruluk ve yanlışlık, aklın bilgiye konu olan varlıklarla ilişki kurması durumunda gerçek anlamda karşılık bulmaktadır. Buna göre insanın bu evveli bilgiler haricinde varlığa dair ilk bilgileri, duyuyla elde edilen cüzi bilgilerdir. Biz bu tür bilgilere “hissî suret” diyoruz.

Yukarıda müdrikenin işlevlerinde de görüldüğü üzere insan, ilk olarak bu duyu verilerinden soyut bilgiler elde etmeye çalışır. 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. Genel olarak buraya kadarki iki bilgi türü marifet kategorisinde kabul edilmektedir.

Üçüncü aşama ise “tasavvur” veya “akli suret” aşamasıdır. Zaten ilim de tam olarak burada başlamaktadır.³⁵ Şu halde aklın ilk temel yetisi; idrak, “teemmül” veya “fehm” yetisi adını verdiğimiz şeydir. “Zihin” ise teemmül ve fehm gücünü taşıyan fonksiyonun adıdır.³⁶

³³ Bkz. Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibu'l-âliye*, VII/99vd.

³⁴ Krş. Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibu'l-âliye*, VII/179vd.; *el-Mebâbisü'l-meşrikiyye*, I/495vd.

³⁵ Fahreddin er-Râzî, *el-Mantıku'l-Kebîr*, p. 18.

³⁶ Fahreddin er-Râzî, *el-Mantıku'l-Kebîr*, p. 1302.

Aklın ikinci temel yetisi, fehm ile elde edilen bilgilerin işlenmesi ve depolanması aşamasıdır ki bu güce “mütesavvira” diyebiliriz. Dikkat edilirse İbn Sînâci gelenekte hayvânî nefis ile insânî nefsin yetileri ifade edilirken aynı kavram, farklı kalıplarda kullanılmıştır. Örneğin hayvânî nefsin bilgiyi işleme gücü musavvira iken bu güç insânî nefiste mütesavvira olmaktadır. Aynı şekilde hayvânî nefsin anlamları idrak eden gücü müvehhime iken bu güç insânî nefiste mütevehhime olarak isimlendirilmektedir. Burada insanın iradeli olarak bilmesi ve küllî bilgiye sahip olmasından dolayı diğer canlılardan farklı olduğu izah edilmeye çalışılmıştır.

İdrak edilen ve musavvira tarafından işlenen veriyi akılda saklayan güce “zâkire” diyebiliriz. Cüzi bilgileri saklayan hayal ve cüzilerin anlamlarını saklayan hâfıza ile karışmaması açısından bu yetiye zakire adı verilmiştir. Aklın zâkiredeki bilgileri geri çağırmasına ise “tezekkür” diyoruz.³⁷ Aklın zâkirede saklanan verileri tekrar kullanması ve üretme yetisini açıklamak için ilmin türlerini kısaca özetlemek gerekiyor. Genel olarak küllî bilginin üç tür olduğu kabul edilmiştir:

Tasavvur yani kavram bilgisi: Tanım bahisleri, beş tümel ve kategoriler konusu, bu alanı incelemektedir.

Tasdik yani önerme ve hüküm bilgisi: Önerme, iki kavramı zihinde birbirine bağlamaktır ki bu bağlamanın şartları Mantık kitaplarında incelenmiştir.

Hüccet yani kıyas bilgisi: Bazı Mantık kitaplarında bu konu tasdike dahil edilmekle birlikte aslında zihnin farklı bir fonksiyonu ve başka bir bilgi türüdür. Kıyas bahislerinin konusu olan bu hüccette, akıl, iki önermeyi bir araya getirerek üçüncü bir önerme elde etmektedir. Bu üç bilgi türünün birbirinden farklı olduğuna dair en büyük delilimiz; Mantık kitaplarında kavram yanlış (hata), önerme yanlış (kizb) ve kıyas yanlışlarının (galat) ayrı ayrı kavramlarla ifade edilmiş olmasıdır. Aynı şekilde tanım yapma

³⁷ Fahreddin er-Râzi, *el-Mebâbisül-meşrikiyye*, I/489.

(tertip), önerme kurma (terkip) ve kıyas inşa etme (telif) kavramları da farklı ifadelerle nitelendirilmiştir.

Yukarıda verilen aklın işlevlerinin genel tasavvur bilgisi ile alakalı olduğunu söylenebilir. Aklın tasavvurla elde ettiği bilgileri yeniden değerlendirmesi durumunda diğer iki bilgi türü ortaya çıkmaktadır. Klasik metinlerde bu alanlarla ilgili aklın çeşitli fonksiyonlarına dair kavramlar kullanılmakla birlikte net bir tasnif yapılmamıştır. Burada kavram karmaşasına takılmak yerine temel işlevleri tasnif etmeyi daha uygun gördük.

Buna göre aklın, zâkirede saklanan verilerden yeniden bilgi üretmesi aşamasına “fıkr” veya “tefekür” diyebiliriz. Fakat fikrin tam olarak tasdiki mi yoksa kıyası mı kapsadığı net olarak ifade edilmemiştir. Genel olarak tasavvur ve tasdik ayrımının esas alınmasından dolayı fikrin, önerme ve kıyası içerdiğini söylemek mümkündür.³⁸

Râzî'nin, metinlerinde, İbn Sînâ'yı esas alarak; tasavvurun ve tasdik in idraki için başka kavramlar kullandığını, akılda tasavvuru saklayan güç ile tasdik ve hüccet bilgilerini saklayan ve işleyen yetiler için farklı kavramlar kullanmaya çalıştığını fakat bunları tam olarak netleştiremediğini söyleyebiliriz.³⁹

Yukarıdaki bilgileri dikkate aldığımızda “taakkul” yani “akletme” kavramının tüm bu süreçleri ifade ettiğini söyleyebiliriz.⁴⁰ Fakat “aklı” kavramı ile tam olarak ne kastedildiği üzerinde ayrıca durmak gerekiyor. Zira akli kavramı, bazen akılla elde edilen bilgileri yani “ma'külât”ı ifade için kullanılırken akli olanın aynı zamanda “akla uygun olan” veya “akla aykırı olmayan” anlamlarını zamana zaman da olsa karşıladığını unutmamak gerekiyor.⁴¹

³⁸ Bkz. Fahreddin er-Râzî, *el-Mantıkul-Kebir*, p. 728, 729.

³⁹ Bkz. Fahreddin er-Râzî, *el-Mantıkul-Kebir*, p. 6, 726-728.

⁴⁰ Krş. Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâbisül-meşrikiyye*, I/455.

⁴¹ Fahreddin er-Râzî, *el-Mantıkul-Kebir*, p. 1501, 1502.

Tablo-4:
Aklın Temel Bilme Fonksiyonları ve Aşamaları

| Aşama | Tasavvur Bilgisi | Tasdik ve Hüccet Bilgisi |
|---|---|-------------------------------------|
| İdrak, şuur veya likâ yani alma aşaması | Zihin-Fehm-Teemmül (müdrike de bu aşamaya dahildir) | Fehm |
| İşleme aşaması | Mutasavvira | Mütehayyile veya mütevehhime |
| Saklama aşaması | Zâkire | Zâkire veya hafıza ⁴² |
| Geri çağırma ve üretme aşaması | Tezekkür | Teffekkür, hads, zeka ⁴³ |

6. Akıl-Duyu İlişkisi

Klasik dönemde çok net olarak birbirinden ayrılmayan bu iki alan özellikle Kant sonrası dönemde birçok tartışmayı beraberinde getirmiştir. Bazı bilgi teorileri sadece duyuyu bilgi kaynağı kabul ederken sadece akıllı bilgi kaynağı olarak gören bilgi kuramları da bulunmaktadır. Akıl-duyu ilişkisinde telifçi yöntemler de bulunmaktadır ve klasik dönemde de genel kabul, akıl ile duyunun birlikte bilgi kaynağı olduğudur.

Kelam kitaplarında genel olarak akıl, duyu ve haber olmak üzere üç temel bilgi kaynağı bulunurken Mantık kitaplarında kesin doğru (yâkinî veya zarûrî) bilginin altı türü üzerinde durulmuştur. Râzî'nin eserlerine bakıldığında Râzî'in bu görüşleri kabul ettiği görülecektir.

Mahsusât: Duyu verisi anlamına gelmekte olup iç duyu (vic-dân) ve dış duyu (havâss veya müşâhade) olmak üzere iki türdür. Modern tabirle gözlem adını verdiğimiz ve salt duyulara dayalı

⁴² Fahreddin er-Râzî, *Şerhu'l-ışârât ve't-tenbihât*, II/249.

⁴³ Bkz. Fahreddin er-Râzî, *el-Mantıku'l-Kebîr*, p. 1300-1302.

olan bu bilginin, akli bilgilerle ilişkisini aşağıda ele alacağız. Fakat buradaki bilgilerin cüzi olduğunu unutmamak gerekiyor.⁴⁴

Mücerrebât: Modern deyişle deney adını verdiğimiz bu bilgi türü kıyas bahsinde “tam istikrâ (tümevarım)” olarak tarif edilmiştir.⁴⁵ Râzî, tecrübenin, duyularla aklın ortak bilgisi olduğunu kabul etmektedir.⁴⁶

Haberi sâdık veya mütevâtirât: Râzî’ye göre işitme duyusu ile aklın bileşiminden oluşan bir bilgi türüdür. İşitme duyusu ile diyoruz zira haber, nakille gelen bir bilgi türüdür. Akıl ile diyoruz zira duyduğumuz her şeye inanmıyoruz; bu bilgilerin kaynağını ve doğruluk değerlerini akıl süzgecinden geçiriyoruz.⁴⁷ Râzî’nin, insanın temel vasfı olan “konuşma” yetisinin de akıl ve duyu işbirliği ile meydana geldiğini ifade ettiğini hatırlatmak gerekiyor ki zaten haber dediğimiz şey işitme ve konuşma ilişkisinden oluşmaktadır.⁴⁸

Evveliyât ve fitriyyât: Bu iki tür bilgi salt akıl bilgisi olup aklın temel ilkelerini içermektedir. Fitriyyâtı, evveliyattan ayıran temel özellik, fitrî bilgilerde aklın bir işlem yapmasıdır. Örneğin 1 sayısının tek olduğu bilgisi evvelî iken 3’ün tek olduğunu akıl, 1’in katı olması hasebiyle bir kıyasla elde etmektedir. Fakat burada harîçten bir delile veya araştırma gerek olmadığı için iki tür bilgi de salt akılla elde edilmektedir.⁴⁹

Hadsiyât: Sezgi dediğimiz bilgi türüdür. Hads konusunda farklı görüşler bulunmaktadır. Râzî’ye göre hads, salt akla dayanmaz; duyu ve tecrübeler de sezgilerimizde etkilidir. Fakat tecrübe,

⁴⁴ Fahreddin er-Râzî, *Şerhu’l-işârât ve’t-tenbîhât*, 1/4; *et-Tefsîrûl’-Kebîr*, Beyrût: Mektebetü’n-nûriyye ve’d-dirâsât Dâru’l-Fıkr, 2005, I/152, 153.

⁴⁵ Fahreddin er-Râzî, *el-Mantıku’l’-Kebîr*, p. 1150, 1152, 1204.

⁴⁶ Fahreddin er-Râzî, *el-Mantıku’l’-Kebîr*, p. 1150, 1152, 1180, 1204.

⁴⁷ Fahreddin er-Râzî, *el-Mabsûl fi ilmi usûli’l-fıkk*, thk. Taha Cabir, Riyad: Câmiatü’l-imâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1979, I/6.

⁴⁸ Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibu’l-âliye*, VII/99, 172.

⁴⁹ Fahreddin er-Râzî, *el-Mantıku’l’-Kebîr*, p. 1180, 1187.

genel ilke yani tümevarım iken sezgi daha çok tek tek olaylarla ilgilidir yani tikeldir.⁵⁰

Akılla duyu arasında nasıl bir ilişki olduğu meselesine tekrar dönersek:

- Yukarıdaki tasnifte görüldüğü üzere akılla duyu arasındaki ilk ilişki; haber, tecrübe ve hadsin akıl ile duyunun birlikte çalışması ile elde edilmiştir.
- Duyu verileri, aklın, eşyaya dair ilk bilgi kaynağıdır ki yukarıda bu hususa değinmiş idik.
- Akıl-duyu ilişkisinin bir başka boyutu ise ilk iki maddeyi de içermekle birlikte özellikle üzerinde durmak istediğimiz; “duyuların hata edebilmesi” meselesidir. Duyu verileri zorunlu olmakla birlikte insanı yanıltabilmektedir. Zorunludur diyoruz zira eşyaya dair ilk bilgi kaynağımız duyular olduğu için duyu verilerinin bilgi kaynağı olarak kabul edilmemesi ya da şüpheli bilgi veriyor olarak görülmesi durumunda varlığa dair bilgilerimiz imkansız olacaktır. Fakat duyu verileri birçok engelin yanında cüzi olduğu için bazen insanı yanıltabilmektedir. Örneğin uzaktaki cismin küçük görülmesi ya da su içindeki kaşığın eğri görünmesi yahut gece karanlığında bir kütüğün insan suretinde görülmesi gibi. Bu örnekler çoğaltılabilir. İşte duyu verilerinin sağlamalarının yapılması için akıl hem hakemlik yapmakta hem de küllî bilgisi sayesinde buradaki cüzi yanlışları düzeltebilmektedir.⁵¹
- Duyuları akıl ile idrak ederiz. Yani duyular kendini bilemez ve ayırt edemez. Yani aslında duyuların varlığı ve bilgi kaynağı olduğu da sadece akıl ile bilinebilmektedir. İnsanın kendine dair bilgileri aşağıda konu edinilmiştir.⁵²

⁵⁰ Fahreddin er-Râzi, *el-Mantıku'l-Kebir*, p. 1179.

⁵¹ Bkz. Fahreddin er-Râzi, *el-Metâlibu'l-âliye*, VII/56vd. Ayrıca krş. Fahreddin er-Râzi, *el-Mantıku'l-Kebir*, p. 1279vd.

⁵² Fahreddin er-Râzi, *el-Metâlibu'l-âliye*, VII/56vd.

- Akıl-duyu ilişkisinin bir başka önem kazandığı yer, vehmî bilgilerin ayırt edilmesi meselesidir. Vehim, daha önce de ifade ettiğimiz gibi insanın ilk soyutlama yetisidir. Akıl, buradan aldığı verilerle tasavvurlar oluşturur. Fakat soyutlama, zihinde olduğu için bir açıdan sübjektiftir. Soyut bilgilerin, gerçeklikten fazla uzaklaşarak gerçek dışı bilgilere dönüşme imkanı daima vardır. Mantık ilminde bu soyut verilerin gerçeklikten uzaklaşması sonucu olan bilgilere “vehmîyyât” ismi verilmiştir. Gerçekliğe uygun soyut bilgiler ise “aklîyyât” a dahildir. Burada gerçeklik sağlamlasını iki temel araç sayesinde yapıyoruz: İlki duyulardan gelen bilgidir. İkincisi ise aklın temel ilkeleri ve küllî bilgisidir. Yani soyut bilginin gerçekle uygunluğunu önce gözlemle araştırırız. Gözlemle elde edemediğimiz alanlarda ise akıl, bize sağlama yapma imkanı sunar. Özetlemek gerekirse vehim ile elde edilen bilgilerin aklı bilgiler hale gelmesinde aklın temel ilkeleri ve diğer küllî bilgilerinin yanında duyular, önemli bir rol oynamaktadır.⁵³

Burada son olarak akıl ile duyu verileri arasında bir uyum ya da çelişki olup olmadığına değinmek istiyoruz. Temel olarak aklın yani insânî nefsin bilme gücünün biri dış dünyaya biri de kendi iç dünyasına ve metafizik alana olmak üzere iki yönünün olduğunu ifade etmiştik. İnsanın kendine ve metafizik alanlara dair bilgilerinde dış duyuların söz hakkı yoktur.

Dış dünyaya dair ise duyulardan gelen bilgi, insan bilgisinin ilk aşamasını oluşturmaktadır ve cüzî bilgiler olarak kabul edilmektedir. Burada cüzilikten kasıt, hem duyu verilerinin tek tek şeylerle alakalı ve somut olmaları hem de küllî bir kaideye dönüşmemiş yani parça parça olmalarıdır. Akıl, bir taraftan duyulardan gelen bu verileri küllî hale dönüştürürken diğer taraftan doğruluk değerlendirmesi yapmaktadır. Buradan hareketle duyulardan gelen verilerin aklın ilkelerine ve çalışma prensiplerine uygun olduğu kabul

⁵³ Bkz. Fahreddin er-Râzî, *el-Mantıku'l-Kebir*, p. 1180.; *Şerhu Uyûni'l-bikme*, 158vd.

ediliyor. Fakat asıl kavga, duyulardan gelen bilgiler ile aklın elde ettiği bilgiler çeliştiğinde son sözü kimin söyleyeceği konusundadır. Gelenekte akıl hakemdir ve küllî bilgi kaynağı olması nedeniyle son sözü akıl söylemektedir.

Konumuza tekrar dönersek akıl-duyu ilişkisinden elde ettiğimiz veriler, bize, akıl ile duyu bilgileri arasında asla çelişki olmadığı ancak bir takım hatalar ve yanılgıların olabileceğini göstermektedir. Vehmî verilerin aklî bilgilere dönüşmesinde ve tecrübe, haber gibi bilgi türlerinde, duyunun akıl için ifade ettiği önem de ortadadır. Duyuların aklın ilk bilgi kaynağı olması da göz önüne alınırsa geleneğe uygun olarak Râzî'nin de telifçi bir bilgi anlayışına sahip olduğunu yani duyuların akılla birlikte ve akla bağlı olarak çalıştığını görüyoruz.

7. Evveliyât ve Nazariyyât

Aklın tarifinin netleştirilmesine katkı sağlanması açısından çalışmamızda son olarak aklın ne tür bilgilere sahip olduğuna değinmek istiyoruz.

Aklın genel anlamda bilgisi olarak tarif edebileceğimiz ve küllî bilgi anlamına gelen “ilim” kavramı, Fahreddin er-Râzî'nin de takipçisi olduğu Aristoteles ve İbn Sînâ geleneği dikkate alındığında üç tür bilgiyi içermektedir: Tasavvur yani kavram bilgisi veya tanım; tasdik yani önerme ve hüküm bilgisi; hüccet yani kıyas bilgisi.

İlim, tasavvur yani eşyanın mahiyetinin idraki ile başlar. Tasavvurları bir araya getirerek hüküm bilgisi elde eder ve eşyayı yorumlarız yani tasdik elde ederiz. Daha sonra bu bilgi ve yorumları bir araya getirerek ya yeni bilgiler elde eder yahut daha önce elde ettiğimiz bazı bilgilerin doğruluklarının sağlamasını (beyân) yaparız ki bu bilgiye de kıyas diyoruz.

Fakat burada bu üç tür bilgiden başka olarak aklın ilk ilkeleri diyebileceğimiz “evveliyât (apriori)” bir takım bilgilerimiz bulunmaktadır. Sistemin geneline bakıldığında evvelî bilgilerin bu üç

bilgi türüne de dahil olmadığını görmekteyiz. Mantığın temel ilkeleri de aslında bu evvelî bilgilerdir ve Râzî, bütün bu evvelî bilgilerin ilkinin; aklın “doğru-yanlış ayrımı yapabilmesi (yani özdeşlik ilkesi)” olduğunu ifade etmektedir.⁵⁴ Râzî’ye göre diğer tüm ilkeler, bu ilk ilkeye dayanmaktadır. Zira çelişmezlik ve üçüncü halin imkansızlığı aslında özdeşlik ilkesinin sağlamasının yapılmasıdır. Yeter neden ilkesi ise doğruluğun bazı şartlarının olduğunu ifade etmektedir.

Bu ilk ilkelere kategorileri de dahil etmek gerekiyor. Zira büyüklük-küçüklük gibi anlamlar her ne kadar “tasavvur” kategorisine dahil iseler de aklın işleyişinin ilk kuralları olması açısından eşyaya ait mahiyetlerin tasavvurundan daha öncedirler diyebiliriz. Her ne kadar kategoriler, aklın şeyler ile ilişki kurması esnasında zuhur ediyor olsa da yine de kategorilerin ve hatta beş tûmelin idraki, tasavvurdan daha öncedir. Zira bunlar eşyaya ait tasavvurlarımız olmayıp aklın kendisine ait bir takım ön kabulleridir ve bu yüzden bilgi ifade etmekten çok birer yeti veya kanun gibidirler.⁵⁵

Aklın önemli bir evvelî bilgisi de “benlik bilgisi”dir. Zira insanın kendini, özünü, nefsini, aklını ve hatta duyularını bilmesi; aklın ilk bilgilerinden biridir. Aslında metafizik te tam olarak burada başlar. Yani insanın ilk elde ettiği metafizik bilgisi, kendisine yani nefesine ve aklına yönelik bilgisidir. Bu bilgi, hem Râzî hem de Kant için metafizik bilgilerin ilki ve temelidir.⁵⁶

Râzî, aklın, “evveliyât” haricinde bir de “nazariyyât” adı verdiğimiz bilgileri bulunduğunu ifade etmektedir ki aklın dördü tasnifi de zaten bu bilgilere göre yapılmıştır. Fakat nazari bilgilerin ne tür bilgiler olduğunu tam olarak tarif edebilmek için evvelî bilgiler ile bedihî bilgiler kavramlarını tanımlamak gerekiyor. Genel

⁵⁴ Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâbisül-meşrikiyye*, I/468, 469.

⁵⁵ Bkz. Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâbisül-meşrikiyye*, I/475vd.

⁵⁶ Bkz. Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Yardımlı, Aziz, İstanbul: İdea Yayıncılık, 1999, 39vd.; *Pratik Aklın Eleştirisi*, çev. Kuçuradi, İoanna, Ülker Gökberk ve Füsün Akatlı, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 1999.; 135vd.

olarak nazari ifadesi, kesbi bilgileri ifade etmektedir ve bu durumda bedihî bilgilerin evvelî bilgilere kategorisine dahil edilmesi gibi bir sorun ortaya çıkıyor. Zaman zaman Râzî tarafından evvelî ve bedihî kavramlarının birbiri ile eş anlamlı kullanıldığı gibi bir kanaat hasıl olabiliyor. Zira Râzî; “ilim” kavramının bedihî ve aynı zamanda evvelî olduğunu ifade etmektedir.⁵⁷ Zorunlu bilgilerin taksiminde de evveliyât ile bedihiyât kavramları arasında bir karmaşa görünüyor. Zira evveliyât, burada, aklın ilk ilkeleri anlamında iken zorunlu bilgiler başlığı altında 2'nin çift sayı olması gibi bedihî bilgilerin evvelî bilgiler başlığı altına dahil edildiğini görüyoruz. Oysa bedihîlik, ilkeler olmayıp belki aklın ilk başta doğrudan ve bir işlem yapmadan elde ettiği bilgiler anlamına gelmektedir. Yani bir başka ifade ile evvelî, ilke kavramını daha çok karşılar iken bedihî kavramı, aklın bir alanla ilgili ilk bilgilerini ifade etmeye daha münasiptir. Zira her zaman bir alandaki ilk bilgilerimiz, o alanın ilkeleri olmayabilir. Veya bir başka açıdan ifade etmek gerekirse burada evvelî kavramı ile ifade edilen ilkeler, aklın kendisinde iken; bedihî bilgiler aklın varlık ile irtibat kurması esnasında meydana gelir. Fakat bu meydana gelme esnasında başka bir işlem veya araştırmaya gerek kalmaz.

Şu halde genel olarak nazari kavramı kesbi ile aynı anlamda kullanılıyor olsa da burada nazariyyât kavramı bedihî bilgileri de içermektedir. Buna göre aklın, ilkeler adını verebileceğimiz evveliyât bilgileri haricinde kesbi veya bedihî olabilecek tasavvur ve tasdik bilgileri vardır.

8. Değerlendirme

Sonuç olarak taakkul yani akletme, bütün bu evvelî ve nazari bilgi süreçlerinin genel adıdır. Yani aklın yukardaki tabloda özetlenen tüm temel işlevlerine genel olarak taakkul veya akletme süreci diyebiliriz. Akli alan veya ma'kulât derken de aslında bütün bu evvelî ve nazari bilgi türlerini ve süreçlerini ifade ediyoruz.

⁵⁷ Fahreddin er-Râzî, *el-Mantıku'l-Kebir*, p. 12.

Fakat akıl dediğimiz mutlak ve soyut kavram; aklın sadece heyûlânı akıl yani insan nefsinin bilen (âlime) kısmını ifade etmektedir. Bu anlamda aklın yegane bilgisi evveliyât bilgisi yani doğruluk-yanlışlık ayrımı ve insanın kendi nefsinin ve nefsinin temel yetilerini bilmesidir. Fakat bilme ve yapma sisteminin en tepesinde olması bakımından akıl, nefsin diğer tüm bilme ve yapma yetilerini kullanmakta ve yönetmektedir. Diğer taraftan bu yetiler ile akıl arasında bir uyum bulunmakta ve bu yetiler gerek pratiğe dökme gerekse varlık ile ilgili ilk bilgileri elde edip akla ulaştırma açısından bilgi ve eylem konusunda akla yardımcı olmaktadır.

Râzî'nin de takipçisi olduğu bu gelenek bağlamında bilginin kaynağının akıl mı yoksa duyu mu olduğu tartışmaları da ayırt edici bir soru gibi görünmüyor. Zira duyuların akılla ortak ve uyumlu çalışması ve zorunlu bilgilerin tüm bu bilgi süreçlerinin toplamı olması; bilimsel olanın da modern anlamdakinden daha geniş bir alana şamil olmasına neden olmaktadır. Akıl ve duyu arasındaki bu ilişki; modern dönemde sorun haline gelen bilim-metafizik ve bilim-din ilişkilerinin değerlendirilmesinde de faydalı olacaktır.

Kaynakça

- Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl fî ilmi usûli'l-fıkh*, thk. Taha Cabir, Riyad: Câmiatü'l-imâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1979.
- Fahreddin er-Râzî, *el-Mantıku'l-Kebir*, Tahkik ve İnceleme Turgut Akyüz, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul: 2017.
- Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikıyye fî ilmü'l-ilâhiyyât ve't-tabiiyyât*, thk. Muhammed el-Muktasî Bağdadi, Beyrût: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 1990.
- Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibu'l-âliye mine'l-ilmi'l-ilâhî*, Beyrût: 1987.
- Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîrü'l-Kebir*, Beyrût: Mektebetü'n-nûriyye ve'd-dirâsât Dâru'l-Fıkr, 2005.
- Fahreddin er-Râzî, *Kitâbu'n-Nefs ve'r-rûh ve Şerhu kuvâhumâ*, trc. Hüsnü Aydeniz, Ankara: Elis Yayınları, 2011.

- Fahredden er-Râzî, *Mubassalu Efkarî'l-mütekaddimin ve'l-müteahbirin mine'l-bukemâi ve'l-ulemâi ve'l-mütekellimin*, thk. Tâhâ Abdurrâûf Sa'd, Kâhire: Mektebetü'l-külliyâti'l-ezheriyye, (ty.), çev. Hüseyin Atay, *Kelama Giriş*, 1. Basım, Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002.
- Fahredden er-Râzî, *Şerhu Uyûni'l-hikme*, thk. Muhammed Hicazi Ali Ahmed Saka, Tahran: 1373h.
- Fahredden er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbihât*, thk. Ali Rıza Necidzade, Tahran: 1383h.
- Ferruh Özpilavcı, "Akıl Risaleleri Geleneği ve Bu Gelenek İçinde Ebû'l-Berekât el-Bağdâdî'nin Akıl Risalesi", İslâmî İlimler Dergisi Mantık Sayısı, yıl 5, sayı 2, Güz 2010, s. 75-106.
- Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Yardımlı, Aziz, İstanbul: İdea Yayıncılık, 1999.
- Immanuel Kant, *Pratik Akılın Eleştirisi*, çev. Kuçuradi, İoanna, Ülker Gökberk ve Füsün Akatlı, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 1999.
- Turgut Akyüz, "Kant'ın Bazı Mantık, Metafizik ve Ahlak Kavramlarının İslam Düşünce Geleneğindeki Kaynakları", Kocaeli İlahiyat Dergisi, c.I, sayı 2, Aralık 2018, s. 119-129.

KUR'ÂN'DA GEÇEN "AKIL SAHİPLERİ" İFADELERİNİN ANLAM VE TAHLİLİ

Dr. Öğr. Üyesi, Süleyman GÜR¹

Akıl kavramı, öteden beri insan zihnini meşgul eden, üzerinde en çok durulan, hakkında yoğun tartışmaların yapıldığı en önemli kavramlardan biridir. Kur'ân'ı Kerîm de bu kavrama büyük bir önem atfetmiştir. Buna bağlı olarak erken dönemden itibaren tefsir, kelam, fıkıh, tasavvuf, felsefe, mantık gibi disiplinlerde kavram detaylı bir şekilde ele alınmıştır. Bu temel kavramla anlam ilişkisi olan kalp, fuâd, sadr, zekâ, idrak, ilim, hikmet, hilm, basar, lüb gibi çevre lafızlar ile aklın fonksiyonları kabul edilen taakkul, tefekkuh, tefekkür, tefehhüm, tezekkür, tedebbür gibi konular da akıl kavramına bağlı olarak incelenmiş ve bu sayede tarihi süreçte hatırı sayılır miktarda bir literatür ortaya çıkmıştır. Günümüzde de ulusal ve uluslararası düzeyde konuyu farklı boyutları ile ele alan tebliğ, makale, tez ve kitap düzeyinde akademik çalışmalar yapılmıştır. İnsan var olduğu sürece bu konuyu ele alan çalışmalar yapılmaya da devam edecektir. Biz de bu çalışmalar zincirine yeni bir halka eklemek düşüncesi ile bu konuyu ele almaya karar verdik.

¹ Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tefsir Anabilim Dalı, suleymangur@trabzon.edu.tr

Kur'an'ın anahtar kavramlarından biri² olan akıl lafzı, a-k-l (ع ق ل) kök harflerinden gelen Arapça bir kelimedir. Bu köke sözlüklerde, bağlamak, tutmak, men etmek, engel olmak, alkoymak, korumak, hapsedmek, bilmek, idrak etmek, anlamak, şuurlu olmak, temkinli olmak, diyet gibi anlamlar verilmiştir.³ Sözlük anlamlarına bakıldığında akıl lafzının hemen her kazandığı anlamda, öz anlamı olan “bağlamak” lafzını koruduğu dikkati çekmektedir. Nitekim tutmak, hapsedmek, alkoymak gibi kelimeler bir objeyi “bağlayıp” sabitlemekle ilgilidir. İdrak edip anlamak, bir şeyi akla “bağlamaktır”. Diyetin ödenmesinin maktulün yakınlarının kan dökmesini engellemesi de mecazen onların bağlandığı anlamına gelmektedir.⁴ Dolayısıyla akla, “fikirleri birbirine bağlayarak akıl yürütme rolünü oynadığı (bağlamak), yeni bilgiler elde edebildiği (tutmak), insanı tehlikelere karşı koruduğu (engelleme) için bu ad verilmiştir denebilir.”⁵

İlk dönemlerde lafız genellikle, “insanı kötü ve çirken şeylere karşı koruyan, engelleyen, hapseden bir güç” şeklinde tanımlanmıştır.⁶ Fakat daha sonraları kelimenin anlam yelpazesi genişleyerek, maddeden soyutlanmış basit bir cevher olarak idrak etme, bilme, anlama ve kıyas yapabilme yeteneği, iyiyi kötüden, güzeli çirkinden, doğruyu yanlıştan ayıran bir güç, insanın düşünmesini sağlayarak onu sorumlu kılan, kötülüklerden

² Toshihiko İzutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, ts), 75.

³ Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-'Ayn*, thk. 'Abdulhamîd Hindâvî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003), 3: 203; Râgib el-İsfehâni, *el-Müfredât fî Garibi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Seyyid Keylânî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, t.y.), 342; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, thk. 'Abdullâh 'Aliyyu'l-Kebîr v.dğr. (Kahire: Dâru'l-Me'arif, t.y.), 34: 3046-3050.

⁴ Râgib, *Müfredât*, 342; Mustafa Şentürk, *Kur'an-ı Kerim'de Akıl Kavramı* (Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2002), 1-2.

⁵ İbrahim Emiroğlu, “Kur'an'da Akıl ve İnsan”, *D.E. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (İzmir, 1998), 69.

⁶ Ebül-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, *et-Ta'rifât* (Dâru'r-Reyyân li'r-Türâs, ts.), 196-197; İbn Manzûr, *Lisân*, 34: 3046.

engelleyen ve diğer canlılardan ayıran bir nitelik olarak tarif edilmiştir.⁷

Akıl kelimesi Kur'an'da, bir yerde mazi (عَقَلُوهُ), diğer yerlerde muzari (يَعْقِلُونَ، تَعْقِلُونَ، يَعْجَلُ، نَعْقِلُ) kipinde olmak üzere 49 kez geçmekte olup⁸ hiçbir ayette “isim” ya da “mastar” olarak “akıl” manasında kullanılmamıştır. Bunun yerine her geçtiği yerde “akletme” manasında fiil formunda zikredilmiştir. Ulemanın dikkatini çeken bu durum, aklın “dinamik” yapısı ile ilgili görülmüş ve Kur'an'ın her daim fiil halinde olan “işlevsel akla” değer verdiği şeklinde değerlendirilmiştir.⁹ Buna mukabil Kur'an'da akıl kelimesi ile anlam yakınlığı olan fuâd, kalb, lüb gibi kelimelerin çoğu kez akıl manasında isim olarak kullanımları yaygındır. Ayrıca akıl kavramı ile dolaylı da olsa ilgisi olan çok sayıda kavram bulunmaktadır. Hatta tefekkür, tezekkür, tedebbür, ibret gibi aklın çeşitli fonksiyonlarını gösteren kelimelerin tekrarı ile birlikte Kur'an'da bulunan bütün ayetlerin yaklaşık onda birinin akla ilgili olduğu ifade edilmektedir.¹⁰

Akıl lafzının isim olarak değil de fiil olarak, ya da farklı Arapça karşılıkları ile Kur'an'da geçmesinin en önemli nedenini bazı araştırmacılar, akıl denilen varlığın metafizik mahiyetine delâlet ediyor oluşu ile ilgili görmüşlerdir. Zira aklın metafizik boyutu ve mahiyetinin beşer tarafından tam anlamıyla kavranması mümkün değildir. Bu nedenle Kur'an, aklın “neliğinden” değil “niçinliğinden” söz eder. Başka bir ifade ile Kur'an, hidayetle

⁷ Bu konudaki bazı değerlendirmeler için bk., Süleyman Hayri Bolay, “Akıl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2: 238; Harun Çağlayan, “Bilgi Kaynağı Olarak Akıl”, *Kelam Araştırmaları Dergisi* 9/1 (2001), 235-241; Fatih Tok, “Akletme Bağlamında Kur'an'da Kulak, Göz ve Kalp” *Akıl Kitabı, Düşünce Ve İnanç Bağlamında Akıl*, ed. Turgut Akyüz (İstanbul: Ravza Yayınları, 2020), 84.

⁸ Muhammed Fuâd Abdülbâki, *el-Mu'cemu'l-Müfreh* (Beyrüt: Dârul-Ma'arife, 1994), 594-595.

⁹ Şentürk, *Kur'an-ı Kerim'de Akıl Kavramı*, XIV.

¹⁰ Naim Şahin, “Kur'an-ı Kerim'de Akıl ve Aklın Değeri Meselesi”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (Konya, 1999), 221; Emiroğlu, “Kur'an'da Akıl ve İnsan”, 76.

sonuçlanacak bir düşünme görevi ile donatılmış akıldan söz eder. Akılla aynı anlama gelen lafızlar da aklın ontolojik sınırlarına değil onun fitrî misyonuna delâlet eder içeriktedir.¹¹ Hâl böyle olmakla birlikte konunun önemi, esrarı ve cazibesine binaen aklın fonksiyonları yanında mahiyeti, kısımları, yeri, nefsin diğer güçleri ile ilişkisi, nasıl çalıştığı ve benzeri konular İslâmî literatürde etraflı bir şekilde, derinlemesine ve oldukça üst düzeyde tartışmalara konu olmuştur.¹²

Akl kelimesi; Kur'an'da, akılı kullanmaya davet, aklın görevi, aklını kullananların övülmesi, aklını kullanmayanların kınanması ve yerilmesi gibi hususları anlatmak üzere genellikle, (لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ) “umulur ki akledersiniz” şeklinde teraccî, (لَقَوْمٍ يَّعْقِلُونَ) “akleden bir toplum için” şeklinde takrir ve isbat manasında, (أَفَلَا تَعْقِلُونَ) “hâlâ akletmiyor musunuz?”, şeklinde istifham üslubuyla kınama ve azarlama anlamında, (لَا يَعْقِلُونَ) “hâlâ akletmiyorlar” şeklinde nefy, (إِنْ كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ) “eğer aklederseniz” şeklinde şart muhevalı olarak zikredilmiştir.¹³ Kelime geçtiği bu ve benzeri yerlerde genellikle ilim, bilme, anlama, düşünme, ibret gibi manalarda kullanılmıştır.¹⁴ Akletmenin, akılı işleterek sağlıklı düşünmenin ve muhakeme yapmanın önemi ve gereği üzerinde durulmuştur. Bu manada “Ancak bilenlerin akledebileceği” ifade edilmiştir.¹⁵ Akılı ve bilgiyi gereği gibi kullanmadıkları için kâfirler, “... Onlar sağırdırlar, dilsizdirler, kördürler; bu yüzden akledemezler”¹⁶ ifadesi ile yerilmiştir. “O, aklını kullanmayanlara kötü bir azap verir”¹⁷ âyetiyle aklını doğru kullanmayanlar Allah'ın azabına karşı ikaz edilmiştir. Akıllarını

¹¹ Yasin Pişgin, *Kur'an'a Göre Akıl Ve Akılcılığın Kur'an Tefsirine Etkisi* (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2008), 34.

¹² Bk., Turgut Akyüz, “Fahreddin er-Râzi'ye Göre Aklın Tarifi ve Temel İşlevleri”, *OAD: Ortaçağ Araştırmaları Dergisi* 2/1 (2019), 23-35.

¹³ Abdülbâki, *Mu'cem*, 594-595.

¹⁴ Mesela bk., Yüsf, 12/2; Saffât, 37/138; Ankebût, 29/35; Hüd, 11/50.

¹⁵ Ankebût, 29/43.

¹⁶ Bakara, 2/171.

¹⁷ Yünus, 10/100.

işletenlerin ise cehennem azabından kurtulacakları¹⁸ belirtilmiştir. Kur'an'da ayrıca, eşyadaki düzeni görüp anlama potansiyeline sahip olan akla, bununla birlikte ilâhî hakikatleri anlama, sezme ve onlar hakkında tefekkür edip görüş beyan etme vazife ve yetkisi de verilmiştir. “Allah âyetlerini akledesiniz diye açıklamaktadır”¹⁹ buyruğu da aklın böyle bir görevi olduğunu bildirmektedir.²⁰

Yüce Allah'tan gelen bu vahiylerin doğru bir şekilde anlaşılması için insandan aklını sıhhatli bir şekilde işletmesi istenmiştir. Nitekim, Râgıb el-İsfehânî, vahyi anlamada aklın bu önemini şu ifadelerle vurgulamıştır: “Yüce Allah'ın insanlara iki elçisi vardır; biri bâtinî elçi olan akıl, diğeri ise zâhirî elçi olan peygamberdir. İlk olarak bâtinî elçiyi (akıl) kullanmadan zâhirî elçiden (peygamber) faydalanmak imkansızdır; zira peygamberin bildirdiklerinin doğru olduğu akılla bilinir. Akıl olmasaydı din yaşayamazdı, din olmasaydı akıl şaşkın kalırdı. Bundan dolayı Yüce Allah, bu ikisini “nûr üstüne nur” buyurarak birbirine bağlamıştır.”²¹

Akıl lafzının geçtiği ayetler iyi incelendiğinde bu ayetlerde mü'min-kâfir ayrımı yapılmaksızın bütün insanlara hitap edildiği ve herkesin akıllarını kullanmaya çağrıldığı anlaşılır. Bu çağrı yapılırken de lafzın sürekli fiil formunda gelip, “akıl sahipleri” anlamına gelen “ülû'l-'ukûl”, “sâhibü'l-'ukûl”, “zevû'l-'ukûl” gibi ifadelerle hiç yer verilmediği görülür. Oysa Kur'an'da “akıl sahipleri” manasına gelen “ülû'l-elbâb”, “ülû'l-epsâr”, “ülû'n-nühâ”, “zû hicr” lafızları zikredilir. Bu lafızlar bu anlamda kullanılırken “akıl sahipleri” terkiplerinde akıl lafzının hiç geçmemesi dikkatimizi çektiği için bu çalışmada, “akıl sahipleri” ifadelerini ve bu ifadelerin geçtiği ayetleri ele alıp tahlil etmeye ve Kur'an'ın bu üslup özelliğinin hikmetini tespit etmeye çalışacağız.

¹⁸ Mülk, 67/10.

¹⁹ Bakara, 2/242.

²⁰ Bolay, “Akıl”, 2: 238.

²¹ Râgıb el-İsfehânî, ez-Zeri'a ilâ Mekârimi's-Şeri'a, thk. Ebû'l-Yezid Ebû Zeydîni'l-'Acemî (Kahire: Dâru's-Selâm, 2007), 157.

1. Ülü'l-Elbâb

Kur'ân-ı Kerîm'de "akıl sahipleri" anlamında en fazla geçen terkip, 16 ayette zikredilen ülü'l-elbâb (أولو الألباب) terkidir.²² Bu terkip, "أولو" (sahipler) ve "الألباب" (akıllar) kelimelerinin birleşiminden oluşur. Ayetlerde, "أولو الباب" ve "أولي الباب" biçiminde cemi kalıbıyla yer alır. Başındaki "أولو" kelimesi, tıpkı "ذوو" kelimesi gibi "ذو" kelimesinin müzekker cemisidir. Müennesi "ذات", müennes cemisi "ذوات" ve "أولات" şeklinde gelir.²³ "ألباب" kelimesi ise "لُب" kelimesinin çoğuludur.²⁴ Mazi ve muzari fiil formatı "لَبَّ يَلُبُّ" şeklinde gelir. Arapça'da muza'af fiillerde bu forma uyan başka bir fiilin bulunmadığı ifade edilir.²⁵

Sözlükte, daha ziyade, "kabuğu atılıp içi yenilen meyvelerin ana maddesi" anlamında kullanılan "lüb" kelimesi ayrıca bir şeyin özü, içi, aslı, cevheri, en seçkini, en iyi kısmı, akıl gibi anlamlara da gelir.²⁶ Arap dilinde bu anlamda ceviz, badem ve fıstık içi ile benzeri kabuklu meyvelerin özü, (لَبَّ الجوز، لَبَّ اللوز، لَبَّ الفستق) gibi tabirlerle ifade edilir. Hurma ağacının özü, kalbi manasına "لُبُّ النَّخْلَةِ" lafzı kullanılır. Aynı kökten olan "اللُّبَابُ" kelimesi de benzer manalara gelir. Örneğin buğday özünü ifade etmek üzere "لُبَابُ الفمح" denilir. Seçkin, soylu kişi ve cins deveyi anlatmada da aynı kelime kullanılır. Deve ve davar gibi hayvanların canlarının kolayca çıkmasını sağlayan boğazlanma yeri ile hayvanın kontrolüne imkan tanıyan boynundaki bağlanma yeri için de aynı kökten gelen "اللَّبُّبُ" kelimesi kullanılır. Ayrıca insanın boynundaki gerdanlık takılan yere "اللَّبُّبُ" denir. Eşini, çocuğunu çok seven,

²² Abdülbâkî, *Mu'cem*, 818.

