

PAPER DETAILS

TITLE: AKIL VE IMAN: MESELEYE KELÂMÎ NAZAR

AUTHORS: Cagfer KARADAS

PAGES: 593-614

ORIGINAL PDF URL: <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/179973>



AKIL VE İMAN: MESELEYE KELÂMÎ NAZAR[♦]

Cağfer KARADAŞ

Prof. Dr., UÜ. İlahiyat Fakültesi
caferkaradas@hotmail.com

Öz

Makalede, dinin muhatabı akıllı insan olması hasebiyle aklın kelâmî açıdan manası, mahiyeti, insan vücudundaki yeri, işlevi, değeri, akıl-duyu ve akıl-haber ilişkisi ile aklın gaybı bilmesi imkânı üzerinde duruldu. Üç temel kelâm mezhebi olan Mu'tezile, Matüridiyye ve Eş'ariyye'nin akılla ilgili görüşleri, birleştikleri ve ayrıştıkları noktalara dikkat çekildi. Makalenin temel konusu olan iman ve akıl arasındaki irtibatın nasıl olduğu hususuna yer verildi. Akılla nassın yerlerinin uygun bir şekilde belirlenmesi ve ikisinin birlikte ele alınması hususuna getirilen değerlendirmeler irdelendi. Öte yandan nassa bağlılığı ile bilinen Ehl-i Hadîs mezheplerinden Hanbelî mezhebi içinde bile metinlerin zahirine aşırı vurgunun neticede tecsim ve teşbihe yol açtığına içerden tespitlere işaret edildi. İster Ehl-i Hadîs ister Sufiye olsun akıldan mutlak kopuk ve bağımsız olunamayacağı gerçeği kelâm âlimlerinin bu alandaki haklılığının tespiti.

Anahtar Kelimeler: Akıl; İman; Kelâm; Mu'tezile; Matüridiyye; Eş'ariyye; Ehl-i Hadîs.

REASON AND FAITH: AN APPROACH TO THE PROBLEM FROM THE VIEWPOINT OF KALÂM

Abstract

This article addresses some questions regarding the reason which makes the human to be object of religious responsibility, in terms of its meaning, essence, place, role, value and function in human body as well as relationships between reason-sensation and reason-report in the context of kalâm. The views of three main kalâm schools about the reason and their agreement or disagreement on this issue are also pointed out. The question of the connection between reason and faith is established as a main topic of the article. Assessments of the convenient determination of the place of reason and revelation and the mutual evaluation of the two are examined. Additionally, it is pointed out that the Hanbalî sect gives rise to tajseem and tashbeeh, anthropomorphic approaches to God. Both in terms of Ahl al-Hadîth and Sufis, the fact that reason is indispensable for these issues proved that mutakallimûn were right in this regard.

Keywords: Reason; Faith; Islamic Theology; Mu'tazila; Maturidis; Ash'arites; Ahl al-Hadith.

[♦] Bu makele, Din Felsefesi Derneği'nin Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde 02-03 Mayıs 2015 tarihinde düzenlediği "Akıl-İman İlişkisi" konulu Atölye Çalışmasında sunulan "Akıl ve İman -Kelâm İlmi Nokta-i Nazardan Değerlendirme-" başlıklı bildirinin genişletilmiş, gözden geçirilmiş ve makale formatına sokulmuş şeklidir.

Aklın Mana ve Mahiyeti

İslam düşüncesinde akıl, genellikle bir temyiz/tefrik gücü olarak görülmüş, bu güç de hüsn-kubuh/iyi-kötü arasını ayırt edebilme kabiliyeti/sıfatı veya hissi/cihazı olarak tanımlanmıştır.

Kur'an-ı Kerim'de, akıl etmedikleri/akıllarını kullanmadıkları için insanların kınanmaları, sanki insanda bilgi elde etmeye hazır bir tarafın bulunduğu ve bunun kullanılmaması dolayısıyla anılan kınamayı hak ettiği şeklinde yorumlanmış; akli olmayana itikadî ve amelî bir teklifin yapılmaması ise, insanda akıl gücünün varlığına işaret sayılmıştır. Zira Allah, teklifi akla bağlamış ve vacip olan ile olmayan arasını ayırabilsin diye akıl bir imkân olarak ona verilmiş, bu yüzden Allah'ı bilmemesi bir mazeret kabul edilmemiştir.¹

Mu'tezile'den Ebü'l-Huzeyl el-Allaf akli duyu olarak tanımlar ve insanın ergenlik çağına ulaşmasının (buluğ) aklın kemali ile mümkün olacağı kanaatini ortaya koyar. Ona göre akıl zorunlu bilgileri taşıyan ve iktisabî bilgileri elde eden bir kuvvettir. Öte yandan akli ilim olarak tarif eden Mu'tezile'den Muhammed b. Abdulvehhab el-Cübbâî, gerekçesini akli olmayanın kendisini koruyamadığı hususlardan, akıl sahibinin kendisini koruması şeklinde dile getirir. Öyle görünüyor ki Mu'tezile kelimcilerinin çoğu akli buluğa ermiş olmanın bir gereği ve gerekçesi olarak görmektedirler. Öte yandan akıl ve kalbin birbiri yerine kullanıldığı vakidir. Buna en güzel örnek Kadî Abdulcebbar'dır. Ona göre tefekkür, tedebbür ve teemmülüne içine alan nazar (düşünme) kalp ile gerçekleşir. Bu tür nazar günlük işler ve ticarî faaliyetlerde kullanılabileceği gibi inanca dair şüpheleri gidermek ve marifetullahı ulaşmak gibi ulvî alanda da istihdam edilebilir.²

Akıl hakkında ilk eser verenlerden Hâris el-Muhasibî, akli Allah'ın insan bünyesine koyduğu bir garize olarak niteler ve bunun da ancak insan fiilleri ile bilinebileceğine dikkat çeker. Çünkü akıl, görme, işitme ve tatma gibi duyu yoluyla kavranamaz ancak, insanların fiillerine bakılarak kişinin akıllı veya akıldan yoksun olduğu anlaşılabilir. Burada Muhasibî, Kur'an'da aklın fiil kalıbında geçmesini dikkate almaktadır. Ona göre fiillerin arkasında mutlaka iyiyi ve kötüyü ayırt edebilecek bir akıl vardır. Nitekim günlük hayatta da insanlar, görüşlerinden veya kalıplarından daha çok fiilleri ile değerlendirilir. Eğer iyi ve kötüyü ayırt edebilen bir şahıs ise, ona toplum akıllı, değilse deli veya ahmak ismini verir. Kendi döneminde bazı kelimcilerin öz anlamına gelen lüb kavramından hareketle akıl için ruhun özü demelerini doğru bulmaz ve gerekçe olarak da buna dair bir nassın kendilerine gelmediğini ileri sürer. Aynı şekilde akıl için marifet denmesini

¹ Cessas, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, Beyrut 1424/2003, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, I, 33; Ebü'l-Münteha, *el-Külliyât*, Beyrut 1412/1992, Müessesetü'r-Risâle, s. 618.

² Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslamiyyîn*, nşr. H. Ritter, Wiezbaden 1980, s. 480-482; Kadî Abdulcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, Kahire 1364/1965, Mektebetü Vehbe, s. 45.

reddeder. Ona göre akıl ahmaklığın ve deliliğin zıddıdır; doğum ile birlikte yaratılan bu garize, insanın gelişmesine paralel gelişir; kalp ve organlar üzerindeki fiili tesiri ile ancak bilinebilir/ölçülebilir.³

Kelam düşüncesi içerisinde aklın tarifi hususunda dört temel görüş bulunmaktadır. Mu'tezile aklı, araz kabul ederken Ehl-i Sünnet kelamcılarının çoğu aklı, ruh gibi ayan yani cevher ve cisim türünden sayar. Şafi ve ilk sünnî kelamcılardan Kalanîsi aklı temyiz gücü veya aleti şeklinde tarif ederler. İmam Eş'arî, aklı ilmin özel bir hali olarak görür ve umum-husus dışında ilim ile akıl arasında aslında bir fark olmadığını dile getirir. Ancak Eş'ariler içinde aklın mahiyeti konusunda oldukça farklı anlayışların olduğu da bir gerçektir. Sözelimi mezhebin önde gelenlerinden Bakillânî aklı, vacip ve caiz olanı zaruri olarak bilmek şeklinde tanımlarken Cüveynî *el-İrşad* adlı eserinde bu görüşe destekler ancak, *el-Bürhan* adlı usûl kitabında ilimlerin kendisiyle idrak edildiği *sıfat* olduğu şeklinde bir açıklama getirir. Akıl Muhasibî'de olduğu gibi bir garize ve güç olarak gören Gazzalî aklın dört anlamının olduğuna dikkat çeker ve şöylece sıralar: a. İnsanı diğer hayvanlardan ayıran bir vasıf veya garize, b. Mümeyyiz olan çocukta ortaya çıkan zorunlu bilgiler, c. Tecrübelerden elde edilen bilgiler, d. İşlerin sonucunun neye varacağını bilme gücüne erişen bir garize. Ona göre aslında bilgiler insandaki bu garizede yaratılıştan (fitreten) imkan olarak bulunmakta olup sebeplere bağlı olarak gün yüzüne çıkarlar.⁴

Matüridî kesimden Ebü'l-Yüsr el-Bezdevî gözün görme, kulağın duyma, burnun koklama yoluyla bilgi edinme araçları olması gibi akıl da bir bilgi edinme aracıdır. Mahiyet itibarıyla akıl aydınlatıcı latîf bir cisimdir. Aklın kalp ile ilişkisi ise, eserinin kalp üzerinde gerçekleşmesi şeklindedir. Bu eser ile kalp aklın nuru ile gerçek anlamda bir müdrîk yani algı mekanizmasının tepe noktasını oluşturur. Aklın buradaki fonksiyonu, Güneşin ışığı ile gözün görmesini sağlaması gibidir.⁵

Felsefeciler ise aklı, nefis gibi, ulvî âlemin bir parçası olarak görmüşler, oradan bedene intikal ettiğini, bedeninin düzeninin/itidaliyetinin bozulması ile yeniden aslî âlemine döneceğini iddia etmişlerdir. Bazı felsefeciler aklı, nefis-i natika olarak görmüş ve üst varlıklara tesir etmesi ve bizzat nefis-i natikadan istifade ederek cevherini ikmal etmesi dolayısıyla akla, nazârî akıl; nazârî akıldan yardım alarak içinde bulunduğu bedene tesiri itibarıyla de amelî akıl demişlerdir. Zaten felsefeciler aklı çok geniş anlamda kullanmışlardır. Nitekim kelamcılarının aksine "Tanrı âkil, ma'kul ve akıldır" demek suretiyle aklı Allah için de kullanmanın yanında tanrıdan sudur ettiğine inandıkları ilk varlıkların da akıllar olduğunu, hatta cismani

³ Hâris el-Muhasibî, *Şerefü'l-akıl ve mahiyetühû*, Beyrut 1406/1986, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, s. 17-19.