²³ İbn Kuteybe, *Tefsîru Garibi'l-Kur'ân*, thk. es-Seyyid Ajmed Sakar (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1978), 101.

²⁴ Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn*, 4: 65

²⁵ İbn 'Âşûr, Muhammed et-Tâhir, *et-Tabrîr ve't-Tenvîr* (Tunus: ed-Dâru't-Tûniyye, 1984), 2: 236.

²⁶ Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn*, 4: 65, Râgıb, *Müfredât*, 446, İbn Manzûr, *Lisân*, 44: 3979-3980, Zebidi, *Tâcu'l-Arûs*, thk. 'Abdussettâr Ahmed Ferrâc v.dğr. (Kuveyt: Matba'atu Hukûmeti'l-Kuveyt, 1965), 4: 185-195.

onlara güzel davranan, yufka yürekli, zarif ve latif bayana da “لُبَّةٌ” denilir.²⁷

Bazı alimler, hac farızasını yerine getirirken söylenen telbiye- nin de (لُبِّيكَ) bu kökten olan “اللُّبُّ” lafzından türediğini ve itaat ve icabet etmek, yönelmek, sevgi ve ihlas manalarına geldiğini söyler- ler.²⁸ Akıllı, anlayışlı ve zeki kişiye “لُبِّيْبٌ”, üst düzey rüşd ve idrak seviyesine sahip olana “المَلْبُوبُ” denilir.²⁹ Bir kimsenin saf ve temiz bir akla sahip olduğunu anlatmak üzere de “لَبٌّ فُلَانٌ يَلْبُ” deyimini kullanılır.³⁰

“Lüb” lafzının diğer dillerde de benzer manalarda kullanıldığı görülmektedir. Farsça’da beynin iç kısmına ve etrafı sağlam ka- bukla çevrilmiş olan tanelere “lüb” denilirken,³¹ Arâmî ve Süryânî- ce’de insana ait öz ve cevhere “libâ” denilir.³² Habeşçe ve İbrânî- ce’de “lüb” lafzı önceleri kalp manasına kullanılırken sonraları ise akıl ve zihin manasında duygusallığın, düşüncenin ve sağduyunun merkezini ifade etmek üzere kullanılır olmuştur.³³

“Lüb” kelimesi cahiliye Arap şiirinde de bir kimsenin önemli şeyleri feraset ve basiretle çözmesini sağlayan akıl anlamında

²⁷ Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-'Ayn*, 4: 65, Râgıb, *Müfredât*, 446, İbn Manzûr, *Lisân*, 44: 3979-3980; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Mubit*, thk. Mektebetu Tahkiki't-Turas fi Muesseseti'r-Risâle (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 2005), 133, Zebîdî, *Tâc*, 4: 185-195.

²⁸ Herevî, Ahmed b. Muhammed, *el-Garibeyn fi'l-Kur'ân ve'l-Hadis*, thk. Ahmed Ferid el-Mezîdî (Riyad: Mektebetu Nizâr Mustafa el-Bâz, 1999), 1666-1667, Semîn el-Halebî, *Umdetu'l-Huffâz fi Tefsîri Eşrefi'l-Elfâz*, thk. Muhammed Bâ- sil 'Uyûnu's-Sûd (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1996), 4: 5.

²⁹ İbn Fâris, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luga*, thk. 'Abdusselâm Muhammed Hârûn (Dı- meşk: Dâru'l-Fikr, 1979), 5: 200, İbn Manzûr, *Lisân*, 44: 3979.

³⁰ Râgıb, *Müfredât*, 446.

³¹ Tehânevî, *Keşşâfu Istilâhâti'l-Funûn ve'l-'Ulûm*, thk. Refik el-'Acem-'Ali Dehrûc (Beyrut: Mektebetu Lubnân Nâşîrûn, 1996), 2: 1402.

³² Hasen el-Mustafavî, *et-Tabkik fi Kelimâti'l-Kur'âni'l-Kerim*, Kahire-Londra: Merkezi Neşr Asar el-Allâme el-Mustafavî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2009), 10: 171-172.

³³ Mustafa Güven, *Kur'ân Aklı* (Doktora Tezi, Harran Üniversitesi, 2009), 74.

kullanıldığı gibi, kalp manasında ve sözlüklerde yer alan diğer anlamlarda da kullanıldığı görülür.³⁴

Yukarıda verilen bilgilerden “lüb” kelimesi ve türevlerinin dilde daha ziyade bir şeyin özü, cevheri, halis ve iyi olanı anlamlarında kullanıldığı anlaşılmaktadır. “Akla” da insanda bulunan şeylerin en değerlisi ve özü olduğu için “lüb” denilmiştir.³⁵ Ancak hemen ifade etmek gerekir ki kaynaklardaki açıklamalar “akıl” ile “lüb” arasında birtakım ince farkların bulunduğu da işaret etmektedir. Nitekim bazı kimseler lübbün, insanın kalbine konulan akıl olduğunu söylerken,³⁶ bazıları temiz akıl anlamına geldiğini, bu yüzden akılla aralarında umum husus ilişkisi olduğunu ifade etmişlerdir. Bu anlayışa göre “her Lüb akıldır ancak her akıl Lüb değildir.” Bu yüzden Yüce Allah, ancak arı duru akılların kavrayabileceği hükümleri “ülü’l-elbâb” kaydı ile zikretmiştir.³⁷ Yani bu gibi hükümlerin hikmetini gerçek manada ancak temiz akılların idrak edebileceği mesajı verilmiştir.³⁸

“Lüb” kavramını tahlil eden Râzî de konu ile ilgili şu açıklamalara yer verir: “Lüb, bir şeyin özü, ondan sızan öz ve halis kısmıdır. Bu konuda alimler görüş ayrılığına düşmüşlerdir. Bir kısmı lübbün, aklın ismi olduğunu belirtmişlerdir. Zira akıl, insanda bulunan meziyetlerin en üstünüdür. İnsanı hayvandan ayırıp onu melekler seviyesine yaklaştıran istidâttir. İnsan akıl sayesinde, hayırlı şeylerin en hayırlısı ile şerli şeylerin de en şerlisini ayırt eder. Diğer bir kısmı ise lübbün, aslında aklın yeri olan kalbin ismi

³⁴ Muhammed Ali el-Cüzû, *Mefhûmü'l-'Akli ve'l-Kalbi fi'l-Kur'âni ve's-Sünne* (Beirut: Dâru'l-İlm, 1980), 30-32.

³⁵ Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-'Ayn*, 4: 65, Râgıb, *Müfredât*, 446, İbn Manzûr, *Lisân*, 44: 3979; Semîn el-Halebî, *Umdetu'l-Huffâz*, 4: 5.

³⁶ Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-'Ayn*, 4: 65, Râgıb, *Müfredât*, 446; Semîn el-Halebî bu görüşe karşı çıkmış ve aklın yerinin kalp değil baş olduğunu belirtmiştir. Semîn el-Halebî, *Umdetu'l-Huffâz*, 4: 5.

³⁷ Bakara, 2/269.

³⁸ Râgıb, *Müfredât*, 446; Semîn el-Halebî, *Umdetu'l-Huffâz*, 4: 5.

olduğunu söylemişlerdir.”³⁹ Kendi kanaatini ise şu ifadelerle ortaya koyar: “Aklın bir zâhirî, bir de lübbü (özü) vardır. İşin başında ona “akıl” denir. Ancak hali mükemmelleştiğinde ona “lüb” adı verilir.”⁴⁰ Şüphesiz Râzî, bu ifadelerle, “lübb”ün “kemale ermiş akıl” olduğunu anlatmaya çalışmaktadır. Nitekim onun “ülül-el-bâb” tabirinin geçtiği bir ayeti⁴¹ “Kur’ân’da bulunanlardan ancak akıllı kâmil olanlar öğüt alır”⁴² şeklinde tefsir etmesi de bunu göstermektedir.

Yukarıda zikredilen özelliklerinden dolayı pek çok alim “lüb-bü”, “her türlü şaibe, ayıp ve kusurdan arınmış saf, temiz, bozulmamış akıl”,⁴³ “kutsal nurla aydınlanmış akıl”, “kuruntu ve hayal kabuğundan arınmış akıl”⁴⁴ şeklinde tarif etmişlerdir. “Özün özü” manasındaki “lübbü’l-lübbü” ise “akla güç veren ilâhî ve kutsî nur”, “insan aklının kendisi ile aydınlandığı kutsal nur maddesi” diye açıklamışlardır. Buradan hareketle, kutsî nurla güçlenen, vehim ve hayal kabuğundan sıyrılan “lübbün” aşkın bilgileri idrak edebileceği ifade edilmiştir.⁴⁵

“Ülül-elbâb” tabiri ise, ülül-‘ukûl “أولو العُقُول” (akıl sahipleri) şeklinde açıklanmıştır.⁴⁶ Ancak bu ifadeden her akıl sahibi kimse- nin değil kâmil akıl sahiplerinin,⁴⁷ selim akıl sahiplerinin,⁴⁸ temiz

³⁹ Fahrüddin er-Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1981), 5: 184.

⁴⁰ Râzî, *Mefâtih*, 9: 139.

⁴¹ Âl-i İmrân, 3/7.

⁴² Râzî, *Mefâtih*, 7: 193.

⁴³ Râgıb, *Müfredât*, 446; Semîn el-Halebî, *Umdetu’l-Huffâz*, 4: 5.

⁴⁴ Cürcânî, *et-Ta’rifât*, 245; Tehânevî, *Keşşâf*, 2: 1402.

⁴⁵ Tehânevî, *Keşşâf*, 2: 1402; Süleyman, Uludağ, “Lüb”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2003), 27: 241.

⁴⁶ Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Câmi’u’l-Beyân ‘an Te’vili Âyi’l-Kur’ân*, thk. ‘Abdullâh b. ‘Abdulmuhsin et-Turkî (Kahire: Dâru Heçr, 2001), 3: 120.

⁴⁷ Beydâvî, *Envârü’t-Tenzil ve Esrârü’t-Te’vil*, thk. Muhammed Subhî Hasen Halâlâk, Muhammed Ahmed el-Etraş (Beyrut: Dâru’r-Reşid-Mu’essesetu’l-İmân, 2000), 1: 164.

⁴⁸ Ebül-Berekât Hâfızüddin Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî, *Medâri-kü’t-Tenzil ve Hakâiku’t-Te’vil* (Beyrut: Dâru’l-Kelimi’t-Tayyib, 1998), 1: 221.

akıl sahiplerinin,⁴⁹ zahirden batına nüfuz eden berrak akıl sahiplerinin,⁵⁰ üstün akıl sahiplerinin,⁵¹ her türlü şüpheden arınmış saf akıl sahiplerinin⁵² kastedildiği söylenmiştir. Bu şekildeki bir akla da ancak iman eden kimselerin sahip olabileceği belirtilmiştir. Bu durumda imanla aydınlanmamış aklın gerçekte insana hiçbir faydası yoktur. Dolayısıyla akıl ancak iman ile birlikte olursa fayda sağlar.⁵³ Buna göre “lubb”ü de, idrak, anlayış ve ibret alma melekesinin (akıl) imanla aydınlanmış hali şeklinde tanımlamak gerekir.⁵⁴ İçsel ve vicdanî yönden arınmış böyle bir akla sahip olan insan, iyi olanın en iyisini ve kötü olanın da en kötüsünü birbirinden ayırabilir.⁵⁵ Bundan dolayı, Kur’ân’da geçen “ülül-elbâb” tabiri, akli iman etmiş, vicdanı kirlenmemiş, ahlâkî açıdan temiz anlamında “ülül-‘ukûl/akıl sahipleri” şeklinde anlaşılmalıdır.⁵⁶

“Ülül-elbâb” kavramının Kur’ân-ı Kerim’de geçtiği 16 ayet dikkatli bir şekilde incelendiğinde bu kavramın salt akıl sahipleri için kullanılmadığı daha net bir şekilde görülecektir. Bu noktada sadece temiz akıl sahiplerine has bir özellik olarak çoğunlukla z-k-r (ذکر) kökünden türeyen kelimelerle birlikte zikredilmesi dikkat çekicidir. Üçer kez tefe’ul babında “يَذْكُرُ”⁵⁷ ve “يَتَذَكَّرُ”⁵⁸ fiilinin faili olarak ayetlerde yer alırken, üç yerde de öğüdün (ذِكْرِي)⁵⁹ “lüb

⁴⁹ Râgıb, *Müfredât*, 446.

⁵⁰ Ebül-Hasen Burhânüddin İbrâhîm b. Ömer b. Hasen el-Bikâî, *Nazmu’d-Düer fi Tenâsübi’l-Âyâti ve’s-Süver* (Kahire: Dâru’l-Kitâbi’l-İslâmî, 1984), 20: 167.

⁵¹ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, sad. İsmail Karaçam, v.dğr. (İstanbul: Azim Dağıtım, ts.), 2: 218.

⁵² Ebu’s-Su’ûd, *İrşâdu’l-Âkli’s-Selim ilâ Mezâyâ’l-Kitâbi’l-Kerim*, thk. ‘Abdulkâdir Ahmed ‘Atâ’ (Riyad: Mektebetu’r-Riyâdî’l-Hadise, t.y.), 1: 310.

⁵³ Ebül-Muzaffer Mansûr b. Muhammed es-Sem’ânî, *Tefstru’l-Kur’an* (Riyad: Dâru’l-Vatan, 1997), 5: 467.

⁵⁴ Adem, Ergül, *Kur’ân ve Sünnette Kalbi Hayat* (İstanbul: Erkam Yayınları, 2000), 114.

⁵⁵ Râzî, *Mefâtih*, 5: 184.

⁵⁶ Güven, *Kur’ân Aklı*, 74.

⁵⁷ Bakara, 2/269; Âl-i İmrân, 3/7; İbrahim, 14/52.

⁵⁸ Ra’d, 13/19; Sâd 38/29; Zümer, 39/9.

⁵⁹ Sâd, 38/43; Zümer, 39/21; Mü’min, 40/54.

sahipleri” için olduğu ifade edilir. Zikir kökünden gelen bu kelimelerin kasr ifade eden “إِنَّمَا” edâtı (إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ) ve nâfiye “مَا”-sı ve isbât (istisnâ) edâtı “إِلَّا” ile (وَمَا يَتَذَكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ) kullanılmaları tezekkürün “lüb sahipleri”ne has bir özellik olduğuna işaret eder.⁶⁰

Nitekim “ülül-elbâb” lafzının tezekkür ile birlikte kullanıldığı “O, hikmeti dilediğine verir. Kime hikmet verilmişse, şüphesiz ona çokça hayır verilmiş demektir. Bunu ancak ülü’l-elbâb düşünür ve anlar.”⁶¹ şeklindeki ayette, hikmet gibi ince bir kavrayışın değerini ancak “lüb sahibi” olanların gerçek manada anlayabileceği anlatılmaktadır. Buna göre hikmete ulaşmanın başlangıcı tezekkürdür. Bu da ancak temiz akıl ve temiz kalp ile mümkün olur. Aklını şehvetlere ve şeytanın vesveselerine kaptıranlar ne kendi iç dünyalarındaki ilhamları, ne de dış dünyadaki ibretli sahneleri gereği gibi düşünüp anlayamazlar. Dolayısıyla büyük bir ilâhî lütf olan hikmet, sadece temiz yürekli, temiz düşünceli gerçek akıl sahiplerine nasip olur.⁶² Allah’ın ayetlerini doğru bir şekilde anlama ve te’vil etme noktasında ilimde derinleşen kimselerin durumu nazara verilirken de “ülül-elbâb-tezekkür” birlikteliği aynı cümleyle ifade edilir.⁶³ Buna göre, imanı kâmil, ilim yolunda kuvvetli, temiz ve ince akıllı, doğru düşünmesini bilen, pürdikkat ve tam kavrayış sahibi olanlardan başkası Kur’ân ayetlerini hakkıyla tezekkür edemez.⁶⁴ Kur’ân’ın hak olduğuna inanmayanların köre benzetildiği bir ayette, inananların bu gibi körlerle bir tutulamayacağı ve bu gerçeği ancak akl-ı selim olanların kavrayabileceği anlatılırken de “ülül-elbâb” lafzı “tezekkür” ile birlikte zikredilmektedir.⁶⁵ Bu

⁶⁰ İbn ‘Atiyye, *el-Muharrerul’-Veciz fi Tefsiri’l-Kitâbi’l-‘Aziz*, thk. er-Rahhale el-Fârûk v.dğr. (Beirut: Dâru’l-Hayr, 2007), 5: 199; İbn ‘Âşûr, *et-Tâbir*, 13: 123; Şentürk, *Kur’ân-ı Kerim’de Akıl Kavramı*, 59.

⁶¹ Bakara, 2/269.

⁶² Elmalılı, *Hak Dini Kur’an Dili*, 2: 204.

⁶³ Âl-i İmrân, 3/7.

⁶⁴ Elmalılı, *Hak Dini Kur’an Dili*, 2: 315.

⁶⁵ Ra’d, 13/19.

mesajlardan ancak her şeyin manasını araştıran, her kabuğun içindeki özü alan, her sözün zahirinden, onun özüne ve asıl anlamına intikal edebilen “lüb sahipleri”nin istifâde edebileceği anlatılmak istenmektedir.⁶⁶

Kur’ân’ın insanların uyarılması, Allah’tan başka ilah olmadığını bilmeleri, “ülül’-elbâb”ın düşünüp öğüt almaları için insanlara gönderilmiş bir bildiri olduğunun ifade edildiği ayette de bu iki kavram yan yana zikredilmiştir.⁶⁷ Benzer bir muhtevanın yer aldığı başka bir ayette “ülül’-elbâb”ın “tezekkür” ve “tedebbür” ehli olmaları istenmektedir.⁶⁸ Hz. Eyyub’a ailesinin ve onlarla birlikte bir o kadarının bahşedilmesinin Allah katından bir rahmet ve Lüb sahiplerine bir öğüt olduğu yine “zıkr” ve “ülül’-elbâb” lafızları ile anlatılır.⁶⁹ Bilenlerle bilmeyenlerin bir tutulamayacağı ifade edildikten sonra “ancak selim akıl sahipleri öğüt alırlar” denilerek öğüt alma işinin “ülül’-elbâb”a has olduğu yine bu iki kavramla ifade edilmiştir.⁷⁰ Yağmurun yağması ile çeşitli bitkilerin bitmesi ve tabiatın canlanması, sonra da bu bitkilerin çer-çöp haline dönüşmesi örneğinden hareketle Yüce Allah’ın kudreti ve dünyanın geçiciliğine dikkat çekildikten sonra bu hususlarda selim akıl sahipleri için bir öğüt/ibret olduğu anlatılırken de yine “ülül’-elbâb” kavramı “zıkr” lafzı ile birlikte kullanılmıştır.⁷¹ İsrailoğulları’na miras bırakılan kitabın (Tevrat’ın) Lüb sahipleri için bir öğüt ve hidayet kaynağı oluşu anlatılırken “ülül’-elbâb” lafzının “hidayet” ve “zıkr” lafzı ile birlikte kullanılması da dikkate değerdir.⁷²

“Ülül’-elbâb” lafzı, Lüb sahiplerinden beklenen bir davranış olarak dört yerde dinde samimiyet göstergesi olan “takva” kavramı ile birlikte kullanılır. Kısas gibi, cemiyet hayatı için çok mühim bir

⁶⁶ Râzi, *Meftâih*, 19: 40.

⁶⁷ İbrahim, 14/52.

⁶⁸ Sâd 38/29.

⁶⁹ Sâd, 38/43.

⁷⁰ Zümer, 39/9.

⁷¹ Zümer, 39/21.

⁷² Mü’min, 40/54.

konu işlenirken “Kısa da sizin için hayat vardır” buyruğundan sonra “Ey elbâb sahipleri!”⁷³ hitabıyla insanlar bu konu hakkında düşünmeye; “Kısa da bir çeşit öldürme demek olduğuna göre, hem öldürmek hem de hayat nasıl bir arada olacak?” sorusuna, akılları düzgün çalıştırarak cevap bulmaya teşvik edildikten sonra,⁷⁴ en büyük değer ölçüsü olan takvaya çağrılmaları son derece dikkat çekicidir. En hayırlı azık olarak takvanın zikredildiği ayette⁷⁵ de aynı üslûbun kullanılması manidardır. Niceliğe değil niteliğe değer vermek gerektiğini, habîs/kötü ile tayyibin/iyin bir olmadığını belirten ifadelerden sonra aynı şekilde “ülû'l-elbâb”⁷⁶ seslenilmesi, bu değerlerin ancak akl-ı selim olan muttaki kimseler tarafından kavranabileceğine işarettir. Yine iman etmemiş aklın fayda sağlamayacağı, ancak imanla hidayet bulan aklın fayda vereceği⁷⁷ anlatılırken “ülû'l-elbâb” kavramı “takva” ile birlikte zikredilmiştir.⁷⁸

Göklerin ve yerin yaratılışında, gece ile gündüzün ardı ardına gelişinde “lûb sahipleri” için ayetler/ibretler olduğu⁷⁹ ifade edilirken “ülû'l-elbâb” tabirinin kullanılması bu gibi ayetleri/ibretleri gerçek manada ancak “lûb sahibi” olanların kavrayabileceğine işaret etmektedir. Bakara sûresinde geçen benzer bir ayetin sonunda, “akleden bir kavim için nice deliller vardır” (لَايَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ) denilirken burada, “ülû'l-elbâb için nice deliller vardır” (لَايَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ) buyurulması müfessirlerin dikkatini çekmiştir. Bağlamı dikkate alarak konuyu izah ederken yaptıkları açıklamalardan anlaşıldığına göre “lûb sahibi” olanlar, “akıl sahibi” olanlara göre ilave birtakım faziletlere sahiptirler. Zira Bakara sûresinde, genel olarak “akıl” yeterli görülüşken, burada “temiz ve halis akıl”

⁷³ Bakara, 2/179.

⁷⁴ Beydâvî, *Envârü't-Tenzil*, 1: 164; Hayrettin Karaman, v.dğr. *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 1: 270.

⁷⁵ Bakara, 2/197.

⁷⁶ Mâide, 5/100.

⁷⁷ Sem'ânî, *Tefsîru'l-Kur'an*, 5: 467.

⁷⁸ Talak, 65/10.

⁷⁹ Âl-i İmrân, 3/190.

demek olan “lüb” gerekli görülmüştür. Çünkü orada, Allah’ın birliğinin ispatıyla, Allah’ı bilmenin prensipleri söz konusu idi. Burada ise o bilgide ilerleme söz konusudur. Bu da Allah’ın varlığına ve birliğine iman sayesinde kulluk ve bilgide mesafe almış kâmil akıl ve inanmış kalp sahiplerinin kârıdır. Nitekim bir sonraki ayette “Onlar ayakta dururken, otururken, yatarken hep Allah’ı anlar; göklerin ve yerin yaratılışını düşünürler” buyurularak işlevsel aklın fonksiyonlarından olan tefekkür ve tezekküre dair hususlara yer verilmesi de bu vasıflara işaret etmektedir. Demek ki “lüb sahipleri”, hangi halde olursa olsunlar, kalpleri Allah’ı zikirden asla gafil olmaz.⁸⁰

Tarihi olaylarda ve özellikle peygamber kıssalarında selim akıl sahipleri için alınacak ibretler olduğu⁸¹ bildirilirken de aynı tabirin kullanılması bu ibretleri de ancak “ülü’l-elbâb”ın gereği gibi anlayacağını göstermektedir. “Tâğût’a kulluk etmekten kaçınıp, Allah’a yönelenlere müjde vardır. Dinleyip de sözün en güzeline uyan kullarımı müjdele. İşte onlar Allah’ın doğru yola ilettiği kimselerdir. İşte onlar ülü’l-elbâbdır.”⁸² ayetleri de “ülü’l-elbâb” tabirinin mü’minlere has bir kullanım olduğuna işaret etmektedir.

Kur’ân-ı Kerim’de akılla algılanabilecek konular genellikle öğüt ve ibret içeren ayetlerle, cümlelerle, bazen de tefekküre davet eden ifadelerle sona ermektedir. Yukarıda bahsi geçen konuların, ayetlerin bitiminde de sözün gelip “ülü’l-elbâb”a dayandırılması bahsi geçen hususların iç yüzünü gerçek manada “ülü’l-elbâb”ın kavrayabileceğine delâlet etmektedir. İlgili ayetler, bağlamlarıyla birlikte değerlendirildiğinde de “ülü’l-elbâb” lafzının sadece iman nuru ile hidayete eren kimseler hakkında kullanıldığı net bir şekilde görülecektir. Bu durumda “ülü’l-elbab” denince mücerred akıl sahiplerinin değil, akli imanla aydınlanmış olan muttaki kimselerin kast edildiği söylenebilir.

⁸⁰ Elmalılı, *Hak Dini Kur’an Dili*, 2: 484-485. Râzî, *Mefâtih*, 9: 139-141.

⁸¹ Yûsuf, 12/111.

⁸² Zümer, 39/17-18.

Bakara sûresinde⁸³ Hac esnasında riayet edilmesi gereken bazı hususlar hatırlatıldıktan sonra, genel olarak mücerred akıl sahiplerine değil de özellikle “ülü’l-elbâb”a seslenilmesinin hikmetini Râzî şu şekilde açıklar: “Sadece akıllı kimselere seslenilebileceği halde, Allah Teâlâ’nın, ülü’l-elbâb diye hitap etmesindeki fayda nedir?” denilirse, biz deriz ki bunun anlamı, “Şüphesiz sizler lüb sahiplerinden olduğunuz için, (hacla ilgili) bu meseleri bilmeye ve onlarla amel etmeye ancak sizler güç yetirebilirsiniz. O halde bunların size vacip olması daha uygun; sizin onlardan yüz çevirmeniz de aynı şekilde, daha çirkin bir davranış olur.⁸⁴ Bu ifadeler de “lüb sahipleri”nden kastın hidayete ermiş kimseler olduğuna işaret etmektedir.

Muhammed Hamdi Yazır’ın, “ülü’l-elbâbın Allah’ın zikrine devam etmekle vafedilmeleri, dini terbiyede terakki etmiş ihlaslı kimseler olduklarına işaret eder”⁸⁵ şeklindeki değerlendirmesi ise, onların iman etmiş olan sıradan kimselerden farklı olarak artı bir takım değerlere sahip olduklarına delâlet eder. Onlar, sahip oldukları bu üstün vasıflar sayesinde, güzel ile en güzeli, faziletli ile en faziletliyi birbirinden ayırabilirler. Allah onları dünyada da, ahirette de doğruyu bulmaya muvaffak kılmıştır ve onlar düzgün fitrat, selim akıl sahibidirler.⁸⁶ Bu selim akıl, sahibini arınmaya ve kurtuluşa ulaştırır. Arınma ve kurtuluş yolunu tutmayanın sanki akli elinden alınmıştır. Sanki o, Allah’ın kendisine verdiği bu nimetten mahrum gibidir.⁸⁷

“Lüb sahipleri”nin özelliklerinin sıralandığı bazı ayetler de bu kavramın kâmil mü’minler hakkında kullanıldığı fikrini desteklemektedir. Bu ayetlere göre onlar ayaktayken, otururken, yatar-ken Allah’ı anarlar. Göklerin ve yerin yaradılışını düşünürler. Allah’ı noksan sıfatlardan tenzih ederler. Ateş azabından

⁸³ Bakara, 2/197.

⁸⁴ Râzî, *Mefâtih*, 5: 184.

⁸⁵ Elmalılı, Hak Dini Kur’an Dili, 2: 485.

⁸⁶ Vehbe Zuhayli, *et-Tefsîrül-Münir* (Dimeşk: Dâru’l-Fikr, 2009), 12: 294.

⁸⁷ Seyyid Kutup, *Fi Zılâli’l-Kur’ân* (Beyrut: Dâru’l-Arabiyye, ts.), 7: 22.

rablerine sığınır. Peygamberlerin iman davetine hemen icabet ederler. Rablerinden günahlarının bağışlanmasını, seyyiatlarının silinmesini, canlarının iyilerle beraber alınmasını isterler. Yüce Allah'ın peygamberler aracılığı ile onlara vadettiklerinin kendilerine verilmesini talep ederler. Kıyamet günü rezil olmaktan Allah'a sığınır.⁸⁸ Allah'a verdikleri sözü yerine getirirler. Sözleşmeyi bozmazlar. Allah'ın korunmasını emrettiği bağı korurlar. Rablerine saygı beslerler ve kötü hesaptan korkarlar. Rablerinin rızasını elde etmek için sabrederler. Namazı dosdoğru kılarlar. Kendilerine verilen nimetlerden gizli ve açık olarak infak ederler. Kötülüğü iyilikle savarlar.⁸⁹

Allah Teâlâ bu özelliklerinden dolayı "lüb sahipleri"nin hiçbir gayretini boşa çıkarmayacağını, kendi yolundaki çabalarından dolayı hatalarını bağışlayacağını, lütuf ve merhametinin gereği olarak onları, atalarından, eşlerinden ve çocuklarından iyi olanlarla beraber içlerinden ırmaklar akan adn cennetlerine koyacağını müjdeler.⁹⁰

Bu açıklamalardan hareketle "akıl" ve "lüb" arasında şöyle bir mukayese yapılabilir. "Akıl" lafzı Kur'an'da olumlu ve olumsuz manada, övgü ve yergi ifade etmede, ilim ve cehaleti ortaya koymada kullanılırken "lüb" lafzı sadece övgü, sena ve ihtirama dair konuları nazara veren ayetlerde zikredilmektedir. "Akıl" fiilinin geçtiği yerlerde anlatılan hususlarda kişi aklını kullanabilir de, kullanmayabilir de; iman edebilir de, etmeyebilir de; ayetler ona fayda verebilir de, vermeyebilir de; fehm eder ya da etmez. Ancak "lüb" lafzının zikredildiği hususlarda kişi akleder, fehmeder, tefekkür eder, tezekkür eder, bilir, faziletli olanı seçer, iyiye yönelir, iman eder. Allah'ın ayetleri konusunda asla bir şek ve şüphe duymaz.⁹¹

⁸⁸ Âl-i İmrân, 3/191-194.

⁸⁹ Ra'd, 13/20-22.

⁹⁰ Âl-i İmrân, 3/195; Ra'd, 13/22-24.

⁹¹ Cüzû, *Mefhûmül-'Akl*, 109.

Kısaca ifade etmek gerekirse, “ülü’l-elbâb” tabiri literatürde genellikle mücerret “akıl sahipleri” manasında kullanılmakla birlikte kavramın geçtiği ayetler dikkatli bir şekilde incelendiğinde ve bazı alimlerin bu konudaki mülahazaları göz önünde bulundurulduğunda, bu tabir ile, akıl sahibi olan herkesin değil, işin özünü kavrayan, akılları vahyin aydınlığında parlayan kâmil akıl sahibi, selim akıl sahibi, üstün akıl sahibi, temiz akıl sahibi, şaibeden arınmış akıl sahibi ihlaslı mü’minlerin kast edildiği söylenebilir.

2. Ülü’l-Ebsâr

Kur’ân-ı Kerîm’de, “akıl sahipleri” anlamında kullanılan ülü’l-ebâr (أُولُو الْأَبْصَارِ) ifadesi,⁹² Arapça “أُولُوا” ve “أَبْصَار” kelimelerinin birleşiminden oluşan bir lafız bileşkesidir. Ayetlerde her iki kelime de “أُولِي الْأَبْصَارِ” şeklinde cemi kalıbıyla geçmektedir. Mecazen “akıllar” manasında kullanılan ebsâr (أَبْصَار) kelimesi, basar (بَصَرَ) kelimesinin çoğuludur. Basar sözlükte, göz, görme duyusu, gözdeki görme gücü, görmek, bilmek, sezmek, bakışlarıyla süzmek, bakışlarıyla takip etmek, basiret, feraset, idrak, hüccet, ibret, bir şeyin iç yüzüne vâkıf olma gibi görme ve anlamaya dayalı anlamların yanında parlak taş, kireç taşı, kalkan, zırh, pamuk, elbisenin gövde kısmı, iki meşin parçasını birbirine dikmek için bir araya getirip kavuşturmak, birisine bir şeyi tarif ve izah etmek, konuşmada ve yürüyüşte ortada olmak, ev ve çadırların bölümleri arasındaki boşluk gibi⁹³ çeşitli anlamlara da gelen, kök anlamı oldukça zengin ve kullanım alanı bir hayli yaygın bir kelimedir.

Basra şehrine, toprağında bulunan kireç taşlarının fazla olması, ya da toprağının kıvılcık olması nedeniyle bu ismin verildiği ifade edilmektedir.⁹⁴ Ayrıca yumuşak kireç taşı ve parlak taş⁹⁵ da aynı

⁹² Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, 20: 115.

⁹³ Halil b. Ahmed, *Kitâbu’l-Ayn*, 1: 142-143; Râgıb, *Müfredât*, 49-50; İbn Manzûr, *Lisân*, 3: 290-292; Zebîdî, *Tâc*, 10: 196-210.

⁹⁴ Halil b. Ahmed, *Kitâbu’l-Ayn*, 1: 143.

⁹⁵ Halil b. Ahmed, *Kitâbu’l-Ayn*, 1: 142; Râgıb, *Müfredât*, 50.

ismin verilmesi dikkat çekicidir. Zira bu ismin, beyazlık ve parlaklığından ötürü taşın “kolay görülmesiyle” ilgili olduğu düşünülmektedir. Kelimenin diğer nesnelere ilgili kullanımlarında da “görünürlüğün” ön planda olduğu anlaşılmaktadır. Lafzın esas anlamlarından olan ibret, feraset ve idrak de⁹⁶ bu kökten türeyen ve gerek dinde gerekse dilde çokça kullanılan “basiret” ile anlam ilişkisine sahiptir. Bunlar da “görüşü” sağlayan “görünür” şeylerdir.⁹⁷ Nitekim insanların hakikatleri görmelerine ışık tuttuğu için Kur’ân ayetlerine de basair (basiretler) denilmiştir.⁹⁸

Bundan dolayı basiret, kalpte bulunduğu inanan ve din ile eşyanın hakikatini bilen şey,⁹⁹ kalbin anlamayı/idraki sağlayan kuvveti,¹⁰⁰ doğru yolu bulma, hakikati keşfetme, iyiyi kötüden ayırma yeteneği gibi manalarda kullanılmış ve manevî körlük veya dalâletin zıddı olarak gösterilmiştir. Kur’ân’da nifak, şirk, küfür, nefret, öfke, kin gibi olumsuz inanç ve duygular sebebiyle kalp gözü körleşmiş ve basireti bağlanmış kimseler hakkında “körler,”¹⁰¹ “bakar körler,”¹⁰² “kalpleri olup da bununla idrak edemeyenler,”¹⁰³ gibi ifadeler kullanılır. Buna göre inananlar basiretli, inkârcılar kör kabul edilirler. Dolayısıyla Kur’ân’da kendilerinden “ülü’l-ebşâr” diye bahsedilen “basiret sahipleri” hislerine kapılmadıkları ve kalplerini günahlarla kirletmedikleri için maddî ve manevî hakikatleri olduğu gibi görür ve ona göre hareket ederler.¹⁰⁴ Kur’ân’da “ülü’l-ebşâr” ifadesinin daha çok “akıl sahipleri” anlamında kullanılması, basarın (gözün) gerçekleri görmelerine ışık tutan bir araç

⁹⁶ Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-'Ayn*, 1: 142-143; Zebidi, *Tâc*, 10: 196-210.

⁹⁷ Şentürk, *Kur’ân-ı Kerim’de Akıl Kavramı*, 60.

⁹⁸ A’raf, 7/203; Kasas, 28/43.

⁹⁹ Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-'Ayn*, 1: 142.

¹⁰⁰ Râgıb, *Müfredât*, 49.

¹⁰¹ Bakara, 2/18.

¹⁰² A’raf, 7/197.

¹⁰³ A’raf, 7/179.

¹⁰⁴ Süleyman Uludağ, “Basiret”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5: 103.

olmasındandır.¹⁰⁵ Müfessirler “ülü’l-ebşâr” tabirinin geçtiği yerlerde بَصْر kelimesinin cemisi olan أَبْصَار lafzına genellikle mecazen basiret/بَصِيرَة kelimesinin cemisi olan بَصَائِر/بَصَائِر anlamı vermişler ve bu lafız bileşkesini daha çok “basiret sahipleri” (أُولُو الْبَصَائِرِ/ذَوُو) (الْبَصَائِرِ) ve “akıl sahipleri” (أُولُو الْعُقُولِ/ذَوُو الْعُقُولِ) şeklinde tefsir etmişlerdir.¹⁰⁶

Basiret sahibi kimse, doğru ve yanlış birbirinden ayırabilen güçlü bir bakış açısına sahip olur. Kalbin, aklın gözdeki görme kuvvetine benzetilmesinden olsa gerek halk arasında gözü açık olan kişiye de “basiretli adam” denilmektedir. Ayrıca bakma gücüne “basar”, kalbin idrak eden kuvvetine de “basiret” veya “gönül gözü” denilmiştir.¹⁰⁷ “Kalb gözü, sanki Allah’ın sanat eserlerini görmek için dizayn edilmiş bir yapı gibidir ve bu bizim Türkçedeki “bakmak ile görmek” arasındaki ilişkiye benzetilebilir. Kutsal nûr ile aydınlatılmış kalbin gücü olan basiret, maddi ve manevi bağlamda eşyanın hakikatlerini, yani gizli yönlerini, beden gözünün, dış yüzeyleri gördüğü gibi görür.”¹⁰⁸

Kur’ân-ı Kerîm’de basar (بصر) kökü ve bu kökten türeyen kelimeler çok fazla geçmekte olup basarın cemisi olan ebsar (أَبْصَار) lafzı 38 ayette yer almaktadır.¹⁰⁹ Bu ayetlerin dördünde konumuz olan akıl sahipleri manasında üli’l-ebşâr (أُولِي الْأَبْصَارِ) şeklinde kullanılmaktadır. Bu kullanımların üçünde ibret lafzının da ibarede yer alması “ülü’l-ebşâr-ibret” münasebetini nazarlara sunmaktadır.

Bedir’de mü’minler ile sayı ve donanım bakımından onlardan daha güçlü olan ve fakat buna rağmen mağlup olan kâfirlerin karşılaşmasının anlatıldığı hadisede, insanlar için bir “âyet” (delil, mucize) bulunduğu ve neticede bu durumdan ibret alıp ders

¹⁰⁵ Güven, *Kur’ân Aklı*, 101.

¹⁰⁶ Beydâvî, *Envâru’t-Tenzîl*, 1: 247, Ebu’s-Su’ûd, *İrşâdu’l-Âkli’s-Selîm*, 1: 449; Ne-sefi, *Medârikü’t-Tenzîl*, 2: 511.

¹⁰⁷ Râgıb, *Müfredât*, 49.

¹⁰⁸ Güven, *Kur’ân Aklı*, 101.

¹⁰⁹ Abdülbâki, *Mu’cem*, 153-154.

çıkartılması gerektiği vurgulanırken “ülü’l-epsâr” ve “ibret” tabiri birlikte kullanılmıştır.¹¹⁰ Buna göre bu olaydan gerçek manada ancak ileri görüşlü, derin bakışlı akıl/basiret sahiplerinin ders çıkartabileceği anlatılmak istenmiştir. Zira ibret alınabilecek hadiseler her zaman ve her yerde göz önünde olmakla birlikte ibretin tespit edilmesi ve gönüllerin onu kavrayabilmesi için görebilen bir göz, düşünebilen bir akıl gerekmektedir.¹¹¹

Yüce Allah Nûr sûresinde, göklerde ve yerde olanların kendisini tespih edişinden, bulutları, yağmuru, doluyu ve şimşeği nasıl oluşturduğundan, gece ile gündüzü dönüştürmesinden ve başka bazı tabiat olaylarını kudreti ile var edişinden bahsettikten sonra bütün bunlarda “ülü’l-epsâr” için nice “ibretler” olduğunu belirtirken de aynı ifadeyi kullanır.¹¹²

Ayetin metninde geçen “Yezhebü bil-epsâr” ve “li-ülil-epsâr” ifadeleri arasında tam bir cinas vardır. Bu durumda birinci “epsâr” ile gözler, ikinci “epsâr” ile basiretler, akıllar ve kalpler kast edilmiştir. Buna göre anlatılan hususlarda ezeli olan eşsiz sanatkârın varlığına, kudretinin mükemmelliğine, ilminin genişliğine, iradesinin nüfuz etmesine, ihtiyaçtan beri olduğuna işaret etmek üzere “akıl ve basiret sahiplerinden” bunu düşünen kimseler için “nice ibretler vardır.” denilmektedir.¹¹³ Burada bu tabirin kullanılması, sözü edilen hususlarda, basiretine/gönül gözüne müracaat eden kimseler için deliller olduğunu anlatmak içindir. Bu noktadan bakıldığında, bu tür şeyler üzerinde tefekkür etmenin aslında herkes için gerekli olduğu anlaşılır.¹¹⁴

Ayette özellikle kalp gözü açık olanların zikredilmesi, ibretlerden gerçek manada yararlananlar onlar olduğundandır. Çünkü onlar derinlemesine düşünürler ve yağmurun, dolunun, suyun,

¹¹⁰ Âl-i İmrân, 3/13. (أَنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً لِّأُولِي الْأَبْصَارِ).

¹¹¹ Kutup, *Fi Zülâlil-Kur’ân*, 1: 140.

¹¹² Nûr, 24/43-44. (أَنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً لِّأُولِي الْأَبْصَارِ).

¹¹³ Zuhayli, *et-Tefsîru’l-Münir*, 9: 600.

¹¹⁴ Râzi, *Mefâtib*, 24: 15.

aydınlığın ve karanlığın hep aynı kaynaktan çıktığını görürler.¹¹⁵ Ancak inkârcılar, cahiller ve yüz çevirenler bu gibi hadiselere gaflet nazarı ile baktıkları için gördükleri şeyler üzerinde düşünemezler. Bu yüzden gerçeğe de ulaşamazlar.

Medine civarında yaşayan, konumları ve meskenlerine fazlaca güvenen ehl-i kitaptan Nadiroğulları'nın, Hz. Peygamber ile yaptıkları antlaşmaya hıyanet edip bozgunculuk yapmaları üzerine Allah'tan bir ceza olarak yurtlarından çıkartıldıkları anlatıldıktan sonra, akıl sahipleri bu konu üzerinde düşünüp ibret almaya çağrılırken de “ülül-ebâr” tabiri “ibret” anlamındaki “i'tibâr” ile birlikte kullanılmıştır.¹¹⁶

İbret aslında, nehrin bir yakasından öteki yakasına geçmek demek olan “ubûr” lafzından alınmıştır. Öğüt alan bir kimse, bu öğüt ile, cehaletten ilme, helâktan kurtuluşa geçtiği için öğüt de ibret diye isimlendirilmiştir.¹¹⁷ Ayette geçen i'tibar da “bir yerden bir yere veya bir durumdan bir duruma geçme” manasından alınmadır. Gözyaşı da gözden yanağa geçtiği için ona da “ibret” denilmiştir. Bir yerden bir yere geçmeyi sağladığı için geçide de, “ma'ber” ismi verilmiştir. Rüya tabir etmeye de, “ta'bîr” denilmiştir. Zira bu ilmin sahibi, hayalî olandan ma'kûl (aklî) olana intikal eder. Rüyanın zahirinden batınına geçer. Lafızlara da ibareler adı verilir. Çünkü ibareler, manaları konuşanın dilinden dinleyenin aklına intikal ettirir. Nitekim “Mutlu (saîd), başkasından ibret alandır” denilir. Çünkü onun akli, başkasının durumundan, kendisinin durumuna geçmiştir. Bu nedenle müfessirler, “i'tibâr” ve “ibret”, eşyaya bakmak suretiyle, aynı cinsten başka şeyleri bilmek gayesiyle, eşyanın hakikatlerine ve delâlet yönlerine bakmadır” demişlerdir. Lafzın diğer kullanımları da hep bu geçiş manasıyla ilgilidir.¹¹⁸

¹¹⁵ Muhammed Ali es-Sâbûnî, *Saffetü't-Tefâsîr* (Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1996), 2: 314.

¹¹⁶ Haşır, 59/2. (فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ)

¹¹⁷ Âlûsî, Şehâbeddîn Mahmûd, *Rûbu'l-Me'âni* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, t.y.), 3: 98.

¹¹⁸ Râzî, *Mefâtih*, 2: 282; Elmalılı, Hak Dini Kur'an Dili, 7: 482-483.

Buna göre selim akıl ve basiret sahiplerinden beklenen öncelikli işlerden birisi, ibret almaktır. Zira akıl, başkasının durumundan kendi durumuna geçer ki bu da kıyasıdır.¹¹⁹ Kıyas da, hükmü bilinen bir olay ile yeni bir olay arasında gerekçe birliği açısından kurulan fikrî bağ (illet) sebebiyle, bilinen hükmü, yeni olaya geçirmekten ibarettir. Bundan dolayı kıyasın fıkıhta mu'teber bir delil oluşunun Kur'an'daki dayanağı bu ayettir.¹²⁰ Dolayısıyla ayetteki i'tibâr, "gözlenen ve bilinen bir olgu üzerinde fikren yoğunlaşım oradan, gözlenmemiş olmakla birlikte, mukayese yoluyla ibret verici bir sonuca intikal etmek" anlamında kullanılmış olmalıdır. Zira kelimenin kökünü teşkil eden 'abr ve 'ubûr (geçmek, katetmek) hep bu zihni intikale işaret etmektedir.¹²¹ Elmalılı da lafzın bu kullanımından olsa gerek bu ibareyi "Ey göreceğ gözünü, anlayacak basireti olanlar! Bu olayı, iki tarafın bu hallerini düşünün ve kendi halinizle mukayese ederek ibret alın" şeklinde izah etmiştir.¹²²

Müşriklerin İslâm mesajına karşı inatla direnmeleri ve küstahça davranışları karşısında Hz. Peygamber'e ve mü'minlere teselli ve teşvik babından geçmiş peygamberlerin güçlü iradeleri, basiretli tutum ve davranışları anlatılırken onların "ülü'l-ebâr" diye nitelendirilmeleri dikkate şayandır.¹²³ Gerek inkârcılar, gerekse mesakkatler karşısında sabreden, sağlam bir irade ortaya koyan, üstün azim, gayret ve fedakârlık gösteren peygamberler güçlü ve basiretli olarak vasfedilmişler ve Hz. Peygamber'in onları hatırlaması ve onlara uyması istenmiştir. Zira onlar, ibadet ve taatte kuvvetli, hakkı görmede kalp gözü açık, basiretli ve akıllı kimseler idiler.¹²⁴

Yüce Allah'ın onları "uli'l-eydî ve'l-ebâr/kuvvetli ve basiretli" diye tanıtmayı, onların elleriyle iyi şeyler yaptıklarını, doğru bakış

¹¹⁹ Râzî, *Mefâtiḥ*, 2: 282; Şentürk, *Kur'an-ı Kerim'de Akıl Kavramı*, 63.

¹²⁰ Karaman, v.dğr., *Kur'an Yolu*, 5: 286.

¹²¹ İlhan Kutluer, "Düşünme", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10: 54.

¹²² Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 7: 482.

¹²³ Sâd, 37/45. (وَأَذْكُرْ عِبَادَنَا إِبْرَاهِيمَ وَاسْحَقَ وَيَعْقُوبَ أُولِي الْأَيْدِي وَالْأَبْصَارِ).

¹²⁴ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 20: 114; Âlûsî, *Rûbu'l-Me'âni*, 13: 210.

ve sağlıklı düşünce sahibi olduklarını gösteren bir kinâyedir. Sanki iyi işler yapmayanın hiç eli yokmuş, doğru düşünmeyenin aklı ve görebilme kabiliyeti yokmuş gibi.¹²⁵ El, birçok işin yapma aletidir. Göz de, idrak edilenlerin en kuvvetlisi için bir alettir. Binâ-naleyh işleri el ile, idraki (anlayışı) de göz ile ifade etmek, son derece güzel ve yerinde olmuştur.¹²⁶

Peygamberlerin kuvvet sahibi olarak nitelenmeleri itaat, amel ve günahlardan korunmada güçlü olmalarındandır. Basiret sahibi olmalarına gelince, bununla sadece gözlerinin görmesi değil, hakkı göyerek tanınmaları kast edilmiştir. Zira onlar dünyada kör gibi yaşamazlardı. İlim ve basiretleri sebebiyle doğru olanı görürlerdi. Bu gayet latif bir ifade şeklidir. Çünkü bu ifade ile hidayette olanların, bu iki haslete (güç ve basiret) sahip oldukları anlatılmak istenmektedir. Zira güç ve basiret sahibi olmak için hidayet üzere olmak gerekir. Karanlık ile aydınlık arasındaki farkı da ancak onlar ayırt edebilirler.¹²⁷

Bu izahlardan, basiretin rûhî bir meleke olduğu ve peygamberler gibi inanç, itikat ve amel dünyası gelişmiş kişilerde bu melekenin kuvvetli bir şekilde ortaya çıktığı anlaşılmaktadır.¹²⁸ Dolayısıyla basiret ile iman arasında sıkı bir ilişki vardır. İmanı güçlü olan hakikatleri görme noktasında artı birtakım değerlere sahiptir ve basireti de daha güçlüdür. Yapılan açıklamalardan anlaşıldığına göre basiret sahibi bir kimse sıradan kimselere göre daha zeki, ileri görüşlü, önsezili ve derin anlayışlıdır. Bu durum basiret ile akıl arasında kuvvetli bir bağın bulunduğunu göstermektedir.

Ancak aralarında bazı ince farkların olduğu da bilinmektedir. Şöyle ki, akıl, bütün insanlarda fitrî olarak var iken basiret, hikmet ve vahyin arasını birleştiren kimselere Allah'ın bir lütfudur. Bu

¹²⁵ Kutup, *Fî Zılâlî'l-Kur'an*, 7: 103.

¹²⁶ Râzî, *Mefâtih*, 26: 216.

¹²⁷ Ebü'l-A'lâ el-Mevdüdi, *Tefhimu'l-Kur'an*, çev. Muhammedhan Kayani v.dğr. (İstanbul İnsan Yayınları 1997), 5. S: 82.

¹²⁸ Süleyman Uludağ, "Basiret", 5: 103.

açından bakıldığında basiret, iktisâbî akla denk düşmektedir.¹²⁹ Basiret, eşyanın hakikatlerini, beden gözünün dış yüzleri gördüğü gibi görür. Bu yüzden filozoflar, kalbin bu gücüne “kudsî kuvvet” ya da “nazarî akıl” demişlerdir.¹³⁰

Netice olarak şöyle söylenebilir. “Ülü’l-‘ebsâr”, eşyaya ve hadiselere tefekkür, ibret ve öğüt nazarıyla bakan kâmil akıl ve basiret sahipleridir. Onların bu bakışı akletme yeteneklerini geliştirir, basiretlerini güçlendirir, imanlarını artırır. Bu sayede hakiki bir anlayış gerçekleşir. Ancak bu anlayışın gerçekleşebilmesi için insanın olaylara kafa gözüyle, kalp gözüyle ve aklıyla aynı anda bakması gerekir. Öte yandan Allah’ın akıl nimeti ile rızıklandırdığı insanın kâinata ibret nazarı ile bakmaması kınanmayı gerektirecek bir husustur.¹³¹ Kişinin, inkârın zararları ile imanın faydalarını anlayabilmesi, doğru ile yanlış kıyas yolu ile ayırt edebilmesi, hadiselerden gereken dersi tam manasıyla çıkartabilmesi için selim bir akla ve güçlü bir basirete sahip olması, kafa gözünün gördüklerini gönül gözünün düşünmesi gerekir. Bu vasıflara ve donanıma da ancak akli, fikri, kalbi ve ruhu iman nuru ile aydınlanmış kimseler sahip olabilir ki Kur’ân-ı Kerim bunları bize “ülü’l-‘ebsâr” ifadesi ile tanıtmıştır.

3. Ülü’n-Nühâ

Kur’ân-ı Kerim’de “akıl sahipleri” anlamında kullanılan lafızlardan biri de “ülü’n-nühâ” (أولو النهي) tabiridir.¹³² Bu tabirde yer alan “النهي” lafzı “نهى” kökünden olan “النهيّة” kelimesinin cemisidir.¹³³

¹²⁹ Ramazan Altıntaş, *İslam Düşüncesinde İşlevsel Akıl* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2003), 62.

¹³⁰ Altıntaş, *İslam Düşüncesinde İşlevsel Akıl*, 59.

¹³¹ Meysa Kemal Kalca, *el-Binâu’l-Akli fî Zavî’l-Kur’âni’l-Kerim* (Yüksek Lisans Tezi, el-Camiatü’l-İslâmiyye, Gazze 2009), 113.

¹³² Beydâvi, *Envâru’t-Tenzîl*, 2: 394; Kurtubî, Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi’ li-‘Âbkhâmi’l-Kur’ân*, thk. ‘Abdullâh b. ‘Abdulmuhsîn et-Turkî (Beirut: Mu’esse-setu’r-Risâle, 2006), 14: 80.

¹³³ Halil b. Ahmed, *Kitâbu’l-‘Ayn*, 4: 275; İsmâ’il b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâb*, thk. Ahmed ‘Abdulafâr ‘Attâr (Beirut: Dâru’l-‘İlmi li’l-Melâyin, 1984), 6: 2516.

Dilde daha çok bir şeyin yapılmasını engellemek, kişiyi bir işi yapmaktan men etmek, uzak tutmak¹³⁴ anlamında kullanılan nehy kökünden gelen kelimeler sözlükte, yasak, yasaklamak, engellemek, sakındırmak, menetmek, son, son vermek, bitirmek, ulaştırmak, haber vermek, nihayete erdirmek, akıl, zeka gibi anlamlara gelmektedir.¹³⁵

Devenin burnuna takılan ahşap burunluğun ucuna, devenin üzerine yük yüklemek için konulan tahtaya ve küçük gölete nihayet (نهاية) denildiği gibi, bu kelime, “son” manasında da kullanılır.¹³⁶ Ahşap burunluğa “nihayet” denmesi, devenin ısırmasını engellediği, devenin sırtındaki tahtaya “nihayet” denilmesi, yükünün düşmesini engellediği, gölete “nihayet” denilmesi, suyun etrafa taşmasını engellediği, yine bu kelimeye “son” denilmesi, serbestiyetin bitip yasağın başladığını bildirdiği için olmalıdır.¹³⁷ İntihâ’ (إنتهاء) yasaklanan şeyden vazgeçmek, uzak durmak,¹³⁸ bir şeyin “son” bulması, tenâhî (تناهي), yasağı bilip geri durmak,¹³⁹ nühye (نهيّة), yere çakılan kazığın başındaki (yere son girme yeri) kertik,¹⁴⁰ inhâ’ (إنهاء) , bir yasağın “sona” erdiğini bildirmek, nâketün nühyetün (ناقّة نهية), semizlenmenin “son” sınırına yaklaşan dişi deve, tenhiyetü’l-vâdî (تنهية الوادي), vadide selin “sona” erdiği yer,¹⁴¹ nihâu’n-nehâr (نهاة النهار), güneşin yükseldiği “son” nokta olan gün ortası anlamına gelir.¹⁴² Nehy kökü ve türevleri Kur’ân’da da genelde “yasaklama”, “engelleme” gibi esas anlamı olan “olumsuzlama” ve¹⁴³ sona erme¹⁴⁴ manalarında

¹³⁴ Râgıb, *Müfredât*, 507; İbn Manzûr, *Lisân*, 50: 4565.

¹³⁵ Halil b. Ahmed, *Kitâbu’l-’Ayn*, 1: 275; Cevherî, *es-Sıbâh*, 6: 2516; İbn Manzûr, *Lisân*, 50: 4564-4566.

¹³⁶ İbn Manzûr, *Lisân*, 50: 4565; Cevherî, *es-Sıbâh*, 6: 2516.

¹³⁷ Şentürk, *Kur’ân-ı Kerim’de Akıl Kavramı*, 64.

¹³⁸ Râgıb, *Müfredât*, 507.

¹³⁹ Halil b. Ahmed, *Kitâbu’l-’Ayn*, 4: 275; İbn Manzûr, *Lisân*, 50: 4565.

¹⁴⁰ Halil b. Ahmed, *Kitâbu’l-’Ayn*, 4: 275; İbn Manzûr, *Lisân*, 50: 4565.

¹⁴¹ Râgıb, *Müfredât*, 507; Cevherî, *es-Sıbâh*, 6: 2516.

¹⁴² Râgıb, *Müfredât*, 507; İbn Manzûr, *Lisân*, 50: 4565.

¹⁴³ Âl-i İmrân, 3/104, 114; Tevbe, 9/112 vd.

¹⁴⁴ Bakara, 2/192, 193 vd.

kullanılmaktadır. Aynı şekilde sözlüklerde de kelimenin “engelleme”, “sakındırma”, “nihayete erme” ve “bir şeyin son bulunduğu noktaya” anlamlarının ön plana çıktığı görülmektedir. Bu durumda nehy ile akıl arasında şöyle bir bağlantı kurulabilir. Akıl, bilgi ile eşya arasında ilişki kurarak son noktaya ulaşır, yasaklama ve engelleme gerekçelerini kavrayarak kararını verir. Böyle bir akla sahip olanlara da “ülü’n-nühâ” denilir.¹⁴⁵

Nitekim “nühye” kelimesine, “akıl” manasını veren alimler böyle bir aklın insanı kötü ve çirkin şeylerden sakındıran akıl olduğunu özellikle zikretmişlerdir.¹⁴⁶ Lafza bu anlamın verilmesini de iki nedene bağlamışlardır. Biri, aklı çirkin şeylerden engellemesi, diğeri ise işlerin akılda son bulmasıdır. Buradan hareketle, en sonunda aklına ve görüşüne başvurulanan kimseye “nühye sahibi” denilmiştir.¹⁴⁷ İsfehâni, duygularla algılanan şeylerden hareketle, akıl yoluyla kavranabilen şeyleri bilmeye götüren akla “nühâ” denildiğini söyler.¹⁴⁸ Buna göre insan, makul şeylerin bilgisine duyu organları vasıtası ile ulaşır ve akıl ile eşyayı okur, anlar ve varlıklar üzerinde derin bir şekilde düşünerek varlığın özünün bilgisine ulaşır.¹⁴⁹ Öte yandan “nühâ” lafzına akıl denmesi sadece İslâmî döneme has bir kullanım değildir. Nitekim lafız cahiliye Arap şiirinde de “akıl” manasında ve ilmin “nühâ sahipleri”nde bulunduğunu ifade etmede kullanılmıştır.¹⁵⁰

Fakat Kur’ân’daki kullanımlarına bakıldığında lafzın her akıl ve ilim sahibi için değil, daha ziyade olaylardan ders çıkaran akıl sahipleri için kullanıldığı anlaşılır. “Ülü’n-nühâ” terkinin geçtiği ayetler incelendiğinde bu durum daha net bir şekilde görülür. Bu

¹⁴⁵ Şentürk, *Kur’ân-ı Kerim’de Akıl Kavramı*, 64.

¹⁴⁶ Râgıb, *Müfredât*, 507; Beydâvi, *Envârü’t-Tenzil*, 2: 394; Ebu’s-Su’ûd, *İrşâdu’l-‘Âkli’s-Selîm*, 3: 638.

¹⁴⁷ Kurtubi, *el-Câmi*, 14: 80; İbn Manzûr, *Lisân*, 50: 4565; Şentürk, *Kur’ân-ı Kerim’de Akıl Kavramı*, 64.

¹⁴⁸ Râgıb el-İsfehâni, *ez-Zerî’a*, 138.

¹⁴⁹ Altıntaş, *İşlevsel Akıl*, 48; Güven, *Kur’ân Aklı*, 77.

¹⁵⁰ Cüzû, *Mefhûmü’l-‘Akl*, 40-41.

terkibin yer aldığı iki ayetin ilkinde, yeryüzünün insanlar için beşik yapıldığı, orada onlar için yollar açıldığı, gökten yağmur indirildiği, bununla insanlar için yerden türlü türlü bitkiler çıkartıldığı anlatıldıktan sonra “Kendiniz yiyin ve hayvanlarınızı da otlatın. Kuşkusuz bunlarda nühâ sahiplerinin çıkaracağı nice dersler (ayetler) vardır.”¹⁵¹ buyurularak, “nühâ sahipleri”nden, kâinata meydana gelen bu oluşumlar üzerinde düşünmeleri ve dersler almaları istenmiştir. Zira bu anlatılanlarda Allah’ın varlığına ve birliğine açık deliller vardır. Rotasını şaşırılmamış her selim akıl, bu hayret uyardırıcı düzeni gereği gibi düşünür ve bu düzenin içerdiği kanıtları fark eder; bu kanıtların, tasarlayıcı bir yaratıcının varlığını ispatladığını müşahade eder.¹⁵²

Yine bu sûrede, önceki milletlerin akıbetlerinden ders çıkartmak üzere, düşünen akıl sahiplerine aynı cümle ile hitap edilir. “Kendilerinden önceki nice nesilleri helâk etmiş olmamız onları hâlâ yola getirmedim mi? Oysa onların yurtlarında dolaşıp duruyorlar! Kuşkusuz bunlarda nühâ sahiplerinin çıkaracağı nice dersler (ayetler) vardır.”¹⁵³ Burada, işin “sonunu” düşünen “nühâ sahipleri”nden, helâke götüren sebepler zinciri ve bu zincirin “son halkası” olan helâkin düşünülerek, olaylardan ibret alınması istenmiştir.¹⁵⁴ Akıllarını hakkı bulmak için kullananlar, bu ayetlerin yardımıyla, gerçeğe giden bir yol bulurlar.¹⁵⁵

İnsan, önceki nesillerin sonlarını derinlemesine düşündüğünde, geçmiş kavimleri yutan gücün kendisini de yutmak üzere olduğunu anlar. O zaman, önceki kavimleri yakalayan kudret elinin kendisini de yakalayabileceğinin farkına varır. O zaman da, artık uyarmanın ne demek olduğunu kavrar. İbret alınacak, ders

¹⁵¹ Tâ-Hâ, 20/54. (كُلُوا وَارْعَوْا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّأُولِي النَّهْيِ)

¹⁵² Kutup, *Fi Zılâli'l-Kur'an*, 5: 80-81.

¹⁵³ Tâ-Hâ, 20/128. (أَفَلَمْ يَهْدِ لَهُمْ كَمْ أَهْلَكْنَا قَبْلَهُمْ مِنَ الْقُرُونِ يَمْشُونَ فِي مَسَاكِينِهِمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ) (لِّأُولِي النَّهْيِ).

¹⁵⁴ Şentürk, *Kur'an-ı Kerim'de Akıl Kavramı*, 65.

¹⁵⁵ Mevdüdi, *Tefhimul-Kur'an*, 3: 251.

çıkartılacak olayların canlı bir tablo gibi gözler önüne serildiğini görür. Akılı başında olan, sağduyu sahipleri bu olaylardan birçok dersler çıkarır.¹⁵⁶

Tarih sahnesinden silinen kavimlerin ilâhi yasalara ve “yasaklara” uymadıkları, günahlardan “sakınmadıkları”, kötü ve çirkin şeylerden kendilerini “engellemedikleri” ve nihayet için “sonunu” düşünmedikleri için helâk edildiklerine dikkat çekilir. Dolayısı ile insanlar böyle bir “son” ile karşılaşmamak için tarihi hadiseler üzerinde düşünerek ders çıkartmaya çağrılır.

“Nühâ” denilen akıl, tabiat olaylarından hareketle Allah’ın varlığına ve oradan tevhîd inancına ulaştırır. Bir taraftan tabiat olaylarından hareket ederek tevhîd inancına giderken, diğer taraftan sosyal olgulardan hareket ederek sosyal bunalımlara çözümler getirir. Önceki milletlerin başına gelenleri doğru bir şekilde okuyarak, irdeleyerek, sorgulayarak, çareler, çözümler üreterek yaşamakta olan hayata ışık tutar. Öyleyse aklın, bir işin, bir oluşun sonunu görebilme kapasitesine, gelişmeleri, değişimleri sonuna kadar takip eden, geçmişteki olguları alıp bu güne uygulamakta olan ve oradan geleceğe yönelip ışık tutan güce “nühâ” denilebilir.¹⁵⁷

“Nühye” ve “akıl” arasındaki ilişkiye dikkat çekmek üzere Râzî, “ülü’n-nühâ” lafzını, “ülü’l-‘ukûl” şeklinde tefsir ettikten sonra “esasında, nühye, aklın bir meziyetidir. Çünkü nühâ, kötülüklerden alıkoyan akla sahip olan kimseler için söz konusudur. Dolayısıyla “nühâ sahipleri” “‘ukûl sahipleri” ne göre bir meziyet ve üstünlüğe sahiptirler” diyerek aralarındaki nüansa işaret eder.¹⁵⁸ Bu ifadeler “nühâ sahipleri”nin mücerred “akıl sahipleri”ne göre artı bir takım değerlere sahip olduğunu gösterir.

¹⁵⁶ Kutup, *Fi Zılâli'l-Kur'an*, 5: 80-81.

¹⁵⁷ Bayraktar Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri* (İstanbul: Bayraklı Yayınları, 2003), 12: 278-279.

¹⁵⁸ Râzî, *Mefâtib*, 22: 132.

4. Zû Hicr

Kur'ân-ı Kerîm'de zû hicr (ذُو حِجْرٍ) tabiri, "akıl sahibi"¹⁵⁹ anlamında kullanılmakta olup hicr/حِجْر kökü sözlükte, men etmek, engellemek, yasaklamak, haram kılmak, örtmek, koruma altına almak, set, engel, taş, mali tasarruflarda ve birçok konuda kontrol altında olmak, tahdit koymak gibi anlamlara gelmektedir.¹⁶⁰

"Hicr" in asıl anlamı men etmek, alıkoymaktır. Kendi nefesine malik olup, onu men eden kimse hakkında; "şüphesiz ki o bir hicr sahibidir (إِنَّهُ لَذُو حِجْرٍ)" denilir. "Hakim filan kişiyi hacr altına aldı (حَجَرَ الْحَاكِمِ عَلَى فُلَانٍ)", tabiri de buradan gelmektedir ki, onu tasarruftan alıkoyma, engelledi anlamındadır. Kendisi vasıtasıyla içindikiler korunduğu için odaya "hücre (حِجْرَةٌ)" denilmesi de buradan gelmektedir.¹⁶¹ Atın dışısına karnında yavru taşıyıp onu koruduğu için "hicr" adı verilmiştir. Taşların etrafını kuşattığı şey ile haram kılınarak koruma altına alınmış şeye de "hicr" denilir.¹⁶² Sağlamlığı ile darbelere karşı koyabildiği için taşa "hacer" denilmesi de buradan gelmektedir.¹⁶³ Taşta bir şeyin içinde yer alan koruyucu nitelik manası da düşünüldüğünden buradan hareketle akla da "hicr" denmiştir. Çünkü insan "akıl" sayesinde nefsinin isteklerini yapmaktan kendisini "koruma" imkanına kavuşur.¹⁶⁴

"Hicr", insanı, uygunsuz şeylere düşmekten hacrettiği, yani engelleyip alıkoyma için, buna, tıpkı aklettiği için "akıl"; nehyettiği için "nühye"; zaptedip kavradığı için, "ihşâ" kökünden, "hasat" denildiği gibi, "hicr" adı da verilmiştir. Araplar, bir kimse kendi nefsinin dizginleyip onu zapt-u rapt altına aldığı anda, "Falanca hicr

¹⁵⁹ Kurtubî, *el-Câmi*, 22: 264; Râzî, *Mefâtih*, 31: 166; Beydâvî, *Envârü't-Tenzil*, 3: 530.

¹⁶⁰ Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn*, 1: 287-288; Râgıb, *Müfredât*, 108-109; İbn Manzûr, *Lisân*, 9: 781-785.

¹⁶¹ Kurtubî, *el-Câmi*, 22: 264.

¹⁶² Râgıb, *Müfredât*, 108-109.

¹⁶³ Kurtubî, *el-Câmi*, 22: 264.

¹⁶⁴ Râgıb, *Müfredât*, 108-109.

sahibidir” derler. Buna göre, akla, çirkin şeylerden alıkoyduğu için, “hicr” denilmiş olur.¹⁶⁵

Kısaca “akla”, insanı Allah’ın yasakladığı şeylerden, yanlış bilgi ve düşüncelerden, kötü davranışlardan alıkoyduğu ve sakındırdığı için “hicr” denilmiştir.¹⁶⁶ Elmalılı bu kavramı tarif ederken “nühâ” lafzı ile mukayese eder ve sahibini kötülüklerden men etmesi itibariyle akla “nühâ”, münasebetsizlikten alıkoyması itibariyle de “hicr” denildiğini kaydeder. Buradan hareketle “zî hicr”in, “tam akıl sahibi” anlamına geldiğini söyler.¹⁶⁷

“Hicr” kelimesi, çeşitli türevleri ile birlikte Kur’ân’da toplam 21 yerde zikredilmekte olup genellikle taş, haram, yasak, koruma gibi anlamlarda kullanılmaktadır. Çalışmamıza esas teşkil eden “akıl sahibi (ذِي حِجْرٍ)” lafzı ise sadece bir yerde geçmektedir.¹⁶⁸

Yüce Allah, Fecr sûresinde, fecre, on geceye, çifte ve teke, gitmekte olan geceye yemin ettikten sonra, üzerlerine yemin edilen varlıkların çok önemli varlıklar olduğunu vurgulamak için, “Bu zikredilen şeylerde, hicr sahibi bir kişi için, bir yemin vardır, değil mi?”¹⁶⁹ buyurmaktadır. Ayetteki “zî hicr” lafzı genellikle “akıl sahibi”, “lüb sahibi”, “nühâ sahibi” diye tefsir edilmiştir. Elmalılı, “hicr”, kötü şeylerden alıkoyan “tam akıl” manasınadır demektedir.¹⁷⁰ Böyle bir akla sahip olan kimse, Yüce Allah’ın üzerine yemin ettiği bu şeylerde Allah’ın birliğini gösteren deliller ve ilginç durumlar bulunduğunu ve bunların yaratıcılarına delâlet ettikleri için yemin edilmeye layık şeyler olduklarını bilip anlar.¹⁷¹ Buna göre ayet, genel olarak ilâhî bildirimlerin,

¹⁶⁵ Râzî, *Mefâtiḥ*, 31: 166.

¹⁶⁶ Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, 24: 358; Râzî, *Mefâtiḥ*, 31: 166; Beydâvî, *Envârü’t-Tenzil*, 3: 530.

¹⁶⁷ Elmalılı, *Hak Dini Kur’an Dili*, 9: 190.

¹⁶⁸ Abdülbâkî, *Mu’cem*, 247.

¹⁶⁹ Fecr, 89/5. (هَلْ فِي ذَلِكَ قَسَمٌ لِذِي حِجْرٍ).

¹⁷⁰ Elmalılı, *Hak Dini Kur’an Dili*, 9: 190.

¹⁷¹ Râzî, *Mefâtiḥ*, 31: 166.

özel olarak bu ayetlerde üzerlerine yemin edilen varlıkların anlam ve değerini, Allah'ın niçin bu varlıklara yemin ettiğini, insanın ancak aklını sağlıklı bir şekilde işleterek anlayabileceğini ifade etmektedir.¹⁷² Sayılan bu vasıflara ancak aklını doğru kullanarak iman eden kimseler sahip olabilir. Dolayısı ile “zî hicr” ifadesi de aklını sağlıklı bir şekilde işleten mü'minlere has bir kullanımdır denebilir.

İnsanın doğasında hazlara ve fayda sağlayan şeylere karşı aşırı bir eğilim vardır. Kişinin fıtratındaki bu duyguları frenleyecek ve kontrol altında tutacak yegâne mekanizma “donanımlı akıldır”. Araplar bunu ifade etmek için “şu kişi falanın himayesindedir” manasına gelen “fî hicri fûlanin” tabirini kullanırlar.¹⁷³ Eğer insan aklı, insanın tabiatında bulunan negatif güçlerin etkisinde kalmaz ise hakla batılı, doğru ile yanlış, faydalı ile zararlıyı birbirinden ayırabilir. Zira insan, vahyin mesajını anlayacak bir kapasiteye sahiptir. Bu mesaja göre aklını doğru kullanması önemli ve gereklidir. Çünkü akıl, bizi kuşatan varlıklar üzerinde bilgisel anlamda bir takım çıkarımlarda bulunmakta ve yorumlar yapmaktadır. Böyle bir aklın, “hicr” manasına gelen bir lafız ile kullanılması, nefsin isteklerine uymasını engellemeye çalışmak bakımından mühimdir.¹⁷⁴ İnsanı yanlış şeylerden korumada önemli bir alet olan akıl her insanda vardır. Ancak her insan aklını aynı seviyede kayıt altında tutabilme iradesine sahip değildir. “Hicr” ise insanın aklına mukayyet olmasını sağlayan şeydir. Başka bir ifade ile “hicr”, insanın akletmesini, derinlemesine düşünmesini, olay ve olgular arasında karşılaştırmalar yapabilme melekesi kazanmasını, kötü ve çirkin şeylerden sakınmasını içermesi yönüyle, kayıt altına alma manasında “akıl”la bir bütünlüğe sahiptir.¹⁷⁵

¹⁷² Karaman, v.dğr., *Kur'an Yolu*, 5: 618.

¹⁷³ İbn Manzûr, *Lisân*, 9: 782.

¹⁷⁴ Altıntaş, *İşlevsel Akıl*, 50-51; Güven, *Kur'an Aklı*, 79.

¹⁷⁵ Altıntaş, *İşlevsel Akıl*, 50.

5. Değerlendirme

Akıl, insanı insan yapan ve diğer canlılardan ayıran en önemli değerdir. Tenzilî ve tekvînî ayetleri anlamının yegâne aracıdır. Kur'an'daki ayetlerin önemli bir bölümü bu gerçeği dile getirmektedir. Bu gerçek, bazen akıl kökünden türeyen kelimelerle, bazen akıl manasına gelen farklı lafızlarla anlatılmaktadır. Akıl kökünden türeyen lafızların tamamı fiil formunda gelmektedir. Genel olarak bu durumun aklın işlevsel yapısı ile ilgili olduğu değerlendirilmektedir. Buna mukabil kalb, fuâd, sadr, elbâb, nühâ gibi akıl anlamında kullanılan lafızlar umumiyetle isim olarak zikredilmektedir. Bu kavramların sayısı fazla olmakla birlikte “akıl sahipleri” anlamında sadece dört terkinin kullanıldığı görülmektedir. Bunlar “ülû'l-elbâb”, “ülû'l-ebîsâr”, “ülû'n-nühâ” ve “zû hicr” lafızlarıdır. Bu lafızlar birçok ayette “akıl sahipleri” manasında kullanılırken “ülû'l-'ukûl”, “sâhibu'l-'ukûl”, “zevu'l-'ukûl” gibi ifadelerin Kur'an'da hiç yer almaması dikkat çekmektedir.

Zihnimizi meşgul eden bu durumu, yapmış olduğumuz çalışmadan hareketle şu şekilde değerlendirmek mümkündür. Akıl kelimesi, olumlu ve olumsuz durumları, övgü ve yergi ifade eden hususları nazara veren ayetlerde zikredilirken, “akıl sahipleri” lafızları ise sadece övgü ve ihtirama dair konuları nazara veren ayetlerde yer almaktadır. Akıl fiiliyle anlatılan hususlarda kişi, aklını kullanmaya davet edilmekle birlikte, aklını kullanır ya da kullanmaz, iman eder ya da etmez, ayetler ona fayda sağlar ya da sağlamazken, “akıl sahipleri” lafızlarının yer aldığı ayetlerdeki hususları kişi, tefekkür eder, anlar, ders çıkartır, iyiye yönelir ve iman eder. Dolayısıyla bu kavramların, sıradan akılların değil, imanla aydınlanmış olan tam akılların kavrayabileceği hususlar anlatılırken zikredildiği söylenebilir.

Sonuç olarak, bizde oluşan kanaate göre, Kur'an'da geçen “akıl” kelimesi, müspet ve menfî her iki durumu ifade etmede kullanılırken “akıl sahipleri” ifadeleri sadece müspet anlamda kullanılmaktadır. Buna göre, “akıl sahipleri” kavramı, aklını

gereği gibi kullanan ve işleyen kimseleri ifade etmek üzere, akıl lafzının müspet olarak geldiği “li kavmin ya’kılûn/aklını kullanan bir topluluk için” ifadesine karşılık olarak kullanılmış gibidir. Bu durumda “ülül-elbâb”, “ülül-ebâr”, “ülül-nühâ” ve “zû hicr” lafızlarının “li kavmin ya’kılûn” ifadesi ile aynı anlam içeriğine sahip olduğu söylenebilir. Akla “nühâ” denilmesi, işin sonunu düşünmesi, sahibini kötülüklerden, yanlış bilgi ve düşünceden alkoyması, “hicr” denilmesi, kötü şeyleri yapmasına mani olması, “ebâr” denilmesi, hadiselerle gönül gözü ile bakıp ders çıkartması, “elbâb” denilmesi, işin iç yüzünü tespit edip özüne inmesi yönüyle olmalıdır. Dolayısıyla Yüce Allah “akıl sahipleri” anlamındaki hitap şekli ile mücerret akıllara değil, hakkı batıldan, iyiyi kötüden, güzeli çirkinden ayırt edebilen, vahiy ile aydınlanmış kâmil akıllara seslenmektedir denebilir.

Kaynakça

- Abdülbâkî, Muhammed Fuâd. *el-Mu’cemu’l-Müfehres*. Beyrüt: Dâru’l-Ma’arife, 1994.
- Akyüz, Turgut. “Fahreddîn er-Râzî’ye Göre Akılın Tarifi ve Temel İşlevleri”. *OAD: Ortaçağ Araştırmaları Dergisi* 2/1 (2019), 23-35.
- Altıntaş, Ramazan. *İslam Düşüncesinde İşlevsel Akıl*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2003.
- Âlûsî, Şehâbeddîn Mahmûd. *Rûbu’l-Me’âni*. Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-‘Arabî, t.y.
- Bayraklı, Bayraktar. *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur’an Tefsiri*. İstanbul: Bayraklı Yayınları, 2003.
- Beydâvî. *Envâru’t-Tenzil ve Esrâru’t-Te’vil*. thk. Muhammed Subhî Hasen Hallâk, Muhammed Ahmed el-Etraş. Beyrut: Dâru’r-Reşîd-Mu’essesetu’l-Îmân, 2000.
- Bikâî, Ebül-Hasen Burhânüddîn İbrâhîm b. Ömer b. Hasen. *Nazmu’d-Düerrefi Tenâsübi’l-Âyâti ve’s-Süver*. Kahire: Dâru’l-Kitâbi’l-İslâmî, 1984.
- Bolay, Süleyman Hayri. “Akıl”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 2: 238-242. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.

- Cevherî, İsmâ'il b. Hammâd. *es-Sıbâh*. thk. Ahmed 'Abdulafûr 'Attâr. Beyrut: Dâru'l-'İlmi li'l-Melâyîn, 1984.
- Cûzû, Muhammed Ali. *Mefhûmü'l-'Akli ve'l-Kalbi fi'l-Kur'âni ve's-Sünne*. Dâru'l-İlm, Beyrût, 1980.
- Cürcânî, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerîf. *et-Ta'rifât*. Dâru'r-Reyyân li't-Türâs, ts.
- Çağlayan, Harun. "Bilgi Kaynağı Olarak Akıl". *Kelam Araştırmaları Dergisi* 9/1 (2001), 235-241.
- Ebu's-Su'ûd. *İrşâdu'l-'Âkli's-Selim ilâ Mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerim*. thk. 'Abdulkâdir Ahmed 'Atâ'. Riyad: Mektebetu'r-Riyâdi'l-Hadise, t.y.
- Emiroğlu, İbrahim. "Kur'an'da Akıl ve İnsan". *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (İzmir, 1998), 69-99.
- Ergül, Adem. *Kur'an ve Sünnette Kalbi Hayat*. Erkam Yayınları, İstanbul, 2000.
- Fîrûzâbâdî. *el-Kâmûsu'l-Muhit*. thk. Mektebetu Tahkîki't-Turas fi Muesseseti'r-Risâle. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 2005.
- Güven, Mustafa. *Kur'an Aklı*. Doktora Tezi, Harran Üniversitesi, 2009.
- Halil b. Ahmed. *Kitâbu'l-'Ayn*. thk. 'Abdulhamîd Hindâvî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2003.
- Hasen el-Mustafavî. *et-Tabkîk fi Kelimâti'l-Kur'âni'l-Kerim*. Kahire-Londra: Merkezi Neşr Asar el-Allâme el-Mustafavî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2009.
- Herevî, Ahmed b. Muhammed. *el-Garibeyn fi'l-Kur'an ve'l-Hadis*. thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî. Riyad: Mektebetu Nizâr Mustafa el-Bâz, 1999.
- İbn 'Âşûr, Muhammed et-Tâhir. *et-Tabrîr ve't-Tenvîr*. Tunus: ed-Dâru't-Tûnisîyye, 1984.
- İbn 'Atiyye. *el-Muharreru'l-Vecîz fi Tefsiri'l-Kitâbi'l-'Azîz*. thk. er-Rahhale el-Fârûk v.dğr. Beyrut: Dâru'l-Hayr, 2007.
- İbn Fâris. *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luga*. thk. 'Abdusselâm Muhammed Hârûn. Dîmeşk: Dâru'l-Fikr, 1979.
- İbn Kuteybe. *Tefsiru Garibi'l-Kur'an*. thk. es-Seyyid Ajmed Sakar. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1978.
- İbn Manzûr. *Lisânu'l-'Arab*. thk. 'Abdullâh 'Aliyyu'l-Kebîr v.dğr. Kahire: Dâru'l-Me'arif, t.y.

- İzutsu, Toshihiko. *Kur'an'da Allah ve İnsan*. çev. Süleyman Ateş. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, ts.
- Kalca, Meysa Kemal. *el-Binâu'l-Akli fî Zavi'l-Kur'ani'l-Kerim*. Yüksek Lisans Tezi, el-Camiatü'l-İslâmiyye, Gazze 2009.
- Karaman, Hayrettin v.dğr. *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-Âhkâmî'l-Kur'an*. thk. 'Abdullâh b. 'Abdulmuhsin et-Turkî. Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, 2006.
- Kutluer, İlhan. "Düşünme". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 10: 53-57. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Kutup, Seyyid. *Fi Zilâli'l-Kur'an*. Beyrut: Dâru'l-Arabiyye, ts.
- Mevdüdî, Ebü'l-A'lâ. *Tefhîmu'l-Kur'an*. çev. Muhammedhan Kayani v. dğr. İstanbul: İnsan Yayınları 1997.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât Hâfizüddin Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Medârikü't-Tenzil ve Hakâiku't-Te'vil*. Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998.
- Pişgin, Yasin. *Kur'an'a Göre Akıl Ve Akılcılığın Kur'an Tefsirine Etkisi*. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2008.
- Râgıb el-İsfehânî. *el-Mufredât fî Garibi'l-Kur'an*. thk. Muhammed Seyyid Keylânî. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, t.y.
- Râgıb el-İsfehânî. *ez-Zerî'a ilâ Mekârimi's-Şeri'a*. thk. Ebü'l-Yezid Ebü Zeydini'l-'Acemî. Kahire: Dâru's-Selâm, 2007.
- Râzî, Fahrüddin. *Mefâtihu'l-Gayb*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.
- Sâbûnî, Muhammed Ali. *Saffetü't-Tefâsir*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996.
- Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed. *Tefsiru'l-Kur'an*. Riyad: Dâru'l-Vatan, 1997.
- Semin el-Halebî. *'Umdetu'l-Huffâz fî Tefsiri Eşrefi'l-Elfâz*. thk. Muhammed Bâsil 'Uyûnu's-Süd. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1996.
- Şahin, Naim. "Kur'an-ı Kerim'de Akıl ve Aklın Değeri Meselesi". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (Konya, 1999), 220-242.
- Şentürk, Mustafa. *Kur'an-ı Kerim'de Akıl Kavramı*. Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2002.
- Taberî, Muhammed b. Cerir. *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vili Âyi'l-Kur'an*. thk. 'Abdullâh b. 'Abdulmuhsin et-Turkî. Kahire: Dâru Hecc, 2001.