⁴ Gazzalî, "Fi'l-Akıl ve Şerefuhû", Hâris el-Muhasibî, *Şerefü'l-akıl ve mahiyetühû*, Beyrut 1406/1986, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye ile birlikte, s. 57-62.

⁵ Ebü'l-Yüsr el-Bezdevî, *Usulü'd-dîn*, nşr. H.P. Linss, Kahire 1383/1963, s. 205-206.

alemdaki suret ve heyulanın birleştirilmesi ile oluşu, ayrıştırılması ile bozuluşu meydana getirenin akl-ı faal olduğunu ileri sürmüşlerdir.⁶

Tarihi tecrübe dikkate alındığında akılların aynı düzeyde yaratılmadığı/var olmadığı bir gerçektir. Kiminin akli daha yeterli iken göreceli olarak bazı kimselerin akli daha az yeterlidir. Nitekim peygamberin akli ile normal bir insanın aklının aynı olmadığı müsellemidir. Nitekim Hz. Peygamber'in akli yönden tam olduğu hususunda hem inananlar hem de inkârcılar birleşmiştir. O, aklın kemali bakımından tam, ahlakî yönden en mükemmel, görüş açısından da en üstündür. Bazıları İbn Sina'nın aklının diğer insanların aklına göre fevkalade üstün olduğunu söylemişlerdir.⁷ Zeydiyye'den Nâsiruddîn Ahmed, Yüce Allah'ın adaleti gereği akılları aynı düzeyde yarattığını ancak daha sonra insanın çaba ve çalışmasına göre akılların artma ve eksilmeye uğradığını dile getirir. Başka bir deyişle akıllardaki farklılık yaratılış itibariyle veya tabiat itibariyle değil, çalışma ve gayret (iktisabî) iledir.⁸

Mahiyeti konusunu tartışanlar, aklın bir taalluk/fonksiyon veya cevher ve araz türündün bir gerçeklik olup-olmadığı hususunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Kelamcılardan aklın ilim ile aynı olduğunu düşünenler, onun kalbin bir fonksiyonu olduğunu ileri sürerken akli maddî/tabîî bir gerçeklik olduğunu kabul edenler ise, bunun ya ruh, nefis, kalp ve beyin gibi bir organ ya da sıfat/araz olduğunu dile getirmişlerdir. Öte yandan mahiyet itibariyle akli, nefsi ve zihni aynı şey sayanlar, bunların ayrı ayrı telakki edilmesinin nefsin tasarruf sahibi olması, zihnin idrake hazır bulunması, aklın ise bizzat idrak eden konumunda olması dolayısıyla düşünülmüş olabileceğine dikkat çekmişlerdir.

Aklın kadîm olup olmaması meselesinde kelam, fıkıh ve hadis âlimleri aklın bir gerçeklik olduğunu ancak kadîm olmadığını ileri sürmüşlerdir. Zaten başta kelamcılar olmak üzere Kur'an ve sünneti dinin temel dayanağı kabul eden alimlere göre Allah dışında kadîm varlık söz konusu değildir. Buna karşılık aklın kadîm olduğu kanaatinde olan felsefeciler, mahiyeti konusunda ikiye ayrılmışlardır. Bir kısmı akli latif cevher kabul ederken diğerleri bileşik olmayan basit cevher olduğunu ileri sürmüşlerdir.⁹

Aklın İnsan Vücudundaki Yeri

İslam düşüncesinde aklın insan vücudundaki yeri olarak kalp veya beyin gösterilmiştir. Kelamcılar ile Şafiî aklın yerinin kalp olduğunu görüşünü benimserken felsefeciler, tabipler ve Ebû Hanife aklın yerinin beyin olması görüşünü tercih etmişlerdir. Aklın yerinin kalp veya beyin olduğu

⁶ Ebü'l-Münteha, *el-Külliyât*, s. 619.

⁷ Cessas, *Ahkâmü'l-Kur'an*, I, 33; Ebü'l-Münteha, *el-Külliyât*, s. 619.

⁸ Nâsiruddîn Ahmed, *en-Necât*, nşr. Seyyid Abdullah, Kahire 14021/2001, s. 59-60.

⁹ Kurtubî, *el-Cami' li ahkâmî'l-Kur'an*, Kahire 1426/2005, Daru'l-Hadîs, I, 239-240; Ebü'l-Münteha, *el-Külliyât*, Beyrut 1412/1992, s. 617-620.

hususunda felsefeciler de ihtilaf etmişlerdir. Bir üçüncü görüş olarak hem kalbin hem beynin aklın mekanı olduğu görüşünü ileri sürenler de olmuştur. Bu üçüncü görüşe göre bilginin insanda idrak düzeyine ulaşması şöyle gerçekleşmektedir: Ruhanî manalar önce ruha, oradan kalbe intikal eder, oradan beyne yükselir, son olarak da mütahayyileye işlenir (naşk) ve böylece idrak süreci tamamlanmış olur. Hz. Ali'ye nispet edilen "Akıl kalptedir, rahmet ciğerdedir, şefkat dalaktadır, nefes akciğerdedir" sözü, aklın yerinin kalp olduğunu ifade etmektedir.¹⁰

Ebû Mansûr el-Matürîdî, kalbin akıl yerine kullanıldığı kanaatindedir. Zaten aklın insan vücudundaki yeri konusunda da ihtilafa vardır. Nitekim bir kısım insanlar kalp aklın mahallidir derken diğer bazıları aklın yeri kafadır ancak nuru kalbe ulaşır görüşünde olmuşlardır. Bu durumda kalp ancak akıl vasıtasıyla gaybî haberlere muttali olabilmektedir. Zira aralarında bir komşuluk ilişkisi söz konusudur. Bu yüzden de akıl, kalp diye adlandırılmış olsa gerektir.¹¹ Semerkant ulemasından Ebü'l-Yüsr el-Bezdevî'ye göre aklın yeri, baş yani beyindir, bunun böyle kabul edilmesi insanın kafasına ağır bir nesne ile vurulduğunda aklını yitirmesinden anlaşılır. Osmanlı ulemasından Beyazîzade aklın yerinin yani başlangıç noktasının Ehl-i Sünnetin çoğunluğuna göre kafa/beyin olduğunu söylerken akli bir kuvve/nur olarak gören Ebü'l-Usr Fâhru'l-İslâm el-Bezdevî ve Ebü'l-Muîn en-Nesefî aklın herhangi bir yerinin olmadığını ifade etmişlerdir.¹²

Eş'arîlerden Fahreddîn er-Razî kitap, sünnet ve akli delillerden yola çıkarak aklın yerinin kalp olduğu hususunda kesin ifadeler ortaya koyar. Ona göre akıl kalptedir, işitme ve görme gibi duyular ise ona götüren bir yoldur. Çünkü kalp, hüküm veren ve aynı zamanda hükmedendir. Görme ve duyma kalbin dış dünyaya açılan pencereleridir. Beynin fonksiyonunu dışlamayan Razî, beyni kalbin yakın aleti, duyuları ise uzak aleti olarak tanımlar. O buradan hareketle algı/kavrama hiyerarşisini "duyular beyne, beyin de akla hizmet eder" diyerek algının duyulardan başlayıp beyin yoluyla kalpte son bulduğunu ve böylece algı işleminin tamamlandığını ileri sürer. Ayrıca Razî, Kur'an'da kalp yerine kullanılan 'fuâd'ın kalbin müradifi bir kavram değil, kalbi içine alan geniş anlamda idrak merkezi olduğunu iddia eder.¹³ Eş'arîlere yakın sufîlerden Ebü'n-Necîb es-Suhreverdi ise, akıl, kalpte basîret ve kuvvettir. Kalbe göre konumu,

¹⁰ Ebü'l-Münteha, *el-Külliyât*, s. 619.

¹¹ Matürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sunne*, nşr. Fatıma Yusuf el-Haymî, Beyrut, Müessesetü'l-Risâle, IV, 569.

¹² Ebü'l-Yüsr el-Bezdevî, *Usulü'd-dîn*, s. 206-207; Beyazîzâde Ahmed, *İşârâtü'l-merâm*, Kahire 1368/1949, s. 77-78.

¹³ Fahreddîn er-Razî, *et-Tefsîru'l-Kebîr (Mefâtîhu'l-gayb)*, Beyrut, Daru İhyau't-Turasi'l-Arabî, XXIV, 166-168.

görmenin göze göre konumu gibidir. Yani kalbin akletmesi gözün görmesi gibidir.¹⁴

Aklın İşlevi ve Değeri

Aklı bir garize olarak gören Haris el-Muhasibî, aklın vazifesini yerine getirebilmesi için peygamberin rehberliği ve talimine ihtiyaç duyduğunu ileri sürer. Ona göre Hz. Adem örneğinde görüldüğü gibi akıl sahibi, isimleri ancak talim ile öğrenebilmiştir. Akıl, her ne kadar Allah'ın nimet olarak bahşettiği bir hüccet ise de, teklifin gerçekleşmesi, uyarıcı bir peygamber gönderilmesine ve kitap indirilmesine bağlıdır. Akıl fonksiyon itibarıyla fehim ve basiret olarak ikiye ayrılır. *Fehim* burada beyan anlamındadır ve bu tür akıl mümin kafir herkese şamildir. Ancak aklın basiret boyutu iyi ile kötüyü, zararlı ile faydalıyı, necata ermek ile azaba duçar olmayı ayırt edebilecek özelliktedir. Bu ancak mümin kullarda bulunur. Bu durumda fehim ve basiret aklın iki fonksiyonu mesabesindedir. "Ölen/azaba duçar olan bir gerekçe (beyyine) ile yaşayan/necat eren bir gerekçe ile yaşasın diye. Çünkü Allah işiten ve bilendir."¹⁵ Zaten akıl imtihan edilmek üzere yaratılmış olan insanın emir ve nehiylere muhatap olmasının bir gerekçesi olsun diye insanın bünyesine yerleştirilmiştir. Bu yönüyle akıl, teklifin/dinî sorumluluğun dayanağıdır. Nitekim kelim ilminde asıl olan Kitap ve Sünnettir. Buna göre kesin bilgi de Kitap, sünnet ve icmaadan elde edilen bilgidir. Makul olanın buna aykırı düşmesi de söz konusu değildir. Çünkü akıllarımız hakikat noktasında sınırlı bir imkana sahiptir ve bu yüzden bir yol göstericiye ihtiyacı bulunmaktadır.¹⁶

Ebü Mansûr el-Matürîdî, aklın şeylerin sebepleri ve delillerini bilebileceğini hakikatini ve künhünü bilmesinin ise söz konusu olmadığını dile getirir. Örneğin bir şehirden diğer şehre giden yolu akıl bilebilir ancak yolun nasıl ve ne gibi imkân ve ihtimalleri barındırdığını bilemez. İlim ise olgu ve olayların hakikatine, künhüne ve tasavvuruna ulaştırır. Bu yüzden ki Yüce Allah "Biz bu misalleri insanlar için getirdik. Bu misalleri ancak alimler akılları ile kavrayabilirler."¹⁷ Bu ayette ilmin akla öncelenmesi, aklın sebepleri bilmesi, ilmin ise hakikatlere ulaştırması dolayısıyladır. Çünkü Matürîdî akıl her ne kadar şeylerin iyi veya kötü olduğunu kavrayabilirdi bunların hakikatine ulaşmanın ancak sem'î bilgi ile olabileceğini kabul eder.¹⁸ Ebü'l-Yüsr el-Bezdevî'nin naklettiğine göre Matürîdî, gerçek vacip kılmanın Allah olduğu ancak, bunun için akli sebep kıldığı görüşündedir. Buna göre akıl vacip kılmanın bir illeti veya sebebidir. Başka bir deyişle nasıl

¹⁴ Ebü'n-Necîb es-Suhreverdî, *Âdâbü'l-mürîdin*, nşr. Nuceym Muhammed Şeltut, Kahire ts., Daru'l-Vatani'l-Arabî, s. 51.

¹⁵ el-Enfâl 8/42.

¹⁶ Hâris el-Muhasibî, *Şerefü'l-akıl ve mahiyetühû*, s. 19-24; Sadüddîn et-Teftazânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, Beyrut 1409/1989, Alemü'l-Kütüb, I, 177; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, Kahire 1325/1907, el-Hac Muhammed Efendi, I, 248.

¹⁷ el-Ankebut, /43.

¹⁸ Matürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sunne*, IV, 20, 569.

ki gerçekte tek yaratıcı Allah ise, yegâne vacip kılan da ancak O'dur. Ancak şeriat insanların hükümleri kolayca anlaması için bazı sebepler/illetler koymuştur. Bir olgu veya olay hakkında vacip hükmüne yol açan sebeplerin de aklî değil, şer'î olması gerekir.¹⁹

Matüridîlerden Ebü'l-Usr Fâhru'l-İslâm el-Bezdevî'ye göre akıl, duyuların kavramasının son noktasında devreye giren bir nurdur. Akıl ilim değildir, vacibi idrak ve bilgi elde etmek bir vasıta; duyular ise aklın sadece araçlarıdır. Ebü'l-Münteha'nın naklettiği şu görüş bununla örtüşmektedir: Akıl, insanın içinde bir nurdur ve bu nur sayesinde kalp yani insan nefsi duyuların ulaşamadığı alanlara dair teemmül ve tefekkür ile bilgi sahibi olur. Bu yüzden ki "duyuların fonksiyonlarının bittiği yerde akıl devreye girer" (بداية العقول نهاية المحسوسات). Buna göre akıl, duyular ötesi evren veya varlıklar için bilgi edinme fonksiyonunu yerine getirir. Ebû Yüser el-Bezdevî ise aklın görevinin idrak mekanizmasının tepe noktasını temsil eden kalbe yardımcı olmak olduğunu söyler. Bunun anlamı, aklın eserin kalpte ortaya çıkması ve oradan dış dünyaya yansımadır. Diğer bir deyişle kalp akıl nuru ile olgu ve olayları idrak eder.²⁰

Mutezile kelimcilerine göre akıl muarraf yani eşyayı tanımlayan ve mucib yani eşya hakkında vacip hükmü koyandır. Buna göre akıl, dinde hüküm koyma fonksiyonuna sahiptir. Ancak Mu'tezile vacip hükümleri aklî ve şer'î olmak üzere ikiye ayırır. Aklî kısmına dâhil olanlar emaneti iade etmek, borcu ödemek ve nimete şükretme gibi mükelleften hiçbir hal ve şartta sakıt olmayan hükümlerdir. Şer'î kısımda bulunanlar ise, Allah'a yakın olmak ve ibadet etmek gibi hükümlerdir. Ancak söz konusu şer'î hükümlerin vacipliği marifetullahın akabinde ve ona bağlı olarak gerçekleşir.²¹

Ehl-i Sünnet'ten Eş'arîlere göre akıl, ne muarraf ne de mucibdir, dolayısıyla tanımlama ve hüküm koyma yetkisi de bulunmamaktadır. Cüveynî, aklın öngördüğü şekilde Allah'ın hüküm koymasının kabul edilemez olduğunu vurguladıktan sonra şu kesin yargısını dile getirir: Şayet şeriat ortadan kalksa ve başvurulabilecek kişi veya eser kalmasa insanlar sanki kendilerine hiç şeriat gelmemiş gibi kabul edilirler, yani teklif ortadan kalkar. Gazzâlî ise, imanî noktadan başlayarak şayet şeriat gelmeseydi, kullara Allah'ı tanımak (marifetullah) vacip olmazdı der. Ona göre akıl her ne kadar fayda ve zararı bilir ve sahibini bunlara teşvik ederse de, faydalı gördüğünün sevabı, zararlı addettiğinin cezayı gerektireceğini bilmesi söz konusu değildir. Bunlar ancak şeriatla sabit olur. Zaten vucubiyet ancak tercih edicinin tercihine göre şekillenir, burada tercih eden de akıl değil, Yüce Allah'tır, dolayısıyla vacip kılmak ancak şeriatla söz konusu olmaktadır.

¹⁹ Ebü'l-Yüser el-Bezdevî, *Usulü'd-dîn*, s. 207-208; Ebü'l-Berekât en-Nesevî, *Şerhu Hafizüddîn en-Nesevî li Kitabi'l-Müntehab*, nşr. Salim Ögüt, İstanbul ts., s. 547.

²⁰ Ebü'l-Yüser el-Bezdevî, *Usulü'd-dîn*, s. 206-207; Beyazîzâde Ahmed, *İşârâtü'l-merâm*, s. 77; Ebü'l-Münteha, *el-Külliyât*, s. 618.

²¹ Kadî Abdulcebbar, *Şerh*, s. 70.

Sözgelimi peygamber temsili olarak sanki şöyle demektedir: “Küfür helak edici bir zehir, iman ise mutluluğa götüren bir şifadır. Bunları böyle tanımlayan Yüce Allah’tır, yoksa benim herhangi bir şeyi size vacip kılmam söz konusu değildir. Ben sadece bir haber veren ve yol gösterenim. Benim doğru söylediğimi mucizeye bakarak anlayabilirsiniz. Eğer benim gösterdiğim yola girerseniz, kurtuluşa erersiniz; girmezseniz, helak olursunuz.” Bu temsilden de anlaşılıyor ki, Gazzalî aklı bir tercih edici, hüküm koyucu değil, yol gösteren, haber veren ve kurtuluş (necat) için doğruya yönelen olarak görmektedir.²²

Ebü’l-Hasan el-Eş’arî akılla bilgi elde etmek ile bu bilginin kişiye vacip olmasının ayrı düşünülmesi gerektiğini belirtmiş ve akıl birçok hususu bilebilir ama bu bilgilerin gereğinin yapılmasının kişiye vacip olması ancak şeriatladır görüşünü dile getirir. Eş’arîlerden Ebû Bekir İbnü’l-Arabî, Kur’an ve Sünnetin dinî alandaki bilinmesi gereken her şeyi açıkladığını, bunları aklın bilmesinin ve kavramasının imkân dâhilinde olmadığını, akla düşen görevin yaratıldığı istidat üzere bütün bu hakikatleri ve açıklamaları kavramak olduğunu dile getirir. Dolayısıyla aklın görev alanının naslarda açıklanan makulleri kavramak olduğu açıktır. Zaten bu hakikatleri aklın anlaması da ancak eğitim yoluyla olacaktır. Bu yüzdendir ki, Yüce Allah seçtiği bir takım insanlarla bu talim ve terbiye işinin gerçekleşmesini sağlamıştır. Çünkü insanın ömrünün kısa ve donanımlarının sınırlı olması, dünya hayatında bütün hakikatleri kavramasına imkân tanımaz.²³

Hanefilere/Matüridilere göre her ne kadar Yüce Allah peygamber göndermese dahi akıl sahibinin Allah’a inanması ve nimete şükrü iyi, nankörlüğü ise kötü görmesi üzerine vacip olmakla birlikte son noktada akıl aciz bir alettir, gerçekte tanım ve hüküm koyma (muarrif ve mûcib) yetkisi sadece Yüce Allah’tadır. Ancak Allah bu hüküm koyma işini peygamberler vasıtasıyla yerine getirir. Çünkü peygamberlerin akılları kemal bakımından tamdır ve bu görevi hakkıyla yerine getirirler. Ancak onların görev alanları da Allah’ın kendilerine bildirdiğini muhataplarına iletmeleri ile sınırlıdır. Özellikle gaybî konularda Yüce Allah peygamber dışında kimseye bilgi vermediğini Kur’an’da bildirmektedir.²⁴ Böylesi bir özellik aynı zamanda

22 Cüeynî, el-Giyâsî –Giyâsü’l-ümem fi’l-tiyâsî’z-zulem-, nşr. Abdulhalim Dîb, Kahire 1401, Matbaatü Nahda, s. 526; Gazzalî, *el-İktisâd fi’l-İ’tikâd*, nşr. İ.A. Çubukçu-H. Atay, Ankara 1964, AÜİF. Yayınları, s. 189-193.

23 Şehrîstânî, *Nihâyetü’l-İkdâm*, Beyrut 1425/2004, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, s. 209; Ebû Bekir İbnü’l-Arabî, *Kanûnü’t-te’vîl*, nşr. Muhammed Süleyman, Beyrut 1990, Daru’l-Garbi’l-İslamî, s. 180-182; Teftazânî, *Şerhu’l-Akâid*, nşr. Muhammed Adnan Derviş, yy. ts., s. 206-207.