- Tehânevî. *Keşşâfu Istılâhâti'l-Funûn ve'l-'Ulûm*. thk. Refik el-'Acem-
'Ali Dehrûc. Beyrut: Mektebetu Lubnân Nâşirûn, 1996.
- Tok, Fatih. "Akletme Bağlamında Kur'an'da Kulak, Göz ve Kalp". *Akıl Kitabı, Düşünce Ve İnanç Bağlamında Akıl*. ed. Turgut Akyüz. 77-112. İstanbul; Ravza Yayınları, 2020.
- Uludağ, Süleyman. "Basiret". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 5: 103. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Uludağ, Süleyman. "Lüb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 27: 241. İstanbul: TDV Yayınları, 2003.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. sad. İsmail Karaçam, v.dğr. İstanbul: Azim Dağıtım, ts.
- Zebîdî. *Tâcu'l-'Arûs*. thk. 'Abdussettâr Ahmed Ferrâc v.dğr. Kuveyt: Matba'atu Hukûmeti'l-Kuveyt, 1965.
- Zuhayli, Vehbe. *et-Tefsîru'l-Münîr*. Dımeşk: Dâru'l-Fikr, 2009.

EERİE RESONANCE VEYA İNSANLIK ADINA DEHŞET VERİCİ YANKI: YAHUDİ AKLI

Prof. Dr. Mustafa ALICI¹

Normatif olmayan din bilimlerine göre Yahudilik, *sui generis* bir din olarak, diğer iki ilahi din olan Hıristiyanlık ve İslam'dan daha fazla maddi dünyayı onaylayan, etnik vurguları olan, tarihsel ve somut olgulara ilgi duyan ve dinin unsurlarını rasyonel ve irrasyonel tipler halinde ayırıştırıp anlamaya daha fazla ilgi duyan bir gelenek sayılabilir. Bu anlamda Yahudiliğe ait fenomenlerin tarihsel ve etnik oluşu, onların daha fazla “yerelden” anlaşılabilir olmasını dolayısıyla tenkite dayanmayan katı akılcılığı gerektirmektedir. Zira Yahudilik, gene de diğer iki ilahi dinden daha fazla dogmatik verileri beşeri açıdan yorumlamak istemektedir.²

Yahudi Kutsal Kitap külliyatı, dinin temel unsurlarını aklileştirirken İbrani peygamberleri ve onları yorumlayan Talmud ve

¹ Erzincan Binalı Yıldırım Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Dinler Tarihi Anabilim Dalı, malici@erzincan.edu.tr

² Lester R. Kurtz, *Gods in the Global Village-Religions in Sociological Perspective* (London: Sage Publication, 2012), 89-125; Yves Lambert, “Religion in Modernity as a New Axial Age: Secularization or New Religious Forms?”, *Sociology of Religion* 60/3 (1999), 303-333.

geleneği şekillendiren ruhbanlar, rasyonel delili ikna ve iman için kullanmışlardı. Tarih boyunca Yahudi dindar aklını şekillendiren din-bilim tartışmaları, Talmud'da Musa Yasası'nın (Torah) seküler âlem ilişkisi (*Torah-u Madda*) hakkındaki alt bölümünde yer almaktaydı. Din- bilim arasındaki ihtilafları çözmek için Yahudi Talmud/Rabbani geleneği, her dönemde mevcut ve geçerli felsefi ve bilimsel verileri kendi dogmatik teolojik yorumlamaları içinde çoğu kez eriterek uzlaşa ve kabulü sağlamakta ve böylece din-bilim çelişmesini ortadan kaldırmaktaydı.³

Bu bağlamda İsrail tarihi boyunca geleneğin akıl-din ilişkisi bağlamında çözmeye çabaladığı bazı temel meseleler şu şekilde karşımıza çıkmaktadır; Yahudilere ait etnik söyleme sahip evrensel Tanrı (Yahve) rasyonel açıdan ispat edilebilir mi? Bu açıdan akıl karşısında teolojik pasajların veya fikirlerin rasyonel yaptırım gücü ne kadardır? Yunan felsefesi ve onun Müslüman yorumu olan İslam felsefesinin etkisindeki Yahudi Felsefesi ve genel beşeri felsefe Orta Çağ'da ve bu çağda ne kadar değişti? Yahudi dini geleneği rasyonel yolla nasıl okunabilir? Evrensel ama sıradan beşer aklı ile "seçilmiş halka" ait üstün beşeri akıl arasındaki gerilim nasıl aşılabilir? Son olarak rasyonel açıdan bir ilahi dinin, metafizik açıdan yazılı (vahiy) ve sözlü (rabbani) Torah'a karşı tavrı ne tür çelişkiler doğurabilmektedir?

1. Klasik Talmud Yahudiliğine Göre Sina'da Vahiyle Beraber Musa'ya Verilen Seçkin Yahudi Aklı

Klasik dönemden itibaren sabit ve değişmeyen Yahudi "dini" (*emunah*), Tanrı ile insan arasındaki karşılıklı güven ve tevekkül ilişkisiyle bir karşılaşma olarak forma kazanmış olduğundan tam olarak klasik Yahudiliğin dokusuna işlemiştir. Yani Yahudi, Tanrı'ya iman ederken O'na itimat edip inanır. Martin Buber'in ifadesiyle "Yahudi, Tanrı'ya tıpkı Babası İbrahim'in yaptığı gibi ve

³ Baruch Sterman, "Judaism and Darwinian Evolution", *A Journal of Orthodox Jewish Thought* 29/1, (1994), 48-49.

kendisinin varlığına inandığı gibi inanarak hemen yanı başında yaşayan Tanrı'ya güven duyar".⁴ Kutsal Kitapların ruhban yorum alanı olan Mişna, Musa'nın Tevrat'ı Sina'da aldığını ve bizzat İsrailoğullarının yaşlısı ve sonraki peygamberi Yeşu'ya teslim ettiğini öğretir. O bu yasayı beşeri aklın zihinsel dünyasını oluşturan Yahudi elitleri olan "ihtiyarlarına" teslim ederken onlar da bunu nesillere aktarmak üzere ilerler.

İsrailoğullarına göre Musa'nın aldığı Tevrat, yerleşik doktrin olarak sadece Vahye dayalı Pentatök'ten ibaret değil aynı zamanda Şifahi Yasa' demek olan Yahudi ruhban aklının yorumlarını da kapmaktaydı. Böylece dinlemeyi ve öğrenmeyi esas alan Klasik Yahudi geleneğine göre⁵ tüm bu iki kaynak sağlam Yahudi öğretileri olarak orijinal vahyin içinde şu şekilde formüle edilerek yer almaktadır; Kutsal Kitap, Mişna (sözlü gelenek), Talmud (Yasa'nın yorumu), Tosefta (tedvin edilmiş Mişna yorumları), Aggadah (kutsal kitap hikayeleri) -hatta gayretli bir ruhban öğrencinin gelecekte herhangi bir zamanda haham bir öğretmenin huzurunda söyleyeceği her şey- bir bütün olarak bizzat Tanrı tarafından Musa'ya Sina'da zaten sözlü olarak verilmiştir.⁶

Öncelikle Yahudi Kutsal Kitabı'nda akletmek açık bir dille sürekli "muhafaza etmek üzere akılda tutmakla" özdeş görülerek tüm İsrail halkına Musa'nın gözetimi altında Tanrı tarafından bizzat emredilmektedir; "Bugün size verdiğim bu buyrukları aklınızda tutun" (Tesniye, 6/4).

Eyup peygamber ise insan salt beşer aklının sınırlı ve metafizik gerçekliği kavrayamayacak kadar güçlü olmadığını (Eyup, 11/7-8) açıkladıktan sonra dindardaki aklın ilahi yönüne işaret ederek "akıl ile vahyi" özdeş görmektedir; "Bilgelik ve güç Tanrı'ya özgüdür, O'ndadır öğüt ve akıl" (Eyup, 12/13). Hatta Eyup

⁴ Samuel Hugo Bergman, *Faith and Reason—An Introduction to Modern Jewish Thought*, çev. Alfred Jospe (New York: Schocken Books, 1963), 14- 15.

⁵ Bergman, *Faith and Reason— An Introduction to Modern Jewish Thought*, 13-14.

⁶ Richard Swinburne, *Faith and Reason* (Oxford: Clarendon Press, 2005), 233- 241.

peygamber, Tanrı ile beraber hareket eden ve Tanrı sözünü dinleyen beşer aklının, Her Şeye Kadir olandan güç alacağını böylelikle de yalansız, haksızlık etmeyen Tanrıyı savunan gerçek akıl olacağını açıklar (Eyup, 13/3-9).

Kral Peygamber Süleyman ise “bilgelik/hikmet ile akli birbirlerine” destek gören iki unsur ilahi kaynağına işaret etmektedir; “Bilgelik çağırıyor, Akıl sesini yükseltiyor” (8/1); “Öğüt ve sağlam karar bana özgüdür. Akıl ve güç kaynağı benim (8/14). Aynı şekilde M.Ö. 7. asırda yaşayan ve Kral Süleyman sonrası peygamberlerden olan İşıya ise Rab Tanrının akleden insanları cesaretlendirdiğini ve Kendisinden destek alarak herhangi bir konuyu tartışanların başarıya ulaşacaklarını açıklar (İşıya, 1/18).

Aslında Yahudi Kutsal Kitap külliyatı bu pasajlardan da anlaşıldığı üzere insan aklını sırasıyla; a) Kutsal kitabın anlaşılmasındaki anahtar zihinsel faaliyet olarak görmekte; b.) Aklın sınırlarını ve din karşısındaki çerçevesini çizmekte; c.) Akla Kutsal metinleri yorumlayabilme ve aktarabilme aracı olarak güç bahşetmekte; d.) Akli bağımsız işleyen ama ilahi hikmetin hizmetinde olan ilahi bir bağış olarak görmektedir. e.) Yahudi Kutsal Kitabı, imanın korunması, dinin anlaşılıp aktarılması ve alemin anlaşılması için beşer aklının önemine vurgu yapmaktadır. f.) Akli, vahyin yanında bir destekçi, bazen ayrı bir başka kaynak bazen de onunla özdeş gören Peygamberler ise hakikat denen vahyi tam olarak tartmak ve gerçek değerine kavuşturmak üzere inananlarını düşünmeye sevk etmekte, cesaretlendirmektedirler; g.) Neticede Yahudi peygamberlerin sergilediği aklın “kitabî din” içindeki bu farklı farklı yolları ileride Yahudi düşüncesinde birer yaklaşım tarzına dönüşerek çok boyutlu işlevsel hale getirilip geliştirilecektir.⁷

Yahudilik için Tanrı otoritesinin yanında vahiy getiren Peygamberlerden başka en önemli başka bir dini otorite Rabbiler

⁷ Angel Manuel Rodriguez, Human Reason and Biblical Hermeneutics: An Introduction”, *Journal of the Adventist Theological Society* 27/1-2 (2016), 85-97.

(Rabbaniler) idi. M.Ö. 587'de Süleyman Mabedi'nin Babillerce tahribinden sonra gittikçe güçlenen ruhban sınıfı (rabbiler), inisiyatifi ele alarak entelektüel dünyalarına göre Yahudiliği katı monoteist- metafizik formundan uzaklaştırıp mistik bir tarzda tek normatif bir inanç ve ilahi hikmeti yorumlayan bir gelenek olarak yeniden inşa ettiler. Sürgün sonrası dönemde Rabbanilerin gittikçe sistematize olarak dinin, mabed, ritüel ve kült fenomenlerini şekillendirmesi Yahudi aklının gücünü göstermektedir. Bu akıl sayesinde gelenek, "Rabinik/Talmudik bir din" olarak daha geniş mitsel anlatı karakterine kavuşurken Yahudi din tecrübesi, sırasıyla benlik ve kimlik inşası, kanonik metinleri tedvin edip neşretmek ve toplumu etnik bir cemaat olarak şekillendirmek olarak kendini gösterdi.⁸

Böylece Rabbanilerin oluşturduğu otoritenin en önemli somut kanıtı olan klasik dönemdeki Rabbanî (Rabinik) Yahudiliğe göre din, Yahudi geleneğinde kutsal metinlerin okunması ve yorumlanması yetkisi bağlamında değer kazanmaktadır. Bu açıdan Rabbanî Yahudilik, İbrani Kutsal Kitabı merkezli; yani kutsal metinlerin okunduğu, tedris edildiği, yorumlandığı ve uygulamaya konduğu bir geleneğin adıdır.⁹

Bu bakımdan Rabbanî Yahudilik, Talmud'un oluşum dönemi (M.S. II-VI. asırlar) sırasında modern öncesi geleneğin adı olarak klasik dönem Yahudi aklının modern döneme aktarımında ve yeniden yapılanmasında hayati rol oynadı. Kabaca sözlü ve yazılı Musa Yasası'nın öğretmenleri ve başlıca yorumcuları olarak kabul edilen Rabbanî /Talmudik gelenek böylece o döneme kadar sözlü olarak aktarılan ve yazılı kutsal metinler¹⁰ kadar otoriteye sahip

⁸ Micheal L. Satlow, *Creating Judaism: History, Tradition, Practice* (Columbia: Columbia University Press, 2016), 6- 18.

⁹ Jacob Neusner, *Rabbinic Judaism- Structure and System* (Minneapolis: 1995), 31; Mircea Eliade, Ioan P. Couliano, *Dinler Tarihi Sözlüğü*, çev. Ali Erbaş (İstanbul: İnsan Yayınları, 1997), 294-298.

¹⁰ Yahudi dindar aklını oluşturan Rabbanî literatür, geleneği meydana getiren kutsal yazıların iki temel kaynaktan geldiğini söylerken daha metafizik formdaki

olan *sözlü şeriat* öğretilerini aktarırken bunu sözlü geleneğin meşru ve mutlak yetkilendirilmiş sözcüleri olarak ifa ediyorlardı. Öyle ki bir Rabbi olmadan herhangi bir metnin anlaşılması ve onun tefsir edilmesi mümkün değildir. Kutsal metinlerin yorumlanması konusunda otorite ihtilafları bulunsa da en önemli fikhî (Halaqah) ve teolojik konularda anlama, tedvin yapma veya kanunlaştırma yetkisi onların tekelindeydi. Yine Yahudi dinî takvimini (gündelik ibadet zamanlarını, haftalık veya bayramlar gibi) düzenleme işi de onların görevleri arasındadır¹¹.

Rabbani Yahudilik, sonuçta bir açıdan Yahudi milletine uyarlanmış ruhbanlar tarafından sunulan bir hayat tarzı, bir dünya görüşü olup normatif olarak Musa Yasasına ait kuralların daha da rasyonel açıdan sistematize edilmesi ve kanunlaştırılması işi üstlenmiştir. Rabbilerin oluşturduğu bu gerçek, görülen ve formel Yahudilik anlayışı, İbrani peygamberlerin olmadığı dönemlerde vahyin yerini alan ama “beşeri kimlikteki kurtarıcı aklı” ifade etmektedir.¹²

M. S. 70 yılında II. Tapınağın tahribiyle beraber Yahudilerin vatanı kalması neticesinde dağılmasına rağmen çabuk toparlanıp

yazılı vahyin öteki insanlar tarafından ele geçirilebileceğini, ama özelde bir rabbiye genelde ise İsrail halkına kimlik ve dindarlık kazandıran temel ilahi nimetin aslında ağızdan ağıza aktarılan “Sözlü Torah (Yasa) olduğunu öğretir; F. E. Peters, *Judaism, Christianity and Islam-The Classical Texts and Their Interpretation II* (New Jersey: Princeton University Press, 1990), 157. Ayrıca, Baki Adam, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat* (İstanbul: 2001), 158-163; Gelenek kitabı olan *Sayılar Rabbah* ise daha açık olarak Sözlü Yasa'nın İsrail için yazılı Yasa'dan daha önemli bir ayırt edici vasıf sunduğunu öğretir; Neticede Tanrı Yahve, Yazılı Yasa'yı 613 emirle donatmış ve kavmin faziletli olmasına vesile olmuştur. Ancak Tanrı, rabbilerin naklettiği sözlü geleneği onları öteki insanlardan ayırırken, aynı zamanda “gerçek İsrail” olarak sadece Yahudilerin sağlam olarak ayakta kalmasını sağlamıştır; Peters, *Judaism, Christianity and Islam-The Classical Texts and Their Interpretation II*, 158.

¹¹ Arnold Jacob Wolf, “Rabbanite”, *Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade (New York-London: MacMillan Publication, 1987), XII/182.

¹² Jacob Neusner, “Rabbanic Judaism in Late Antiquity”, *Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade (New York-London, MacMillan Publication, 1987), XII/186.

felsefi spekülasyonlarla aklı dine dahil etmeyi başaran klasik dönem Rabbani Yahudiliği, bazen Mişna'yı felsefi bir eser olarak tanımlarken dönemin önemli Rabbilerinden Akiva Ben Josef (M.S. 50-135) i ise aklını çok iyi kullanabilen bir filozof olarak kabul etti.¹³

Nitekim M. S. I. asırda kaleme alınan ve Helenistik düşünce altında kaleme alınan felsefi bilgelik literatüründen kabul edilen Deutrokanonik külliyatından 4. Makkabeler kitabı adlı Rabbani metni¹⁴, “Tanrısal yaşam süren filozofun Musa Şeriatı ile uyum içinde olduğunu” belirttikten sonra (7/7), “Helenistik felsefe başlamış risale” havasında aklın mahiyetini, pozitif yönlerini ve İlahi hikmete katkısını şöyle betimlemektedir;

“Biz aklın ve duygunun tam ne olduğuna, duygunun kaç tür olduğuna ve aklın bunların üzerinde egemen olup olmadığına karar vereceğiz. Akıl yürütme, sağlam bir mantıkla bilgece yaşamı seçen zihindir. Bilgelik ise, insani ve ilahi konuların ve bunların nedenlerinin bilgisidir. Bu da işimize yarayacak insansal sorunlar ve ilahi konuları saygıyla öğrenmemizi sağlayan yasa üzerindeki eğitimidir. Bilgelığın türleri şunlardır: Mantıklı düşünme, adalet, cesaret ve özdenetim. Mantıklı düşünme bunların tümünden üstündür, çünkü bunun aracılığıyla akıl duygulara egemen olur. (1/14-20).

Aynı kitabın 4.babı ise hiçbir dini geleneğe görülmeyecek şekilde uzun bir anlatımla Musa Yasası'nın yani Yahudi dininin akıl ile uzlaşa ve uyum içinde olmasını aksi takdirde kibirlenip güç sapkınlığına düşebileceğini; bu yüzden “Yasa'ya emanet edilen akıl” olarak hareket etmesini tavsiye etmektedir;

“Aklın yasa aracılığıyla düşmanlığın bile üstesinden gelmesine şaşmayın. Düşmanın meyve ağaçları kesilmez, tersine düşmanın mülkü yağmacılardan korunur, yıkılanın yeniden inşa edilmesi için yardım

¹³ Meyer Levin, *Beginnings of Jewish Philosophy* (New York: Behrman House, 1971), 49.

¹⁴ Muhammet Tarakçı, “Eski Ahit'in Apokrif Kitapları”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2, (2003), 406-407.

edilir. Akıl, güce sahip olma arzusu, kendini beğenmişlik, böbürlenme, kibir ve kötü niyet gibi daha vahşi duygulara bile egemen olduğu açıktır. Çünkü akıl, öfkeye egemen olup onu nasıl geri çevirirse bu yıkıcı duyguların tümünü reddeder. Musa Datanla Aviram'a öfkelenildiğinde onlara karşı öfkeyle hiçbir şey yapmadı, ama akıl yoluyla öfkelerini denetim altına aldı... Akla yasayı verdi; buna bağlı olarak yaşayan, ölçülü, adil, iyi ve cesur olan bir egemenlikte hüküm sürecektir” (4/14-24).

Neticede klasik dönemde akıl- din arasındaki ihtilafları çözmek için Yahudi Talmud/Rabbani geleneği, her dönemdeki bilimin verilerini teolojik yorumlamaları içinde çoğu kez eriterek uzlaşısı ve kabulü sağlamakta ve böylece din-bilim çelişmesini ortadan kaldırmaktadır. Bu konulardan biri de hiç şüphesiz âlemin rasyonel yönlerine yönelik ilgi çekici Rabbani yorumlamalarıdır.

2. Gettocu Dini Düşünceden Evrensel Akla veya Orta Çağ İslam ve Hıristiyan Düşüncesiyle Uzlaşısı İçindeki Yahudi Aklı

Orta Çağ, üç büyük din, Müslüman, Hıristiyan ve Yahudi dünyası için Yunan Felsefesini dirilme çabaları idi. Bunlar içinde herhangi bir toprak talebinden ve politik yapıdan yoksun Yahudi dünyası, her zaman olduğu gibi boyun eğici bir tarzda, bilhassa X. asırdan itibaren kendi içinde kapalı olarak oluşturduğu Babil okullarının rasyonalist felsefesi ile Talmud/Rabbani Yahudiliğini meze etme sürecindeydi. Klasik dönemden itibaren bu düşünce ekolleri, özgün Yahudi düşüncesini meydana getiren esoterik ve mistik Kabbala geleneği ile yarış halindeydiler.

Orta Çağ'da hakim görüş, genel olarak akli dinin hizmetinde gören bir anlayış idi. Söz gelişi Canterbury'li Anselm'e göre hem din hem de akıl önemli olmasına rağmen din bilhassa inanç basının unsur idi. Ancak Teslis gibi farklı uknumların bir Tanrı anlayışına götürdüğünü öğreten Thomas Aquinas, benzer şekilde din ve felsefeyi iki bağımsız ve meşru hakikat kaynağı kabul ediyordu.

Ona göre felsefe tek başına belli başlı prensipleri vahiy de kendi açısından belli başlı başka prensipleri ispatlayabilir.

Yahudi Peygamberlerin getirdiği vahyi beşeri bir akıllı yorumlayıp dinin ana omurgasını oluşturan gettocu (kapalı) tarihsel “Rabbani Yahudilik”, Orta Çağ’da antik dünyadaki kadar kapalı din oluşunu daha fazla koruyamadı ve artık daha şiddetli biçimde dış tesirlere bilhassa düşünsel meydan okumalara maruz kaldı. Bu teslimiyetle Yahudi düşüncesi zaman içinde önce Helenistik düşünceden etkilenerek Helenistik Yahudi düşüncesini ortaya çıkardı. Tarihi süreç içerisinde bu yeni düşünce (bilgi) kaynağına yaklaşım oldukça farklı olmuştur. Yahudi düşünürlerin bir kesimi bu yeni bilgi kaynağını Yahudilik ve kültürel birikim açısından “kaçınılmaz” kabul ederken, daha geleneğe bağlı diğer kesim, bu bilgiyi “Tevrat’ta yer alan bilgileri baltaladığı gerekçesiyle” tamamen reddetmek eğilimine girmiştir. Bilhassa bazı felsefi/bilimsel kavramların potansiyel olarak Musa Yasası ile dolayısıyla çeliştiğinin iddia edilmesi, bilimsel çalışmaların da Rabbani geleneğe yönelik “bir meydan okuma” olarak görülmesine sebep olmuştur.¹⁵

Vaadedilen Kutsal topraklardan uzakta diaspora kültürüyle yetişen Yahudi düşünürleri, karanlıkta bulunan Hıristiyan dünyası yerine IX. Yüzyıldan itibaren bilim dili Arapça ile baskın İslam düşüncesinin güçlü etkisine girdiler. Böylece dönemde Yahudi felsefesi, İslam terminolojisini kullanarak Tek ve Eşsiz Tanrı tarafından vahyedilmiş dini unsurların (monoteist teolojisinin) ve buna bağlı olarak ortaya konan ahlaki ve hukuki kuralların aklen desteklenmesi için objektif bir araç olarak benimsendi. Bunun sonucunda Geleneksel Yahudi düşüncesi, diaspora ve gettoya ait kalın kabuğunu kıran ve böylece dış felsefi etkenlere maruz kalan ruhban bilgisini (teolojiyi) spekülatif açıdan yeniden formüle etmeye başlayıp sonuçta beşeri akıl ile uzlaşılı halindeki Orta Çağ Yahudi düşüncesini şekillendirdi.

¹⁵ Abdullah Altuncu, “Haskala Sırasında Din-Bilim Çatışması: Onay Belgeleri Bilim Kitapları ve Rabbani Din Adamları”, *AÜİFD* 59/2 (2018), 121.

Orta Çağ Yahudi düşüncesinde ilk erken dönem filozofu, Mısır'da Feyyum'da doğan Saadia ben Yosef Gaon veya Abbasi döneminde İslam düşünce tarihindeki adıyla Said b. Yusuf el-Feyyumi (882/892- 942) idi. Yahudi Arap aklının kurucusu olarak anılan Gaon, 933 yılında yazdığı *Kitabu'l-Emanat ve'l- İtikadat* (İnançlar ve Fikirler Kitabı) adlı eserinde Yahudi teolojisi ile İslam Felsefesini (dolayısıyla Yunan düşüncesini) uzlaştırmaya çabaladı. Hatta Saadia, Müslüman akılcı Mutezile ekolü sayesinde kendi dönemine kadar aşırı mistik yorumlara dalan Yahudi Rabbani düşüncesini bu bataktan kurtarıp daha rasyonel düşünce düzeyine çıkarmayı başardı.¹⁶

Gaon, bu eserinde bilhassa İlahi Vahiy aracılığıyla İsrailoğullarına emanet edilen hakikatler ile onların rasyonel açıdan anlaşılması demek olan teolojik değerlendirmeleri arasında paralellik kurdu. Ona göre felsefi kitaplarda ifade edilen bilimsel gerçekler ile Yahudi Kutsal metinlerdeki teolojik ifadeler çatıştığında mecazi veya harfi açıdan tevil edilerek (yani akla uygun hale getirilerek) çelişkiler giderilmelidir.¹⁷

Endülüs, Tuleytula'da doğan Yahudi filozof Yahuda Halevi (1075-1141), Rabbani Yahudiliği İslam, Hıristiyanlık ve Karai Yahudi mezhebine karşı savunan bir düşünürdü. Halevi, tıpkı Gazzali gibi dini felsefeden arındırmaya kendi deyimıyla “dini kendi döneminin felsefi akımlarının boyunduruğundan kurtarmaya” çabaladı. *Kuzari* adlı eserinde genel olarak birbirlerini sürekli nakz eden felsefi ekollerin tahribatları konusunda Yahudi toplumu uyarmaktadır. Ezoterik bir yaklaşıma sahip olan Halevi'ye göre vahyolunan teolojik/metafizik hakikatler insan aklıyla kavranamaz. Bu yüzden akıl sadece onları tarih boyunca aktarılan gelenek yoluyla tekrarlayarak kavrayabilir. Dolayısıyla hakikat olanlar

¹⁶ Raymond P. Scheindlin, *A Short History of the Jewish People: From Legendary Times to Modern Statehood* (Oxford: Oxford University Press, 2000), 80

¹⁷ Ayelet Cohen, *Linguistic Comments in Saadia's Biblical Commentary* (Haifah: Haifah University Press, 2017), 45.

vahyolunan şeylerdir. Ona göre teologların ruhlarının sahip oldukları kutsal esrarlar filozofların düşünüp varmış oldukları sonuçlarla bir sayılamaz. Zira rasyonel ahlaki kanun evrensel bir karaktere sahip ise ibadet, dua, temizlik kuralları gibi özel dini kurallar ilahi etkiye yavaş yavaş ulaşmasını sağlar. Ona göre geleneğin yorumu olan Talmud'u öğretmek ve anlamak, Musa Yasası'nı gözetmek için hayati önemde olduğundan akli bu uğurda yormak gerekir.¹⁸

Orta Çağ'da Yahudi aklının en büyük temsilcilerinden biri de Moses Maymonides (1135-1204) idi. İslam düşüncesi ile Yahudi geleneğini uzlaştıranların başında İslam dünyasında Musa b. Meymun adıyla bilinen, Latinlerin isimlendirmesiyle Maymonides, Endülüs, Kurtuba'da doğdu gelir. Avrupa'nın en batı ucunda yer alan ve akıl- din uzlaşısını öne çıkaran Maymonides'e göre genel anlamda din ile cari felsefe arasında özelde beşer akıl ile ilahi vahiy arasında bir çatışma değil tam bir uzlaşma hakimdir. Ona göre öncelikle Tanrı'nın bahsettiği aklın ortaya çıkardığı "Tanrı hakkındaki spekülâtif bilgi" ile Yahudi peygamberlerinin vahiy yoluyla İsrail'e getirdiği "Tanrı sevgisi" birbirine denk orandadır. Bu yüzden Tanrı'yı sevip onun hakkında bilgiyle dolarak derin huşu duymak gibi ikiz beşeri yükümlülük ancak akla dayalı bilimsel araştırmalar yani bilimsel bilgiyi toplamakla elde edilebilir. Zira ilahi hikmetin sıradan dindar insanlar tarafından elde edilmesi ancak evren ve beşer hakkında sistematik akıl yürütmeler ile mümkün olmaktadır.¹⁹

Maymonides'e göre Tanrı, insanın din hakkındaki entelektüel kavrayışını güçlendirmek için iki yönde katkı sağlamaktadır; a.)"Tanrı, insanı kendi suretinde yaratmıştır" (Tekvin 1/26) ve "Kendi suretimizde bir insan yapalım" (Tekvin, 1/28) şeklindeki ifadeler,

¹⁸ Shear-Yashuv, Aharon, "Jewish Philosophers on Reason and Revelation", <https://www.bu.edu/wcp/Papers/Reli/ReliShea.htm> (09.09.2020).

¹⁹ R. Katzenellgoben, "Maimonides' Rationalisation of the Divine Commentments", *Six Talks on Maimonides*, ed. Aryeh Newman, (Jerusalem: 1955), 22- 25.

insanın metafiziği anlamasını kolaylaştıracak forma yaratılmış anlamında olup maddi bir şekil veya oluşumu asla ima etmemektedir. b.) Yine ona göre bu tür benzerlik kurmalar, “ilahi aklın beşerle olan yakın ilişkisini” ortaya koymaktadır.²⁰

Aslında burada Maymonides Aristo felsefesi ile Kutsal metinleri yorumlamaktadır; öyle ki Maymonides’e göre bir us olarak akıl, genel olarak bütün canlılarda var olan özel olarak ise insandaki en yüce ve en üstün özellik, kuvvet ve kabiliyettir. Aynı zamanda akıl, insanın en son kemal derecesidir. İnsan, sahip olduğu bu kuvvet vasıtasıyla düşünür, zekasını çalıştırır, hayatını devam ettirmek için ihtiyaç duyduğu sanatları, gıdaları ve çeşitli aletleri elde eder. Bu özelliklere sahip olan akıl, Tanrı’dan insana akıp gelmiş (sudur etmiş) yani feyz etmiştir. Zaten Maymonides’e göre insan, ancak akla sahip olması açısından Tanrı’ya benzeyebilir. Hatta Tanrı’dan akıp gelen bu akıl, aynı zamanda Tanrı ile insan arasındaki yakın ilişkiyi sağlayan bağ hükmündedir. Bu akıl bağı sayesinde kişi, Tanrı’yı düşünmeli, O’na bağlılık göstermeli, sürekli O’na doğru ilerlemeli ve aklî düşünceyi sürekli olarak O’nu sevmek için çalıştırmalıdır. Ancak Maymonides, Tanrı’nın aklın idrak alanının dışında olduğunu ifade etmek için; *“varlığı zorunlu olan, nedeni olmayan, basit olan ve mükemmel zatına ilave edilecek bir anlam da bulunmayan Tanrı’yı aklımız nasıl idrak edebilir?”* diye sormaktadır. Ona göre akıl anlayışta ne kadar yükselirse yükselsin Tanrının varlığını kavrayamaz. Dolayısıyla Tanrı’nın mahiyetini ancak Tanrı’nın kendisinin idrak edebilir. Bunu delillendirirken filozof, Kitab-ı Mukaddes’te yer alan *“fakat yüzüm görülmecek (Çıkış, 33/23)”* ifadesinden hareket etmektedir. Neticede Maymonides, beşeri aklın sınırlı oluşu ile Tanrı’nın hakikatinin bilinemezliğini uzlaştırmaya çalışmış en azından bir arada işleyip birleştirmiştir.²¹ Yine ona göre dil

²⁰ Moses Maimonides, *The Guide For The Perplexed*, çev. Shlomo Pines - Leo Strauss (Chicago: The University of Chicago Press, 1963), I/22-23.

²¹ Hüseyin Karaman, “İbn Meymun Düşüncesinde Aklın Sınırları ve Din-Felsefe İlişkisi”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* VI/4 (2006), 155-160.

için gramer kuralları ne işlev görüyorsa mantık da akıl için o işlevi görecektir. Yine gramer için prensiplerin belirlenmesi nasıl önemliyse, Mantık bilimi de hakiki düşüncenin belirlenmesi ve sağlıklı aklın tanzim edilmesi için o derece gereklidir.²²

Rasyonalist bir yöntem kullanarak Yahudi nübüvvet anlayışını ve vahyini felsefeyle anlamaya girişen Maymonides, aslında burada aynı zamanda Kutsal metinleri felsefi olarak yorumlarken ortaya çıkan çatışma veya ihtilafları otonomi bağlamında yani supra-rasyonalizm ve rasyonalizm diyalektiğiyle veya daha Orta Çağ diliyle söylersek “doğa-üstünü kavrama” ile “doğayı kavrama” diyalektiğiyle yorumlamaktadır. Vahyin, entelektüel insan melekesine bağlı olmayacağı aksine ilahi bir lütuf eylemi olarak anlaşılması gerektiği şeklindeki yaygın teolojik anlayışa muhalif olarak Maymonides, insanın entelektüel hazırlığını ilahi hakikate ulaşmak için olmazsa olmaz bir şart olarak kabul etmektedir. Ona göre insan, mükemmelliğinin en üstün seviyesine ancak yoğun bilimsel araştırmalar vasıtasıyla ulaşılabilir. Bu mükemmelliğe ulaşmak isteyen bir insan önce mantık, daha sonra matematiğin çeşitli branşlarını, daha sonra fizik ilmi (doğa ilmi) en son metafizik çalışmalıdır. Son tahlilde ona göre insanın akli açıdan gerçek dönüşümü ancak ondaki potansiyel entelektüel melekeyi fiili hale sokmakla olur. Böylece insan çağdaş dille “fenomenler aleminden (klasik skolastik dille, mundus intelegibilis) numen alemine (faal akla) ulaşabilecektir. Bu seviyeye çıkabilen bir insan aynı zamanda peygamberlerin ulaştığı mertebeye ulaşmış ve ilahi sıfatları Tanrı hakkında bilinebilecekleri “tenzihi bir dille (via negativa/ negatif teoloji ile)” kavramış olacaktır.²³

Maymonides’in akıl-din ilişkisindeki ikinci önemli meselesi kendi felsefi sisteminde daha genel bir anlamda din ile felsefeyi uzlaştırmayı gaye edinmiş daha özelde ise Yahudi dinine akıl ve

²² Maimonides, *The Guide For The Perplexed*, I/34, 75.

²³ Shear-Yashuv, Aharon, “Jewish Philosophers on Reason and Revelation”, <https://www.bu.edu/wcp/Papers/Reli/ReliShea.htm> (09.09.2020).

mantık yoluyla bakılmasını sağlamaya çalışmış mikro açıdan ise hakikatin ve bilimsel bilginin sadece din sahasına ait bir şey olmadığını, beşeri bir olgu olarak felsefi alanda da var olduğunu nihayetinde hakikat denen şeyin ancak zihinsel alanda da aranabileceğini anlatmaya gayret etmiştir.

Bu doğrultuda Maymonides, tıpkı İbn Rüşd'ün İslam dini için yaptığını Yahudilik için uygulamış ve inandığı din ile kendi dönemindeki Orta Çağ Yunan felsefesini yorumunu tevil ederek uzlaştırmaya çalışmıştır. Ona göre doğru bir şekilde anlaşılan din ile felsefe arasında, bir başka ifadeyle Tanrı vahyi ile yine O'nun bahsettiği aklın keşfetmiş olduğu gerçekler arasında hiçbir görüş ayrılığı ve çatışma olamaz. Bir başka ifadeyle vahyin ortaya koyduğu dogmatik hakikat ile aklın bulduğu görece hakikat ilke olarak birbirinden farklı ve birbirine muhalif olamaz. Zira din ile akıl, son tahlilde Tanrı'nın insana bahsettiği özellikler olup çifte hakikat olarak değil tek ve aynı hakikat hükmündedirler.²⁴

Aslında Maymonides, devrinin tüm filozoflarının uğraştığı şu temel meseleleri Yahudiliğe şöyle uygulamaktadır; iman- akıl ilişkisi (yani felsefenin kutsal metinlerle irtibatı, Tanrı'nın varlığı, birliği ve cismani olmayışı ile hür iradesi); köken, sevk ve idaresi açısından evren ve Tanrı ilişkisinin felsefi anlamı ve Tanrı ile insan arasındaki iletişim aracı olarak vahiy, ahlaki konular, irade hürriyeti, insan kaderi, ölümsüzlük ve eskatolojiye dair öğretilerin anlaşılması.²⁵

Daha somut olarak Maymonides'in *Delâlet'ül- Hairin*'de Yahudi din-akıl ilişkisinin temel meselelerini şöyle yansıtmaktadır; 1. Kutsal metinlerde geçen bir kelimenin hem manevi hem de fiziki anlamlarını barındıran ortak lafızlı, mecazi ve anlaşılamayacak

²⁴ Karaman, 160-171.

²⁵ Hatice Doğan, *Musa Bin Meymun-Rambam: Maymonides'in Hayatı ve Eserleri Delaletül-Hairin More Nevubim* (İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın Yayın, 2010), 81.

kadar girift kavramların aklen anlaşılması. 2. Temel argümanlarını mantıktan yoksun ve hayal ürünü gördüğü Yahudi teolojisine göre Yüce Varlık ve O'nun alemle ilişkisinin rasyonel temellerinin ortaya çıkarılması. 3. Zamanının filozoflara göre İlk Sebep ve O'nun evrenle ilişkisinin tutarlılığının ortaya çıkarılması. 4. Yahudi Kutsal metinlerindeki müteşabih, mistik ve ezoterik fikirlerin (*sodot*) harfi ve mecazi anlamlarının (bilhassa Yaratılış I-IV. bablarda geçen alemin yaratılışı hikayesi (*Maaseh bereşit*) ve göksel savaş arabası (*Maaseh merkavah*) konusunun rasyonel betimlenmesi.²⁶

Maymonides, akıl-din ilişkisi bağlamında dönemindeki diğer filozoflar gibi ahlaki tıpla uzlaştırmıştı. Böylece Maymonides tıp alanına yönelirken manevi açıdan ahlaki kötülüklerin tedavisine de ağırlık veren biridir. Bu yönleriyle Maymonides, bir filozof veya bir hekim değil aynı zamanda eklektik açıdan “hekimlikte filozof”, “ahlakta hekim” veya “felsefede hekim” sıfatlarına layık olmuş bir düşünürdür.²⁷

Böylece metafizik ahlaktan hareketle tıba yönelen Maymonides, yanı zamanda “pratik bir hekim- filozof” olarak klasik tıbbın felsefeyle çatışması durumunda bir tür hakemliğe de girişmekte hatta hekimliği Musa Yasası ile uzlaştırmaya girişmektedir. Maymonides, *Kitabü'l Fusül fi't- Tıb (Pirke Moshe)* adlı eserinde Yunan filozof, hekim Galen'in Musa Şeriatını mucizelerle ilgili görüşler bağlamında eleştirmesinden ciddi şekilde rahatsızlık duyduğunu açık bir dille ifade eder²⁸. Dahası Maymonides, *Mişna im Peruş* adlı tıba dair eserinde Tanrı'ya imandan insanı yoksun bıraktığı için hekimliğe kötü bakanlardan haberdar olduğunu açıklar. Hatta o, kral Hezekiah'ın bir tıp kitabını yok etmesini ve devrin

²⁶ Doğan, *Musa Bin Meymun-Rambam: Maymonides'in Hayatı ve Eserleri Delale-tü'l-Hairin More Nevubim*, 82.

²⁷ Harry Friedenwald, *The Jews and Medicine* (Baltimore: The John Hopkins Press), 153-154.

²⁸ Herbert A. Davidson, *Moses Maimonides: The Man and His Works* (Oxford: Oxford University Press, 2005), 307-308.

ruhbanlarının bu hareketi onaylamasını tevil eder. Maymonides, büyük ihtimalle hekimliği yasaklanmış büyücülükle karıştıran ve gerçek hekimlik yerine tedavi için büyüye başvuranların sıradan insanların zihniyetlerini düzeltmek amacıyla böyle bir eyleme girişilmiş olabileceği veya yok edilen eserin zararlı ilaçlar ile onların panzehirleri hakkında kaleme alınmış olabileceği ihtimalleri üzerinde durur.²⁹ Zaten Maymonides, *Delale't* te bedeni/fiziksel refah ve sıhhatin, aynı zamanda dindardan beklenen entelektüel mükemmelliğin ön şartı olduğunu dile getirir. Zira beden, her şeyi yolunda ve sağlıklı olunca düşünme, idrak etme ve hikmete nüfuz etme doğru bir şekilde ortaya çıkacaktır.³⁰

Delale't'in Tanrı'nın emir ve yasaklarını incelediği bölümde Maymonides, her bir olumlu veya olumsuz emrin nedenini açıklamaya girişirken aynı zamanda bedenle ilgili olanlar konusunda zaman zaman tıp yönünden de açıklamalarda bulunur.³¹ Söz gelişi ona göre Tanrı tarafından yasaklananlardan domuz ve içyağının ilk bakışta zararsız gibi görüldüğünü ama aslında durumun hiç de böyle olmadığını, zira bilhassa domuzun olağandan çok rutubetli ve insan için gereksiz pek madde içerecek bir yapıda olduğunu açıklar. Yine ona göre Musa Şeriatı'nın bu hayvanı kerih görmesinin bir başka sebebi, onun doğası gereği pis ve pis şeyleri yiyen bir hayvan olmasıdır. Yahudi geleneğinin iç yağını yasaklamasını tevil ederken de Maymonides, hayvanların iç organlarındaki yağların bizi tokmuş gibi hissettirdiğini ama besin değeri az, hazmı zorlaştıran, kanı donmuş hale getiren (yağlandıran) ve kalınlaştırıp akışını zorlaştıran maddelerden oluştuğunu açıklar. Bundan dolayı hayvansal iç yağların yemek yerine yakılmasının daha doğru olacağını belirtir ve bizzat kanın ise hazmı zor ve içinde zararlı toksinler barındırabilen bir yapıda olduğunu bu yüzden hastalıklı veya

²⁹ Moses Maimonides, *Mishneh im Perush R. Moshe ben Maimon, with Arabic Original and Hebrew Translation*, ed. J. Kafah (Jerusalem: 1963), 4-10.