24 “Allah, olduğunuz hal üzere sizi başıboş bırakacak değildir. İyi ile kötüyü, inanan ile inanmayanı birbirinden ayırt edecektir. Allah, *gaybın* bilgisini de size verecek değildir. Sadece peygamberlerinden dilediklerini seçer ve bu bilgiyi onlara verir. Allah’a ve elçisine inanan. Eğer inanır ve sakınırsanız sizin için büyük bir mükâfat vardır.” (Âl-i İmrân 3/179).

onların peygamberliklerinin bir işareti ve aklın fonksiyonunun ve sınırlarının ne kadar olduğunun da bir göstergesidir.²⁵

Ebü'l-Münteha üç mezhebin görüşünün tam olarak açıklığa kavuşması için şöyle bir örnek getirir: Henüz balığ olmamış ama akıl sahibi yani temyiz gücüne ulaşmış bir çocuk, Mu'tezile'ye göre iman-küfür şeklinde hiçbir inancı olmasa dahi sorumludur, Eş'arilere göre böyle bir çocuğun hiçbir sorumluluğu yoktur, Matüridilere göre ise eğer şirk yönünde tercih belirtmemişse mazurdur, şirke düşmüşse mazur değildir.²⁶

İyi ve kötü konusuna gelince, iman ve küfür gibi bir kısmının akılla bilinmesi mümkün iken namazın farz ve hür adamın köleleştirilmesinin haramlığı gibi ancak şeriatle bilinir. Hem akıl ve hem şeriatın ortak olduğu hususlar da söz konusudur. Bu noktadan hareketle bazı Hanefi fakihleri iyi ve kötünün (hüsün ve kubh) aklen bilinebileceğinden hareketle haram ve helaller konusunda aklın yetkili olduğu görüşüne kani olmuşlardır. Onlara göre hakkında şer'i delil bulunmadıkça ve akıl tarafından mahzurlu sayılmadıkça her şey mubahtır. Çünkü iyi olanın (hüsün) emredilmesi, emreden Yüce Allah'ın hikmeti gereğidir. Emreden Yüce Allah hakîm olduğuna göre, emri de ancak güzel olana yönelik gerçekleşecektir. Kötü olanı (kubh) yasaklaması da aynı şekildedir.²⁷ Ancak Matüridî ulemasının çoğuna göre aklın iyi ve kötüyü bilmesi ancak genel itibariyledir yoksa özel yani tek tek nesneler veya olaylar için söz konusu değildir. Çünkü münferiden her bir eşya hakkında hüküm vermek şeriatın inisiyatif alanına girmektedir.²⁸ Ancak bu görüş yukarıdaki ifade ile birleştirildiğinde *hakkında delil olmadıkça* kısmıyla örtüşmektedir. Öte yandan müteşabih ayetlerin bilinmesi de yine Matüridîlere göre aklen mümkün değildir. Şayet mümkün olsaydı öncelikle Hz. Peygamber'in akıyla onların anlamlarını bilmesi gerekirdi. Bu yüzden olacak ki, Hz. Peygamber ne o ayetleri açıklama yoluna gitmiş ne de sahabeden birisi bu ayetlerin tefsirini O'na sormuştur.²⁹

Akl ve Duyular

Kelâm ilminde duyular görme, işitme, tatma, dokunma ve koklama şeklinde beşe ayrılır ve her bir duyunun ancak kendi alanında işlev göreceği özellikle

²⁵ Bk. el-A'raf 7/179; ayr. bk. Ebü'l-Leys es-Semerkindî, *et-Tefsîr*, Beyrut 1427/2006, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, I, 319; Alaeddin el-Üsmendî, *Lübâbü'l-Kelâm*, nşr. Said Özervarlı, İstanbul 1495/2005, İsam, s. 47-48, 101-102.

"قال أصحابنا رحمهم الله: يمكن الوقوف به (العقل) على ذلك، حتى إن الله تعالى لو أخلى العالم عن الرسل لكان الإيمان بالله تعالى واجب عليهم والكفر به حراما، وكان شكر نعتته حسنا، والكفران به قبيحا. وهذا المذهب محكي عن أبي حنيفة رحمه الله، ... وإليه ذهب أمام الهدى أبو منصور الماتريدي رحمه الله والمشيخة العياضية، رحمهم الله وأتباعهم. وليس هذا قولا بكون العقل موجبا كما ظنه البعض، لأن الموجب هو الله تعالى والعقل دليل عليه كالسمع سواء." (علاء الدين الأسمندي، لباب الكلام، تح: محمد سعيد أزروارلي، إستانبول 2005/1426، ص: 47-48.)

²⁶ Ebü'l-Münteha, *el-Külliyât*, Beyrut 1412/1992, s. 617-620.

²⁷ Cessas, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, I, 32; Ebü'l-Berekât en-Neseî, *Şerh*, s. 486-498.

²⁸ Ebü'l-Muîn en-Neseî, *et-Temhîd fî usûli'd-dîn*, nşr. Abdulhay kâbîl, Kahire 1407/1987, Daru's-Sekâfe, s. 43-44.

²⁹ Matüridî, *Te'vilât*, IV, 84.

belirtilir. Bunun anlamı, görme duyusu ile işitilmeyeceği, işitme duyusu ile tat alınamayacağı, dokunma duyusu ile görülemeyeceğidir. Çünkü her bir duyu Yüce Allah tarafından, belli ve belirlenmiş bir alanda işlev görmek üzere yaratılmıştır. Ancak bazı duyuların eksilmesi ile diğer duyuların meydana gelen açığı bir ölçüde kapatmak için gelişmesi de söz konusu olabilir. Sözelimi görmeyen bir kimsenin insanları dokunma duyusu ile tanınması veya koklama duyusu ile eşyayı veya kişileri kokularından ayırt edebilmesi mümkün olabilmektedir.

Kelâm düşüncesinde duyular bir hüküm aracı olarak değil, bilgi/veri toplama mekanizması olarak görülmüşlerdir. Duyulardan gelen verilerin hükme dönüşmesi, ancak kalp veya akıl ile gerçekleşmektedir. Dolayısıyla ne akıl ne de duyular birbirlerinden bağımsız hüküm elde etme imkanına sahiptirler. Hem duyular hem akıl birbirlerine sıkı sıkıya bağımlıdır. Diğer bir deyişle aklın duyulara ihtiyacı ile duyuların akla ihtiyacı aynı orandadır.

Akıl ve Haber

Kelâmda haber, aktarma yoluyla insanda hâsıl olan gerçeğe uygun bilgi şeklinde tanımlanır. Gerçeğe uygun olması haberin doğru olduğu, aktarma şeklinde gerçekleşmesi de dış bir araç ile insana bilginin ulaşması anlamına gelir. Çünkü kişinin duyularını ve aklını kullanarak bizzat kendi çabasıyla elde ettiği bilgi haber olarak değerlendirilmez. Bir bilginin haber olabilmesi için kişinin kendi dışında bulunan bir aracı vasıtasıyla onu elde etmesi gerekir. Bu bilginin gerçeğe uygun düşmesi haberin doğru, gerçeğe uygun düşmemesi ise yalan olması anlamına gelir. Bu durumda aracı konumunda bulunan şahıs haberin gerçeğe uygun düşüp düşmemesine göre ya doğru ya da yalancı olarak adlandırılır. Haber, hayatın içinde çok önemli bir yere sahiptir. Kişinin anne, baba, amca, dayı, hala ve teyze gibi aile ve akrabalarını bilmesi tamamıyla habere dayalı bir bilgidir. Diğer bir deyişle kişinin geçmişi ile ilgili bütün bilgiler haber yoluyla gelmektedir.³⁰

Peygamberlere melek aracılığı ile gelen vahiy de haberdur. Aynı şekilde peygamberin kendisine gelen bu vahiy insanlara aktarması ve onların da diğer insanlara aktarması haber kategorisinde değerlendirilir. Bu çerçeveden bakıldığında dinin esasları bütünüyle haber türü bir bilgidir. Ancak bu bilgi güvenilir bir melek aracılığı ile geldiği ve yine güvenilir bir kişi olan peygamber vasıtasıyla insanlara duyurulduğu için gerçeğe uygun doğru haber kabul edilir.

Kelâm kaynaklarında haberler kesinlik hiyerarşisine göre birkaç sınıfa ayrılır. Kesinlik düzeyinin en üst noktasında mütevatir haber yer alır. Mütevatir haber, *yalanda birleşmeleri adeten imkânsız görülen bir topluluğun verdiği haberdur*. Burada iki şart söz konusudur: Birincisi bir topluluk olması

³⁰ Nureddin es-Sabunî, *el-Kifâye*, nşr. Muhammed Aruçi, İstanbul 1412/2011, s. 80.

ikincisi ise bu topluluğun yalanda birleşmelerinin adeten imkânsız görülmesidir. Bu yolla gelen bilgiler doğru ve kesin bilgi kabul edilir. Bu bilgiye dayanan hükümler de dinde vacip veya farz hükmündedir. Mütevatir olmayan haber, tek kişinin veya yalan üzere birleşmesi imkan dahilinde olan bir topluluğun verdiği haberdır. Bu tür habere âhâd haber adı verilir. Kelâm ilminde tek bir şahsın verdiği haber kesin kabul edilmez ve ona dayanan hüküm de kesin hüküm olarak görülmez. Bir haberin mütevatir veya âhâd haber olması, haberin gerçekliği ve gerçekleşmişliği ile alakalıdır. Kelâmî ifade ile haberin sübût yönünü gösterir. Bunun yanında haberin içeriğinin açık ve anlaşılır olması da önemlidir. Buna kelâm dilinde haberin delâlet yönü denilir. Kesin olan mütevatir bir haberin açık ve anlaşılır olmaması da dinde kesin hüküm kaynağı sayılmasına engel teşkil eder. Sözelimi İhlas suresinde geçen “Allah birdir” ifadesi hem mütevatir yani kesin hem de açık ve anlaşılır bir ifadedir.

Aklın haber karşısındaki konumu, duyular karşısındaki konumuna benzer. Haber yoluyla gelen verilerin değerlendirilmesi ve bunların makuliyet ölçüğüne vurulması aklın imkân alanına girer. Makul görülmeyen bir haber, mütevatir dahi olsa akıl tarafından reddedilmesi her zaman mümkündür. Örneğin müşrikler putları reddedip ilahları tek bir ilaha indirgeyen İslam inancını makul bulmamışlardır. Aynı şekilde Hristiyanlar da teslisi reddeden tevhid inancını kendilerine göre makul bulmamışlardır. Müslüman aklı açısından değerlendirildiğinde ne birden fazla ilahı ifade eden putçuluk ne de üç ilah imajı uyandıran teslis inancı makul görülebilir. Görünen o ki, akıl aslında hakikati desteklediği gibi putçuluk ve teslisi de destekleyebilmektedir. Nitekim puta tapanları veya teslise inananları akılsız saymıyoruz. Bu yüzdendir ki, Matürîdî kelamcıları inanmayı bir *tercih* olarak görmüşler ve burada hareketle aklî çıkarsamada (istidlal) bulunmaksızın inanan kişinin (mukallit) imanının geçerli olduğu kanaatine varmışlardır. Çünkü bu kişi her ne kadar aklî bir delile dayanmasa bile, peygamberin getirdiğini tasdik etmek ve kalbinde bir şüpheye yer vermemek suretiyle kesin imana ulaşmıştır.³¹

Öte yandan haberin duyularla da yakın ilişkisi bulunmaktadır. Her ne kadar vahiy gibi gaybî olan haberler, farklı değerlendirilse de müşahade/şehadet âlemine dair haberlerin duyulara dayanması zaruridir. Yani beş duyudan biri ile elde edilen bir veri, kişiden kişiye aktarılma işlemine tabi tutulmasıyla birlikte habere dönüşmüş demektir. Bu da gösteriyor ki akıl ile duyular ve haber arasında son derece girift ve sıkı bir bağ bulunmaktadır.

Akl ve Gayb

Gayb, *insanın bilemediği, şehadet ise insanın bilebildiği alan* olarak tanımlanır.³² Öte yandan gayb için *beş duyunun ulaşamadığı ve yetersiz kaldığı alan* şeklinde

³¹ Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebsıra*, I, 42.

³² Ebü'l-Leys es-Semerkindî, *et-Tefsîr*, I, 494.

bir tanım da mevcuttur. Dolayısıyla gayb âlemi, bütünüyle habere dayalı bir bilgi alanıdır. Gaybdan alınan haberler konusunda akıl, ancak makul bulmak ya da bulmamak şeklinde bir hüküm ortaya koyabilir. Ebü'l-Leys es-Semerkandî, kesin bilgi denilen yakîni, aynî yakîn, haberî yakîn ve delalî yakîn şeklinde taksime gitmiştir. Aynî yakın gözle/duyularla bir şeyin algılanması, haberi yakîn duyuların ulaşamadığı alandan bilgi verilmesi, delalî yakın ise ateşin dumanı gibi bir şeyin görülen işaretinden hareketle hükme varılmasıdır.³³ Semerkandî'nin haberi yakîni duyuların ulaşamadığı alandan bilgi verilmesi şeklindeki tanımı, gaybın tümüyle habere dayalı olduğu yargısını destekler mahiyettedir. Öyleyse duyuların ulaşamadığı alan, gaybdan başkası değildir.

Gaybî alandan elde edilen bilginin duyular yoluyla olup olmadığını tespit çok kolay değildir. Ancak bazı gaybî bilgilerin duyulara dayanması ihtimali de söz konusudur. Sözgelimi "Aynı şekilde kesin inananlardan olsun diye biz göklerin ve yerin mülkünü/yönetimimiz altındaki olgu ve olayları İbrahim'e gösteriyorduk"³⁴ mealindeki ayet ile "Ayetlerimizi göstermek için bir gece kulunu Mescid-i Haram'dan etrafını mübarek kıldığımız Mescid-i Aksâ'ya götüren Rabbin her türlü noksandan münezzehtir"³⁵ ayetleri sanki Hz. İbrahim ve Hz. Peygamber'e görme yoluyla bir takım şeylerin gösterildiğini ifade etmektedir. Öte yandan Hz. Musa'nın Tur dağından işittiği ses de aslında gaybî bir ses olarak değerlendirilebilir. Bu durumda gaybî bir takım bilgilerin duyular yoluyla elde edilmesi imkanı da bulunmaktadır. Ancak Hz. Musa'nın yaratılmış sesleri işittiği, Hz. Peygamber'in İsrâ ve Miracının rüyada gerçekleştiği rivayetleri hesaba katılırsa duyuların bu alanda pek yerinin olmadığı sonucuna da varılabilir.

Öte yandan gaybî bilgi de derece derecedir. Allah'ın bildiği ile meleklerin, cinlerin veya insanların bildiği birbirinde farklılık arz etmektedir. Bu yüzden gaybî bilgide görecelik hali de söz konusudur. Sözgelimi Matürîdî, "Biz insanı yarattık, onun kendi nefesine ne tür bir vesvese verdiğini de biliriz"³⁶ mealindeki ayeti yorumlarken insanın içinden gizlice geçirdiği duyguları sadece Allah'ın bilebileceğine dikkat çeker. Çünkü burası ancak Allah'ın bilebileceği bir alandır. Hafaza melekleri dahi insanın içinden geçen duygu ve düşünceleri bilemez, onların yazdıkları insanın lafza ve fiiliyata döktükleri hususlardır.³⁷ Buradan hareketle aklın kavrayabileceği bilgiler, ancak söz veya eyleme dökülmüş bilgiler olabilir, değilse gaybı bilmesi ve orada cereyan eden hususlardan haberdar olması söz konusu değildir.

³³ Ebü'l-Leys es-Semerkandî, *et-Tefsîr*, I, 90.

³⁴ el-En'âm 6/75.

³⁵ el-İsrâ 17/1.

³⁶ Kaf, 50/16.

³⁷ Matürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sunne*, IV, 559.

Akıl ve İman

İman, Sünnî kelimcılara göre kalp ile tasdik, Hanefî fakihlerine göre dil ile ikrar kalp ile tasdik; Ehl-i Hadîs, Mu'tezile, Zeydiyye ve Haricilere göre ikisine ilaveten bedenle yapılan amel (amel bi'l-cevârih), Kerramiye'ye göre ise dünyada dil ile ikrar ahirette ise kalp ile tasdiktir. Cehm b. Safvân'a göre iman kalp ile bilmek (marifet), Huseyin b. Fadl el-Becelî'ye göre ise iman sadece tasdik etmektir. Bu son son görüş sahiplerinin her ikisi de aslında imanın kalbin bir ameli olduğunda ittifak etmişlerdir. Bazı sufiler ise iman dilin ikrarı ve kalbin ihlası görüşünü ileri sürmüşlerdir. Sülemî, dilin marifeti ikrar, kalbin marifeti tasdik, ruhun marifeti ise yakındır demiştir.³⁸

Bütün bu farklı tanımların ortak noktası her birinin imanı *kalp* ile ilişkilendirmesidir. Öyleyse iman içinde kalbin birinci derecede rolü ve önemi vardır. Kalp bu tasdik işlevini yerine getirirken ya akıldan yardım alacaktır ya da bir fonksiyonu olan akıl şeklinde bu tasdik gerçekleşecektir. Akıllı bir cisim ve cevher kabul edenlere göre aklın hüküm vermesiyle kalbin tasdiki gerçekleşir. Akıllı bir fonksiyon olarak görenlere göre ise kalbin tasdiki bizatihi akıl şeklinde gerçekleşir. Dolayısıyla akleden insan aynı zamanda tasdik eden insandır. Kur'an'da geçen "akletmiyorlar mı?" şeklindeki ifade bu noktada tam da yerini bulmaktadır. Akletmeyenler, tasdikten kaçınanlar dolayısıyla câhillerdir. Nitekim iman tanımında kalbin bu kadar öne çıkarılması ve Kur'an'da aklın bir isim olarak değil de fiil olarak kullanılması ayrıca el-Hac Sûresinde kalbin akletmesinden bahsedilmesi, aklın bir fonksiyon/fiil yani tasdik olayı olduğu fikrine bizi götürmektedir.

Bu durumda iman akılla değil, kalple gerçekleşmekte ancak gerçekleşmesi bizatihi akıl olarak tezahür etmektedir. İslam öncesinin "Cahiliyeye" olarak isimlendirilmesi ve Ebû Cehil'e bu lakabın verilmesi bu kanıyı güçlendirmektedir. Öte yandan imanı kalbin fiili, ameli de bedeninin fiili şeklindeki tanımlamalar da bu tespiti doğrular ve destekler mahiyettedir.³⁹ Çünkü kalbin ameli bir ölçüde kalbin fiili anlamına gelir. Kalbin fiili düşünme ve derinlemesine anlama (tefekür ve teemmül) şeklinde tezahür eder. Bu iki eylemi gerçekleştiremeyen küfre düşmeye mahkûm olur ve onun kalbi mühürlenir. Nitekim kelimada sadece imanın değil, küfür, şirk, günah ve takvanın bulunduğu ve şekillendiği yer olarak kalp görülür.⁴⁰

Bu noktada felsefe ile kelim arasındaki temel fark terminoloji farkıdır. Kelamcıların *kalp* ıstılahına karşın felsefeciler *aklı* kullanmakta, benzer şekilde kelimcıların *ruh* ıstılahına karşın felsefeciler *nefsi* tercih

³⁸ Abdulkahir el-Bağdadî, *Usûlü'd-dîn*, s. 248-250; Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *Tebîr*, s. 38; Fahreddîn er-Razî, *et-Tefsîr*, I, 24-25; Sülemî, *el-Mukaddime fi't-Tasavvuf*, nşr. Yusuf Zeydan, Kahire 1407/1987, Mektebetü'l-Külliyeti'l-Ezheriyye, s. 37.

³⁹ Fahreddîn er-Razî, *et-Tefsîr*, I, 23.

⁴⁰ Matürîdî, *Te'vîlât*, I, 16; III, 529-530; Zemahşerî, *el-Keşşaf*, Kahire ts., el-Mektebetü't-Tevfikîyye, III, 177, 361.

etmektedirler. Felsefecilerin akli bir hüküm mercii ve kaynağı olarak görmesi kendi ıstılahları açısından isabetli olmakla birlikte, kelimcilerin kalbi hüküm mercii görmeleri de yine kendi ıstılahları açısından isabetlidir. Eskilerin deyimi ile *لا مشاحة في الاصطلاح* yani terminolojide tartışmak anlamsızdır. Dolayısıyla kudemâdan bazısı ile müteahhirûn kelimcilerinin akli felsefeciler gibi bir garîze veya cevher olarak görmeleri ve bundan hareketle imanın akıl tarafından gerçekleşen tasdik ile olacağı kanısına varmaları sadece bir ıstılah farkını gösterir. Her iki durumda da imanda bir değişim söz konusu değildir. Değişen iman etme aracının aklın kaynağı olan kalp ya da bizatihi aklın kendisi olup olmamasıdır.

“İman etmede kalbin veya aklın rolü nedir?” sorusuna mezheplerin farklı cevapları olmuştur. Mu'tezile akli, Ehl-i Hadîs ise nassı öne çıkarmış, Sünnî kelimciler ikisi arası bir yerde durmayı tercih etmiş görünmektedirler.

Mu'tezile'ye göre akıl yürütmeksizin yani bir delile dayanmaksızın yapılan iman kişiyi azaptan/cehennemden güvenli bir konuma getirmediği gibi, böyle bir imanın da faydası yoktur. Onlara göre bilgi ya zorunlu ya da istidlâlîdir, üçüncü bir bilgi türü bulunmamaktadır. Söz konusu zorunlu ya da istidlâlî bilgidir her hangi birisine dayanmayan bir imanın geçerliliği ve faydasından söz edilemez. Zorunlu bilginin olmadığı yerde istidlâlî bilgi ancak akıl yürütme ile gerçekleşebilir. Zaten Allah'ın bilinmesi zorunlu değil, istidlâlî bilgiye dayanır. Eğer marifetullah, bilginin kendiliğinden oluşması anlamına gelen zorunlu bilgiye dayansaydı bütün akıl sahiplerinin iman etmesi gerekirdi. Akıl yürütmenin olmadığı bir durumda ortaya çıkan bilgi yani iman ancak taklidî bir imandır ki, bunun kişiye yönelik dünyevî ve uhrevî bir faydası düşünülemez. Sonuç itibarıyla taklidi iman sahih değildir, çünkü bu bir kişinin başka bir kişiyi taklit etmesi anlamına gelir. Halbuki Hz. Ali'nin dediği gibi, *hakikat insanlarla değil, insanlar hakikatlerle bilinir*. Ancak Mu'tezile peygamber ile avam tarafından bir alimin taklidini ayrı değerlendirmektedir. Peygamberin nübüvveti mucize deliline nazar bilindiğinden taklit kapsamından çıkmaktadır. Avamın alimi taklidi ise, itikadî konularda değil, sadece ameli konularda söz konusu olur. Bu da taklit değil, âlimin sözüyle amel etmektir.⁴¹

⁴¹ Marifetullah konusunda Mu'tezile içinde başını Nazzam'ın çektiği Ashâbü'l-Mearif denilen grup bunun zorunlu bilgi (el ilm ed-darûrî) ile gerçekleşeceği görüşündedir. Kadî Abdulcebbar, *Şerh*, s. 50-63; *el-Muhtasar fî usûli'd-dîn*, Muhammed Ammara, Resâilü'l-adl ve't-tevhîd, Kahire ts., Daru'l-Hilal, I, 170-171.