³⁰ Maimonides, *The Guide For The Perplexed*, III/448.

³¹ Maimonides, *The Guide For The Perplexed*, III/536- 602.

yaralı bir hayvanın çabucak bozulmasının kanın bileşiminden kaynaklandığını söyler.³²

Neticede Maymonides, Delalet'in girişinde de belirttiği gibi Talmud Yahudiliği ile felsefi soruşturma arasındaki ihtilafı gidermek istediğini belirtmişti. Bu noktada onun filozof oluşunun altında rabbi olarak felsefe yapan bir kimsenin felsefi temelleriyle Yahudi Hukuku (Halaka)-Yunan Felsefesi uzlaşmasına yönelik çabalarının yattığı görülebilir. Ancak o bunu yaparken, dinî konuları dinî açıdan açıklamak, felsefi konuları ise felsefi açıdan yorumlamak istiyordu. Dahası onun öteki din mensuplarına bakışı bilhassa Müslümanlara karşı geliştirdiği polemik felsefi/teolojik temelleri de öne çıkmaktadır.³³

3. Yahudi Aydınlanması (Haskala) ve Sonrasında Yasa Karşısında İyimser Modern Evrensel, Seküler Yahudi Rasyonalist Okulun İnşası

XVII. yüzyıldan itibaren Avrupa'da ortaya çıkan akıl dini yaklaşımıyla beliren Aydınlanma çağı pek çok Yahudi entelektüeli de etkilemişti. Hatta bu düşünürler, kendi geleneklerinin Hıristiyanlarinkinden fazla din dışı bilimsel gelişmelerle uyumlu olduğunu bile kabul etmeye başlamışlardı.³⁴

Haskala hareketinden hemen önce dogmatik inanç ile doğal akıl arasındaki kesin ayırımı inanan ve ahlak felsefesinde rasyonalizmi savunan erken modern dönem Aydınlanmacı Yahudi filozofu Benedict Spinoza (1637-1677), insanın özgür iradesini aklı ile yönlendirilen yeti olarak görmektedir. Diğer Aydınlanmacılar gibi Spinoza'ya göre de dinin ve (Aydınlanmacı) felsefenin dayanak ve amaçlarını bilen biri din ile felsefe arasında doldurulması gereken büyük

³² Maimonides, *The Guide For The Perplexed*, III/598.

³³ Shlomo Pines, "Translator's Introduction: The Philosophical Sources of the *Guide of the Perplexed*" *The Guide*, I/LIX.

³⁴ Ira Robinson, "American Jewish Views of Evolution and Intelligent Design", *Modern Judaism* 27 /2 (2007), 178-180.

bir boşluğun kolayca farkına varabilecektir. En basit ifadeyle felsefenin amacı sadece hakikati aramak iken dinin ana gayesi boyun eğmektir. Doğa, en saf haliyle felsefenin ana parçası iken din genel olarak vahye ve dogmatik dini metinlere dayanmaktadır.³⁵

Matematiği felsefeye uygulayarak rasyonel bir ahlak icat etmeyi deneyen Spinoza'ya göre insan akli, sonsuz ilahi aklın sınırlı bir boyutunu yansıtmaktadır. Dini ne bir şeytani eylem, ne de akla aykırı gören Spinoza, tıpkı diğer Aydınlanmacı deistler gibi Yaratıcıyı doğada arar. Ancak Spinoza, Tanrıyı, "sıradan bilindik doğa (natura naturata)" değil ama evrenin ardındaki "Mutlak Yaratıcı Enerji" anlamında "mahiyet verici doğa" (natura naturans) ile özdeş görmektedir. Bu bakımdan ona göre doğaya uyum sağlayan beşer akli, hurafelerden arındırılmış saf "pozitif dinle" yani toplum içinde olumlu ve inşa edici roller üstlenen gelenekle eşdeğer "yeni bir felsefi din" için en temel dayanaktır. Bu bakımdan onun düşüncesinde dindar insanın görevi, insan hayatını doğal rasyonel kanunlara göre hareket ettirmektedir.³⁶

Spinoza, Maimonides'in akli bir araç olarak dinin hizmetinde gören ve böylece ortaya çıkan rasyonalize edilmiş dini felsefe ile uzlaştıran anlayışına karşı çıkmaktadır. Ona göre ne teoloji felsefenin ne de felsefe teolojinin hizmetinde olmamalı birbirlerinin sahasına girmemelidirler. Her iki alanda birbirinden bağımsızdır ve birbirlerini çürütmek için uğraşırlar. Zira teoloji itaat ve adama isterken akıl/ hikmet felsefenin efendisidir.³⁷

Son tahlilde Spinoza akli, din ve akıl ilişkisinde "zihnin ışığı" olarak tanımlarken dinin temel kaynaklarını olan Kutsal Kitabı ise

³⁵ Baruch Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, çev. Cemal Bâli Akal - Reyda Ergün (Ankara: Dost Kitabevi, 2016), 220.

³⁶ Baruch Spinoza, *Ethics*, ed. G. H. R. Parkinson (London: J.M. Dent and Sons Everyman Library, 1989), 51; J. Hare, "History of Christian Ethics", *The New Dictionary of Ethics and Pastoral Theology*, ed. David J. Atkinson - David F. Field (Leicester: Intervarsity Press, 1995), 40.

³⁷ Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, 222-225.

vahiy ve Tanrı sözü olarak merkezileştirir. Ona göre vahiy, sadece kitap sayfaları değil aynı zamanda peygamberlerin zihni olarak anlaşılmalıdır. Daha özde bulunan kutsal metinlerde Tanrının ilahi zihnini anlamak ise ancak eşyanın doğadaki hakikatini kavrayınca anlaşılabilir şeydir. Dolayısıyla Spinoza, dinin özünü teşkil eden teolojinin ancak evrensel teoloji olan ve herhangi bir ruhba- na veya aracıya ihtiyaç duymayan bir din anlayışına sahiptir.³⁸

Spinoza, Ortodoks Yahudi inancına aykırı bu tür görüşleri sebebiyle Amsterdam Yahudi cemaatini idare eden Rabbiler tarafından, 27 Temmuz 1656'da Houtgracht'daki sinagogun kapısına İbranice bir *herem kağıdı* asılarak bir anlamda *aforoz edilmiştir*. *Onun bu görüşlerinin yanı sıra* Tevrat'ın Musa Peygamber tarafından yazılmadığını ileri sürmesi ve Tanah metinlerinin oluşumu ile ilgili görüşleri heretik kabul edilmiş ve hakkında sırasıyla *nezifa* ve *niduy gibi dini kımana yayımlandıktan* sonra en sonunda *herem ile toplumdaki uzak cezalandırılmasına* neden olmuştur.³⁹

Yahudi Aydınlanması anlamına gelen "Haskala" terimi, en geniş anlamda, Hıristiyan dünyasındaki Aydınlanma çağıyla aynı zamana rastlayan Batı dünyasındaki Yahudi entelektüel dünyasında dini değişen ve gelişen dünyanın şartlarına uyumlu hale getirmeye ve Avrupa kültürüyle senkretik hale gelmek isteyen sonuçta Yahudi düşünürleri yaşadıkları Avrupa toplumlarıyla entegreyi getiren felsefi akımdır. Haskala çağı, ilk dirençle karşılaşan krizleri atlattıktan sonra 1700'lü yıllarda Yahudiler kendi kabuğunu kırıp genel Avrupa toplumunun dilini, kültürünü, bilgi birikimini ve ideallerini benimsemeye ortaya çıkmıştır.⁴⁰

Haskala Yahudi düşüncesine göre insanlığın tarih boyunca ulaştığı olduğu bütün bilimlerin Torah'ın ayrıntılarında gizli

³⁸ Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, 226.

³⁹ Altuncu, "Haskala Sırasında Din-Bilim Çatışması: Onay Belgeleri Bilim Kitapları ve Rabbani Din Adamları", 114.

⁴⁰ Haskala hareketi ve Aydınlanma ile ilişkisi hakkında geniş bilgi için Ali Osman, "Yahudi Aydınlanma Hareketi: Haskala", *Milel ve Nihal* 7/1 (2010), 33-59.

olduğundan ancak Kutsal metinler ciddi bir şekilde araştırmakla bu metafizik ezoterik anlamlar ortaya çıkabilecektir⁴¹ *Haskala* sırasında din dışında bilim ve bilimle uğraşan araştırmacılara ve yazılan eserlere yönelik tutum, Avrupa'daki Yahudi cemaatleri arasında yaşanan din-bilim çatışmasının en somut halini göstermektedir. Yahudi geleneği açısından Talmud ve kanonik Yahudi metinleri dışındaki bilgi kaynakları bu dönemde daha keskin olarak "yabancı" kabul edilmiş hatta dinî kural ve uygulamalara katkı sunmadığı düşünülen bilim dallarına mesafeli davranılmış hatta Spinoza örneğinde olduğu gibi toplumdaki dışlanmıştı.⁴²

Haskala döneminde modern Ortodoks Yahudilik, din-bilim, akıl-vahiy tartışmaları konusunda oldukça olumlu ve iyimserdir. Zira modern Yahudi düşüncesine göre Yahudi cemaatinin modern bilim olmadan ilerlemesi mümkün değildir⁴³ Buna göre modern dönemde Yahudi düşünürleri her zaman bir ikileme karşı karşıya kalmıştır. Eğer Yahudi geleneğinin en önde gelen yönlerini yakından takip ederlerse temel kavramları aydınlatırlarsa dinin bağlantıları ortaya çıkarabilirler ancak o zaman da özgün bir Yahudi felsefe yaratmazlar. Öte yandan, Yahudi düşünce ve uygulamasının -öz olarak gördükleri- büyük bir bölümünü sistematik bir din felsefesine dönüştürmeyi seçtikleri takdirde ise kendilerinin gerçek Yahudi olmadığı suçlamasına açık kapı bırakırlar; bu ikileme tarihsel etnik Yahudiliğin zengin çeşitliliğini muhtemelen kapsamaması mümkün olmayan yabancı bir düşünce sisteminin dayatılmasıdır.

Haskala hareketinde etkin olarak faaliyet gösteren ve Leibniz-Wolf'un talebelerinden olan Alman Yahudi kültür geleneğinin en önemli aydınlanmacı düşünürlerinden Moses Mendelssohn, (1729-1786) Yahudiliğin akılla çelişmediğini hatta akıl ile

⁴¹ Moshe Idel, *Absorbing Perfections: Kabbalah and Interpretation* (New Haven. 2000), 252.

⁴² Altuncu, "Haskala Sırasında Din-Bilim Çatışması: Onay Belgeleri Bilim Kitapları ve Rabbanî Din Adamları", 134.

⁴³ Serman, "Judaism and Darwinian Evolution", 48-49.

Yahudiliğin birbirinin eşanlamlısı olduğunu iddia ederek Yahudi vahiy anlayışını modern akılcılıkla uzlaştırmaya çabalamaktadır. 1783 yılında kaleme aldığı *Jerusalem or on Religious Power, and on Judaism* (Kudüs veya Dini Güç ve Yahudilik Üzerine) adlı eserinde Mendelssohn, Yahudiliğin imanını evrensel hakikat ile eşdeğerde görmekte ve bu inanca ait tüm metafizik temaların insanlık için yaygın, gerekli, evrensel ve ortak değerler olarak anlamaktadır. Siyonizmi Yahudiliğin normalleşme süreci olarak gören Mendelssohn, her bir Yahudi'nin eşitlik ve hakkaniyet temelinde modern bir devlet ile somut hale dönüşecek bir politik düzen talep etme konusunda çok önemli teo-politik sebepleri bulunduğunu öne sürmektedir. Yine o, ilahi kanun yapma eylemlerinin sadece vahiy alanına ait olduğunu ama evrensel çaptaki dini hakikatlerin sadece bu alana ait olamayacağını iddia etmektedir. Tam bu noktada o, etnik ve dışlayıcı temelli Musa yasasına göre değil tüm insanlığı kuşatıcı mahiyetteki Nuh kanunlarına göre hareket ederek, bütün milletlere ait zahitlerin bile gelecekte inşa edilecek Yahudi ahiretinde olumlu bir yer edinebileceklerini düşünmektedir. Mendelssohn'a göre rasyonalist açıdan Yahudi Yasa'nın dolayısıyla dinin en önemli pragmatik işlevi, her türlü ideolojik temelli putperest sistemlere karşı saf monoteizmi sürrekli ve yılmadan delillendirerek savunmasıdır. Çünkü sadece monoteist bir inanç insanlık lehine ebedi hakikatleri garanti edebilir. Bu açıdan bakıldığında ona göre Tanrının ete-kemiğe bürünmesini (enkarnasyon) öğreten bu yüzden beşeri akla muhalif asli günah, kefare, teslis gibi öğretiler "inşa eden" Hıristiyanlığın aksine sadece Yahudilik insanlığın ulaştığı entelektüel seviyedeki beşeri aklın tüm kriterleri en iyi şekilde taşımaktadır. Bunu başarmak için Mendelssohn, Yahudi toplumuna çift yönlü inklusivist bir yaklaşım önermektedir; yani bir Yahudi'nin kendi özel yaşantısında "Yahudi kalmasını" ancak dilde, ticarete ve genel kültürde içinde yaşadığı toplumla entegre olmasını savunmaktadır.⁴⁴

⁴⁴ Kurtz, *Gods in the Global Village-Religions in Sociological Perspective*, 39-41; Leora Batnitzky, "Religion as Reason and Separation from the Politics," *How Judaism Became Religion* (Princeton: Princeton University Press, 2011), 53-55;

Haskala ideolojisinin başlıca yorumlayıcısı ve öncülerinden Naf-tali Herts Wessely (1725–1805), akıl-din ilişkine dair görüşlerini hareketin yayın organı sayılan *Hame'asef* dergisinde ve *Divrei Şalom ve Emet* (Barış ve Hakikat Sözleri) isimli kitabında ortaya koymuş-tur. Wessely'e göre iki tür Yasa bulunmaktadır; Musa'ya verilen ve Rabbanî gelenek tarafından korunarak gelen "Tanrı Torası" ile fel-sefi bilgi ile gelen tüm insanların ortak mirası kabul edilen "İnsan Torası". Ona göre, "Tanrı Torası", ilahî vahiy olarak yalnızca Yahu-diler için bağlayıcıdır. İnsan Torası ise daha geniş boyutlarıyla ev-rensel tüm insan düşüncesinin ürünleri olup geçerli tüm felsefe, fen-ni kapsamaktadır. Bu yüzden Yahudiler de diğer insanlarla bütün-leşmek üzere İnsan Torası'nı araştırmalı ve onun gelişimine olumlu yönde katkı sağlamalıdır. Aksi takdirde İnsan Torası'nı görmezden gelen veya inkâr eden bir Yahudi, insan olarak eksik kalacaktır. Son tahlilde içerden dışarıya doğru kabuk kırmak isteyen Wessely, kap-sayıcı bir yaklaşımla İnsan Torası'nın Yahudi geleneğinin tamamlayıcı hayati bir parçası olduğunu savunurken Yahudi geleneğinin normatif oluşuna vurguyu sürdürmektedir.⁴⁵

XIX. yüzyılın başından itibaren Yahudi dünyası modern akımların ve bilimsel gelişmelerin meydan okuması altına artık iyice girdiğinde, Ortodoks veya Reformist karakterli Yahudi düşü-nürler arasında kendi geleneklerinin modernizm inşa ettiği dünyaya uygunluğu konusunda ortak bir kanaat oluşmaya başla-dı. Zaten Modern dönemin rasyonel pozitivist akımlarının kla-sik din anlayışına yönelik en büyük meydan okuması, tartışmasız hangi dinden olurlarsa olsunlar tüm insanların denk akli meleke-leri olduğu ve kendi hayatlarını düzene sokarken rasyonel dav-randıkları ve bunu yaparken de herhangi bir dinin rehberliğine ihtiyaç duymadıkları iddiasıydı.

Bu dönemde Yahudi dünyasında Liberal Yahudiliğin sözcüsü

Shear-Yashuv, Aharon, "Jewish Philosophers on Reason and Revelation", <https://www.bu.edu/wcp/Papers/Reli/ReliShea.htm> (09.09.2020).

⁴⁵ Kurtz, *Gods in the Global Village-Religions in Sociological Perspective*, 39.

kabul edilen Neo- Kantçı Yahudi düşünür Hermann Cohen (1847-1918), 1915 yılında kaleme aldığı *Religion of Reason* (Akıl Dini) adlı eseriyle daha sonraki modern Yahudi düşüncesini büyük ölçüde tesir etmiş son Rasyonalist Yahudi filozoflardan biri kabul edilmektedir.

Cohen'in en büyük katkısı ahlak ile din arasındaki ilişkiye odaklanmıştı. Ona göre alemi yaratan eşsiz Tanrı fikri olan saf monoteizm olarak Yahudilik, bilimi mümkün kılacak yegane dindir. Bu bağlamda Siyonizmi Yahudiliğin tarihsel küresel misyonunu tahrip eden bu bir yaklaşım gören Cohen, bu yaklaşım olmadan Yahudilerin daha fazla milletler arasına karışıp Yahudi aklını öğretebileceklerini açıklar. O, etnik monoteist ahlak üzerine inşa ettiği akılcı anlayışla gerçek Yahudiliği, insanlık içinde en iyi ahlakî dünya düzeni olarak görmekte ve insanların Yahudi Kutsal kitabındaki ilahi sıfatları taklit ederek “gerçek bir dünya” inşa edebileceklerini savunmuştu. Zira Yahudilik, aleme düzen verecek “bir yasa dini” olarak, aynı zamanda modern aklın sahip olduğu tüm paradigmaları bünyesinde barındırmaktadır. Halbuki Yunan felsefesi, bir insan fikrine sahip olmadığından tüm insanlık tarihini kucaklayacak bir anlayışı da yoktur. Ancak gene de varoluşçu duruşu yüzünden Tanrı ile insan arasında muhtemel bir akıl köprüsü kurulamayacağına inanan Cohen, dine bağımsız olmayan ama akıl ile ortak çalışan bir görev alanı biçmiştir. Bu yöntemle o, Yahudi Tanrı fikrini “soyut bir teoloji” olmaktan kurtarıp Hermetik açıdan muhatap kabul eden “Ebedi Sen” olarak modern bir çehreye dönüştürmeyi düşünmüştür.⁴⁶

Aslında Cohen, politik değil teolojik yasalarla işlediğini düşündüğü Yahudiliğin kavramlarının hepsini rasyonalize ederek seküler hale dönüştürmek niyetindeydi. Bu yönde Cohen'in başlıca zihinsel gücü, Kutsal metinlerin ve geleneğe ait dini terim ve tahayyüllerin yeniden yorumlanmasına izin verilmesini talep etmek şeklinde idi.

⁴⁶ Batnitzky, “Religion as Reason and Separation from the Politics,” 54-55; Samuel Hugo Bergman, *Faith and Reason—An Introduction to Modern Jewish Thought*, çev. Alfred Jospe (New York: Schocken Books, 1963), 27-50.

Her türlü gerçekliği insan aklına, kültür ve geleneği dindar zihnine emanet eden Cohen, bu bağlamda beşeri bilgi ile teolojik inanç arasındaki ilişkiyi tartışma götürmez derecede sıkı görmektedir. Zira ona göre model figür, kült ve sembeleri ile insanlığın sembolü olan İsrail geleneği için iman ile bilgi arasında bir ihtilaf görmediğinden kutsal metinlerin araştırmasını yapmak her dindar için kutsal bir görevdir. Ancak o, gene de her modernist filozof gibi tenkit anlamında akıldan büyük fedakarlık beklemiyordu. Zira pek çok tenkitçisine göre Cohen, Yahudi gerçekliğinin bütünlüğünü modernizm gibi tek bir sistemin sınırları içinde kuşatmaya çalışırken başarısız kalmış ve dinin aklı yönlerini keşfederken daha çok kendi düşünce biçimine uygun bulduğu unsurlara ve yorumlara odaklanmıştı. Cohen, hakiki bir Yahudi'nin saf monoteizme sadık kalan herkesi kucakladığını hatta monoteizme inanmayan bir Yahudi'nin bu statüye sahip olmayacağını ileri sürmektedir. Gene de Cohen'in rasyonalist değerlendirmeleri, modern felsefenin Yahudi vahyinin ne kadarını içerip doğrulayacağını anlamak bağlamında dikkat çekici sayılabilir. Son tahlilde ona göre Yahudi vahyi, sadece geçmişte yaşayan tarihsel bir olgu değil aynı zamanda *insanı Seven Tanrı (oheb ger)* olan "Eşsiz" İlahi Varlık ile beşeri akıl arasında sonsuza kadar sürecek en somut karşılıklı ilişkidir. Tüm tarihin ana hedefi, insanlığın Mesihanik birliğini sağlamaktır.⁴⁷

Cohen'in öğrencisi ve Yahudi bir ailede doğmasına rağmen Hıristiyan olup sonra tekrar Yahudi düşüncesine dindar olarak geri dönen Yahudi filozof Franz Rosenzweig de hocasının yaratma, vahiy ve kurtuluş anlayışından derinden etkilenmişti. Cohen'in Rosenzweig'e en büyük etkisi din- bilim ilişkisi konusunda olmuştur. Rosenzweig'e göre bilim ve din, akıl melekesi gibi ortak bir temele sahip olan birbirlerini inkar ederlerse kendilerini inkar ederler. Entelektüelin tarihe ve dünyaya yönelik sorumlu tutumunun, inancının bir gereği olduğunun altını çizen Rosenzweig'e

⁴⁷ Batnitzky, "Religion as Reason and Separation from the Politics," 52-56; Bergman, *Faith and Reason-An Introduction to Modern Jewish Thought*, 31- 44.

göre hem inancın hem de bilim savunduğu tek bir hakikat vardır; bu yüzden hiçbir dürüst dindar insan bilimi inkar ederek Tanrı'ya dua edemez. Zaten Tanrı Bariz Varlık olarak fenne boyun eğmez ama fen, O'na maruzdur ve objesidir⁴⁸

Modern dönemde akıl- din ilişkisi konusunda öne çıkan bir başka sima da Salomon Levi Steinheim (1789-1866) olup *Die Offenbarung nach dem Lehrbegriffe der Synagoge* (Sinagog Öğretisine göre Vahiy) adlı eserinde metafizikçilerin rasyonel yaklaşımı yerine epistemolojik açıdan konuyu incelemektedir. Kendinden önceki felsefi ekollerin yaklaşımını reddeden Steinheim, tenkitçi aklın insan akli melekisinde önemli bir rol oynadığını söyler. Ona göre aklımız, a priori olarak yorumlanan gerçeklerle bariz bir çelişki içinde olduğundan yorumlamada sınırlı bir güç sahibidir. Dolayısıyla epistemolojik açıdan akli açıdan dini konularda ortaya çıkan tutarsızlıklar, saf düşünme alanından kesin bilişsel alana yani mutlak düşünceden tümevarımlı bilince doğru genişletilerek çözülebilir. Bu bakımdan o, dogmatik aklımızın metafizik alem hakkında hiçbir kesin şey söyleyemeyeceğini iddia eder. Bu bakımdan bir teolog olarak Steinheim, Tanrının benzersizliği, yoktan yaratma, insanın özgürlüğü gibi konuların vahiyle bilinebileceğini duyular alemi ve akledilebilir aleminin aynı düşünce yöntemiyle anlaşılabilirliğini zira ikisinin de aynı hakikati anlamlandırdıklarını iddia eder. Son tahlilde ona göre bu fiziksel alemin sadece fikirler seviyesinde kalmayıp ontolojik açıdan da var olması gibi vahiy alemi de epistemolojik olarak gerçektir ve vardır.⁴⁹

4. Post-Holokost veya Postmodern Dönemde Eleştirel Anti-Rasyonel Yahudi Aklı

1960'lardan sonra ortaya çıkan modern sonrası eleştirel veya ileri bir dönem veya durum olarak Postmodernizmin savunduğu

⁴⁸ Bergman, *Faith and Reason-An Introduction to Modern Jewish Thought*, 25-26, 59.

⁴⁹ Shear-Yashuv, Aharon, "Jewish Philosophers on Reason and Revelation", <http://www.bu.edu/wcp/Papers/Reli/ReliShea.htm> (09.09.2020).

akıl öncelikle çok fikirliliği esas alan çoğulculuğu ve her türlü birleştirici, eşsizlik, objektiflik, aşkın gerçeklik, merkezietçi, dogmatik dışlayıcılık tekeli totaliter anlayış veya evrensel düzen verici tavrı toptan reddeden bir karakterdedir. Bunun yanında bu akıl bireyin kendi varlığını, şahsiyetini, vicdanını ve kimliğini çok boyutlu farkındalıklarla anlamaya çalışması olarak öne çıkarır. Yine Postmodern akıl bireysel sübjektifliği öne çıkarmakta ve her türlü kapalı yapıya sahip sabit anlamı terk etmeyi, kesin olmayana, ihtimale açık olanları, çoklu anlamlara gelen muğlaklıkları ve ironiyi benimsemeyi hedeflemektedir. Bir başka ifadeyle Postmodern akılla donanmış insanlara göre akıl melekesi benliğin dolayısıyla sübjektifliğin hayati, rölatif hakikatler taşıya baskın kaynağıdır. Bu haliyle Postmodern bilimsel akıl yürütmek ise “kontekste bağlı, rölatif ve farklı ifade edilebilen zihinsel bir eylem” anlamına gelecektir. Neticede Postmodern akıl, sübjektifliğin en büyük göstergelerinden olarak sunduğu yeni tenkitçi anlayışı önemser. Bu yeni tenkitçilik, sırasıyla, yapı-bozum anlayışını kullanarak her türlü saflık veya orijinallik iddiasında bulunan öznel metinleri bilinçli olarak ifsat etmek üzere “metinselliği”, evrensel birleştiriciliğe veya bütünselliğe götüren her türlü “teşekkül edici anlayışları”, güç, otorite, coğrafya veya kurumsallık kazanan “bilgi anlayışını”, baskın Avrupa-merkezcilik gibi hegemonyacı Batı medeniyeti gibi her türlü evrenselleştirici makro politik dayatmacı “tekelciliğe, yeni sömürgeciliğe veya dışlayıcılığa” karşı geliştirilmiş eleştirel yöntemleri kapsamaktadır.⁵⁰

Postmodern dönemde din- akıl ilişkilerinde temel tartışma konuları ise genel olarak şu şekildedir; a. Agnostik bir yöntemle anlaşılacak Tanrı hakkındaki dindar inanç, her gelenekte göreceli olarak farklı ontolojilere sahiptir. Bu bakımdan artık klasik dinler yerine dindarın bireysel maneviyat formları ortaya çıkarılmalı ve bu

⁵⁰ Postmodern dönemde aklın karakteristik özellikleri hakkında daha geniş bilgi için; Mustafa Alıcı, “Post-Religio et Ratio: Postmodern Dönemde Akıl-Din İlişkisi”, *Akra Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi* 20/8, (2020), 29-32.

maneviyat formlarının temel hedefi insana “sevgi”, “bilgi” ve hikmet gibi konuları öğretmek olmalıdır. b. İnsanın iki farklı unsurdan meydana gelen yapısı yani dıştaki kişiliğine (veya bedenine) ve içteki ruhuna (veya yüksek benliğine) dikkat çeker. 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 yöntemlerle doğaüstü varlıklara ve güçlere yönelik teslimiyet artık çağımızda mümkün değildir. ç. Postmodern akıl, aynı zamanda klasik dinlerin kurumsal yapılarına karşı çıktığından objektif kategoriyle değil kendileri için daha uygun gördükleri subjektif gerekçelerle hareket etmektedir. d. Postmodern akıl sayesinde 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. Buna bağlı olarak ortaya çıkan teolojik çoğulculuk fikri, farklı dinlerdeki kültürel unsurları ortaya çıkararak dinleri beşerin sahip olduğu “kişisel dindarlık tercihleri” formuna sokmaktadır. e. Postmodern akıl, dindarın gündelik hayatında öznel oluşu daha iyi anladığından metin, dil gibi geleneksel dinin klasik iletişim araçları yerine daha özelleştirilmiş ve kişiselleştirilmiş farklı aygıtları daha fazla kullanmaktadır. g. Postmodern akla göre klasik dinler artık güçlerini yitirmelidirler. Çünkü Postmodern akılın öngördüğü maneviyat, dogmatik öğretilere dayanmayan, kurumsal bağlılık yerine ahlaki donanımları kimlik verici kriter olarak kabul eden bir inanç formudur.⁵¹

Postmodernizmin etkisindeki Yahudi aklını, Leo Strauss, Browitz, Elliot R. Wolfson, Edith Wyschogrod, Almut Sh. Bruckstein, Yudit Kornberg Greenberg, Susan E. Shapiro gibi Postmodern filozoflar temsil etmektedir. Bu filozoflar, İsrail’in Tanrı ile yapmış olduğu ahdi Postmodern paradigmalara göre yenilemek yani kültürel açıdan Yahudi monoteist inancının varlığını güncellemeyi ve devam ettirmeyi amaçlamaktadırlar. Bu düşünürler

⁵¹ Alıcı, “Post-Religio et Ratio: Postmodern Dönemde Akıl-Din İlişkisi”, 32-33.

sayesinde Postmodern Yahudi aklını; a. Aslında İsrail'in Musa aracılığıyla Tanrı ile yapmış olduğu ahdi yenilemeyi; b. Çağa uygun hale getirerek Postmodern Yahudi dinini; c. Bu dine uyan Postmodern Yahudiyi; d. Böylece ortaya çıkacak Postmodern Yahudi kültürünün ana hatlarını ortaya çıkarmak istemektedir.

Aslında Postmodern durum Yahudi akli için Nazi soykırımı neticesinde oluşan Holokost sonrası durumu bilhassa Siyonizm sonrası veya İsrail devleti sonrasında ortaya çıkan Yahudi tarihsel kültüründeki karmaşık ve saydam olmayan çok boyutlu paradigma değişimlerini ifade eder.⁵²

Postmodern Yahudi düşüncesi kendi öncüleri olan Neo-Kantçı modernist filozofları derinden eleştirerek işe başlar. Bu açıdan bakıldığında Postmodern Yahudi akli, modern aklın dine adına üretilen tüm zihinsel şikayetlerine karşı teker teker cevaplar bulabilen bir felsefe sunar. Söz gelişi bir gerilim olarak Şefkatli (*Rachamim*) ve çok duyarlı Yahudi Postmodern aklına göre modernizm, bütün rasyonel boyutlarıyla İsrail geleneği adına bir sefalet ve bir acı çekmedir. Zihni açıdan sefalet ve açığı çekenlere karşı merhametli olan Tanrı ise gelecek adına eşsiz bir umuttur. Midraşim gibi Rabbinik geleneğin ifadesiyle söylersek vahiy, dolayısıyla *inanç ve akıl, ateş ile çekiç beraberliği gibidir. Birbirlerine değdikçe kıvılcımlar gibi zengin anlamlar* ortaya çıkar. Bu açıdan Postmodern Yahudi akli, Midraşim'in hem çok anlamlı bir perspektif sunduğuna hem de farklı bağlamlarda zengin ve dinamik kurtarıcı fırsatlar sunduğuna ikna olmuştur.⁵³

Postmodern Yahudi akli, karakteri gereği klasik ve modern olanın “yapısını bozarken” kendi çok boyut paradigmaları adına “inşa edicidir”. O, Kutsal kitap toplum inşa edici “mega

⁵² Steven Kepnes, “Postmodern Interpretation of Judaism: Deconstructive and Constructive Approaches”, *Interpreting Judaism in the Postmodern Age*, ed. Steven Kepnes (New York: New York University Press, 1996), 4.

⁵³ Peter Ochs, “Compassionate Postmodernism: An Introduction to Postmodern Jewish Philosophy”, *The European Legacy* 2/1, (2008), 74.

hikayelerine” karşı bireyseli, öznel ve sübjektif çoklu anlamlara sevk edici okumalarla yapı bozucu ve güncelleyici bir anlatı peşindedir. Bu açıdan baktığımızda Postmodern aklın tenkitçiliğini ve Postmodern Hermenötüğün okuyucunun bilgi birikimine bağlı anlamaya dayanan yönleri ağır basacaktır. Hatta denebilir ki mahalli ve eleştirel akılcılığa açık Postmodern yorumlama teorileri ile Yahudi kültür ve Kutsal metinleri arasında “dehşet verici bir yankılanma” söz konusudur.⁵⁴

Postmodern aklın en önemli argümanı olarak Hermenötik sayesinde Yahudi filozof, Kutsal metinleri hem kendisine ve öznelliğine özgü Yahudi olmayı anlatan metinler hem de Batı gibi çoğulcu ortamlarla paylaştığı dış dünyaya özgü anlamlar taşıdığı farkındadır. Öyle ki artık okuyucu merkezli Hermenötik anlayışla Kutsal metinlere bakış, Martin Buber’i “Ben ve Sen” yaklaşımı yerine “Kutsal Metin olarak Sen” şekline bürünecektir. Böylece Modern Yahudi aklı için inanç, Yahudi’yi kutsal topraklara, belli bir mekana, belli bir tarihe, belli bir model figüre hatta tüm insanlığın lehine ve iyiliğine olmak üzere kurulacak olan Mesih’e ait evrensel oluşuma bağlı kıldığı sürece geçerli olan metin- merkezli bir formda iken Postmodern akıl için inanç, bu kavramların Postmodern anlamları diaspora kültüründen ve kişi, zaman, mekan ve tarih gibi bağlardan arındırılarak “zaman ve ebedilik ilişkisi düzleminde” epistemolojik araçlar olarak yeniden dizayn edilip yeniden anlamlandırılmakta, yorumlanmakta ve anlaşılmaktadır.⁵⁵

Postmodern Yahudi aklı, Holokost sonrası oluşan çoğulcu insan düşüncesine bağlı olarak daha liberal ve çok kültürlü bir anlayışta gelişmektedir. Bu aklı şekillendirenlerin başında Amerikalı Reform Yahudiliğın liderlerinden filozof Eugene B. Borowitz (1924-2016) gelmektedir. Borowitz, *Renewing the Covenant*

⁵⁴ Kepnes, “Postmodern Interpretation of Judaism: Deconstructive and Constructive Approaches”, 1.

⁵⁵ Kepnes, “Postmodern Interpretation of Judaism: Deconstructive and Constructive Approaches”, 6-9.

(1991) ve *Judaism After Modernity* (1999) adlı eserler kaleme alarak Ahit dini olarak Yahudiliğin Postmodern durum altında yeniden güncellenmesi hedefiyle Postmodernizme uygun bir “Yahudilik” geliştirmeyi amaçlamaktadır. Ona göre modernist Yahudi filozofların eşsiz Yahudi hayatına uygun esnek bir gelenek olan Liberal Yahudilik oluşturma amaçları başarısızlığa uğramıştır. Borowitz, bu bağlamda Yahudi inanç, davranış ve teolojileri ve felsefelerini Postmodern aklıyla sentezlemekte ve sırasıyla; a. Aşkın Postmodern Yahudi gerçekliği; b. Bireysel Yahudi dindar otonomisi; c. Çoğulcu ortamda Yahudi toplumunu belirlemek istemektedir. Bu doğrultuda o, üç önemli Postmodern teolojik akıl yürütme ortaya koymuştur; a. Liberal Yahudilik dahil Aydınlanma ve Modernizmin önerdiği Yahudilik türleri yetersizdir bu yüzden Musa Ahdi yenilenmeli ve Postmodern tenkitçi aklın imbiğinden geçerek güncellenmelidir; b. Modern Yahudi dünya görüşünün dışlayıcı, anlaşılmaz ve mutlak dogmacı yapısının tenkit edilmesi gereklidir; c. Ahit’in yenilenmesini amaçlayan Postmodern bir teolojinin inşası ile gerçek bir Postmodern maneviyat ve cemiyetin oluşturulması amaçlanmalıdır.⁵⁶

5. Değerlendirme

İlahi dinler arasında daha somut, daha dünyevi ve daha akılcı argümanları öne çıkaran monoteist Yahudilik, klasik dönemden itibaren tarih boyunca baskın Rabbani gelenek yoluyla özünde ilahi vahyin, “seçilmiş millet akli” ile harmanlanması neticesi ortaya çıkan bir inanç oldu. Bu inanç sisteminin rasyonel yaklaşımlarını kullanmak üzere ezoterik kimliğe bürünen Talmud kültürüne açık eleştiriler getiren İsa Mesih’i enkarne olan bir vahiy anlayışı şekline sokan Hıristiyanlık ve önceki her iki dinin her açıdan bir suiistimal ve bozulma içinde olduğunu ilan eden Hz.

⁵⁶ Yudit Kornberg Greenberg, “Gene Borowitz’ Renewing the Covenant: A Theology for the Postmodern Jew”, *Renewing the Covenant—Eugene Borowitz and Postmodern Renewal of Jewish Theology*, ed. Peter Ochs (New York: State University of New York Press, 2000, 49-50.

Muhammed'in sahip olduğu katıksız vahiy öğretisiyle İslam kendi akli sitemlerini inşa etti.

Yahudi geleneğinde akıl-din ilişkisinde ortaya çıkan sorunların üstesinden gelmek üzere Yahudi geleneği başlangıçta Yahudi Kutsal Kitap külliyatı olmak üzere dinin temel unsurlarını etnik akıl ile uzlaşa içinde izah ederken bu külliyatı yorumlayan Talmud/Rabbani geleneği rasyonel delilleri kendi dönemlerinin felsefi zihnin dünyasına uygun olarak ikna ve imanının dogmatik yapısını güçlendirmek için kullanmıştı. Bu doğrultuda Yahudi hakikatini tek ve mutlak gören ve kimin söylediğinden ziyade dinlemeye odaklanan Klasik dönem Yahudi geleneği, tarih boyunca Tanrı dahil dini fenomenlerin metafizik bir konu olduğunu bu konuyla ilgili tartışmalarında felsefedeki rasyonalist veya anti-rasyonalist ekollerin yaklaşımlarına benzer çaba içine girmişti. Bilhassa II. Tapınağın M.S. 70 yılında Romalılarca yıkılışından sonra mekandan yoksun olarak diaspora kültürüyle yoğrulan Yahudi toplumu, yaşadığı yerlerdeki farklı gelenek ve kültürlerle “uzlaşa” içinde yaşamayı bilmiş hatta bu kültürel çevrelerin entelektüel dünyasıyla entegre olmayı başarmıştı.

Deist ve seküler Batılı düşünürlerin etkisinde kalan Avrupalı Yahudi aydınlanma hareketi olarak Haskala döneminde Mendelssohn ve Cohen gibi Modern Yahudi filozofları, Yahudiliği “akıl dini” olarak sunmada felsefi açıdan modern argümanlara dayanırken, hem Kutsal metinlerden hem de Rabbani yorumlarından seçkilerle desteklemekteydiler. Pratik olarak bu modern rasyonel eylem, başlangıçta belli başlı dini metinlerin mantıksal bir ardışıklık içinde felsefi açıdan açıklanması anlamına gelmekteydi.

Daha sonraki dönemlerde yeni modern felsefi akımlarla sentretik eylemlere giren Yahudi dindar akılı, çok boyutlu entelektüel bir form kazanıp modernitenin argümanlarına dayanarak Reformist, Ortodoks, Muhafazakar, Yeniden Yapılanmacı ve Yenileyici hatta Haskala Hareketi gibi kült ve düşünsel cemaat

tipolojilerinde dinamik olarak rasyonelize olmuş bir gelenek peşinde oldu. Bilhassa Modern akılcı filozofların ortak noktası Yahudi inancını (bilhassa vahiy ve rabbani öğretileri) rasyonel ve apolitik temellerle yoğurarak özellikle Musa Yasası'nı zaman ötesinden konuşan ve insanoğlunun varoluşunun yegane sembolü saymalarındır. Onlara göre otantik geleneğe mensup her Yahudi birey, teopolitik bir monoteizm anlayışıyla hareket ederek hem kendi halkına karşı fedakarlık ve bireysel pişmanlık içinde olarak kendini tam olarak gerçekleştirebilecek hem de farklı kültürel ve düşünsel yönleri olan tüm insanlığa olumlu yönde katkıları sağlayabilecektir.

Modernizmden bir geçiş safhası olarak Postmodernizm etkisindeki çağdaş Yahudi düşünürleri ise kendi maneviyat formları olarak öznel "Yahudiliklerini", farklı şekilde "tenkit ederek anlamak" istemektedirler. Onların çoğu, Musa Yasası'na olan zihinsel sadakatlerini paylaşırken aynı zamanda Kutsal metinlerin kıssa, kanun veya inançlarına dair Rabbinik yorumları dayanak gördükleri ortak amel, okuma ve sosyal eylemleri Postmodern perspektifte değerlendirmek niyetindedirler.

Bu bakımdan onların en önemli yönü, antik çağdan beri aktarılan Kutsal metinleri Postmodern argümanlarla yorumlarken aynı zamanda Yahudi aklı dışındaki Hıristiyan ve Müslüman ve yahut agnostik seküler entelektüellerin fikirlerini veya bu geleneklerdeki dogmatik eleştirileri de göz ardı etmemeleridir. Bu açıdan Postmodern Yahudi aklı, daha çağdaş bir ahlaki-dini düşünce modeli yaratma adına klasik döneme ait dini bilgi tarzlarını plüralist yaklaşımla daha fazla kullanmakta ve rölativizm-empyrializm şeklindeki fikrîsel çatallanmaların ötesinde hareket eden çoklu perspektivizm benimsemektedirler. Bu karakteristiğiyle Postmodern Yahudi aklı, bulunduğu ve gittiği konum açısından insanlığın ulaştığı en parçalı beşeri gelişmiş akıl iddiasıyla tüm insanlığın din- felsefe ilişkilerinde yeni yönelimler açmak niyetindedir.

Neticede klasik ve modern dönemin din- akıl ilişkisindeki “aykırılık”, “uzlaş”, “düalist hakikat” veya “denklik” yaklaşımlarından ayrı olarak Postmodern dönemde Yahudi entelektüel dünyası, bil-hassa bireysel veya yerel akıl konusunda daha sentetik bir anlayış-la ritüel bağlamında teolojik özerklik ve çoğulculuğu kendi etnik maneviyat teolojisi için yararlı görmektedir. Dahası Postmodern Yahudi aklı, daha fazla çoklu kültürel anlayışlara, daha çetrefilli ve karma hatta çoğulcu teolojilere yönelmekte böylelikle daha fazla etnik kutsallıklara meydan verecek şekilde geleneksel soyutlayıcı ve elit kutsal kurtuluş tarih fikrinden sıyrılıp “mahalli tarihlerin” inşa etmiş olduğu “çoklu, kıssacı, zihinsel dünyalara” sızmayı hedeflemektedir. Tek bir cümle halinde Yahudi aklını Postmodern bir tanımlamayla ifade edersek; o, bir tür “*erie resonance*” -yani yerel Yahudi maneviyatları ve çoğulcu Yahudi etno-politik kültürünün zinde geleceğini inşa etme adına ürpertici ve dehşet verici olurken aynı zamanda insanlığa ait zihinsellikler lehine dalga dalga yayılan *yankıdır*.