فاعلم أن الدلالة أربعة: حجة العقل، والكتاب، والسنة، والاجماع، ومعرفة الله تعالى لا تتال إلا بجهة العقل. وهو الكلام في أن معرفة الله تعالى لا تتال إلا بجهة العقل، فلأن ما عداها فرع على معرفة الله تعالى بتوحيده وعدله... (ص: 88) فإن قيل: أستم جوزتم تقليد الرسول فقد دخلتم فيما عيتم علينا. قلنا: معاذ الله أن يكون ذلك تقليداً، لأن التقليد هو قبول قول الغير من غير أن يطالبه بحجة وبينة، ونحن أنما قبلنا قوله لظهور العلم المعجز عليه. فإن قيل: أستم جوزتم تقليد العالم أن ذلك ليس بتقليد، فإنما إنما جوزنا له الرجوع إلى قول العالم. لقوله تعالى: "فاسألوا أهل الذكر أن كنتم لا تعلمون" ... وعلى أنا لم نجوز للعالم أن يعتد صدق ما يقوله العالم والقطع عليه وعلى أن خلافة كذب، وإنما الذي سوغناه له أن يعمل بقوله فقط. (ص: 63). (قاضي عبد الجبار. شرح الاصول الخمسة)

Ehl-i Hadîs grubuna göre ise kişinin peygamberin getirdiği hususları tasdik etmesi ve itaatini ortaya koyması iman etmesi için yeterlidir. Sünnî kelimciler bu konuda Mu'tezile yaklaşımı ile Ehl-i Hadîs yaklaşımı arasında gidip gelen bir tavır sergilemişlerdir. Ebü'l-Hasan el-Eş'arî Mu'tezile'ye yakın bir konumu tercih ederken İmam Matüridî'nin öğrencisi olan Ebü'l-Hasan er-Rüstüfî Ehl-i Hadîs'in çizgisini benimsemiştir. Bu noktada Eş'arî delile dayanmaksızın inanan kişiyi her ne kadar mümin ismini almaya layık görmese de ona müşrik veya kâfir denmesini doğru bulmamıştır. Rüstüfî ise her mesele de aklî delile dayanmanın gerekmediğini, peygamberin getirdiği hususların tasdiki ile imanın gerçekleşeceğini ileri sürmüştür. Diğer Eş'arî ve Matüridî kelimcilerinin kahir ekseriyeti, akıl yürütmeye dayanmayan imanın geçerli olduğunu ancak kişinin akıl yürütmeden kaçması dolayısıyla isyan etmiş sayılacağını ve bu yüzden günahkâr olacağını ileri sürmüşlerdir.

Bu noktada akıl yürütmenin yöntemi hususunda da farklılık söz konusudur. Mu'tezile ve Sünnî kelimcilerden bazıları akıl yürütmeyi naslardan bağımsız, aklın verilerine dayanması gerektiğini savunurken, diğerleri akıl yürütmenin naslardan hareketle ve onların gösterdiği ve çizdiği doğrultuda olması gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Birincilere göre nasları getiren peygamberin nübüvvetini kabul etmek ancak akıl yoluyla gerçekleşmektedir. Nitekim davete muhatap olan insanlar peygamberin gösterdiği mu'cizeye veya kişilik özelliklerine bakarak akıl yürütmede bulunmaktadır ve sonuçta ya tasdik ya da inkâr şeklinde aklî bir hüküm ortaya koymaktadırlar. Naslardan hareket edilmesi gerektiğini düşünen ikinci grup ise, aslında nasların bizzat kendilerinin öz ve özet olarak akıl yürütme yöntemini barındırdığını, akla düşen ise bunları mufassal bir şekilde sunmak ve açıklamak olduğunu dile getirmişlerdir.

Aklî yürütme ile ulaşılan imanî sonuçlar ise dinî/şerî konular olmayıp tamamen aklın naslar olmaksızın da ulaşabileceği, Allah'ın varlığı ve birliği, evrenin sonradan oluşu (muhtes) ve nimet verene şükretmenin gerekliliği şeklindeki bilgilerdir. Zaten bu noktada Mu'tezile ve Matüridîler peygamber gönderilmese dahi kişi bu hususlardan sorumludur kanaatindedirler. Eş'ariler iman için bunları gerekli görseler bile peygamber gelmeksizin kişinin bunlara imanının vucubiyetini öngörmemektedirler.⁴²

Değerlendirme ve Sonuç

Aklın tanımı, mahiyeti ve insandaki yeri konusunda öyle görünüyor ki, hiçbir branş ve zihniyet grubunda ittifak söz konusu değildir. Bunun temel sebebi, insanın henüz ne biyolojik ne de psikolojik tarafının tam olarak keşfedilememiş olmasıdır. Keşfedilmesinin imkânı dahi tartışmaya açıktır. Bu kadar farklı düşünce ve hatta karmaşa içinde aklın tanımı, mahiyeti ve

⁴² Abdulkahir el-Bağdadî, *Usûlü'd-dîn*, s. 254-255; Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebşira*, s. 38-61; Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, *Kanûnü't-te'vîl*, s. 176-178; Cürcanî, *Şerhu'l-mevâkıf*, I, 251-254.

yeri konusunda açık ve her kes tarafından kabul edilebilir bir fikir ortaya koymanın zorluğu ortadadır.

Kur'an'da akılla ilgili bütün lafızların fiil kalıbında gelmesi, daha da önemlisi "Yeryüzünde hiç gezmediler mi? Bu sebeple onların *akleden kalpleri*, işiten kulakları olsun. Zira gözler kör olmaz, kör olan göğüslerdeki kalplerdir."⁴³ Ayetinde aklın kalbe bağlanması ve adeta kalbin bir fonksiyonu/taalluku gibi görülmesi, bilgi mekanizmasında asıl olanın kalp olduğunu ortaya koymaktadır. Bu durumda akıl sadece kalbin bir fonksiyonu kelamî tabirle taallukudur. Bu durumda kulak için işitmek ne ise kalp için akletmek odur. Ayette ayrıca hükmün sonucunun göz ve kulak ile değil, düşünen/akleden kalp ile belirlendiği açıktır. "Bu Kur'an alemlerin Rabbinin indirdiğidir. Uyarıcılardan olasin diye Ruhu'l-Emîn senin kalbine Arapça bir lisan ile onu indirmiştir"⁴⁴ mealindeki ayet de yukarıdaki yargıyı destekler mahiyettedir. Çünkü Fahreddîn Razi'nin de ifade ettiği gibi kalp, aklın merkezi ve akıl da onun sevinç ve üzüntü gibi bir fonksiyonudur. Böylelikle kalp insanın hem akletmesinin hem de tercihte bulunmasının odağı konumundadır.⁴⁵

Algı mekanizmasının unsurları arasında bir derece sıralaması yapanların aksine Kur'an'da bilgi elde etme vasıtalarının derecelemeyle tabi tutulmadığı diğer bir deyişle kuvvetli-zayıf ayrımı yapılmadığı görülür. Zira her birinin kullanıldığı yer ve durum diğerinden farklıdır. "Görmüyorlar mı ki biz suyu kuru ve otsuz yere sürüyoruz da o sayede ekin bitiriyoruz. Ondan hayvanları da kendileri de yiyor. Onlar hâlâ görmüyorlar mı?"⁴⁶ mealindeki âyette gözün dolayısıyla duyu organlarının önemi vurgulanırken, bir çok âyette de yerde ve gökte değişen olaylar sayılmak suretiyle insanın düşünmesi ve aklını kullanması sık sık vurgulanmıştır.⁴⁷ "Onlar sağır, lâl, kördürler, bundan dolayı da düşünemezler (akledemezler)"⁴⁸ mealindeki âyette ise inkâr edenler gerçekte sağır, lâl, kör olmadıkları halde duyularını gereği gibi kullanmadıklarından bu şekilde nitelenmişler ve duyularını kullanmayan aklını da kullanamayacağı sonucu ortaya konmuştur ki bu, hem duyu-akıl ilişkisini hem de bilgi edinme yollarının birinin diğerinden bağımsız olmadığını vurgulaması açısından önemlidir. Haber konusunda ise Allah'ın insanlarla kendisi arasında sözlü ilişkiyi sağlamak için gönderdiği kimselere "haber veren" anlamında "nebi" diye isimlendirmesi bunun en güzel örneğidir.⁴⁹ Kur'an, kişinin sağlam duyuları, selim akı ve doğru haber ile gerçek bilgi elde edebileceğini belirtirken, aklın ve duyuların verdiği

⁴³ el-Hâc 22/46

⁴⁴ eş-Şuarâ 26/192-195.

⁴⁵ Fahreddîn er-Razî, *et-Tefsîr*, XXIV, 165-168.

⁴⁶ es-Secde 32/27.

⁴⁷ meselâ bk. el-Bakara 2/164; er-Ra'd 13/4; en-Nahl 16/12; el-Hac 22/46.

⁴⁸ el-Bakara 2/171.