Kaynakça

- Adam, Baki. *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, İstanbul: 2001.
- Alıcı, Mustafa. “Post-Religio et Ratio: Postmodern Dönemde Akıl-Din İlişkisi”. *Akra Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi* 20/8 (2020), 15-44.
- Altuncu, Abdullah. “Haskala Sırasında Din-Bilim Çatışması: Onay Belgeleri Bilim Kitapları ve Rabbani Din Adamları”. *AÜİFD* 59/2 (2018), 113-138.
- Batnitzky, Leora. “Religion as Reason and Separation from the Politics”. *How Judaism Become Religion*. Princeton: Princeto University Press, 2011, 52-72.
- Bergman, Samuel Hugo. *Faith and Reason-An Introduction to Modern Jewish Thought*, çev. Alfred Jospe. New York: Schocken Books, 1963.
- Cohen, Ayelet. *Linguistic Comments in Saadia's Biblical Commentary*. Haifah: Haifah University Press, 2017.
- Friedenwald, Harry. *The Jews and Medicine*. Baltimore: The John Hopkins Press, 1944.

- Katzenellgoben, R. "Maimonides' Rationalisation of the Divine Commandments". *Six Talks on Maimonides*. ed. Aryeh Newman. 22- 27. Jerusalem: 1955.
- Davidson, Herbert A. *Moses Maimonides: The Man and His Works*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- Doğan, Hatice. *Musa Bin Meymun-Rambam: Maymonides'in Hayatı ve Eserleri Delaletü'l- Hairin More Nevuhim*. İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın Yayın, 2010.
- Eliade, Mircea - Couliano, Ioan P. *Dinler Tarihi Sözlüğü*. çev. Ali Erbaş. İstanbul: İnsan Yayınları, 1997.
- Greenberg, Yudit Kornberg. "Gene Borowitz' Renewing the Covenant: A Theology for the Postmodern Jew", *Renewing the Covenant-Eugene Borowitz and Postmodern Renewal of Jewish Theology*. ed. Peter Ochs. 49-59. New York: State University of New York Press, 2000.
- Hare, J. E. "History of Christian Ethics". *The New Dictionary of Ethics and Pastoral Theology*. ed. David J. Atkinson - David F. Field. 38-45. Leicester: Intervarsity Press, 1995.
- Idel, Moshe. *Absorbing Perfections: Kabbalah and Interpretation*. New Haven: 2000.
- Lambert, Yves. "Religion in Modernity as a New Axial Age: Secularization or New Religious Forms?". *Sociology of Religion* 60/3 (1999), 303-333.
- Levin, Meyer. *Beginnings of Jewish Philosophy*. New York: Behrman House, 1971.
- Karaman, Hüseyin. "İbn Meymun Düşüncesinde Aklın Sınırları ve Din-Felsefe İlişkisi". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* VI/4 (2006), 153-173.
- Kepnes, Steven. "Postmodern Interpretation of Judaism: Deconstructive and Constructive Approaches". *Interpreting Judaism in the Postmodern Age*. ed. Steven Kepnes. New York: New York University Press, 1996.
- Kurt, Ali Osman. "Yahudi Aydınlanma Hareketi: Haskala". *Milel ve Nihal* 7/1 (2010), 33-59.
- Kurtz, Lester R. *Gods in the Global Village-Religions in Sociological Perspective*. London: Sage Publication, 2012.

- Maimonides, Moses. *The Guide For The Perplexed*, çev. Shlomo Pines - Leo Strauss, Chicago: The University of Chicago Press, 1963, I-III.
- , *Mishneh im Perush R. Moshe ben Maimon, with Arabic Original and Hebrew Translation*, ed. J. Kafah. Jerusalem: 1963.
- Nuesner, Jacob. *Rabbinic Judaism-Structure and System*. Minniapolis: Fortress Press, 1995.
- , “Rabbanic Judaism in Late Antiquity”. *Encyclopedia of Religion*. ed. Mircea Eliade. XII/185-192. New York-London: MacMillan Publication, 1987.
- Ochs, Peter. “Compassionate Postmodernism: An Introduction to Postmodern Jewish Philosophy”. *The European Legacy* 2/1 (2008), 74-79.
- Peters, F. E. *Judaism, Christianity and Islam-The Classical Texts and Their Interpretation*. New Jersey: Princeton University Press, 1990, I-II.
- Pines, Shlomo. “Translator’s Introduction: The Philosophical Sources of the The Guide of the Perplexed”. *The Guide of the Perplexed*. Chicago: The University of Chicago Press, 1963, I-VII.
- Robinson, Ira. “American Jewish Views of Evolution and Intelligent Design”. *Modern Judaism* 27 /2 (2007), 173-192.
- Rodriguez, Angel Manuel. Human Reason and Biblical Hermeneutics: An Introduction”. *Journal of the Adventist Theological Society* 27/1-2 (2016), 85-97.
- Satlow, Michael L. *Creating Judaism: History, Tradition, Practice*. Columbia: Columbia University Press, 2016.
- Scheidlin, Raymond P. *A Short History of the Jewish People: From Legendary Times to Modern Statehood*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Spinoza, Baruch. *Ethics*. ed. G.H.R. Parkinson. London: J.M. Dent and Sons Everyman Library, 1989.
- , *Teolojik-Politik İnceleme*. çev. Cemal Bâli Akal - Reyda Ergün, Ankara: Dost Kitabevi, 2016.
- Sterman, Baruch. “Judaism and Darwinian Evolution”. *A Journal of Orthodox Jewish Thought* 29/1, (1994), 48-75.
- Swinburne, Richard. *Faith and Reason*, Oxford: Clarendon Press, 2005.

Tarakçı, Muhammet. “Eski Ahit’in Apokrif Kitapları”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2 (2003), 384-411.

Wolf, Arnold Jacob. “Rabbanite”. *Encyclopedia of Religion*. ed. Mircea Eliade, XII/181-185. New York-London: McMillan Publication, 1987.

İnternet Kaynaklar

Shear-Yashuv, Aharon, “Jewish Philosophers on Reason and Revelation”, <https://www.bu.edu/wcp/Papers/Reli/ReliShea.html> (09.09.2020).

EBÜ'L-BEREKÂT EL-BAĞDADÎ'NİN "SAHÎHİ EDİLLETİ'N-NAKL FÎ MÂHİYYETİ'L-AKL" ADLI RİSALESİ¹

Çeviren:

Doç. Dr. Ferruh ÖZPİLAVCI²

Rahman ve Rahim Allah'ın Adıyla
O'ndan yardım dileriz.

Evhadüz'-Zaman, Feylesûfu'l-Âlem, Seyyidu'l-Hukemâ
Ebü'l-Berekât Hibetullah b. Ali'nin -Allah ona rahmet etsin-

Akıl ve Mahiyeti Hakkındaki Risalesi

Celil ve Yüce olan Allah'a hamd, O'nun nebîsi, resullerin sey-yidi, nebîlerin hâtemi, Muhammed Mustafa (s.a.v.) ve onun temiz pak âli üzerine salâttan sonra; ben bu veciz makalede aziz ilimlerden bir ilmi, yani akıl, akleden, akledilen hakkındaki sözü ve bu konuda incelemenin varmış olduğu noktaları ele alacağım. Buna göre ben derim ki:

¹ *Annales Islamologiques* içinde, Kahire 1980, c. XVI, s. 127-147. Çeviriye esas alınan bu neşrin sayfa numaraları, sayfa sonlarında köşeli parantez içinde verilmiştir.

² Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Mantık Anabilim Dalı, ferruhoz@gmail.com

Mevcutat, iki sınıfa ayrılır; isimlendirenler bunları iki karşılıklı isimle isimlendirmişlerdir: Bir topluluk, bunlara cevherler ve arazlar demişler; diğerleri zâtlar ve fiiller demişler; bazıları da konular ve yüklem, sıfatlar ve sıfatlananlar demişlerdir.

Cevher ve araz diyenlere göre, cevher bir konuda olmayan mevcuttur; yani o, zatıyla ve hüviyetiyle mevcut olandır. Araz ise bir konuda olan mevcuttur; yani başkasında ve başkasıyla mevcut olandır. Zatiyla ve zatında mevcut olan cevher, tıpkı gök, yer, insan, at, altın ve gümüş gibi mevcuttur. Başkasında ve başkasıyla mevcut olan araz ise atın veya insanın aklı ya da siyahlığı gibi, su veya havadaki sıcaklık ve soğukluk gibidir. Yine hareketli ve durağan için hareket ve durağanlık; zamanlı ve mekanlı için zaman ve mekan gibidir. Yine baba ve kardeş için olan babalık ve kardeşlik gibidir ki bunlar, tıpkı arkadaşın arkadaşına, komşunun komşuya göre durumu gibi ya birbirine benzeşme (temâsül) ile ya da oğlun babaya babanın da oğla göre durumu gibi karşılıklılık (tekabül) ile olur. Mefullerde faillerden olan fiiller de bunlardandır; örneğin hareketli ve durağan için, hareket ettiren ve durağanlaştırandan olan hareket ettirme ve durağanlaştırma gibi. [135] Buna göre hareket ettiren, fiili yapan faildir ve fiil ondan meydana çıkar; hareketli ise, fiilin kendisinde mevcut olduğu edildir (munfail). Bunlardan birisi de duyusal idraktır; örneğin görülen ve işitilen için gören ve işitenden (vâki) olan görme ve işitme gibi; kısaca duyumsayan ve duyumsanan gibi. Bunlardan bir kısmı da tasavvur olunanlar, tahayyül edilenler, mülâhaza edilenler ve hafızaya alınanlardır. Maluma dair alimden, akledilene dair akledenden olan ilim ve akıl da bunlardandır. Ne var ki, 'akıl, akleden ve akledilen' hususunda ibareler, işaretler, anlamlar ve delaletler, diğer 'fiil, fail ve mefuller' hususunda sayılanlardan daha çok farklılaşmıştır. Bu makaledeki maksat, 'akıl, akleden, akledilen' hakkında, işitilende (mesmu', vahiy) ve nakledilende (menkûl, hadis) ve sonra da bilinen ve akledilendeki ittifak ve tartışmalar bakımından konuşmaktır.

Bu konuda Allah Teâlâ'nın kitabında bize bildirilen, kesinlikle 'aklı fiile' işaret etmektedir. 'Akletti-akleder-akıl' (-عقل-يعقل) 'عقل' (türetilen) dilbilimsel masdar (akıl) da bundandır (aklı fiil anlamındadır). Zira Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır: *"Sizler Kitab'ı okuduğunuz halde insanlara iyiliği emredip kendinizi unuttuyor musunuz? Hiç akletmiyor musunuz?"*³ Bu ayetin tefsiri burada şöyle olur: Kitaptan okumuş olduğunuz şeyin manasını anlamıyor musunuz?! Onu anlama ve tahsil ile kayıt altına almıyor musunuz?! Yine (diğer bir ayette): *"Şimdi (ey müminler!) Onların size inanacaklarını mı umuyorsunuz? Hâlbuki onlardan bir zümre, Allah'ın kelâmını işitirler de onu aklettikten sonra, bildikleri halde (bile bile) tabrifederlerdi."* (Bakara, 2/75) buyrulur; yani, Onun işitilen lafzının maksudu olan manasını anladıktan sonra, onu tahsil ettikten sonra ve tıpkı (devenin ayağını bağlamakta kullanılan) ipin deveyi bağlaması ve onu kayıt altına alması gibi (anlamını) akıl bağıyla bağladıktan sonra (kastedilmektedir). Ayetteki 'bildikleri halde' sözü ile de kastedilen, ilmin bilgisidir; yani onlar, ayetin anlaşılın, belirli ve hasredilmiş manasını açık ve seçik bir şekilde bilirler. Başka bir yerde Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır: *"Şüphesiz göklerin ve yerin yaratılmasında, gece ile gündüzün birbiri peşinden gelmesinde, insanlara fayda veren şeylerle (yükü olarak) denizde yüzüp giden gemilerde, Allah'ın gökten indirip de ölü haldeki toprağı canlandırdığı suda, yeryüzünde her çeşit canlıyı yaymasında, rüzgârları ve yer ile gök arasında emre hazır bekleyen bulutları yönlendirmesinde akleden bir toplum için deliller (ayetler) vardır"*⁴; yani gören, basiretle bakan, tanıyan (marifet) ve bilen (ilim) bir toplum için. Dolayısıyla mahlûkatın acayıplıklardan zikredilenler, kudreti yüce olan Yaratan'ın tanınması (marifeti) konusunda onlara imkan verir. Yine başkaları hakkında O, şöyle buyurmaktadır: *"Onlar sağırdırlar, dilsizdirler ve kördürler, dolayısıyla akletmezler."*⁵ Diğer bir yerde şöyle buyurmaktadır: *"Umulur ki*

³ Bakara, 2/44.

⁴ Bakara, 2/164.

⁵ Bakara, 2/171.

*akledersiniz*⁶; yani helal ve haram hususunda vacip olan fiillerle amellerinizi ıslah edersiniz. İşte, Allah'ın '*Bildikleri halde*' sözündeki ilmî (teorik) akıl iken, buradaki '*Umulur ki akledersiniz*' sözü amelî (pratik) akıldır ki, başka yerlerde "*Umulur ki hidayet bulursunuz*"⁷, "*Umulur ki felaha erersiniz*"⁸, "*Umulur ki sakınırsınız (takva)*"⁹ ve "*Umulur ki düşünüp anlarsınız (tezekkür)*"¹⁰ şeklinde geçer. İşte bütün bunlarda akıl, meful durumu için failden olan fiil anlamına gelir. [136]

Övülen Kitap'ta akleden anlamında, yani fail anlamında akıl üzerine delalet eden bir (ayet) yoktur; aksine ilmî ve amelî tasarruflarda failden sadır olan fiil anlamı vardır. Dolayısıyla da o (akıl), bu anlamıyla cevher değil araz, fail değil fiildir.

Rasûlullah a.s.'den nakledilenlere gelince; O'nun şöyle dediği rivayet olunmuştur: "Her şeyin bir dayanağı vardır, kişinin amelinin dayanağı da akıldır; dolayısıyla onun Rabbine ibadeti akılı ölçüsünce olur." Dahhâk¹¹ Allah Teâlâ'nın "*Diri olanları uyarmak için*"¹² ayetinin tefsirinde şöyle demiştir: "Yani akıllı olanları". Ancak ayetin tamamındaki "*Ve kafirler cezayı hak etsinler diye*" (kısmının tefsirinde) ise şöyle demiştir: "Dolayısıyla 'Diri olanları'

⁶ En'am, 6/73. Akletme fiilinin "Umulur ki akledersiniz" (لعلكم تعملون) şeklindeki halleri ayrıca şu ayetlerde geçmektedir: 2/242; 2/73; 6/151; 12/2; 24/61; 40/67; 43/3; 57/17. Ancak Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî'nin En'am suresi 73. ayette geçen halini örnek olarak verdiği, sonraki açıklamalarından anlaşılmaktadır. Zira bu ayetin tamamı şöyledir: "*De ki: Gelin Rabbinizin size neleri haram kıldığını okuyayım: O'na hiçbir şeyi ortak koşmayın, ana-babaya iyilik edin, fakirlik korkusuyla çocuklarınızı öldürmeyin -sizin de onların da rızıkını biz veririz-; kötülüklerin açığına da gizlisine de yaklaşmayın ve Allah'ın yasakladığı cana haksız yere kıymayın! İşte bunlar Allah'ın size emrettikleridir. Umulur ki akledersiniz.*"

⁷ A'raf, 7/158. Ayrıca bak., 2/53; 2/150; 3/103; 16/15 ve 43/10.

⁸ Enfâl, 8/45. Ayrıca bak., 2/189; 3/130, 200; 5/35, 90, 100; 7/69; 22/77; 24/31; 62/10.

⁹ A'raf, 7/171. Ayrıca bak., 2/21, 63, 179, 183; 6/153.

¹⁰ Zâriyât, 51/49. Ayrıca bak., 6/152; 7/57; 16/90; 24/1, 27.

¹¹ Dahhak b. Müzahim el-Hilâlî (ö.105/723).

¹² Yasin, 36/70.

ifadesi, ‘Mümin olanları’ anlamındadır ki böylece ‘Kafirler cezayı hak etsinler’ ifadesinin hizasında olur.” Ancak o (Dahhâk) tevîl etmiş ve şöyle demiştir: “İman hayattır, küfür de ölümdür. Allah (c.c.) şöyle buyurur: “*Ölü iken dirilttiğimiz ve kendisine insanlar arasında yürüyebileceği bir ışık verdiğimiz kimse, karanlıklar içinde kalıp ondan hiç çıkmayacak durumdaki kimse gibi olur mu!*”¹³ Bütün bunların, ‘dayanak’ hususunda da ‘diri’ hususunda da veya her ikisinde de hem cevher hem araz anlamını taşımaması mümkündür.

Yine O’ndan şöyle bir (hadis) rivayet edilmiştir: “Akıl kalpte, kendisiyle hak ile batılın ayırt edildiği bir nurdur”. Bu da aynı şekilde (hem cevher hem araz anlamını) taşımaktadır. Çünkü nur, zatında karar kılmış olan güneşin nuruna da söylenir, -ki bu zatında karar kılmış (cevherdir), yine güneşten sadır olan ışıklara da söylenir, bu da ondan sudûrunda geçip giden ve yenilenen (arazdır).

“Akıl araz değil aksine varlık bakımından karar kılmış bir zattır” diyen için delil olarak “*Allah göklerin ve yerin nurudur*”¹⁴ ayeti getirilebilir. Yine araz anlamına da bu ayetin devamı delil getirilebilir: “*O’nun nurunun temsili, içinde lamba bulunan bir kandillik gibidir.*” Dolayısıyla o, bu iki anlamıyla, birbirinden farklı isimlendirilenlere söylenen ortak isimlerden (eş adlılardan) olur. Allah nurdur, O’nun nuru vardır; dolayısıyla O’nun nuru, O’nun sıfatıdır, ilk nur O’nun zatıdır. Bir grup müfessir ise şöyle demiştir: “Aksine “*Allah göklerin ve yerin nurudur*” ayetinin anlamı, O’nun, izafetin aslı olan göklerin ve yerin aydınlatıcısı (münîr) olduğu anlamıdır.” Bu konuda tartışmalar, uzar gider ancak, fail olan zat anlamına da sadır olan fiil anlamına da, cevher anlamına da araz anlamına da gelme ihtimalinin dışına çıkmaz.

Aklın kalbe nisbeti de onu ne cevherlik anlamından çıkarır ne de arazlık anlamından kurtarır. Çünkü kalpte, hem her ikisi de cevher olan kan ve ruh, hem de her ikisi de araz olan sıcaklık ve

¹³ En’am, 6/122.

¹⁴ Nûr, 24/35.

yaşlık vardır. Övülmüş Kitap'ta akıl kalbe şöyle nisbet edilmiştir: *"Onlar hiç yeryüzünde dolaşmadılar mı? Zira dolaşsalar da elbette kendisiyle akledecekleri kalpleri olurdu."*¹⁵ Bir kısım ulema, onu (aklı) başa, başın işitme duyusunun kendisinde son bulunduğu iç orta kısmına nisbet etmiş ve şu ayeti kerimeyi de şahit getirmiştir: *"Sağırlara, eğer akletmiyorlarsa sen mi sesini duyuracaksın?"*¹⁶ [137] Burası araştırma konusudur. Zira ayette şöyle buyrulmuştur: *"Onların kulakları vardır, onlarla işitmezler"*¹⁷ Ancak işitme, kulak kepçesine ulaşan sesin bilincine varmaya da denir, mananın anlaşılmasına da denir. Yine (ayetlerdeki) şu sözlerden hareketle, amelde mütalaada bulunmaya da denir: *"(Yahudiler) İşittik ve karşı geldik (derler)", "İşittik ve itaat ettik (deselerdi)"*¹⁸ Karşı gelme (ma'siyet) ve itaatte, işiten sözü işitmiş ve manayı anlamıştır, sonra amelde isyan ya da itaat etmiştir. Allah Teâlâ'nın şu sözünde ise bilinç (anlamı) sabittir ve fakat anlama ve akletme olumsuzlanmıştır: *"Onların gözleri vardır, onlarla görmezler; kulakları vardır, onlarla işitmezler."*¹⁹

Enes b. Malik'in şöyle dediği rivayet edilmiştir: "Rasûlullah S.A.V.'in yanında bir adam, iyilikle övüldü. Rasûlullah (s.a.v) "Peki akli nasıldır?" dedi. Onlar da, "Ey Allah'ın elçisi, onun şöyle şöyle ibadetleri var, şöyle şöyle ahlakı var, şöyle şöyle fazileti vardır." dediler. Allah'ın elçisi yine "aklı nasıldır" dedi. Dediler ki: "Ey Allah'ın elçisi, bu kişi ibadeti ve iyiliği ile övülürken, siz onun aklını soruyorsunuz!" Rasûlullah S.A.V. şöyle buyurdu: "Ahmak olan âbid, cehaletiyle fâcirin fucûrundan daha çok musibete sebep olur. İnsanlar Rablerine akılları ölçüsünce yakınlaşırlar." Yine Rasûlullah S.A.V. şöyle buyurmuştur: "İnsanların en üstünü, en akıllı olanıdır."

¹⁵ Hac, 22/46.

¹⁶ Yunus, 10/42.

¹⁷ A'raf, 7/179.

¹⁸ Nisâ, 4/46.

¹⁹ A'raf, 7/179.

Kelamcılara gelince, onlar bu durumu Kitab'ın ayetlerine, Rasûlullah'tan gelen haberlere ve aklî nazar üzerine hamletmişler ve demişlerdir ki: "Akıl cevher değil arazdır; aksi halde akledilen olmaksızın kendi başına kaim olurdu! Akıl, akledenin akledileni akletmesidir; tıpkı ilmin, âlimin malumu bilmesi olması gibi. Bu yüzden ilim, kendi başına, alim ve malum olmaksızın kaim olamaz. Aynı şekilde akıl da kendi başına akleden ve akledilen olmaksızın kaim olamaz; marifet de arif ve maruf olmaksızın kaim olamaz."

Bu da aynı şekilde akılı araz olarak kabul eden görüştür. Her araz, kesinlikle bir cevherde var olur; tıpkı her filin bir faile, her ilmin de bir alime raci olması gibi. Eğer fail de araz olursa, onun da varlığı bir cevherde olur. Gündüzün ışığının güneşin ışınlarına raci olduğunu, güneşin ışınlarının da güneşin nuruna raci olduğunu görmez misin! Güneşin nuru da bir mevzuda bulunmayan mevcut bir cevher olan (güneşin) cirminde karar kılmış bir arazdır; ondaki nur, bir mevzudaki arazdır. Dolayısıyla eğer o (akıl), araz olarak kabul edenlerin görüşüne göre ise onun varlığı da ya güneşin ışınlarının onun nurundan çıkması örneğindeki gibi varlık bakımından kendisinden daha sabit ve önce olan (başka) bir araza dayanacaktır ya da güneşin nurunun, varlığında onun parçasına dayanması örneğindeki gibi bir cevhere dayanacaktır. Akıl araz olunca, peki nasıl olacak, ne ile var olacak? Varlığı neye dayanacak? Bir grup demiştir ki, "akleden insanın nefesine dayanır. Buna göre insanî nefis, neyle aklediyorsa onunla filini yapar." Biz buna deriz ki, "onlar nefsin de araz olduğunu söylemişlerdi, peki onun varlığı neyin içindedir?" "Ruhtadır" denilmiştir, "kalptedir" denilmiştir, [138] "kalpteki ruhtadır" denilmiştir. Yine "ruh da arazdır" denilmiş, "havâî bir cevherdir" denilmiştir. Dolayısıyla söz, (yine) kalbe döner. Kalpteki ruh da ya onun bir parçası gibi cevher şeklinde olur ve ya ona yerleşen bir araz olur, bu durumda kalp, ruh için fanusun içindeki lamba gibi onu kuşatan bir mekan olur; ya da ruh, tıpkı lambadaki nur gibi içinde araz olarak bulunacağı bir

yüklem (mevzu leh) olur; bu durumda yine arazın varlığı, kalp olan cevhere raci olur.

Övülmüş Kitab'ın ibarelerinde 'lubb' (öz) ile de akla işaret edilir; nitekim şöyle buyrulur: “*Ancak akıl sahipleri (ülû'l-elbâb) düşünüp ibret alırlar. (tezekkür).*”²⁰ Yine, “Şüphesiz ki bunda kalbi (aklı) olan için bir öğüt vardır.”²¹ ve “*kendileriyle akledecekleri kalpleri olurdu*”²² buyrulmuştur. Buna göre akıl, kalbin kalbi, kendisiyle akledilirlerin akledildiği kalbin nuru olur. Eğer kalp ile gördüğümüz (fiziksel) kalp (fuâd) kastedilirse, ölü insan bedeni hakkında da onun bir kalbi olduğu görüşü söz konusu olur. Eğer onunla, kalp tarafından kuşatılmış, son nefeste tür bakımından ayrılaşan ruh kastedilirse, (fiziksel) kalp (fuâd) cansız bir şekilde cevheriyle ortadan kalkmış ve beden de onun canlılığıyla yaşadığı gibi onun ölümüyle de ölmüş olur. Buradan da şu açığa çıkmaktadır: Akıl, özün özü (lubbü'l-lüb), kalbin kalbi, ruhun ruhu, nefsin nefsidir; yitirildiği takdirde onu yitiren kişi, duyunun, şuurun, marifetin ve ilmin yokluğu nedeniyle ölü gibi olur, onun varlığıyla da şuuru eder, marifet ve ilim elde eder ve akleder. Onun yokluğu ve eksikliği, duyuların yararının yokluğuyla tabir edilerek şöyle denilmiştir: “*Onlar sağırdırlar, dilsizdirler ve kördürler, dolayısıyla akletmezler.*”²³ Yani onlar, akletmemeleri bakımından böyledirler. Zira bütün bunların yararı, akledenin, şuuru na vardığı görme ve işitme duyularını ve yoksun olanın dilsiz diye isimlendirildiği kalbi şuuru akletmesidir.

Akıl konusunda söylenenler, (özetle) zikredilen şu muhtelif görüşlerdir: O, arazdır; o cevherdir; o, kalptedir; o beyindedir (diماغ); çünkü onun, başka diğer şuurlar ile duyusal idrakler, mutasavvire, mütehayyile, müfekkiye ve mütezekkire kuvvelerinde bulunmayan kendine özgü hususiyeti vardır, zira o, (aynı zamanda) failin zatı olan mefuldeki faildir. Nitekim akleden, aklını aklıyla

²⁰ Bakara, 2/269.

²¹ Kâf, 50/37.

²² Hac, 22/46.

²³ Bakara, 2/171.

akleder; yani aklın zatı, akledenin zatıdır ve onun bu fiili de akıl diye isimlendirilir. Dolayısıyla akıl, akleden üzerine söylenir; hem fail, hem fiil hem de meful olandır. Zira akleden, zatını akletmiştir, arif olan zatını tanımış, idrak eden de zatını idrak etmiştir. Bu yüzden akıl yaşına baliğ olan çocuk için ‘aklını akletti’ denilir. Kişi, aklını aklederken diğer (kuvveleri) böyle değildir. Zira gören göz, kendi zatını görmez; işitme, kendi zatını işitmez; mütehayyile, zatını tahayyül etmez. Çünkü insan, zihninde bir atın ya da bir insanın suretini tahayyül ettiğinde bu mütehayyilenin zatı değildir. Zira mütehayyile (hayal oluşturucu güç), ön beynin ortasındaki ruhtur; bu bir insanı bile sığdıramazken nasıl olur da pek çok insanı sığdırabilir?! Aynı şekilde beynin arkasındaki hatırlama (zâkire) gücü de, güneşi, ayı, göğü, yeryüzünü, dağı ve denizi hatırlar ama [139] bunlardan hiç birisi nedeniyle genişlemez. Akıl ise zatını akleder; dolayısıyla o, akleden, akıl ve akledilen olur. Buradaki fail de akıl diye, fiil de akıl diye isimlendirilir -nitekim akletti-akleder-akıl (عقل يعقل عقلا) deriz-, meful de akıl diye isimlendirilir. İnsanların herhangi bir şey hakkındaki marifetleri de böyledir. Tek bir şeyin, aynıyla hem fail hem de meful olduğunu kastediyorum. İşte bu yüzden akıl hakkında ‘cevherdir’ denilmiştir, ‘arazdır’ denilmiştir, ‘zâttır’ denilmiştir, ‘fiildir’ denilmiştir. Buna göre akıl, faal olan cevherdir, araz olan fiildir, akledilen meful de aynı zamanda (söz konusu) bu cevherdir. Sonuçta akıl ve akledilen aynıdır. Fiile gelince, ikisinden başkadır, zat zatı aklettiğinde zatta zattan sadır olandır. Bu, ilimlerin, malumatların ve sıfatların garip olanlarındandır.

İşte bu nedenle, aklın cevher olduğunu söyleyenler de, araz olduğunu söyleyenler de, faal bir zat olduğunu söyleyenler de, kendisinde fiilin ortaya çıktığı bir mevzu olduğunu söyleyenler de, nur olduğunu söyleyenler de doğru söylemişlerdir. Nitekim Yüce ve Ulu Allah şöyle buyurmaktadır: “*Bir kimseye Allah nur vermemişse, artık o kimsenin nurdan nasibi yoktur.*”²⁴

²⁴ Nur, 24/40.

İnsan aklettiği, aklettiğini aklettiği, aklettiğini aklettiğini aklettiği; bildiği, bildiğini bildiği, bildiğini bildiğini bildiği için Allah Teâlâ “*nur üzerine nur*”²⁵ buyurmuş, (akıl) yokluğu hakkında da “*birbiri üstüne karanlıklar*”²⁶ buyurmuştur. Yani (akıl yoksunu) fiil yönünden aklın mukabili olan cehalet içindedir. Zira fail yok olduğunda ya da zayıfladığında fiil de yok olur ya da zayıflar. Dolayısıyla cahil, bilmez, bilmediğini de bilmez. İşte bu katmerli cehalet hakkında Allah, “*birbiri üstüne karanlıklar*”, “*elini çıkarıp uzatsa nerdeyse onu dahi göremez*”²⁷, “*bir kimseye Allah nur vermemişse, artık o kimsenin nurdan nasibi yoktur*” buyurmuştur. Çünkü garîzî (doğuştan gelen, fitrî) akıl, aslî (evvelî) hayırdır, Allah’ın en büyük hediyesidir. Saîd (mutlu) olan, ana karnında onunla saîd olur; şakî olan, ana karnında onunla şakî olur. Allah kime garîzî akli vermemişse onun iktisabî (kazanılmış) akli da olmaz. Çünkü öğretimsel olan iktisabî akıl, arzıdır; garîzî olan ise onun konusudur, faili kendisi olan bir fiildir; bu yönüyle de kendisinin eseridir. Allah’ın kendisine ‘nur vermediği’, yani garîzî akli vermediği kimsenin, ‘nurdan nasibi yoktur’, yani iktisabî akıldan nasibi yoktur. (Şair) Mütenebbî (915-965) şöyle der:

Akılsız cahilin ihtiyacı edeptir,
Başsız eşeğin ihtiyacı yulardır.²⁸

Baş, yuların mahalli olduğu, onda ve onun için olduğu için, edeb ile de öğrenme kastedilmektedir; ki bu da garîzî akla ilaveten kazanılan (iktisabî) akıldır, ondandır ve onunladır. Buna göre akıl, zatını akletmesi, zat gözüyle zatı için zatını görmesi bakımından akleden ve akledilen, bilen ve bilinendir. Bu, onun zatını akletmesi, zatının ilmi ve marifeti hususunda böyledir. Başkasını akletmesi [140] ve bilmesi hususunda söylenenlere ise burada

²⁵ Nur, 24/35.

²⁶ Nur, 24/40.

²⁷ Nur, 24/40.

²⁸ Bak., Ebû’t-Tayyib el-Mütenebbî, *Şerhu divâni Ebi’t-Tayyib el-Mütenebbî, bi şerhi Ebi’l-Bekâ el-Akbari*, Mısır 1971, c. IV, 211.

değnilmeyecektir. Peygamber S.A.V'den şöyle bir hadis rivayet edilmektedir: “Ahmak, Allah'ın kendisine en fazla buğz ettiği mahlûkudur.” Çünkü O, en değerli şeyi ondan mahrum etmiştir.

Şimdi, akıl hususunda Yunan filozoflarının söylediklerine geçebiliriz. Aristoteles ve onun öğretisini benimseyen diğerlerine göre akıl, Allah'ın yarattıklarından, ezelde ve en başta yarattığı ilk şeydir. Akıl, yaratıcısına en yakın olan ve ona en çok benzeyendir. Her ne kadar Celil ve Yüce Olan'ın benzeri olmasa da akıl, zatını ve yaratıcısını akletmesi bakımından ilksel (evvelî) ilmi ve marifeti akleder. Onlar şöyle demişlerdir: “Akıl varlığında, Celil ve Yüce Olan var edicisinin var etmesiyle kendi başına kaim olan bir cevherdir. Onlara göre bu akıldan ikinci bir akıl, ikinciden üçüncü, üçüncüden dördüncü, dördüncüden beşinci... (nihayet) feleklerin sayısınca akıl sudur eder.” ‘Yıldızları sayısınca’ dememişlerdir. Yine onların söylediklerine göre ilkenden, ay feleğine nisbet ettikleri son akla kadar, altta olan (ikinciler) derece bakımından üsttekinden (ilkenden) daha eksiktir. Onlara göre ay feleğinin varlığı, ondan (son akıldan) sudur etmiştir ve onun gözlemlediğimiz hareketinin hareket ettiricisi de bu akıldır. Aynı şekilde her bir feleğin akıllı da söz konusu feleğin hareket ettiricisidir. Yunanlılardan sonra felsefeyle ilgilenen (mütefelsif) Hıristiyan ve Müslümanlar, bu akılları ruhani ve kerrûbî melekler olarak isimlendirdiler. Bazı müfessirlere göre onlar, Allah Teâlâ'nın haklarında “*Saf saf dizilenlere and olsun*”²⁹ buyurdıklarıdır. Her ne kadar cinler, “*Şüphesiz biz, saf saf duranlarınız ve şüphesiz Allah'ı tesbih edenleriz.*”³⁰ demişlerse de bu bağlamlarda melekler, cinler ve insanlar hakkında araştırılacak (bazı) konular vardır. Zira İblis de şu ayeti kerimede meleklerle birlikte zikredilmiştir: “*Biz meleklerle Âdem'e secde edin, dediğimizde İblis hariç hepsi secde ettiler. O, yüz çevirdi ve büyüklük tasladı, böylece kâfirlerden oldu.*”³¹ Bu ayet, İblisi melek kabul

29 Saffât, 37/1.

30 Saffât, 37/165-166.

31 Bakara, 2/34.

etmektedir. Başka bir yerde ise şöyle buyrulmaktadır: “*İblis hariç (secde ettiler), İblis cinlerdendi; Rabbinin emrinden dışarı çıktı.*”³² Bu ayet ise İblisi cin kabul etmektedir. Saf saf dizilenlere gelince, ayette şöyle denilmiştir: “*Üstlerinde (kanatlarını) yayıp (sâffât) kapatarak (uçan) kuşlara bakmazlar mı? Onları (havada) ancak Rabmân tutuyor.*” Burada kuş, iki kanadını yayıp dize oluşturduğu (saffe), boynunu ve ayaklarını da uzattığı ve havada tek bir parça gibi bütünüyle (kanatlarını hareket ettirmeden) hareket ettiği zaman, hareketli olan bir parçası değil tümü olmuş olur; aynı zamanda o, kanatlarını hareket ettirip bunlarla bedeninin geriye kalan kısmını hareket ettirerek de uçar, o zaman onun bir parçası bir parçasını hareket ettirmiş olur. Bu (uçuşlardan) ilki, yalındır, tektir; (uçan) hem hareket ettiren hem hareketli olandır. İlkiyle yalın olana, ikinciyle de bileşik olana işaret ederiz. Böyle yorum yapanlara göre ‘Saf saf dizilenler’, yalın cevherlerdir; onların tekini de yalın akıl diye isimlendirirler ve şöyle derler: Onlar Mukarrabûn meleklerdir, yani rablerine en yakın olanlardır. Böyle olmayan diğerleri ise Kerrûbiyyun meleklerdir; yani cisimleşmişler suretinde, bedenlere, uzuvlara ve ruhlara sahip olanlardır. Bu, apaçık bir delile dayanmayan muhtemel bir tevildir. [141]

Muteber Yunan filozoflarının görüşlerinden, Arapçada akıl olarak isimlendirilen şeyin, Yunanca, Süryanice ve diğer dillerde kendisine işaret edilen şeyden başka olduğu anlaşılmaktadır. Şöyle ki Arap dilinde akıl, akleden ve akledilen (lafızları), insanda bulunan, zatı görülmeyen ancak fiillerinin bilincine varılan şey için vazedilmiştir ki o, insanın zihnine gelen ve kendisine yöneldiği fiillerinin –ki insan, zatından, bu fiillere yönlendiren (bâis), çeken ve rağbet ettiren şeyin bilincindedir-, pek çoğuna karşı kişiyi engeller, meneder, bağlar ve alıkoyar. Aynı şekilde kişi zatından (hareketle) teemmül ettiğinde, derinliğine düşündüğünde, tefekkür ettiğinde, engellenmiş olduğu şeylerden kendisini engelleyen, bağlayan, alıkoyan, zatından bir engelleyenin şuuruna varır ve

³² Kehf, 18/50.

farkında olur. İşte bir topluluk, kendi dillerinde bu engelleyen, bağlayan, tutan ve alıkoyan şeye ‘akıl’ ismini vermiştir. Çünkü o, insanı fiiline yöneldiği şeyden ‘engeller’ (akleder), bağlar ve alıko-
yar; onun bir ‘engelleveni’ (âkıl) ve bağı (‘ıkâl) vardır. Tıpkı deve, at ve benzeri binek hayvanlarının uzuvlarına geçirilip bağlanmak suretiyle, onları (farklı) yönere hareket etme tasarrufundan engelleyen bağ ve bukağı gibi. Yine benzer şekilde sürücü ve binicinin onları dilediği yere sürüp götürürken (kullandığı) yular, gem, dizgin ve burunduruk gibi. İşte bu, onların dilinde ‘akıl’ diye isimlendirilen şeydir ve bu ‘engelleyen’ ve ‘yönlendiren’ (anlamının) sebebi-
bidir; kaynağı da bağ (‘ıkâl) değil (fail anlamında) bağlayan (âkil), dizgin değil dizginleyendir.

İşte bu mani olan ve yönlendiren şey, bağ değil bağlayan, dizgin değil dizginleyen, sevk eden, tutan ve engelleyen sürücü oldu-
ğu, o da bu türden hayvanlarda böyle tasarruflarda bulunan insan olduğu için, akleden (âkil) diye, bu fiili de ‘akıl’ diye isimlendirilmiştir.

Akleden bu akıl, yararlıya götüren ve zararlıdan koruyan ilmi aklettiği ve ona ıtlak olunduğunda bu akleden, âlim, bu akıl da ilmî (teorik) akıl olur. Akıllılar ve âlimler onun (akledenin) bilen (âlim) ve yapan (âmil) olduğunu söylemişler; bazı Yunan filozofları ise tek bir insan için ilmî (teorik) ve amelî (pratik) akıl olmak üzere iki akıldan bahsetmişler; amel ancak ilimle olduğu için de ilmî akılı amelî akla üstün tutmuşlar ve şöyle demişlerdir: “O tek bir şeydir, yani iki şeyi olan tek bir akıldır.” Bir kısmı onların (teorik ve pratik aklın) iki kuvve olduğunu söylemişler; bir kısmı onların, üzerlerinde aklın âmir olduğu ve tasarrufta bulunduğu iki hizmetçi olduklarını, bu ikisi üzerinde yani amelî ve ilmî akıl üzerinde aklın hâkim olduğunu söylemişlerdir. İlimde ve amelde merci ve memba olan bu tek akıl, insan bireylerinden her bir bireyde diğerlerinden başkadır; herhangi bir birey, diğer bireylerin bilmediği şeyi onunla (kendine özgü aklıyla) bilir; birinin itimat ettiği şeyden başka birisi (aklıyla) sakınır. Her bireyde tek olan bu

akıl, ondaki en üstün şeydir; emreden emîrdir, hâkim olan ve ta-hakküm edendir. Onunla insan diğer öteki canlılardan ayırt edilir. O, insan bedenini, ondaki organları, ruhları³³, salgıları (ahlât), fa-il kuvveleri ve bunlardan sadır olan fiilleri bilir. Kişi, bunlardan her bir şeyi, akıyla kavrar, bilir ve idrak eder. O, zatını bilir, mahiyetini ve sıfatlarını akleder; zatının sıfatlarını kastediyorum. Bu yüzden de akıl, akleden ve akledilen olur. Söz konusu insan bireyinde bulunan, ondan (akıldan) başka hiçbir şey, onu bilemez, dahası idrak edemez ve şuur edemez; [142] (insan zatını) burnuyla koklayamaz, diliyle tadamaz, avuç içleriyle ona dokunamaz, onu hayal edip temessül ettiremez. Oysa o (akıl), içinde bulunmuş olduğu bireyin bedenini, ruhunu, onlarda olanı, onlarla birlikte olanı bilir; ama ne onlardan hiç biri ne de onlarla birlikte olanlardan her hangi biri onu bilir! Bütün ilimler, hikmetler, sanatlar, görüşler ve mezhepler ona nisbet edilir. İşte bu, akıldır ki, insanlar onu insanlarda tanır ve o, her bir bireyde tektir. Allah Teâlâ şöyle buyurur: “Allah, hiçbir adamın içine iki kalp koymamıştır.”³⁴ Yani onun iki aklı yoktur, aksine tek bir aklı vardır; zira Övülmüş Kitap, belirtildiği gibi akılı kalbe nisbet etmektedir.