⁴⁹ "Ben Allah'ın kuluyum. O bana kitap verdi ve beni haber getiren (nebi) kıldı." (Meryem 19/30.

bilginin sınırlı olması hasebiyle insanın sağlam ve her zaman doğru kalabilen bir bilgi kaynağına ihtiyacı olduğunu dile getirmiştir. Kur'ân'ın söz konusu ettiği bu bilgi kaynağı vahiydir. Bütün varlık ve olayları ezeli ilmi ile kuşatan Allah'tan gelen bir bilgi olması nedeniyle vahiy, insanın en doğru ve kesin bilgi kaynağıdır.⁵⁰

Kur'ân'da "kalb" ve "fuâd" kelimeleri incelendiği takdirde bunların, aklın bir başka adı, madeni, mekânı ve çıkış noktası olduğu görülür.⁵¹ Duyular, kalb, fuâd gibi kelimelerin sık sık bir arada zikredilmesinden bunların hep birlikte kullanılması durumunda doğru bilgi elde edilebileceği sonucu çıkarılabilir. Bazı kelâm âlimlerinin akli ve onun ürünü olan nazarî bilgiyi ön plana çıkarması gibi⁵² Sufilerden İbn 'Arabî'nin keşfi diğer bilgi kaynaklarından daha üstün ve güvenilir sayması Kur'ân'ın bu tutumuna uygun düşmemektedir. Hâlbuki Sufi kesimden İmam Rabbânî (ö. 1034/1624) keşif ile içtihadı (keşfi bilgi ile nazarî bilgiyi) aynı seviyede görmüş ve içtihatındaki isabet ve yanılmanın keşifte de söz konusu olabileceğine dikkat çekmiştir. Benzer yaklaşım İbn Haldûn'da da bulunmaktadır.⁵³

Kelâm düşüncesinde kalbin esaslı bir yeri vardır. Hem imanî hem de amelî konularda muhatap kalptir. Ancak kalbin tezahürü ve bilinirliği onun bir fiili/fonksiyonu olan akıl iledir. Dolayısıyla kalp, algı mekanizmasının başı ve temelidir. Bu yüzdendir ki, imanın gerçekleşmesinin şartı olan *tasdik* ile küfrün tezahürü olan *inkârın* çıkış noktası ve menbâ kalptir. Nitekim dinî anlamda gafletin ve cehaletin merkezi de kalp olarak görülmektedir.⁵⁴ Akli çıkarsamalar her ne kadar kelâm ilminde delil olarak kabul edilse bile, imanın kabul yeri olarak hemen her mezhep mensubu kalbi görmüşlerdir. Sözgelimi Matüridî kelâm kitaplarında bilgi kaynakları olarak duyular, haber ve akıl yer alır, ancak imanın tanımı söz konusu olduğunda kalbin tasdiki ifadesi kullanılır. Yukarıda geçtiği gibi Mu'tezile, Kerramiye, Eş'ariye ve diğer tüm mezhepler için de aynı durum söz konusudur. Öyleyle akıl, her ne kadar bazılarınca haber ve duyular gibi insana bilgi sağlayan bir araç olarak görülse de nihai karar mercii kalptir.

Akletmenin önündeki en büyük engel taklit olarak görülmektedir. Çünkü insan, güç ve bilgi bakımından kendinden üstün gördüğü kişilere yaranmak veya onlardan yararlanmak için çoğu kere onları birebir taklit etme eğilimindedir. Günümüzde modayı takip, sanatçılara veya meşhurlara öykünme bunun en çarpıcı örneğidir. Teknolojik ve bilgiye çok hızlı ulaşma

⁵⁰ Yusuf Şevki Yavuz, *Kur'ân-ı Kerim'de Tefekkür ve Tartışma Metodu* (Bursa 1983) s. 196.

⁵¹ bk. el-Ahzab 33/32; eş-Şuara 26/89; el-İsra 17/36; es-Secde 32/9.

⁵² bk. İbn Fûrek, *Mücerredü makâlâtî's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî* (nşr. Daniel Gimaret, Beyrut 1987), s. 319-320; Cüveynî, *eş-Şâmil*, nşr. Helmut Klopfer, Kahire 1988-1989, s. 30; Fahreddîn er-Râzî, *Muhassalü'l-efkârî'l-mutekaddimîn ve'l-müteahhirîn*, nşr. Tahâ Abdurrauf Sa'd, Kahire ts., Mektebetü'l-Külliyâtî'l-Ezheriyye, s. 51.

⁵³ İmam Rabbânî, *el-Mektûbât*, Mekke 1317→İstanbul ts., Fazilet Neşriyat, I, 346; İbn Haldun, *Şifau's-sâil li tehzîbi'l-mesâil*, nşr. Muhammed b. Tâvî et-Tancî, İstanbul 1958, s. 61, 69.

⁵⁴ bk. Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîr*, XXIV, 167.

gibi yüksek düzeyli gelişmelere rağmen Hz. Âdem'den bugüne insanın eğilim ve davranışlarında çok fazla değişen bir şey olmadığından, güçlü olanı taklit hala geçerliliğini ve gerçekliğini korumaktadır. "Yüce Allah peygamberliği kime vereceğini en iyi bilendir"⁵⁵ ayetinin açıklamasında Ebû Mansur el-Matürîdî'nin dediği gibi peygamber belirlemede Yüce Allah buna uygun şekilde peygamberleri orta sınıf insanlardan seçmiştir. Şayet Yüce Allah peygamberleri mal ve mülk olarak toplumun ileri gelenlerden seçseydi, insanlar hiçbir delil istemeksizin ve ispat beklemeksizin onlara tabi olurlardı. Çünkü insanlar çoğu kez ileri gelenleri taklit etme eğilimindedirler. Ancak orta kesimden peygamberler seçilince insanlar onlardan delil istemeye ve davasını ispat etmesi beklentisinde olmuşlardır. Böylece inandıkları ve sözlerine itimat ettikleri kişinin davasına tabi olmuşlardır. Öte yandan bu sınıftan seçilen peygamber sadece Yüce Allah'tan gelen emir ve yasakları dikkate alır ve kendi iradesini de kullanarak bunları uygular. Zira kişinin peygamber olması ve korunmuşluk (ismet) sıfatı, iradesinin yok sayılması ve imtihan dışı tutulması anlamına gelmez. Zaten bir peygamberin örnek olabilmesi için aklını, iradesini ve bundan doğan insanı gücünü kullanması gerekir. Peygamberlerin melek değil de insan olarak gönderilmesinin asıl hikmeti de bu olsa gerektir.⁵⁶

Şehristanî ise bunun aksine aklın toplumsal yapının işleyişini düzenlemede müstakil olamayacağı noktasında dikkat çeker. Ona göre insan, düzen ve huzur içerisindeki bir toplumda yaşamaya muhtaçtır. Ancak söz konusu toplum, yardımlaşma ve çatışma (تعاون و تمانع) armonisi içerisinde kurulur ve devam eder. Toplum içinde oluşan anılan yardımlaşma ve çatışmanın sınırlarının belirlenmesi ise ya toplumsal uzlaşma veya dışarıdan bir kanun ile mümkündür. Her insan tekinin ilahî vahiy alması veya kendi kendine kanun oluşturmaya adeten mümkün olamayacağından toplumsal düzeni ve huzuru sağlayacak peygamber aracılığı ile Yüce Allah'ın gönderdiği bir yasal zemine ihtiyaç bulunduğu açıktır.⁵⁷

Matürîdî ve Şehristanî'nin dikkat çektiği yukarıdaki hususlar göz önünde bulundurulduğunda insanın kendi aklıyla iman etmesi aklen mümkün gözükmekle birlikte adeten gerçekleşme imkânı tartışmaya açıktır. Nitekim özellikle Sünnî kelimciler, insan fiillerinin oluşumunu dikkate alarak iman

⁵⁵ el-En'am, 6/124.

⁵⁶ Matürîdî, *Te'vilât*, II, 171-172.

"قوله تعالى (وجعلنا في كل قرية أكابر مجرميها ليمكروا فيها) ليكون أدعى و أظهر للحجج، لأنه لو كان بعث الرسل أكابر لكان الناس يتبعون الأكابر وإن لم يأتوا بالحجج، وغيرهم لا يتبعون إلا بالحجج... ثم اختلف في قوله تعالى (الله أعلم حيث يجعل رسالته) قال بعضهم: جعل الرسالة في أوساط الناس أظهر للحجج وأبين من جعلها في أكابر الناس وعظماؤهم في الدنياوية، لأن الناس مجبولون على اتباع الأكابر والاعظام. فلو جعلت الرسالة فيهم لكانت الحجج لا تظهر، لأنهم جعلوا على اتباعهم، وأما أوساط الناس في الدنياوية إذا جعلت فيهم الرسالة لظهرت الحجج والبراهين، لأنهم لم يجلبوا على اتباع الأوساط من الناس. فكانت اتباعهم للحجج البراهين." (تأويلات أهل السنة، ج: 2، ص: 171-172).

⁵⁷ Şehristanî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 238.

"ومن القضايا العقلية أن نوع الإنسان يحتاج إلى اجتماع على نظام وصلاح، وأن ذلك الاجتماع لن يتحقق إلا بتعاون وتمانع، وأن ذلك التعاون و التمانع لن يتصور إلا بحدود وأحكام، وأن تلك الحدود والأحكام تجب أن تكون موافقة لحدود الله وأحكامه، وأن كل من دب ودرج ليس يتلقى من الله حدوده وأحكامه ولا له أن يضع من عند نفسه حدودا وأحكاما، فإلزام العقل ضرورة أن يكون بين الناس شرع يفرضه شارع يتلقى من الله وحيا وينزله تنزيلا على عباده، وهذه قضايا عقلية بيننا وبينكم، وإنما حقيقة القول إيل إلى تعيين الشارع." الشهرستاني، نهاية الإقدام، بيروت 2004/1425، ت: أحمد فريد. ص: 238.

bir ilahî hidayet sonucu gerçekleştiği noktasında ittifak etmiş görünmektedirler. İnsanın fiilinin meydana gelmesinde ve iyi-kötü hükmü kazanmasında her ne kadar insanın iradesi/niyeti önemli rol oynuyorsa da fiilin varlık sahasına çıkması tamamıyla Allah'ın iradesine bağlıdır. Öyleyse iman etme fiilinde akıl sahibinin aklıyla niyet ve azmini ortaya koymasının yanında Allah'ın da o niyet ve azme göre bir yaratma işinde bulunması gerekmektedir. Özellikle Matüridî kaynaklar kişinin niyet ve azminin bulunduğu her yerde şayet şartlar ve imkânlar da oluşmuşsa Yüce Allah'ın söz konusu niyet doğrultusunda fiili yaratacağına neredeyse kesin gözüyle bakarlar. Zaten kişinin fiilinden sorumlu tutulması da bu yüzdendir. Mu'tezile mensupları her ne kadar insanı fiilinde özgür kabul etseler de, özellikle tevfik veya ismet şeklinde *lutuf* yollu bir açıklamaya gitmek durumunda kalmışlardır. Öte yandan Allah'ın kitap indirmek veya peygamber göndermek suretiyle gerçekleştirdiği hidayete/lutfa gelince, Mu'tezile bunu her ne kadar herkese şamil ve eşit düzeyde ve akli devre dışı bırakmayan açıklama kabul etse de, imanda ve amelî konularda insanın dışarıdan destek almasını öngörmek bakımından Sünnî kesimden çok uzak bir noktada durmadığı açıktır.