Felsefi ve Kelamî görüşlerden kerrubî melekî ve ruhanî akıllar hakkında söylenenlere gelince; şu hususlar açıklığa kavuştuktan sonra sözü fazla uzatmamak için onları terk ediyoruz: Akıl, araz değil cevherdir; varlığı karar kılmış mevcut bir zattır; geçip giden ve yenilenen bir fiil değildir; varlıkta ondan başka (hem) akıl (hem) akleden (hem de) akledilen yoktur, yani fiil-fail-meful olan (başka bir şey) yoktur; ondan başka zatından, zatı nedeniyle ve zatiyla

³³ Burada ruhlar ile kastedilen, bedendeki bazı biyolojik olgulardır. Nitekim İbn Sînâ iç algı güçlerini tespit ederken ruhtan, beyindeki fiziksel bir gerçeklik olarak bahseder: “Bu durumda birincisi ‘ortak duyu’ ve ‘fantasya’ diye isimlendirilmiş olandır ve onun aleti duyu sinirlerinin başlangıcında, özellikle de beynin ön kısmında dökülmüş olan ruhtur. İkincisi ise ‘musavvire’ ve ‘hayal’dir ve bunun aleti de beynin ön ortasında özellikle de son tarafında dökülmüş olan ruhtur.”Bak., İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembîbler*, (çev. Ali Durusoy, Muhittin Macit vd.), Litera Yayıncılık, İstanbul 2005, 112.

³⁴ Ahzap, 33/4.

hem bilen (ârif) hem de bilinen (marûf) yoktur; o, insan bedeninin kapsamış olduğu vücut, karışımlar (emşâc), salgılar (ahlât), uzuvlar, kuvveler ve fillerin tümünü bilir; oysa onların hiç biri onu bilmez. O, Allah Teâlâ'nın nurudur ki, onun hakkında O şöyle buyurmuştur: “*Allah, göklerin ve yerin nurudur. O'nun nurunun temsili şudur: Duvarda bir kandillik; içinde bir kandil, kandil de bir cam fânûs içinde. Fânûs sanki inci gibi parlayan bir yıldız. Mübarek bir ağaçtan, ne doğuya, ne de batıya ait olan zeytin ağacından tutuşturulur. Bu ağacın yağı, ateş dokunmasa bile neredeyse aydınlatacak (kadar berrak)tır. (Bu) nur üstüne nurdur. Allah, dilediği kimseyi nuruna iletir. Allah, insanlar için (böyle) misaller verir. Allah, her şeyi hakkıyla bilendir.*”³⁵ Ayette, diğerlerinden sonra mutedil mizaçlı kapteki, tertemiz arı ruhta bulunan parlak kutsî akıl methodılmaktadır ki o, ateş dokunmasa bile neredeyse aydınlatacak (kadar parlak) olan zeytin (yağına) benzetilmektedir. Ayetteki “*Allah, dilediği kimseyi nuruna iletir*” ifadesi aynıyla şu ayetteki ifadedir: “*(Allah) hikmeti dilediğine verir*”³⁶. Yine ayetteki “*(Bu) nur üstüne nurdur.*” ifadesi de aynıyla şu ayetin ifadeleridir: “*Kime hikmet verilmişse, şüphesiz ona çok hayır verilmiş demektir.*”³⁷ Yani o, zengindir; artar, eksilmez; katlanır, zayıflamaz; tefsirde böyle yorumlanmıştır.

Şimdi biz (sonuç olarak) deriz ki: Büyük hakim Eflatun şöyle der: Mevcudât âlemi, dört âlemdir: Tabiat âlemi, nefis âlemi, akıl âlemi, rubûbiyyet âlemi. Rubûbuyyet âlemi, vahdet âlemdir, vahdaniyet, ehadiyyet, ferdiyyet ve samediiyyet âlemdir. Onda hiçbir yönden çokluk bulunmaz; ne toplanma çokluğu, [143] ne terkîbî (bileşimsel) çokluk, ne başkalık bakımından ne de zamansal ve hareketsel değişiklikler şeklinde hiçbir çokluk bulunmaz. Akıl âleminde itibaren sayısal çokluk başlar; nefis âleminde itibaren ise, terkîbî çokluk başlar. Tabiat âlemi, sayısal, terkîbî, değişimsel, oluş ve bozuluşa dair dönüşümsel çokluk

³⁵ Nur, 24/35.

³⁶ Bakara, 2/269.

³⁷ Bakara, 2/269.

sınıflarını kendinde toplar. Dolayısıyla idrak, ilim ve marifet, rubûbiyyet âleminde dir: Zât, hakikat ve hüviyet bakımından zatın ilmi olan tam ilim ve dört alemdeki diğer varlıksal bilinirlerin ilmi ondadır. Yani rubûbiyyet âlemi, görür ama görülmez; bilir ama bilinmez; tanır (arefe) ama tanınmaz: “Gözler O’nu idrak edemez ama O, gözleri idrak eder.”³⁸

İkinci âlem, yani akıl âlemi, altındaki nefis ve tabiat âlemini idrak eder; onu da rububiyet aleminden, idrak eden idrak eder; yani onu tanıyan ve bilen, diğer varlıkları cömertliği ve kudretiyle var eden, Hakk ve Bir İlah olan Rab’tir, ki Celil ve Yüce olan O’nu, diğer alemlerden hiçbir idrak sahibi idrak edemez; yani O’nu gerçek marifetiyle tanıyan, yakînî ilmiyle bilen ancak yine O’dur. Bu nedenle nefis alemine nisbetle akıl âlemi ve tabiat âlemine nisbetle de nefis âlemi (bilendir), üstteki alttakini bilir ancak alttaki üsttekini bilmez. Çünkü tabiat âlemi, hareket, değişim, oluş, bozuluş, yenilenme, geçip gitme, sonradan olma ve zeval âlemidir; cehalet, karanlık, yokluk, izmihlal, parçalanma ve ayrışma âlemidir. Bu âlem üzerinde, nefis âleminin kudreti, sultanlığı, oluş ve var edişi vardır. Şuur, idrak, marifet ve ilim, nefis âleminde itibaren başlar; nitekim Ali b. Ebi Talip r.a.’den şöyle rivayet edilmiştir: “Nefsini en çok tanıyan, Rabbini en çok tanıyandır.” Çünkü insan nefsi, oluşan nefislerin en üstünüdür. En çok bilen ve en çok tanıyanın nefsi, en yüce ve en üstün olanın nefsidir; ondaki üstünlük derecesi, âlemler arasında vasıta olan nebevî kutsî nefislerde son bulur. Onun (insan nefsinin) üstünde akıl âlemi ve rubûbiyyet âlemi bulunur; altında ise hayvansal ve bitkisel nefisler, tabii ve madensel kuvveler âlemi yer alır. İnsan nefsinin, akla dönük bir yönü vardır; üstündeki akıl ve rubûbiyyet âlemini bilir, akleder ve tanır; bir de zulmânî, yokluğa dair ve oluşsal tabiatlar âlemine dönük bir yönü vardır. O, iki kuvveye sahiptir: failî olan ilmi kuvve ve infiâlî olan amelî kuvve. (İnsan nefsi) üstündeki (âlemlere) ilmi, amelî, tercihi ve iradesiyle yöneldiği zaman,

³⁸ En’am, 6/103.

*nefsini arındıran kurtuluşa ermiştir*³⁹; aşağısındaki şehvanî ve gazabî hayvanî nefislere doğru yöneldiğinde ise, tabii karanlıklar (zulumât) denizinde boğulur. Dolayısıyla ilk yönü bakımından ârif, âlim ve akleden olur; nur üstüne nur olur. Gayret ve kastıyla, tabiat âleminde olanlara iltifat ettiği ve tabiatın cazibesine kapıldığı zaman ise, üst üste karanlıklara dalar.

Dolayısıyla insanî nefis, insanın zatıdır, hüviyeti ve hakikatidir; kendisine ibareler ve sözlerle işaret edilir; insandan açığa çıkan fiiller nefsten sadır olur; nefis zâttır, zât da nefstir; ne başkalık vardır ne de tıpkı Haşviyye'nin boş sözlerindeki gibi ikilik vardır. Gören, işiten, koklayan, tadan, tasavvur ve tahayyül eden; [144] düşünen, belleyen ve hatırlayan nefstir. İnsan kendi nefsinden ve zatından (hareketle) bütün bunların onun fiilleri, iradesi ve arzuları olduğunun şuuruna varır. Arzuladığı veya kerih gördüğü, rağbet ettiği veya geri durduğu şeyler, kendi doğası ve tercihiyledir; kendisinden söz ederken 'ben' der; başkası için 'sen' der. Dolayısıyla "ben rağbet ettim, ben kerih gördüm, ben bildim, ben tanıdım, ben gördüm, ben işittim" der; zatından şuuruna varmış olduğu fiillerinin ve hallerinin farklılığına rağmen, tek bir zatı şuur eder.

Ruh ve nefis, ayrıntılı bir ibareyle aynı anlama gelir. İnsan, "ruhum arzuladı, ruhum kerih gördü" ve "nefsim yüz çevirdi, nefsim hoşnut oldu" der; bunların hepsi onun nezdinde aynıdır; 'ben' sözüyle ve 'istedim' 'kerih gördüm' 'rağbet ettim' 'talep ettim', 'gördüm' ve 'işittim' sözleriyle buna işaret eder. Yine bu nedenle 'kavradım', 'bildim' ve 'aklettim' der. İşte bunlar yani, ruh, nefis ve akıl hepsi aynı tek bir şeydir. Ruh ve nefis diye isimlendirilmesi, solu- nan nefes ve hava (rîh, rüzgâr) ile kalbin havalandırma (tervîh) ve teneffüs (nefes alma) fiilini (meydana getirmesi) yönündendir; çünkü bu, canlılık fiillerinin ilkidir. Dolayısıyla karındaki cenin, hayat sahibi olur ve onun için her ne kadar bu durumdayken 'nefs sahibidir' denilmese de 'canlıdır', 'kendisinde ruh vardır' denilir. Ona ancak gazabı ve şehveti yönünden nefis denilir. *Azîz*'in eşyle

³⁹ Şems, 91/9. ayete telmihle.

alakalı Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: “(Yusuf şöyle dedi:) Ben nefsimi temize çıkarmam, çünkü nefis aşırı derecede kötülüğü emreder, (Rabbimin merhamet ettiği müstesna.)⁴⁰ Yine “(Zalimler ölümün boğucu dalgaları içinde çırpınırken) melekler, ellerini uzatarak ‘Haydi bu gün nefislerinizi (canlarınızı) çıkarın bakalım’ (derler.)”⁴¹ ve “Allah, (ölenlerin) ölüm zamanı gelince, ölmeyenlerin de uykularında nefislerini (rublarını) alır.”⁴² buyurmuştur. Allah Teâlâ’nın “Sana rub hakkında soru soruyorlar. De ki: ‘Rub, Rabbimin emrindedir’”⁴³ ve “Rub ve melekler saf saf olup durduğu gün, (Rahmân’ın izin verdiklerinden başkaları) konuşmazlar”⁴⁴ ayetleri ise, bedende ve bedenden ayrıldıktan sonraki insanî nefis anlamını ele alır. “Size pek az ilim verilmiştir.”⁴⁵ ayetinde (ilim ile), duyumsama, duyular, duyumsayan ve duyumsanan ile ilgili ilim kastedilmiştir; zira bu ilim, insanlar için zahirî ilimdir. Akıl ve rububiyet âlemine gelince onlar, bu (zâhir) ilimden soyutlama suretiyle (bilinir)dir. Aynı şekilde, zihni, ruhu ve nefsi, duyulurlardaki, onlardan ve onlarla olan filleri yönünden biliriz; yoksa onların zatî hakikatlerini bilmeyiz. Dilsel (nutkî) tabirler, beşerî ruhu, hayvanî nefsi ve bilen, kavrayan (ârif), düşünen-konuşan insanî nefsi, tek bir anlamda ele alır. Bize göre ise insan (nefsi), aklını aklettiği andan itibaren, -ayrıca nefsinin bildi de denilir, akletmesi bakımından akıl diye isimlendirilir; arzu (şehvet) veya gazap duyması, sevmesi veya öfkelenmesi bakımından ise nefis diye isimlendirilir. Gerçi nefsin birinci şekilde isimlendirilmesi, nefes (alıp vermek) açısından; tıpkı ruhun da kalpten kaynaklanarak göğüste solunan hava (nesîm) ve alınıp-verilen nefes ile (gerçekleştirilen) havalandırma (tervîh) yönünden isimlendirilmesi gibi. Akıl ise, (nefsin) üzerine parlayan (işrâk eden) Allah’ın nurudur; [145] kişi onunla idrak eder, bilir,

⁴⁰ Yusuf, 12/53.

⁴¹ En’am, 6/93.

⁴² Zümer 39/42.

⁴³ İsrâ, 17/85.

⁴⁴ Nebe, 78/38.

⁴⁵ İsrâ, 17/85.

anlar ve akleder, tıpkı gözün güneşin nuruyla görmesi gibi. İşte akıl, onun aydınlatıcı ve hidayete erdirici güneşidir: “*Allah, dilediği kimseyi nuruna iletir. Allah, insanlar için (böyle) misaller verir. Allah, her şeyi hakkıyla bilendir.*”⁴⁶

Dolayısıyla (bütün) bunlardan aklın neliği ve nasıllığı açıkça ortaya çıkmış ve onun hakkında şu yargılar (tasdik) sabit olmuştur: Akıl, bir konuda bulunmayan, varlığında kendi başına kaim olan bir cevherdir; mastar anlamındaki tabirle akıl ve akletmek (taakkul) olan fiili yönünden ise arazdır; ancak onun fiili, zatının ismiyle, ‘akıl’ ve ‘akleden’ diye isimlendirilir. Zatını kavrayor oluşu, zatının mahiyetini ve keyfiyetini biliyor olması dolayısıyla o, hem akleden hem de akledilendir. Ondaki cevher anlamı, cismanî cevherler anlamından farklıdır; kendisiyle kaim olan fiili (demek) olan araz anlamı da, cisimlere özgü olan arazlardan farklıdır. Zira kendisinden fiilin sâdır olması bakımından o fail ve faal iken zatını akletmesi bakımından ise munfail (edilgin) gibidir. Cisim ise edilgendir, etken (fiil yapan) değildir; duyulurdur, cisimliliğiyle duyumsayan değildir; akledilir ancak akledemez. Dolayısıyla aklın iki alemde de yani nefis ve tabiat aleminde de benzeri yoktur. O, en yüksek ufuktur⁴⁷; zati, zati nedeniyle idrak ile onun üzerinde zuhur ve tecelli eder; onun üstünde ise Tek, Bir (Vahid, Ehad), Ferd, Sâmed olan Yüceler Yücesi dışında bir şey yoktur; bu da en yüksek ufuktur.

Bu akıl, karşılıklı zıtlar olmaları hasebiyle kendilerine işaret edilen anlamlar bakımından insan bireylerinde farklılık arz eder; buna göre şöyle denir: Akıllı (âkil, akleden)-câhil, akıllı-ahmak; akıllı-mecnun; akıllı-sefih; akıllı-ebleh ve ğabîy. Cahilin mukabili olan (akıllı) anlamı, bilinenleri bilen, onların hakikatlerini ve

⁴⁶ Nur, 24/35.

⁴⁷ Necm, 53/7. ayetteki بِالْأَعْلَى الْأَعْلَى ifadesine telmihle. 4.-7. ayetler arası şöyledir: “(Size okuduğu) Kur’an ancak kendisine bildirilen bir vahiydir. (Kur’an’ı) ona, üstün güçlere sahip, muhteşem görünümlü (Cebrail) öğretti. O, en yüksek ufukta bulunuyor-ken (aslı sûretine girip) doğruldu.”

inceliklerini kavrayan (ârif) demektir. Ahmakın mukabilindeki zıddı olan (akıllı) anlamı ise, görüşünde ve amelî tedbirlerinde basiretli (hâzim) olandır. Mecnunun mukabili olan anlamda ise (akıllı), cin ve şeytanların galebesinden kurtulmuş olandır. Allah Teâlâ şöyle buyurur: “*(Ateşe giren) inkârcular şöyle derler: ‘Rabbimiz! Cinlerden ve insanlardan bizi saptıranları bize göster de onları ayaklarımızın altına alalım ki en aşağılıklardan olsunlar.’*”⁴⁸ Yine şöyle buyurmuştur: “*Cinlerden ve insanlardan; insanların kalplerine vesvese verenler.*”⁴⁹ Mecnunların akıllarına cinin baskın oluşunun mukabilinde, muhtedilerin akıllarına meleklerin hidayet etmesi vardır; çünkü ayette şöyle buyrulur: “*Şüphesiz ‘Rabbimiz Allah’tır’ deyiş de, sonra dosdoğru olanlar var ya, onların üzerine akın akın melekler iner ve derler ki: ‘Korkmayın, üzülmeyin, size (dünyada iken) va’dedilmekte olan cennetle sevinin!’*”⁵⁰ Sefih’in (aptalın) mukabili olan (akıllı) ise, sözlerinde ve fiillerinde dikkatli ve sağlam davranan (mütesebbî), hikmet sahibi anlamındadır. Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır: “*İyi bilin ki, asıl sefihler (akılsızlar) onlardır, fakat bilmezler.*”⁵¹ Ebleh (budala) ve ğabîy’in (aptalın) mukabili olan (akıllı) ise, ilimlerin hakikatlerine ve amellerin inceliklerine erişen, zeki ve zeyrek kişidir. Şair (Mütenebbî) şöyle der:

“Aptala bunları (şiiirleri) inşâd etmek zararlıdır; tıpkı gül kokusunun pislik böceğine zarar vermesi gibi.”⁵² [146]

İşte ibarelerdeki bu mukabil zıtlıklar bakımından aklın, insan nefisleri demek olan insanî akılların farklılaşması nedeniyle bu yönlerde farklılaşan anlamları vardır; nitekim daha önce geçtiği üzere nefis, aklettiği, kavradığı ve bildiği zaman, zatını kavraması ve bilmesi yönünden akıl, akleden ve akledilen olur; dolayısıyla da zatından, zatı nedeniyle bilen ve bilinen olur. İşte aklın anlamı budur.

⁴⁸ Fussilet, 41/29.

⁴⁹ Nâs, 114/5-6.

⁵⁰ Fussilet, 41/29.

⁵¹ Bakara, 2/13.

⁵² Mütenebbî, *Divân*, c. III, 40.

Filozoflar şöyle der: İnsan nefsi, öğrenme (teallüm) ve kavramadan (tefattün) önce bilkuvve akıldır, ilimleri öğrenip onları aklettığı zaman bilfiil akıl haline gelir ve bireylerde açık bir şekilde farklılık arz eder. Nitekim derinliğine düşünen için şu açıkça ortaya çıkar: Onlardan bir kısmı, üstün (şerîf), kudsi, melekî ve nebevî nefistir; bazıları bayağı (hasîs) ve düşük (denî) nefistir; bazıları bilen, keskin zekalı, zeki ve zeyrek nefistir; bir kısmı cahil, gafil ve aptal nefistir; bazıları hayırlı (hayyir, iyilik sever), çok şefkatli (raûf) ve merhametli (rahîm) nefistir; bazıları şerli (şerîr, kötü), acımasız (kâsî) nefistir; bir kısım nefisler, ilimler ve amellerin herhangi bir dalında (ileri düzeylere) ulaşır ancak başkalarının ilerlemiş olduğu diğer ilim dallarından eksik kalır. Bu durumlar da onlarda kudsi nebevî akıldan, cahil aptal akla kadar azlık-çokluk, zayıflık-güçlülük, düşüklük-üstünlük bakımından farklılık arz eder; bireylerde birbirine eşit olmaz. Bu durum, insan bireyleri hakkında derinliğine düşünenler için açıktır.

Akıl risalesi olarak isimlendirilen, Allah kendisine rahmet etsin ‘Zamanın Biricîği’nin (Evhadüzzaman) tasnifi olan (bu) risale tamamlanmıştır.⁵³ [147]

Kaynakça

- Alexander Afrodiasias, *De anima, Scripta minora*, c. II.1, (ed. Ivo Bruns), Berlin 1887, s. 1-100.
- , *De intellectu, Scripta minora*, c. II. 1, (ed. Ivo Bruns), Berlin 1887, s. 106-113.
- , *Makâletü'l-İskender el-Afrûdisi fi'l-akl alâ re'yi Aristutâlis, Şurûh alâ Aristu mefkûde fi'l-Yünâniyye* içinde, (neş. Abdurrahman Bedevî), Beyrut 1968, s. 31-42.

⁵³ Ferağ kaydı şu şekildedir: “Risalenin yazımının tamamlanması, 552 yılının, Safer ayı başlangıcı, Perşembe gününe denk gelmiştir. Alemlerin Rabbi Allah’a hamd olsun, efendimiz Hz. Muhammed ve âline salât ve selam olsun. Risaleyi Abdulmuhsin...? yazmıştır.”Nüshanın yazılış tarihi miladi olarak, 1157 yılının 21 veya 28 Mart gününe denk gelmektedir.

- Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, (çev. Saffet Babür), Kebikeç Yayınları, Ankara 2005.
- , *İkinci Çözümlemeler*, (çev. Ali Houshiary), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2005.
- , *Metafizik*, (çev.: Ahmet Arslan) Sosyal Yayınları, 2. baskı, İstanbul 1996.
- , *On The Soul*, (ed. D. Ross, çev., J. A. Smith), *The Works of Aristotle* içinde, c. I-XII, Oxford 1931.
- , *De Anima, Books II-III* (Translated with introduction and notes, David W. Hamlyn), Reprinted, Oxford 2002.
- , *Rub Üzerine* (çev. Zeki Özcan), Alfa Yayınları, 2. baskı, İstanbul 2001.
- , *fi'n-Nefs*, (çev. Huneyn b. Ishak, neş., A. Bedevî), Dâru'l-kalem, 2. baskı, Beyrut 1980.
- Arkan, Atilla, *İbn Rüşd Psikolojisi, Fizikten Metafiziğe İbn Rüşd'ün İnsan Tasavvuru*, İz Yayıncılık, İstanbul 2006.
- , “Klasik Eser [De Anima] Okuyucusu ve Şarihi Olarak İbn Rüşd”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12/2005, s. 1-23.
- Bedevî, Abdurrahman, “Nazariyyetü'l-akli'l-faal 'inde'l-Yünân ve'l-Müslimîn ve'l-Lâtîn”, Aristoteles, *fi'n-Nefs* içinde, (çev. Huneyn b. Ishak, neş., A. Bedevî), Dâru'l-kalem, 2. baskı, Beyrut 1980, s. 1-14.
- Brockelmann, *GAL*, c. I, Leiden-1943.
- Brockelmann, *GAL, Suppl.*, c. I, Leiden- 1937.
- Çağrırcı, Mustafa, “Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî”, *DİA*, c. X, ss. 300-309.
- Davidson, Herbert A., *Alfarabi, Avicenna and Averroes on Intellect*, Oxford 1992.
- Dönmez, Süleyman, *XIII. Yüzyıl Latin İbn Rüşdcülüğü Bağlamında Aklın ya da Akılların Birliği Problemi*, Adana 2009.
- Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, M.Ü. İFAV Yayınları, 2. baskı, İstanbul 2008.
- Ebü'l Berekât el-Bağdâdî, *Kitabu'l-mu'teber fi'l hikme*, (neş., Şerefattin Yaltkaya, Süleyman Nedvî), Haydarâbad 1938 (1357-58), c. I-III.
- , *Sahibu edilleti'n-nakl fi mâhiyyeti'l-akl*, (neş., A. M. et-Tayyib), *Annales Islamologiques* içinde, Kahire 1980, c. XVI, s. 127-147.
- Ebu Reyân, M. Ali, “Nakdu Ebi'l Berekât el-Bağdâdî li Felsefeti İbn

- Sînâ”, *Mecelletü Külliyyeti’l-Âdâb*, c. XII, s. 17-48, İskenderiye 1958.
- Emilsson, Eyjolfur Kjaljar, *Plotinus On Intellect*, Oxford University Press, Oxford 2007.
- Fârâbî, *Risâle fi’l-akl* (neş., Maurice Bouyges) Dâru’l-meşrik, Beyrut 1983.
- , *Aklın Anlamları (Risâle fi me’âni’l-akl)*, (çev. Mahmut Kaya), Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde, Klasik Yayınları, İstanbul 2004, s. 127-137.
- , *Kitâbu ârâi ehli medineti’l-fâzıla*, (neş. A. Nasrî Nadir), Dâru’l-meşrik, 5. baskı, Beyrut 1985.
- Fahreddin er-Razî, *Levâmiu’l-beyânât*, (neşr., Taha Abdurrauf), Mektebetü’l-Külliyâtî’l-Ezheriyye, Kahire 1976.
- Fahri, Macit, *İslam Felsefesi Tarihi*, (çev. Kasım Turhan), Birleşik Yayıncılık, 5. basım, İstanbul 2000.
- Gilson, Etienne, *Ortaçağda Felsefe Patristik Başlangıçtan XIV. Yüzyılın Sonlarına Kadar*, (çev. Ayşe Meral), Kabalıcı Yayınevi, İstanbul 2007.
- Grange, Frank, “Aristotle’s Theory of Reason”, *Mind*, New Series, vol. 2, Issue 7 (Jul., 1893), s. 307-318.
- Gyekye, Kwame, *Arabic Logic: Ibn Al-Tayyib’s Commentary On Porphyry’s Eisagoge Studies in Islamic Philosophy and Science*, State University Of New York Press, Albany 1979.
- Hamlyn, David W., “Notes”, Aristotle, *De Anima, Books II-III* içinde (Translated with introduction and notes, D.W. Hamlyn), Reprinted, Oxford 2002, s. 77-157.
- İbn Ebî Useybia, *‘Uyûnu’l-enbâ’ fî tabakâti’l-etibbâ*, Dâru Mektebeti’l-Hayât, Beyrut ts.
- İbn Sînâ, *eş-Şifa, en-Nefs*, (neş., G. C. Anawati, Saïd Zâyd), Kahire 1975.
- , *en-Necât fi’l-mantık ve’l-ilâhiyyât*, (neş., Abdurrahman Umeyra), c. I-II, Beyrut 1992.
- , *‘Uyûnu’l-hikme*, (neş. Abdurrahman Bedevî), 2. baskı, Beyrut 1980.
- İbnü’t-Tayyib, Ebü’l-Ferec, *Tefsîru kitâbi Îsâgüci li Furfürüyüs*, (neş., Kwame Gyekye), Dâru’l-Meşrik, Beyrut 1975.

- İbn Teymiyye, *Minhacü's-Sünneti'-Nebeviyye*, (tahk., Muhammed Reşad Salim), Riyad 1986.
- İsmail Paşa el-Bağdâdî, *Hediyetü'l-Ârifîn ve Esmâü'l-Mü'ellifîn ve Âsârü'l-Musannifîn*, İstanbul 1955.
- John Philoponus, *Against Aristotle, on the Eternity of the World*, (çev., Christian Wildberg), Cornell University Press, New York, 1987.
- Karlığa, Bekir, *İslam Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkileri*, Litera Yayıncılık, İstanbul-2005.
- Kindî, *Risâle fi'l-akl*, (neş., Abdülhâdî Ebu Ride), *Resâilü'l-Kindî el-felsefiyye* içinde, Kahire 1950, c. I, s. 353-358.
- , *Akl Üzerine* (çev. Mahmut Kaya), Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde, Klasik Yayınları, İstanbul 2004.
- Lucien Leclerc, *Histoire de la Médecine Arabe*, 2. baskı, Newyork, 1960.
- Nedvî, Süleyman, “Makale”, Ebül-Berekât el-Bağdâdî, *Kitâbu'l-Mu'teber* içinde, c. III, ss. 230-252.
- Özpilavcı, Ferruh, *Ebül-Berekât el-Bağdâdî'de Tabiat Felsefesi*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2008.
- John Philoponus, *On Aristotle on the Intellect (de Anima 3.4-8)*, (çev. William Charlton), Cornell University Press, New York 1991
- Pines, Shlomo, *Studies in Abu'l-Barakât's Poetics and Metaphysics*, Scripta Hierosolymitana VI, Jerusalem-1960.
- , “Hibat Allah”, *Encyclopedia Judaica*, VIII, 3rd Print, Jerusalem-1974.
- es-Safedî, Salâhuddin Halîl, *Nektu'l-Himyân fi Nuketü'l-Umyân*, Matbatu'l-Cemâliyye, Kahire 1911.
- Seydebî, Cemal Recep *Ebül Berekât el-Bağdâdî ve Felsefetubu'l İlâhiyye*, Mektebetü'l-Vehbe, Kahire 1996.
- Sezgin, Fuat, *GAS*, c. VII, Leiden-1979.
- Tayyip, Ahmet Muhammet, *Mevkifu Ebi'l-Berekât el-Bağdâdî mine'l-felsefeti'l-meşâiyye*, (Yayınlanmamış doktora tezi), Câmîütü'l-Ezher, Külliyyetü Usûli'd-dîn, Kahire 1980.
- Themistius, *An Arabic Translation of Themistius Commentary on Aristoteles De Anima*, (neş., M.C. Lyons), Cassirer Press, London 1973.
- Yaltkaya, M. Şerefettin, “Ebül Berekât el-Bağdâdî” *Darü'l- Fünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, (D.İ.F.M) yıl: 4, sayı: 17, İstanbul 1930.

AKLIN ÖZGÜRLÜĞÜ VE TUTARLILIĞI¹



Dr. Öğr. Üyesi Turgut AKYÜZ

Metafizik ve mantık ilimlerinin gelişmesindeki ana problemin; varlık-bilgi veya bir diğer ifadeyle gerçeklik-doğruluk ilişkisi olduğunu söylemek mümkündür.² Bu konudaki ilk belirgin tartışmalar Parmenides'te (M.Ö. 515-460) görülmektedir. Fakat Parmenides'in görüşlerini Eflâtûn (M.Ö. 448-327) ve Aristoteles'in nakilleri ile biliyoruz.³ Aristoteles (M. Ö. 384-322) bilim ve felsefe geleneğinin en eski ve güncel problemlerinden birisi olan “bilginin kaynağı” yani “doğruluğun ölçüsü” meselesini izah etmek için Mantık ilmini sistemleştirmiştir.

Konuyu kendi yorumlarımızla özetleyerek daha anlaşılır ve daha somut bir şekilde ortaya koymak gerekirse; Parmenides'e göre aslında tüm kâinât özdeş olduğu için insanın bilgisi ile dış dünyadaki

¹ Bu bölüm, daha önce, ESAM Ekonomik ve Sosyal Araştırmalar Dergisi cilt 1, sayı 2(2002)'de “Gelenekten Hareketle “Özgürlük-Tutarlılık, Sübjektiflik-Objektiflik ve Farklılık-Ortaklık” İkilemleri Üzerine Bir Değerlendirme” başlığı ile sayfa 206-224'de yayımlanmıştır.

² Ali Durusoy, “Niçin Mantık”, *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (2020), 202-203.

³ Ahmet Cevzici, *Felsefe Tarihi; Thales'ten Baudrillard'a*, (İstanbul: Say Yayınları, 2014), 51vd.

varlıklar özdeştir diyebiliriz. Her ne kadar Parmenides, varlık-bilgi ya da akleden-akledilenin ayniliğini doğrudan ifade etmemiş olsa da görüşlerini devam ettirdiğimizde varacağımız yer burasıdır.⁴ Fakat gariptir ki bu görüş, atomcu ve materyalist ilk çağ filozoflarının görüşleri ile de özdeşleşmektedir. Zira “eser teorisi” olarak da adlandırabileceğimiz atomcu görüşe göre de insanın bilgisi ile dış dünyadaki varlık aynıdır.⁵ Bu materyalist teori, sonraki dönemlerde eleştirilmiş ve ana gelenek tarafından kabul edilmemiştir.

Eflâtûn’a göre ise insan bilgisinin kaynağı “ideler” olup; ideler “Tanrının ilmi” diyebileceğimiz gerçek anlamda var olan şeylerdir. Bizim bilgimiz ise bu gerçek alemin yansıması olup sınırlı ve perdelenmiştir. Bu durumda insan, gerçek bilgiye ulaşmak için belli bir mertebeye erişmeli ve ideler ile mülaki olmalıdır. Genellikle mağara veya gölge istiaresi ile açıklanan bu yaklaşımı ise “misal teorisi” olarak isimlendirebiliriz. Bu görüşün sonucu, insan bilgisinin değersizleşmesine ve insan bilgisi ile dış dünya arasındaki ayırımın derinleşmesine neden olmuştur ki bu yüzden Aristotelesçi gelenek tarafından itiraza maruz kalmıştır.⁶

Aristotelesçi gelenek ise harici varlık ve zihni varlık dolayısıyla da varlık ile bilgi arasındaki aynılığı ve farklılaşmayı dengede tutmaya çalışarak uzlaştırmış ve “süret teorisi” diye bildiğimiz görüşünü vazedmiştir. Bu görüşe göre gerçek varlıklar dış dünyada olan bireyler ve olaylardır (eşyâ ve ümûr). Bu tek tek şeylerin bilgisine gerçek anlamda bilimsel bilgi (ilim ve burhân) diyemeyiz. Gerçek anlamda bilgiler, kavramlar (tasavvurlar-ideler) yani tümeller (küllîler) ile başlamaktadır. Bu durumda bilgi, insanda olup biten bir şeydir ve bu yüzden de sübjektiftir.⁷

⁴ Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 51-52.

⁵ Bkz. İbn Sinâ, *eş-Şifâ: Yorum Üzerine (el-İbâre)*, metin ve çev. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006), 2.

⁶ İbn Sinâ, *eş-Şifâ: İkinci Analitikler*, metin ve çev. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006), 133-134. Ayrıca bkz. Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 87-88, 93vd.

⁷ Bkz. İbn Sinâ, *İkinci Analitikler*, 133-134.

Buna karşılık olarak sofistler tarafından Parmenides ve Ef-lâtûn'un görüşlerinden hareketle başka bir teori geliştirilmiştir. Söz konusu teoriye göre dış dünya ve insan bilgisi tamamen farklıdır. Buraya kadarki kısma Aristoteles de katılmaktadır. Fakat sofistler, sübjektifliğe fazla vurgu yaparak objektiflik ve tutarlılıktan taviz vermişlerdir.⁸ Aristoteles'e göre bilgi her ne kadar insanda da olsa insan zihni ile tabiat arasındaki uyumdan dolayı insan bilgisi kesin (kat'î) veya kesine yakın (ekserî) derecede doğrudur.⁹

Aristoteles insanda olan bu bilginin dış dünya ile örtüşmesini "uyum" yani "fıtrat ve tabiat" ile izah etmiştir. Şöyle ki varlık, bilinmeye müsaittir ve insan da bu bilgiyi elde edebilme kabiliyetine sahiptir. Bu yüzden duyular bize bilgi verir ve verdikleri bilgi zorunludur yani bu bilgi dış dünya ile de uyumludur ve de doğrudur. Fakat duyular sınırlıdır ve aynı zamanda hata edebilir. İşte burada devreye "akıl" girer. İnsan akılı, tabiat ruhu ya da kâinattaki nizam (sünnetullâh) ile uyumludur. Buradaki "logos" kavramının hem insan akılı hem de kâinattaki düzen ve ilk ilke anlamında kullanılmış olması, kanaatimizce tesadüfi değildir.¹⁰ Zira akıl, duyuların eksik bıraktığı yerleri tamamlayacak, yanlışlarını düzeltecek, duyularla elde edilen bilgileri sistemleştirip genişletecek kabiliyete sahiptir.

Fakat unutulmamalıdır ki akıl, bu uyarılma ve genellemeyi yaparken kendinde bulunan fıtrî ilkelerden, edindiği bilgilere dayanarak oluşturduğu küllî kaidelerden ve duyu verilerinden istifade etmektedir. Özetle ifade etmek gerekirse Aristoteles ve takipçileri, zihni varlık ile harici varlık arasındaki uyumu, kategoriler ile yani dış dünya ile insan zihni arasındaki uyumla; dolayısıyla da şeylerin tabiatı ve fıtratı ile izah etmeye çalışmıştır.¹¹ Bu tabiatın bir başka

⁸ Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 70-71.

⁹ Aristoteles, *Analitika el-Ülâ*, en-Nassu'l-Kâmil li mantkı'l-Aristo, thk. Ferid Cebir (Beyrut: Dâru'l-fikri'l-Lübnâni, 1999), 225.; Aynı müellif, *Analitika es-Sâniye*, 534.

¹⁰ Bkz. Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 47vd.

¹¹ Bkz. İbn Sinâ, *eş-Şifâ: Fizik (Tabia)*, metin ve çev. Muhittin Macit ve Ferruh Öz-pilavcı (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004), 122vd. Krş. İbn Sinâ, *eş-Şifâ: Kategoriler*

gereği ise tabiatın sahibi olan türün bütün bireylerinde söz konusu fitrat ve tabiatın aynı şekilde (ama derece farkı olabilir) bulunmasıdır. Kısacası insanların zihinleri arasında bir ilişki; dolayısıyla bir uyum vardır. Aristoteles insanların zihinleri arasındaki bu ilişkiyi, mıknaşın çekim kuvveti ile izah etmeye çalışmıştır. Böylece insanların akli yetileri aynıdır ve akıl ilkeleri tüm insanlarda aynı şekilde çalışır. Aynı şeylerin farklı kişiler tarafından aynı renkte görünmesi, aynı kavramlardan aynı şeylerin anlaşılması, aynı şeylerin farklı zamanlarda ama aynı şartlarda ve vasıflarda aynı şey olarak bilinmesi bu uyum ve ilişkiye delil olarak gösterilebilir.¹²

1. Akıl Gerekliliği

Bilim ve felsefe açısından akıl; duylardan gelen verileri işleyen, sınırlı bilgileri genişleten, dağınık bilgileri sistemleştirip kaideleştiren, duyların hatalarını tashiî eden, hatta duyların varlığını ve bilgi kaynağı olduğunu ortaya koyan, insanların duygularını kontrol eden yani insanın sadece duygularına göre hareket etmesini engelleyen ve farklı bilgiler arasında tercih yapmamızı sağlayan bir yetidir. Bu anlamda akıl, kendi verilerinin sağlamasını da yapabilme kabiliyetindedir.¹³ Bir başka ifade ile aklımız olmasa idi bilgilerimiz tekil ve dağınık kalırdı. Ayrıca varlığı sınırlı olarak bilir, yine mesele geçmişten ders alamaz (tezekkür) ve geleceğe dair öngörülerde (tedebbür) bulunamazdık. Yani aklımız sayesinde irade sahibiyiz ve yine bu akıl sayesinde medeniyet üretebiliyoruz.

Dini açıdan ise akıl, en temelde temyiz ve idrak yetisi olup dinin hükümlerini alma, anlama, kabul etme ve yorumlama için gerekli bir yetidir. Yine akıl sayesinde insan hak ve batıl din ayrımı yapabilmektedir. Ayrıca akıl sayesinde dinin hükümlerini

(*el-Makûlât*). Ayrıca bkz. İbn Sinâ, *eş-Şifâ: Metafizik-I (İlâhiyyât)*, metin ve çev. Ekrem Demirli ve Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004), 83vd.

¹² Bkz. Aristoteles, *Kitâbu'l-Makûlât*, thk. Ferid Cebir (Beyrut: Dâru'l-fikri'l-Lüb-nâni, 1999), 38, 39, 44. Ayrıca bkz. İbn Sinâ, *eş-Şifâ: Kategoriler (el-Makûlât)*, 79vd.

¹³ Bkz. Fahreddin er-Râzi, *el-Metâlibu'l-âliye*, (Beyrût: 1987), VII/56vd.

uygulama gücüne sahibiz.¹⁴ Bu yüzden din, akli olanlara hitap etmekte ve aklını kullanabilme kudretine sahip olan kişileri sorumlu tutmaktadır; hatta aklın kullanılmasını emretmektedir.

2. Aklın Özgürlüğünün Önemi

Düşünce özgürlüğü olarak da ifade edilen aklın özgürlüğü meselesi, “ifade özgürlüğü” diye bilinen şeyden farklıdır.¹⁵ İfade özgürlüğü, sosyal ve siyasi bir durum olup insanların inandıkları ve bildikleri yani zihinlerinde olan şeyleri başkalarına aktarma hakkıdır. Oysa aklın özgürlüğü daha derin ve temel bir husustur.

Aklın özgürlüğünden kasıt, akıl mekanizmasının sağlıklı çalışmasına müdahale edilmemesi ve aklın sağlıklı çalışmasının önündeki engellerin kaldırılmasıdır. Aklın çalışmasını etkileyen şeyler denilince genelde daha belirgin olarak eğitim ve çevre gibi dış etkilere dikkat çekilmiştir. Fakat aslında mantık ilminin bir amacı da insanın doğru/tutarlı bilgi sahibi olması ve yine zihnin yanlışlardan korunmasıdır. Mantık ilmi, bunu yaparken daha çok tanım, önerme ve kıyasın şekli, yapısı ve şartları gibi teknik şartlar üzerinde durmuş gibi görünüyor. Fakat hatâbe ve şiir gibi sanatlara bakıldığında insan aklının kendi içindeki bazı engelleri üzerinde de durulmuştur. Akli kendi içinde kısırlaştırıcı ve sağlıklı çalışmasına engel olan şeyleri klasik metinler bağlamında şöyle özetleyebiliriz:

- Aklın sağlıklı çalışmasının ilk şartı aklın ilkelerini bilmek ve akli bu ilkelere göre kullanmaktır. Özdeşlik ve çelişmezlik ilkeleri ile Burhan bölümünde anlatılan şeylerin özeti budur.
- Aklın sağlıklı çalışmasının bir başka şartı ise akla, başlangıç olarak, belirli doğru bilgiler sunmaktır. Zira insan akli, başlangıç bilgileri olmadan çalışmaz. Yine kendisine sunulan veriler yanlış olduğunda da yine akıl sağlıklı çalışmaz.

¹⁴ Bkz. Ebû Mansûr Mâturidî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, ed. Yusuf Şevki Yavuz (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015), III/510vd.

¹⁵ Bu ayrımın netleşmesinde Prof. Dr. Sinan CANAN'ın videolarından istifade edilmiştir. Bu yüzden kendisine şükran ve teşekkürlerimizi iletiyoruz.

Bunlar, önermelerin içeriği ve bu içeriklere bağlı kıyas şekillerinde anlatılan hususlardır.