Kelam ilminde iman-akıl ilişkisinde kişinin aklının ve iradesinin öncelikli ve önemli bir yeri bulunduğu inkar edilemez bir gerçektir ve zaten bütün mezhepler de farklı dozajlarda da olsa bunu kabul etmektedirler. Bununla birlikte aynı hususta Yüce Allah'ın kitap indirmek ya da peygamber göndermek şeklinde açık ve somut yol göstermesinin veya ilham/lütuf şeklinde kapalı ve soyut desteğinin de önemli bir payının olduğu göz ardı edilemez. Sonuç olarak kelam düşüncesinde akıl iman açısından üç temel noktasının altını çizmek gerekir:

1. Peygamber gelmesi dahi akıl sahibi Allah'ın varlığını, birliğini ve kendisine verilen nimetin şükrünün edasını araştırma ve bilme imkânına sahiptir. Yapmadığı takdirde sorumlu tutulur. Bu sorumluluğu Mu'tezile ve Matüridiler vacip düzeyinde görürken, Eş'ariler ilahî emir gelmedikçe vacipliğin söz konusu olamayacağını dile getirirler.
2. Peygamber geldiği takdirde akıl sahibi öncelikle peygamberin doğruluğunu aklıyla test etmeli, delillerini akıl süzgecinden geçirmelidir. Ancak ondan sonra peygamberin getirdiği davaya tabi olması söz konusu olur. Bu konuda her üç mezhep küçük farklılıklarla aynı düşünmektedir.
3. Hüsün ve kubuh denilen kişinin çevresini aklıyla bilmesinin imkânı konusunda ciddi ayrılıklar söz konusudur. Mu'tezile aklıyla kişi çevresindeki olgu ve olayların faydalı veya zararlı, iyi veya kötü, güzel veya çirkin olma noktasından değerlendirebilir hatta bu konuda hüküm koyabilir. Matüridîler ise her ne kadar kişi bu imkâna sahip olsa bile hüküm koyma yetkisi Yüce Allah'a aittir,

ancak onun hüküm koymasıyla sorumluluk/mükellefîyet unsurları oluşur. Eş'arîlere göre ise aklın böyle bir gücü yoktur. Allah'ın hüküm koymasına bağlı ve tabi olarak akıl bir değerlendirmede bulunabilir.

Bütün bunlardan sonra şu soruyu sormak gerekir: "Her türlü değer ve bilgiden yoksun aklın/kalbin bir hüküm ortaya koyması ne kadar mümkündür?" Bu soruya Kur'an'dan verilecek cevap Hz. Âdem yaratıldığında ve meleklerle karşı karşıya gelerek imtihana tabi tutulduğunda ancak Allah'ın ona isimleri öğretmesi ise imtihanı kazanmıştır. Öte yandan içinde bulunduğu kültür ve değerler silsilesinden bağımsız kişinin değer üretmesi ve hüküm ortaya koyması ne kadar mümkündür? Bunun cevabı İbn Tufeyl'in *Hay b. Yekzân* adlı kitabında saklıdır. Issız bir adada dünyaya gelen Hay, akli melekelerini kazandıktan sonra Allah'ın varlığı ve birliği düşüncesine ulaşmaktadır. Peki, bu kurguyu yapan İbn Tufeyl gibi Müslüman bir filozof değil de, sözgelimi ateist bir filozof olsaydı aynı sonuç ortaya çıkar mıydı? Son bir soru olarak kelam kitapların kişinin aklıyla ilk bilmesi gereken ilk hususun Allah bilgisi olduğu altı çizilerek vurgulanır. Bir kelam âlimi *Kitap ve Sünnet* gibi bir veri hafızası olmasaydı acaba bu hassasiyeti gösterebilir miydi?

Sonuç olarak dinin muhatabı *akıllı insan* olması hasebiyle bu alanda aklın devre dışı bırakılması asla söz konusu değildir. Akılla nassın yerlerinin uygun bir şekilde belirlenmesi ve ikisinin birlikte değerlendirilmesi ile hak ve hakikatin ortaya çıkacağı açıktır. Özellikle dikkate aldığımız Mu'tezile, Matüridiyye ve Eş'ariyye kelam mezheplerinin, her ne kadar aralarında bazı farklılıklar bulunsun da, birleştikleri nokta burasıdır. Öte yandan nassa bağlılığı ile bilinen Ehl-i Hadîs mezheplerinden Henbelî mezhebi içinde bile metinlerin zahirine aşırı vurgulun neticede tecsim ve teşbihe yol açtığını mezhep içinden Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî tespit etmiş ve bu tür yaklaşımların mezhebin imamı Ahmed b. Hanbel veya mezhebin gelen anlayışı ile ilgisinin bulunmadığını dile getirmiştir. Nitetim o, mezhep içinde böyle bir tutumu benimseyenlere reddiye olarak kaleme aldığı *Def'u şubehi't-teşbîh* adlı eserinde onlara yönelik şöyle demektedir: "Sizler nakil erbabısınız, sizin büyük imamınız Ahmed b. Hanbel, kamçı altında "Onun söylemediğini ben nasıl söylerim" sözünü söylüyordu. Onun mezhebinde olmayan bir şeyi mezheptenmiş gibi söylemekten yani bid'at çıkarmaktan sizi sakındırırım!.. Aslın kendisiyle sabit olduğu akıl, asla ihmal edilemez. Çünkü biz onunla Allah'ı biliriz".⁵⁸ Ehl-i Hadîsten bir âlimin geldiği bu nokta, aslında kelamcılarının başından beri durduğu noktadır.

⁵⁸ Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Def'u şubehi't-teşbîh*, nşr. Ahmed Hicazî es-Sakka, Kahire 1412-1991, Mektebetü'l-Külliyyâtü'l-Ezheriyye, s. 8-9.

"وكلهم صريح في التشبيه ، وقد تبعمهم خلق من العوام ، قد نصحت التابع والمتبوع فقلت لهم: يا أصحابنا أنتم أصحاب نقل واتباع، وإمامكم الأكبر أحمد بن حنبل رحمه الله تعالى: كيف أقول ما لم يقل؟ فإياكم أن تبدعوا في مذهبه ما ليس منه... وينبغي أن لا يهمل ما يثبت به الأصل وهو العقل، فأنا به عرفنا الله تعالى." (دفع شبه التشبيه، ص: 8-9).

Kaynakça

- Alaeddin el-Üsmendî, *Lübâbü'l-Kelâm*, nşr. Said Özervarlı, İstanbul 1495/2005, İsam.
- Beyazîzâde Ahmed, *İşârâtü'l-merâm*, Kahire 1368/1949.
- Cessas, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, Beyrut 1424/2003, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, I, 33; Ebü'l-Münteha, *el-Külliyât*.
- Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, Kahire 1325/1907, el-Hac Muhammed Efendi.
- Cüveynî, *el-Giyâsî –Giyâsü'l-ümem fi'litiyâsi'z-zulem-*, nşr. Abdulhalim Dîb, Kahire 1401, Matbaatü Nahda.
- Cüveynî, *eş-Şâmil*, nşr. Helmut Klopfer, Kahire 1988-1989
- Ebü Bekir İbnü'l-Arabî, *Kanûnü't-te'vîl*, nşr. Muhammed Süleyman, Beyrut 1990, Daru'l-Garbi'l-İslâmî
- Ebü'l-Berekât en-Nesefî, *Şerhu Hafizüddîn en-Nesefî li Kitabi'l-Müntehab*, nşr. Salim Ögüt, İstanbul ts.
- Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Def'u şubehi't-teşbih*, nşr. Ahmed Hicazî es-Sakka, Kahire.
- Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslamiyyîn*, nşr. H. Ritter, Wiezbaden 1980.
- Ebü'l-Leys es-Semerkindî, *et-Tefsîr*, Beyrut 1427/2006, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye
- Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *et-Temhîd fî usûli'd-dîn*, nşr. Abdulhay kâbil, Kahire 1407/1987, Daru's-Sekâfe.
- Ebü'l-Münteha, *el-Külliyât*, Beyrut 1412/1992, Müessesetü'r-Risâle.
- Ebü'l-Yüsr el-Bezdevî, *Usulü'd-dîn*, nşr. H.P. Linss, Kahire 1383/1963.
- Ebü'n-Necîb es-Suhreverdi, *Âdâbü'l-mürîdin*, nşr. Nuceym Muhammed Şeltut, Kahire ts., Daru'l-Vatani'l-Arabî.
- Fahreddîn er-Razî, *et-Tefsîru'l-Kebîr (Mefâtihu'l-gayb)*, Beyrut, Daru İhyau't-Turasi'l-Arabî.
- Fahreddîn er-Râzî, *Muhassalü'l-efkâri'l-mutekaddimîn ve'l-müteahhirîn*, nşr. Tahâ Abdurrauf Sa'd, Kahire, ts., Mektebetü'l-Külliyâtî'l-Ezheriyye.
- Gazzalî, "Fi'l-Akıl ve Şerefuh", Hâris el-Muhasibî, *Şerefü'l-akıl ve mahiyyetühû*, Beyrut 1406/1986, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye ile birlikte.
- Gazzalî, *el-İktisâd fî'l-İ'tikâd*, nşr. İ.A. Çubukçu-H. Atay, Ankara 1964, AÜİF. Yayınları.
- Hâris el-Muhasibî, *Şerefü'l-akıl ve mahiyyetühû*, Beyrut 1406/1986, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye.

- İbn Fûrek, *Mücerredü makâlâtî's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, nşr. Daniel Gimaret, Beyrut 1987.
- İbn Haldun, *Şifai's-sâil li tehzîbi'l-mesâil*, nşr. Muhammed b. Tâvî et-Tancî, İstanbul 1958.
- İmam Rabbânî, *el-Mektûbât*, Mekke 1317→İstanbul ts., Fazilet Neşriyat.
- Kadî Abdulcebbar, *el-Muhtasar fî usûli'd-dîn*, Muhammed Ammara, Resâilü'l-adl ve't-tevhîd, Kahire ts., Daru'l-Hilal.
- Kadî Abdulcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, Kahire 1364/1965, Mektebetü Vehbe.
- Kurtubî, *el-Cami' li ahkâmi'l-Kur'ân*, Kahire 1426/2005, Daru'l-Hadîs.
- Matürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sunne*, nşr. Fatıma Yusuf el-Haymî, Beyrut , Müessesetü'l-Risâle.
- Nâsiruddîn Ahmed, *en-Necât*, nşr. Seyyid Abdullah, Kahire 14021/2001.
- Nureddin es-Sabunî, *el-Kifâye*, nşr. Muhammed Aruçi, İstanbul 1412/2011.
- Sadüddîn et-Teftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, nşr. Muhammed Adnan Derviş, yy. ts.
- Sadüddîn et-Teftazânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, Beyrut 1409/1989, Alemü'l-Kütüb.
- Sülemî, *el-Mukaddime fî't-Tasavvuf*, nşr. Yusuf Zeydan, Kahire 1407/1987, Mektebetü'l-Külliyeti'l-Ezheriyye
- Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm*, Beyrut 1425/2004, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye
- Yusuf Şevki Yavuz, *Kur'ân-ı Kerim'de Tefekkür ve Tartışma Metodu*, Bursa 1983.
- Zemahşerî, *el-Keşşaf*, Kahire ts., el-Mektebetü't-Tevfikiyye.