- Yanlışla inanmak, yanlış doğru görmek veya yanlış doğru göstermeye çalışmak, aklın sağlıklı çalışmasının önünde bir engeldir. Mugalata bölümünde bu bahisler işlenmiştir.
- Kendi görüşünde ısrar etmek ve bunu muhataba kabul ettirmeye çalışmak, aklın fitratına aykırıdır. Bunun bir çeşidi de her şeyi bildiğini zannetmek, aklın ve duyuların sınırlarını idrak etmemek ve kendi bilgisinin kesin doğru olduğunda ısrarcı olmaktır. Cedel bölümünde işlenen bir konu da budur.
- İnsanın duygu ve tercihleri mesela öfke, sevgi ve nefret gibi durumlar, akli perdeleyebilmekte veya olumsuz etkilemektedir. Şiir bölümünün asıl amacı da insan duygularının terbiye edilmesi, duyguların akla gölge değil de destek olmasının sağlanmasıdır.
- İnsanların hayatları ve çevrelerine olan bağları da doğru bilginin önündeki engeldir. Hatâbe konularına bakıldığında sosyal ve siyasi durumların veya örfün, bilginin kaynağı ve doğruluğun ölçüsü üzerinde nasıl etkiler yapıldığına işaret edildiği görülecektir.¹⁶

Özetle klasik mantık kitaplarında aklın doğru kullanımına yönelik esasların yanında aklın hata yapmasına sebep olabilecek iç ve dış şartlar üzerinde durulmuştur. Bunlar kısaca; mantığın temel ilkeleri ve beş sanatta ifade edilmiştir. Yine tanım bahsinde tanımın eksik ve kapalı olması yani doğru tanımın şartları; önerme bahsinde ise sahih bir önermenin şartları verilmiştir.

3. Doğruluk ve İnanç İlişkisi: Doğru Olduğu İçin İnanıyoruz Yoksa İnanmadığımız İçin Doğru Kabul Etmiyoruz veya Doğruluk İnançtan Öncedir

İnanç ve akıl ilişkisi, birçok farklı başlık altında tartışılmıştır. Kalam ilminin doğuşu dikkate alındığında, Müslümanlar,

¹⁶ Krş. Durusoy, "Niçin Mantık", 203vd.

inançlarını, muhalifler karşısında savunmaya çalışmış ve akli olarak da bu inançlarını izah etme gayreti içinde olmuşlardır.

Daha önce tarafımızca din-akıl ilişkisine dair bir bildiri kaleme alınmıştır.¹⁷ O yüzden bu çalışmamızda ayeti kerimelerde ve hadisi şeriflerde zikredilen şeyleri özetlemekle yetinmek istiyoruz:

- Hiçbir ayeti kerimede akletmek, düşünmek ve araştırmak kötülenmemiş; aksine emredilmiştir.¹⁸
- Bazı ayeti kerime ve hadisi şeriflerde fazla soru sormanın eleştirilmesi, olumlu anlamdaki tahkik için değil olumsuz ve gereksiz şüphe ve tartışmalar için geçerlidir.¹⁹
- Şer’î naslarda, çok düşünmek veya çok bilmenin kötü olduğuna dair bir ifade olmayıp sadece bazı mugalata ve cedel türleri olumsuz olarak nitelendirilmiştir.²⁰ Bu çeşit olumsuz ifadeler mantık kitaplarında da varittir.
- Hatta çeşitli ayeti kerimelerde bilenlerle bilmeyenlerin bir olmadığı ifade edilmiş²¹ ve gerçek anlamda müminlerin ve müttakilerin ancak ilim sahibi kimseler olabileceği emredilmiştir.²²
- İnsanları hakikatten uzaklaştıran şeyin, aklın kullanılması ya da yanlış kullanılması olduğu ifade edilmiştir.²³ Birçok ayeti kerimede kafirlere; “*Niçin aklınızı kullanmıyorsunuz?*” sorusu yöneltilmiş; yanlış yolda olanların akılsız ya da eksik akıllı olduğu beyan edilmiştir.²⁴

¹⁷ Turgut Akyüz, “Aklın Epistemolojik Tarifi Bağlamında Din-Akıl İlişkisi Üzerine Bir Değerlendirme”, *I. Uluslararası Din ve İnsan Sempozyumu “Din, Dil ve İletişim”*, (Eskişehir, Osman Gazi Üniversitesi, Aralık 2019), 33-44.

¹⁸ Bkz. Bakara, 219, 242.; Nisâ, 82.; En’am, 80.; Haşr, 2. İlgili ayetler ve tefsiri için bkz. Mâturîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’an*, III/344, 510vd.; V/395.; VIII/129.

¹⁹ Bkz. Bakara, 67-73.

²⁰ Bkz. Bakara, 176.; Hacc, 3.

²¹ Bkz. Zümer, 9.

²² Bkz. Fâtır, 28.

²³ Bakara, 171.

²⁴ Mesela bkz. Bakara, 7 ve Yunus, 29. Özellikle bkz. Bakara, 171.

- Aklın sağlıklı çalışmasını engelleyen durumlardan ilki nefis ve şeytan gibi insanın tutku ve duyguları olarak beyan edilmiştir.²⁵ Yine çevre de insanın aklını sağlıklı kullanmasına engel olarak gösterilmiştir.²⁶
- Yine kendi düşüncesine körü körüne bağlı olma ve taklit, her şeyi bildiğini iddia etme ya da mevcut bilgileri araştırıp incelemeyen kesin doğru olduğunu kabul etme de insanın hakikati görmesine engel olarak ifade edilmiştir.²⁷ “*Kalbin mübürlenmesi*” olarak ifade edilen şeyin, bu tür taassuplar olduğunu söyleyebiliriz.²⁸
- Ayeti kerimelerde yaratılışın başlangıcı, gökler ve insanın yaratılışı üzerinde düşünme emredilmiştir.²⁹ Birçok ayeti kerimede tarihten örnekler verilmiş ve yine yeryüzünde gezip dolaşarak ibret almak ve tefekkür etmek emredilmiştir.³⁰
- Hadisi şeriflerde akıllı kişilerle istişare etme ve akıllı kimse-lerin görüşlerini dikkate alma emredilmiştir.³¹
- Özetlemek gerekirse ayeti kerimelerde aklın birçok yetisinin kullanılması emredilmektedir: Bilim ve felsefe yapmak, anlamak (fehm), ibret almak (itibar), geçmişe dair şeyleri hatırlamak (tezekkür), geleceğe dair şeyleri ön görmek (tedebbür) ve yeni şeyler araştırıp üretmek (tefekkül) gibi.³²
- Asıl önemlisi insanın katıldığı ya da muhalif olduğu her türlü bilgi ve görüş üzerinde, dahası kâinât üzerinde tefekkür ederken “insaf”lı olmasının tavsiye edilmesidir.³³

²⁵ Krş. Mâturidi, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, II/259, 288, 540, 564.

²⁶ Bkz. Bakara, 170.; Nisâ, 135.

²⁷ Bkz. Bakara, 170.

²⁸ Bkz. Münâfikûn, 3.

²⁹ Mülk, 4.

³⁰ Ankebût, 20.

³¹ Bkz. Mâturidi, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, II/510.

³² Akyüz, “Aklın Epistemolojik Tarifi Bağlamında Din-Akl İlişkisi Üzerine Bir Değerlendirme”, 38.

³³ Krş. Bakara, 143 ve Mâide, 77.

“İnsaflı olmak” kelime olarak “ortayol ve itidal” anlamına gelmektedir. Teorik olarak insafın, iki aşırı ucu da görerek ona göre karar verme; uygulamada ise, sevgi ya da nefret gibi tüm ön yargılardan kurtularak tarafsız olarak düşünmek ve karar vermek olduğunu söyleyebiliriz.

Bir başka ifade ile ayeti kerimelerde aklın, her türlü taassuptan uzak olarak kullanılması yani aklın özgülleştirilmesi emredilmiştir. Buradan hareketle şeriate muhatap olan aklın ve emredilen akletme işlemlerinin, tabii akıl olduğunu söyleyebiliriz. Bu anlamda akıl; felsefe ve bilim geleneğimizdeki aklın tabiatı ile örtüşmektedir.³⁴

Yine buradan hareketle İslam dininin, inananlarına, hakikat olduğu için kendisine iman edilmesini talep ettiğini ifade edebiliriz. Yani İslam, bana tabi olun ve sonra da beni tek hakikat kabul edin şeklinde bir iddiaya sahip değildir. Aksine, aklınızı kullanın ve bunu yaparken de insaflı olun; sonra yerler ve göklerin yaratılışı hakkında tefekkür edin, tarihi araştırın, kendinizi de muhasebe edin; sonuçta hakikati bulacaksınız demektir. Bu durumda Müslümanlar, hakikat olarak kabul ettiği için İslam dinine iman etmektedirler.

Şayet önce bilgi değil de iman emredilse idi o zaman insanların yanlış inançları kabul etmeleri de mümkün ve meşru olurdu. Yani herkes kendi inandığında ısrar eder, her kişi kendi bildiklerinin nihai gerçek olduğunu iddia ederdi. Ayeti kerimede bir insanın, araştırmadan ve düşünmeden, inandıklarında ve bildiklerinin doğru olduğunda ısrar etmesi tahkir edilmiştir.³⁵

4. Tutarlılık, Sübjektiflik ve Objektiflik

Bilgi ve düşüncede “tutarlılık” ve “uyum” denildiğinde iki şey kastedilmektedir: İç tutarlılık ve dış tutarlılık. Dış tutarlılık, objektiflik ile ifade edilen anlamlardan birisidir. Örneğin bizim zihnimizdeki bir önermenin dış dünya ile örtüşmesi gibi. Mesela biz “A,

³⁴ Daha fazla bilgi için bkz. Râzî, *el-Metâlibu'l-âliye*, VII/99vd.

³⁵ Bkz. Bakara, 148.

B'dir" deriz. Gerçekten de dış dünyada A, B ise buna muvafakat yani uyum ve tutarlılık diyoruz. Yine mesela "A, B değildir" şeklinde bir önerme kurduğumuzda bu durum dış dünyada da aynen vaki ise burada da dış tutarlılık şartları sağlanmış olur. Objektifliğin bir diğer anlamı ise bütün insanların bilgisi arasındaki uyumdur. Bu konuya çalışmanın ileriki aşamalarında değinilecektir.

İç tutarlılık ile iki şey kastedilir: Birincisi, kişinin, önerme ve kıyas kurallarına bağlı kalmasıdır. Örneğin; "Her A, B'dir" ve "Her B, C'dir" önermelerinden "Her A, C'dir" ve "Bazı A'lar C'dir" sonuçları çıkarıldığında burada bir iç tutarlılık yani şekli uyum söz konusudur. Fakat şartlar ve vasıflar aynı olduğu sürece, mezkur iki öncülden "Bazı A'lar C olamaz" gibi bir sonuç çıkarılamaz. Şayet çıkarılır ise burada tutarsızlık ve çelişki meydana gelir ki insan zihni bu şartlarda çalışamaz.³⁶

İç tutarlılıktan ikinci kasıt ise kişinin çıkarımlarının, genel bilgi birikimi ile uyumlu olmasıdır. Bu tür tutarlılık, her insan zihni için aranan bir durumdur. Aksi halde kısa ya da uzun vadede insanın düşünce bütünlüğü bozulur. Bir takım ilk bilgilerin olmadığı; dahası bu bilgiler arasında bir tutarlılık olmadığı durumlarda insan zihninin düşünce üretmesi zor olacaktır.³⁷

Varlık-bilgi ayrımı esas olarak alındığı için genel olarak mantık geleneğinde bilginin sübjektif bir durum olduğunu söyleyebiliriz. Her ne kadar bilginin cevher mi yoksa araz mı olduğuna dair görüşler, konu hakkında farklı tutumların ortaya çıkmasına sebep olmuş olsa da burada sübjektiflikten kasıt, bilginin insanda olup biten bir şey olması ve en az dış tutarlılık kadar iç tutarlılığın da önem atfedilmesidir.³⁸ Şöyle ki:

İnsanın ilk bilgi kaynağı duyulardır. Duyularla ilgili ilk bilinmesi gereken şey, duyuların varlığa dair sınırlı bilgi vermesi ve yanılma

³⁶ Bkz. İbn Sinâ, *Yorum Üzerine*, 60vd.

³⁷ Bkz. İbn Sinâ, *İkinci Analitikler*, 7vd.

³⁸ Bkz. İbn Sinâ, *İkinci Analitikler*, 27vd.

ihtimalinin bulunmasıdır. Duyu bilgileri ile alakalı bir başka şey ise; duylara dayalı bilgilerimizin beynin yorumu olmasıdır. Örneğin dış dünyada birçok ses vardır fakat kulak bunlardan sadece belli frekansları algılayabilir. Beyin ise frekansları yani aslında gelen gürültüleri yorumlayarak sese dönüştürür. Bunu yaparken de önceden kendisinde kayıtlı dilsel bilgileri kullanır. Bu yüzden insan, dili öğrenir ve öğrendiği dile göre farklı kelime dağarcıkları oluşur. İşte beynin, bu kendisinde kayıtlı şeyler sayesinde sesleri bir nevi tahmin ederek yorumlar. Aynı şey, renkler için de geçerlidir. Aslında renkler, insan beyninin enerji yoğunluğu ve frekanslarını yorumlamasıdır. Yoksa dış dünyada renk diye bir şey yoktur.³⁹

İnsan düşüncesinin de beyindeki bu kayıtlı verilere dayanıyor olmasından dolayı insan bilgisinin yoruma ve tahmine dayalı olduğunu söyleyebiliriz. Yani duyu verileri zaten beynin yorumlamalarıdır. Duyularda bir eksiklik olursa beyin bunu tamamlar, yanlış tarafları düzeltir. Beyin bilgileri hafızaya kaydederken de müdahale eder yani olduğu gibi kaydetmeyebilir. Ayrıca hatıraları daha sonradan tadil ettiği de gözlemlenmiştir. Düşünce ve çıkarımlar, hafızamızda kayıtlı bilgilerin harmanlanması, işlenmesi, genelleştirilmesi ve yorumlanması olduğuna göre; dahası insanın bilgi birikimi arttıkça genelleme yapabilme ve tasnif yeteneği de artacağı için; bilginin sübjektif bir boyutu vardır.⁴⁰ Bu ise bilgilerin doğruluğu ve geçerliliği konusunda tartışmaların ortaya çıkmasına neden olmuştur.

Peki düşünce insan zihninde olup biten bir şey ise; dahası bilgi, zihindeki bir suret ya da suretlendirme işlemi ise, objektiflik nedir? Yani gerçeği nasıl bileceğiz ve dahası gerçeklik hakkında karşımızdakinin bilgisiyle bizim bilgimizi nasıl örtüştüreceğiz? Tam bu noktada insanın önemli bir özelliğini esas almak gerekiyor.

³⁹ Bkz. Kenneth W. Ford, *101 Soruda Kuantum; Göremediğimiz Dünya Hakkında Bilmeniz Gereken Şeyler*, çev. Barış Gönülşen, (İstanbul: Alfabilim, 2019), 45vd.; 213vd.

⁴⁰ Thomas Nagel, *Zihin ve Evren; Materyalist Neo-Darwinci Doğa Görüşü Neden Neredeyse Kesinlikle Yanlıştır?*, çev. Özge Çağlar (İstanbul: Jaguar Kitap, 2015), 42vd.; 81vd.

5. İnsanın Bilgi ve Bilme Süreci: İnsan, Tabiatın Dolayısıyla Bilginin ve Bilme Sürecinin Bir Parçasıdır

Duyuların beynin yorumu olması ve düşüncenin de zihinde olup biten bir olay yani sübjektif bir şey olması tartışmalarında ıskalanmaması gereken en önemli husus, insan ile tabiat arasındaki uyumdur. İnsan, tabiat hakkında araştırma yaparken ve özellikle de akıl yürütürken, bazen kendisinin de o tabiatın bir parçası olduğunu unutuyor. Meseleyi özetlemek gerekirse:

- Maddi olmayan şeyler bir araya gelerek maddeyi; yani atom altı parçacıklar, atomu oluşturmaktadır. Bu, varlıktaki ilk düzeydir.⁴¹
- Varlıktaki ikinci düzey, cansız olan maddi şeylerin bir araya gelerek canlılığı yani hücreleri, yapıları ve sistemleri oluşturmasıdır.
- Buraya kadar ki aşamada iki önemli husus vardır: Birincisi, taşın yapısı ile hücrenin yapısı benzerdir zira ikisi de aynı atomlardan oluşmaktadır. İkincisi ise hücre, taşın aksine canlıdır. Yani burada bir düzey farkı ve sıçrama vardır. Canlılığın nasıl ortaya çıktığını bilmiyoruz ama canlılığı ve canlılığın ne olduğunu bilebiliyoruz.⁴²
- Üçüncü düzey ve sıçrama ise bilinçtir. Nasıl ki cansız atomlar canlı hücreleri oluşturuyor ise bilinçsiz hücre ve yapılar bilinçli varlıkları oluşturmaktadır.
- Bilincin de kendi içinde düzeyi vardır; istemli hareket, kendini tanıma, bilme, düşünme ve irade gibi.⁴³
- Maddeyi oluşturan şey, atomu bir arada tutan ve atomları

⁴¹ Nagel, *Zihin ve Evren*, 17vd.

⁴² Steven Rose, *21. Yüzyılda Beyin*, çev. Levent Can Yılmaz (İstanbul: Ginko Bilim, 2019), 36vd.

⁴³ Rose, *21. Yüzyılda Beyin*, 143vd.

da bir araya getiren enerji ve kuvvettir. Aynı kuvvetler canlılığın işlenmesini de sağlayan etkilidir.⁴⁴

- Aslında bilinç de yine ilk başta maddenin bu özelliği ile sonra da canlılık ile izah edilmektedir. Örneğin DNA'lar, bilgileri proteinlerle kodlar ve yine bu proteinleri çözümlenerek çalışır. Canlılık da aslında atomların aksine bu ilişkileri kaydedip tekrarlayabilmek; devamında ise enerji üretmek ve bu enerjileri kullanmaktır. Buradaki enerji ise ta ilk başta atomu oluşturan ve atomları bir araya getiren enerjidir.⁴⁵
- İstemli hareket ve duyu algısı da aslında maddenin bu yapısı ile alakalıdır. Yani bazı maddeler bazı maddeleri etkiler, yine enerjiler bazı proteinlerde farklı etkilere sebep olur. Aslında duyuların idraki, iletilmesi ve beynin bunu yorumlaması da yine bu maddenin ilk özelliklerinin canlı organizma tarafından bilinçli ve istekli olarak organize edilmesi ve kullanılmasıdır.⁴⁶
- Düşüncenin maddi tarafı yani beyindeki kısmına baktığımızda beynin bilme, karar verme ve düşünme eylemlerinin de elektro-kimyasal olaylar olduğunu görüyoruz.⁴⁷

Yani aslında duyu verileri dediğimizde duyuları oluşturan maddenin ana özellikleri ile temel canlılık özellikleri devrededir. Şöyle ki beyin, duyu organları ile dış dünyaya dair olayları algılar. Bunun için algı reseptörleri duyunun türüne göre enerji miktar ve frekansına bağlı olarak tepki verir. Genel olarak ifade etmek gerekirse etkileri ve bağları oluşturan şey, elektron hareketleridir. Yine bu hareketler ve iyonizasyon sayesinde reseptörler tarafından algılanan duyu sinyalleri yani impulslar beyne iletilir. Her iletiyi alan reseptör ayırıdır ve özeldir. Her impulsu ileten nöron da özeldir. Örneğin işitme nöronu ya da görme nöronu gibi. Her nöron

⁴⁴ Rose, *21. Yüzyılda Beyin*, 45vd.

⁴⁵ Rose, *21. Yüzyılda Beyin*, 118vd.

⁴⁶ Rose, *21. Yüzyılda Beyin*, 49vd.

⁴⁷ Rose, *21. Yüzyılda Beyin*, 174vd.; 231vd.

zincirinin beyinde bağlı olduğu bölge de ayrıdır ve özel nöron öbeğidir. Beyin, bu özel nöronlardan gelen implusları nöronun türüne göre yorumlayarak bilgiye dönüştürür. Örneğin işitme organından gelen impulsun şiddeti ve frekansı, ses olarak yorumlanır. Aynı impuls, görme nöronları tarafından iletilerek beyin yine görmeye dair ilgili bölümüne iletilse idi renk ve görüntü olarak yorumlanacaktı.⁴⁸ Yani buradaki fark, beyinin ve nöronların yapı farkıdır. Bir başka ifade ile kulak sinirlerini görme merkezine bağladığımızda kulağımızla görüntü elde etmemiz mümkündür. Ama tabii ki buradaki görüntü gözle elde edilenden farklı olacaktır.

Fakat buradaki asıl önemli nokta; duyuların algılanma, iletilme ve yorumlanma süreçlerinde maddenin temel biyo-kimyasal özelliklerinin kullanılmasıdır. Örneğin iyonizasyon gibi. Yani hem beyin hem de duyu organları ile ilgili hücreler, madde ile özdeş atomlardan oluşmaktadır. Ayrıca bu iletişim ve organizasyonda kullanılan veri akışında da yine temel elektro-kimyasal olaylar; örneğin elektronlar ve fotonlar kullanılmaktadır. Bu da insan duyunun ve beyinin; madde ile özdeş yapıda olduğu ve maddi olanla ve hatta atom altı alem ile aynı kaidelere göre çalışmasıdır. Özetle ifade etmek gerekirse duyu verilerinin idraki ve hafızaya kaydedilmesinde Newtoncu ve kuantum fizik kuralları geçerlidir.

Düşünceye gelince; düşünce, beyinde kayıtlı bilgilerin işlenmesi, genelleştirilmesi ve aradaki boşlukların doldurulmasıdır. Düşünme eyleminin fiziki yani görünen ve deneylenen kısımlarını göz önüne aldığımızda insan aklının şöyle çalıştığını ifade etmek mümkündür:

- İnsanın ilk bilgi kaynağı duyu verileridir. Bu veriler sırası ile alınır, işlenir ve saklanır.
- Sonraki süreç ise farklı duyu verilerinin beyin tarafından birleştirilmesidir. Örneğin beyin, görme ve duyma

⁴⁸ Rose, 21. *Yüzyılda Beyin*, 177vd.

organlarından gelen verileri birleştirerek mesela bir insana ait bilgileri oluşturur ve bunu saklar.

- İnsan aklının ilk işlemi (ki beyinden farklı olarak aklı burada düşünme, çıkarım ve karar verme yetisi anlamında kullanıyoruz) beyinde saklanan bu verileri işlemesi ve buradan bir takım ilk bilgiler ve ön kabuller veya genel kaideler çıkarmasıdır (tasavvurât).
- Akletmenin ikinci ve asıl süreci ise bu kayıtlı bilgileri, diğer bilgiler ve elde edilen genel kaideleri de dikkate alarak yorumlaması ve boşlukları doldurarak buradan yeni bilgiler elde etmesidir. Bu bilgi geçmişe dair bir olayın hatırlanarak oradan dersler çıkarılması (tezekkür) veya geleceğe dair tahminler (tedebbür) ve icatlar (fıkr-tefekür) yapılması şeklinde olabilir (tasdikât yani önerme ve kıyas bahisleri).
- Tüm bu süreçlerde dikkat edilmesi gereken önemli bir nokta; “bilinçdışı” ve “bilinçli” kavramlarıdır. İnsan beyni genel olarak otonom ve bilinçdışı çalışır. Örneğin odadaki saatin sesi yararlı ya da zararlı değilse yani gereksiz bir şey ise beyin bu sesi arka plana atar ve biz bu sesi duymayız. Genel olarak insan zihninin günde 70.000 düşünce ürettiği ama bunlardan sadece birkaçının bilgi olarak kaydedildiği kabul edilmektedir.⁴⁹

Burada iki ilginç durum vardır: Birincisi beynin bizden bağımsız olarak duyu verilerini alması, yorumlaması, işlemesi ve saklamasıdır.

İkincisi ise beynin genel olarak bilinç dışı yani bizim irademiz dışında sürekli olarak ve kendi başına çalışmasıdır. Bu durumda aslında bizim bilinçli dediğimiz şey, bilinçdışı tarafından oluşturulan ve süzülüp önümüze konulan bilgilerdir. Yani beynimiz bizden bağımsız olarak bir takım bilgileri işler ve kaydeder. Sonra önemli gördüklerini bilinç alanına taşır. Biz de irademizi de kullanarak

⁴⁹ Krş. Daniel C. Dennett, *Özgürlüğün Ervimi*, çev. Çağatay Tarhan (İstanbul: Alfabilim, 2016), 93vd.; 184vd.

bu bilgileri işleriz ve sonuçta ortaya çıkan verileri onaylar ya da reddederiz.⁵⁰

Gerek ilk duyu verilerinin oluşması, gerekse bilinçli bilgilerimiz üzerinde bilinçdışı olayların fazla etkisi olması ve asıl önemli tüm bu süreçlerin maddenin temel özellikleri ile yani kuantum fiziği ve biyo-kimyasal kurallara ve olaylara bağlı olarak çalışması, insan bilgisinin objektif olabileceğine dair elimizdeki en sağlam veridir.

Gelenekte bu mesele, insanın “Küçük Alem” oluşu ile izah edilmeye çalışılmıştır.⁵¹ İnsan nefsinin, bitki ve diğer canlıların nefislerini de içermesi; yine insanın mizacının tabiattaki elementlerden oluşması gibi hususlar da yukarıda özetle sunulan modern verilerle uyumaktadır.⁵²

6. Farklılık Ne Kadardır?

İnsan beyninin ve aklının işleminde fizik dünyanın kurallarının geçerli olması yani insanın kâinâtın bir parçası olması, bilgi ve çıkarımları ile tabiat arasındaki uyuma en büyük delildir. Yani objektifliğin ilk dayanağı, insanın yani dolayısıyla insan aklının, tabiatın bir parçası olmasıdır. Zira biz, bilgi ve eylem süreçlerinde tabiatın dışında değiliz. Ondan bağımsız da değiliz. Onun bir parçasıyız ve dahası tabiatın kanunları ile sınırlıyız.

Bir başka ifade ile bilgide aslanan şey, bilgimizin dış dünya ile örtüşmesidir. Bunun ilk yolu da aklın doğa haline uygun kullanılması yani aklın özgürlüğü olduğunu ifade etmiştik. Bilgide önemli olan ikinci şey iç tutarlılıktır.

Bu noktada ortaya çıkan üçüncü bir mesele ise iç tutarlılığımızın diğer insanlarla uyumlu olması konusudur. Zira her ne kadar ilk

⁵⁰ Nagel, *Zihin ve Evren*, 56vd. Krş. Dennett, *Özgürlüğün Ervimi*, 191vd.; 323vd.

⁵¹ Bkz. Turgut Akyüz, *Ebübekir Zekeriyâ er-Râzî'nin Felsefî Görüşleri; İlähiyyât (Metafizik) ve Tabiiyyât (Doğa Felsefesi)*, (İstanbul: Ravza Yayınları, 2017), 203vd.

⁵² Bkz. İbn Sinâ, *eş-Şifâ: Metafizik-I*, 57vd.

önemli olan şey iç tutarlılık ise de toplum halinde yaşadığımız için diğer insanlarla da tutarlı olmak konusu karşımıza çıkmaktadır.

Diğer insanlarla bir uyum ve ortaklıkta olmamızın ilk temeli, kâinâtın bir parçası olmamızdır. Böylece kâinâtle uyumlu olduğumuz için belli bir düzlemde ortak noktalarımız ve uyumlu/tutarlı taraflarımız vardır. Fakat diğer taraftan her insan, nasıl fizyolojik olarak birbirinden farklı ise eğitim süreçleri ve davranışlar açısından da bir diğerinden farklıdır. Bu durumda iki farklı insanın, aynı fiziki imkanlara sahip olması, aynı eğitimi alması ve tüm süreç boyunca benzer davranışlarda bulunması neredeyse imkansızdır. Eğitimlerin ve eğilimlerin farklı olması, neticede bilgi ve düşüncede de farklılık olmasına yol açmaktadır. Zira insanın bilgisi değıştikçe çıkarımları ve yine mesela bilgi tasnifleri değışmektedir. Bu da sonuç olarak insanların birbirinden farklı davranışlara ve farklı akli çıkarımlara sahip olması anlamına gelmektedir.

Bu meselede bilinmesi gereken şey ise; ortaklık ve farklılığın ölçüsü ve aradaki dengedir. İlk olarak insanın kâinâtın bir parçası olduğunu ifade etmiştik. Temel yapı, canlılık ve bilinç düzeyleri dikkate alındığında bir insan ile bir taş ve yine mesela bir insan ile bir başka canlı türü arasında sanılandan daha çok benzerlik bulunmaktadır.⁵³ Bu durum farklı insan bireyleri için de geçerlidir. Yani her ne kadar insanlar birbirinden farklı bireyler ise de yine de aralarındaki benzerlikler, farklılıklardan çok daha fazla ve çok daha temeldir.

Diğer taraftan ortaklık ve uyum demek yüzde yüz uyumlu olmak veya yüzde yüz aynı olmak anlamına gelmemektedir. Örneğin bir dili konuşan bütün insanlar, bütün kelimelerden tam olarak aynı şeyi anlamayabilirler. Yani illa anlayış ve kullanım farkı olabilmektedir. Fakat bu ortak bir dil olmadığı anlamına gelmez. İnsanların bilgileri, düşünceleri ve tercihleri arasında da benzer bir durum söz konusudur. Her insan beden ve eğitim/tercih olarak

⁵³ Rose, 21. *Yüzyılda Beyin*, 75vd.

birbirinden farklı olduğu gibi davranış ve bilgi farklıklarının yaşanması da mümkündür. Fakat bu farklılıklar temel şeylerde olmadığı sürece sorun yoktur. Hatta belki de fitrata uygun olan her bireyin farklı tercihlerde ve çıkarımlarda bulunmasıdır. Zira hayat, bizim bildiğimizden daha geniş ve daha karmaşık olduğuna göre farklı bilgiler ne kadar bir araya gelirse gerçekliğin bir resminin çizilmesine belki de o kadar daha çok yaklaşılmış olacaktır.

Meseleyi klasik mantık bilgisi açısından izah etmek gerekirse: Bir şeyin asıl hakikati ve mahiyet olan tür (nev’); cins, fasıl, hâsse ve arazlar ile inşa edilir. Cins, türü diğer türlerle ilişkilendiren yani türün başka türlerle benzerliğini ortaya koyan kurucu ögedir. Böylece türler, yukarı doğru gidildiğinde birbirleriyle ortak bazı özelliklerde birleşirler. Arazlar için de aynı durum söz konusudur. Zira arazlar da birçok türde hatta birçok cinsten ortak bulunurlar. Böylece cinsler ve arazlar ile varlıklar arasındaki benzerlikler inşa edilir.

Fasıl ise türün bireyleri arasındaki asgari ortak özelliklerdir. Fasıl tür ile eşit kabul ettiğimizden fasılın, türün bütün bireylerinde ve her zaman bulunması gerektiğini kabul ederiz. Böylece türün bütün bireyleri de özdeş olurlar. Peki ya türler ve bireyler arasındaki farklılık nasıl meydana gelmektedir?

Türü diğer türlerden ayıran temel özelliğin fasıl olduğunu ifade etmiş idik. Türleri birbirinden ayıran bir başka öge ise hâsselerdir. Böylece türleri birbirinden ayırt etmiş oluruz. Fakat türler, fasıl ve hâssede ortak olmak ve aynı cinsin altında bulunmak bakımından özdeşlik arz ederler.

Bireyleri birbirinden farklı kılan ilk şeyin hâsseler olduğunu söyleyebiliriz. Zira bir türün birden fazla hâssesi olabilir ve hâsseler bütün bireylerde, bütün zamanlarda, aynı şekilde bulunamayabilirler. Böylece bireyler arasındaki farklılıklar meydana gelir. Bireyleri birbirinden farklı kılan bir başka özellik ise arazlardır. Zira arazlar çok sayıdadır ve her bireyde aynı arazlar bulunmayabilir. Veya birden fazla bireyde aynı arazlar bulunsun da bu arazların aynı derecede

bütün bireylerde bulunmaları söz konusu olmayabilir. Böylece arazlar sayesinde bireyler arasında başka bir farklılık meydana gelir.

Bireyleri daha ileri derecede birbirinden ayıran bir başka şey ise fasılların bütün bireylerde aynı derecede bulunamayabileceğidir. Örneğin “insan, bilen canlıdır” dediğimizde “bilen”i fasıl olarak kabul ettiğimizde; bütün insanların bilme dereceleri aynı olmayacağı için insan türünün bireyleri arasında farklılık meydana gelir.

Fakat cins, hâselerden ve hatta fasıldan daha umum olduğu için türü inşa eden şeyler arasındaki ortaklığın, farklılıktan fazla olduğunu ifade edebiliriz. Aynı şekilde fasıl da hâsseye göre daha umumdur. Böylece yine türün bireyleri arasındaki ortaklık, farklılıktan daha fazla olmuş olur. Ayrıca gerek fasılların gerekse arazların, bireylerde farklı derecelerde bulunması, farklılığın fazla olduğunu göstermez. Aksine ortak noktalar daha fazladır fakat arada bazı oran farkları vardır. Bu durumda bireyler arasında nitelik olarak fazla bir fark bulunmayıp; söz konusu farklar ancak nicelik bakımındandır. Tanımda niceliğin değil de niteliğin esas alınması; bir başka ifade ile tanımın mutabakata göre değil de tazammuna göre yapılması da ilave edildiğinde; nicelik farkının, mahiyetler arasında önemli bir farklılığa sebep olmadığını söyleyebiliriz.⁵⁴

7. Kabuller ve Dogmalar

İnsan zihninin çalışması ile alakalı birkaç sınırı bilmekte fayda vardır:

- İnsanın duyuları sınırlıdır. Örneğin göz, birçok ışık türünden çok az frekans aralığını görebilir. Bu akıl için de geçerlidir. Yani bu durumda aklın bir alt sınırı ve üst sınırı vardır.
- Aklın alt sınırı, aklın bir takım ilk bilgiler (evâil ve bedîhiyyât) ve ilkeler (mebâdi’ veya el-usûlü’l-mevzûa) olmadan

⁵⁴ Bkz. İbrahim Halil Üçer, “*Mıknatıs Neden Çeker? İstisnai Özellikler (Havâss) Etrafında İbn Sina Fizikine Yeni Bir Bakış*”, *Divân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 24/46 (2019/1), 17vd.

çalışmıyor olmasıdır. Yani aklın çalışması için bir takım ilk bilgiler gerekir ki bunlar ilk olarak duyu verileridir. Yine aklın çalışmaya başlaması için bir takım ilkeler gereklidir ki; bunlar, mesela, varlığın var olduğu, doğruluk ve özdeşlik ilkeleridir. Bu ilk bilgiler ve ilkeler olmadan akıl bir çıkarımda bulunamaz.⁵⁵

- Aklın üst sınırı ise bilgilerinin sınırlı olması ve hata edebilme ihtimalinin bulunmasıdır.⁵⁶

Buna göre bilimlerde bir takım ilk yasalar, başlangıç hipotezleri ve teoriler bulunur. Bilim bunlarla başlar. Örneğin Newton yasaları ya da kuantum fizik ilkeleri gibi. Aksi halde insanın ne bilim yapması ne de hayatını devam ettirmesi mümkündür.

Fakat diğer taraftan bu ilk kabuller ve teoriler veya bilimle elde edilen bilgiler, mutlak ve nihai gerçek değildir. Örneğin Newton yasaları 18. ve 19. yüzyıllar boyunca çok fazla bilimsel çalışmanın yapılmasına, üretim ve teknolojiye imkan tanımıştır. Fakat 20. yüzyılın başlarından itibaren Newton fizik kurallarının atom altı dünyada geçerli olmadığı ortaya çıkmıştır. Şayet Newton yasaları olmasa idi bu kadar bilimsel ve teknolojik gelişme mümkün olmazdı. Dahası Newton yasaları hala belli alanlarda iş görmektedir. Fakat diğer taraftan felsefi şüphe ve araştırma olmasa idi yani zaten her şeyin bilindiği kabul edilse ve bilim de sadece bu kabul ve taklitten ibaret olsa idi; yeni gelişmelerin ve yeni doğru bilgilerin bulunma imkanı kalmazdı. Hatta bilimsel ve felsefi faaliyetler tümüyle durur idi.⁵⁷

8. Değerlendirme

Sonuç olarak öncelikle aklın kullanılmasında, tabii ve fitri şartlarına riayet edildiği sürece hiçbir sakınca olmadığı gibi hatta bu

⁵⁵ Bkz. İbn Sinâ, *İkinci Analitikler*, 83vd.

⁵⁶ Bkz. İbn Sinâ, *el-İşârât ve't-tenbihat*, metin ve çev. Ali Durusoy (Muhittin Macit ve Ekrem Demirli, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2015), 1vd.

⁵⁷ Bkz. Thomas Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, (İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2019), 121vd.; 133vd.

durum gereklidir. Burada sorun olan, akli kullanmak ya da akli çok kullanmak değil; şartlara ve sınırlara riayet etmemektir. Zira insan, tabiatın bir parçasıdır ve akıl da tabiatın bir parçası olan bu insanın bir özelliğidir. Logos kavramının hem akıl hem de tabiat kanunları anlamında kullanılması, akıl ile tabiat arasındaki bu uyuma işaret etmektedir.

İnsan aklını özgürleştirilmesi yani çalışmasına engel olan her türlü etkiden kurtarılması, bazı görüş ve bilgi farklılıklarına sebep olacaktır. Aslında buradaki farklılık bir sorun değil; aksine bir nimettir. Yeter ki bir takım şartlar ve sınırlar dikkate alınsın. Farklılığı problem yapan ise farklılığın kendisi değil farklılıkları çatışmaya dönüştürmektir.

İnsanın bir takım inanç ve ilk kabullerinin olması da tabii ve hatta gereklidir. Fakat bu ön kabuller, nihai ve tek gerçek haline dönüştürülürse işte orada araştırma ve düşünme eylemleri son bulur. Bunun sonucu ise insanın ilk bildiği ve kabul ettiği şeyleri, nihai gerçek olarak algılaması, yeni ve farklı şeylere açık olmamasıdır. Oysa insan, farklı şeyleri birbiri ile kıyas ederek (temyiz) doğru-yanlış ayrımı yapabilmektedir. Doğru-yanlış ayrımı (huşun-kubüh meselesi) olmadığında ise gerçeklik ve hatta hak din diye bir şey olmaz. Zira bu durumda herkes kendini içinde bulduğu değerleri mutlak doğru kabul eder. Hatta daha da ileri giderek insan, her şeyi bildiğini iddia edebilir ve mutlak doğruların sadece kendisinde olduğunu zannedebilir.

Ön kabullerin mutlak bilgi olarak kabul edilmesi ve insanların kendi inançlarını başkalarına zorla kabul ettirmeye çalışmasının yıkıcı olmasına en büyük örnek; Ehli re'y'in ilk ve önemli bir temsilcisi olan Mu'tezile'nin, kendi inançlarını otorite ve ideoloji haline getirerek Ahmed bin Hanbel'i cezalandırması verilebilir. Böylece ehli re'y, hakikati araştıran bir tavır olmaktan çıkıp hakikatçilik oynayan bir konuma düşmüştür. Tabi ki bu durumun tek sebebi bu değildir. Ama bu baskı ve iddiaların, insanlarda ehli re'ye karşı bir antipati oluşturduğunu söyleyebiliriz. Veya en azından

Mu'tezile alimlerini, kendi hakikatlerini nihai doğru olarak kabul ettirmeye çalıştıkları andan itibaren hakikati araştırmaktan vazgeçmişlerdir diyebiliriz. Zira insan, zaten elinde olduğunu bildiği bir şeyin ardına düşmez. Klasik tabirle ifade etmek gerekirse: “*Hâsıl olanın yeniden tahsil edilmesi mümkün/normal/gerekli değildir.*”

Kaynakça

- Akyüz, Turgut. “Aklın Epistemolojik Tarifi Bağlamında Din-Akıl İlişkisi Üzerine Bir Değerlendirme”. I. Uluslararası Din ve İnsan Sempozyumu “Din, Dil ve İletişim”. Eskişehir, Osman Gazi Üniversitesi, Aralık 2019, 33-44.
- Akyüz, Turgut. *Ebübekir Zekerıyyâ er-Râzî'nin Felsefî Görüşleri; İlahîyyât (Metafizik) ve Tabiiyyât (Doğa Felsefesi)*. İstanbul: Ravza Yayınları, 2017.
- Aristoteles. “Analitika el-Ülâ”. *en-Nassu'l-Kâmil li mantıkî'l-Aristo*. thk. Ferid Cebir, Beyrut: Dâru'l-fikri'l-Lübânî, 1999.
- Aristoteles. “*Analitika es-Sâniye*”. *en-Nassu'l-Kâmil li mantıkî'l-Aristo*. thk. Ferid Cebir, Beyrut: Dâru'l-fikri'l-Lübânî, 1999.
- Aristoteles. “*Kitâbu'l-Makûlât*”. *en-Nassu'l-Kâmil li mantıkî'l-Aristo*. thk. Ferid Cebir, Beyrut: Dâru'l-fikri'l-Lübânî, 1999.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Tarihi; Thales'ten Baudrillard'a*. İstanbul: Say Yayınları, 2014.
- Dennett, Daniel C. *Özgürlüğün Ervimi*. çev. Çağatay Tarhan, İstanbul: Alfabilim, 2016.
- Durusoy, Ali. “Niçin Mantık”. *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (2020), 201-216. <https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2020.6.1.06>
- Ebü Mansûr Mâtürîdî. *Te'vilâtü'l-Kur'an*. ed. Yusuf Şevki Yavuz, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015.
- Ford, Kenneth W. *101 Soruda Kuantum; Göremediğiniz Dünya Hakkında Bilmeniz Gereken Şeyler*. çev. Barış Gönülşen, İstanbul: Alfabilim, 2019.
- İbn Sînâ. *el-İşârât ve't-tenbihat*. metin ve çev. Ali Durusoy, Muhittin Macit ve Ekrem Demirli, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2015.
- İbn Sînâ. *eş-Şifâ: Fizik (Tabiâ)*. metin ve çev. Muhittin Macit ve Ferruh Özpilavcı, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004.

- İbn Sînâ. *eş-Şifâ: İkinci Analitikler*. metin ve çev. Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006.
- İbn Sînâ. *eş-Şifâ: Metafizik-I (İlahiyyât)*. metin ve çev. Ekrem Demirli ve Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004.
- İbn Sînâ. *eş-Şifâ: Yorum Üzerine (el-İbâre)*. metin ve çev. Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006.
- Kuhn, Thomas S. *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*. İstanbul, Kırmızı Yayınları, 2019.
- Nagel, Thomas. *Zihin ve Evren; Materyalist Neo-Darwinci Doğa Görüşü Neden Neredeyse Kesinlikle Yanlıştır?*. çev. Özge Çağlar, İstanbul: Jaguar Kitap, 2015.
- Râzî, Fahreddin. *el-Metâlibü'l-âliye*. Beyrüt: 1987.
- Rose, Steven. *21. Yüzyılda Beyin*. çev. Levent Can Yılmaz, İstanbul: Ginko Bilim, 2019.
- Üçer, İbrahim Halil. "Mıknatıs Neden Çeker? İstisnai Özellikler (Havâss) Etrafında İbn Sina Fiziğine Yeni Bir Bakış". *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 24/46 (2019/1), 1-63. <https://doi.org/10.20519/divan.614128>