

T. C.
DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
YÜKSEK LİSANS TEZİ

112 827

KUR'ÂN-I KERÎM'DE AKIL KAVRAMI

112 827

T.C. YÜKSEKÖĞRETİM KURULU
DOKÜMANTASYON MERKEZİ

Mustafa ŞENTÜRK

Danışman

Doç. Dr. Ali SAYI

2002

YEMİN METNİ

Yüksek Lisans Tezi olarak sunduğum “Kur’ân-ı Kerîm’de Akıl Kavramı” adlı çalışmanın, tarafımdan, bilimsel ahlâk ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurmaksızın yazıldığını ve yararlandığım eserlerin bibliyografyada gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

25.1.2002

M. Şentürk
Mustafa ŞENTÜRK



TUTANAK

Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler enstitüsünün 07./08/2002 tarih ve...17..sayılı toplantısında oluşturulan jüri, Lisansüstü Öğretim Yönetmenliğinin.....maddesine göre Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı yüksek lisans öğrencisi **Mustafa ŞENTÜRK**'ün "Kur'ân-ı Kerîm'de Akıl Kavramı" konulu tezi incelenmiş ve aday 26/08/2002 tarihinde, saat 10:00'da jüri önünde tez savunmasına alınmıştır.

Adayın kişisel çalışmaya dayanan tezini savunmasından sonra 60' dakikalık süre içinde gerek tez konusu, gerekse tezin dayanağı olan anabilim dallarından jüri üyelerince sorulan sorulara verdiği cevaplar değerlendirilerek tezin başarılı.....olduğuna oy.....birliği.....ile karar verildi.

BAŞKAN
Prof. Dr. Ömer Dumlulu

ÜYE
Doç. Dr. Ali Saygı

ÜYE
Doç. Dr. İbrahim Emiroğlu

**YÜKSEK ÖĞRETİM KURULU
DÖKÜMANTASYON MERKEZİ TEZ VERİ FORMU**

Tez No: Konu Kodu: Üniversite Kodu:

Tezin Yazarının

Soyadı: **ŞENTÜRK**

Adı: **Mustafa**

Tezin Türkçe Adı: **Kur'ân-ı Kerîm'de Akıl Kavramı**

Tezin Yabancı Dildeki Adı **The Term of Reason/Aql in The Holy Quran**

Tezin yapıldığı

Üniversite: **Dokuz Eylül** Enstitü: **Sosyal Bilimler** Yıl: **2002**

Diğer Kuruluşlar:

Tezin Türü.

1- Yüksek Lisans: ☐

Dili : **Türkçe**

2- Doktora:

Sayfa Sayısı : **XXI+151**

3- Tıpta Uzmanlık:

Referans Sayısı: **261**

4- Sanatta Yeterlilik:

Tez Danışmanının:

Ünvanı: **Doç. Dr.** Adı: **Ali**

Soyadı: **SAYI**

Türkçe Anahtar Kelimeler:

İngilizce Anahtar Kelimeler:

1- **Tefsir**

1- **Commentary**

2- **Kur'ân**

2- **Quran**

3- **Akıl**

3- **Reason**

4- **Zekâ**

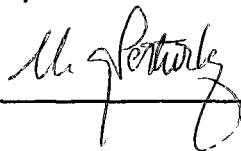
4- **Intellect**

5- **Kalp**

5- **Heart**

Tezimin Fotokopi yapılmasına izin vermiyorum.

Yazarın imzası:



Tarih: **25.1.07/2002**

ÖNSÖZ

Düşünce tarihinde akıl, insanı diğer canlılardan ayıran özellik olarak kabul edilmiştir. Bu sebeple de dînî, ahlâkî ve hukûkî sorumluluğun esası sayılmıştır.

İslâm medeniyetinde akla verilen önem, bu konuda bize göre sadece islâm düşüncesi için değil bütün düşünce tarihi için zengin bir literatürün oluşması sonucunu doğumuştur. İslâm felsefesi, kelâmı ve tasavvufu düşünürleri, akıl konusuna kendi disiplinleri açısından yaklaşmışlar ve konuyla ilgili özgün eserler ortaya koymuşlardır. Ancak belli başlı müfessirlerin görüşleri sayılmazsa konu, bir bütün olarak tefsîr geleneği içerisinde ele alınmamış gibidir.

Öte yandan akıl-kalp, akıl-zekâ arasındaki karşıtlık varsayımına dayalı tezler, iki tutumun gelişmesine sebep olmuştur. Bir tarafta soyut algılamayı yok sayan rasyonalistler, diğer tarafta ise akli yani somut algılamayı devre dışı bırakan sezgiciler.

Yine islam medeniyetinin batı medeniyeti karşısında şu anki iç açıcı olmayan konjonktürü, müslüman düşünürleri başlıca iki tutum sergilemeye itmiştir. Birincisi anlaşılamamaktan şikayet ederek dış dünyaya sırtını dönüp içe kapanan yaklaşım, diğeri ise içe ve bazen de öze yönelik eleştirel sorgulama. Bu bağlamda İslâmî aklın eleştirisine girişenler, islâmî aklın daha çok ahlâkî davranışa yönelik, Yunan düşüncesine dayanan batı medeniyetindeki aklın ise sebep-sonuç ilişkisini açıklamaya yönelik akıl -ki batının şu anki hâkim konumu zımnen buna bağlanmaktadır- olduğu genellemesini yapmaktadırlar.

Oysa islâm medeniyeti temelde Kur'ân'a dayalı bir medeniyettir. Bundan dolayı islâm düşüncesinde bir konunun ele alınması demek, konunun Kur'ân merkezinde ele alınması demek olmalıdır. İşte bütün bunlar, bizi "Kur'ân-ı Kerîm'de Akıl Kavramı"nı çalışma arzusuna yönelten sebeplerdir.

Akademik alışmalar, özellikle de profesyonel meşguliyetten arta kalan zamanda yapılıyorsa büyük moral desteğe ihtiyaç hissettirir. Bu desteği, kızımız Ayşe Elifle daha çok ilgilenmek suretiyle, bu çalışmayı yürütmek için daha fazla zaman ayırabilmeme yardımcı olan sevgili eşim Müzeyyen Hanım sağlamıştır. Kendisine müteşekkirim.

Öte yandan akademik çalışmalar ancak ortamında yapılabilir. Bu ortam, ilim adamlarının ve çalışmada kullanılacak ilm kaynakların bulunduğu yerdir. O bakımdan çalışmamız, varlığını öncelikle böyle bir ortama borçludur. Bu ortamı ise başta danışman hocam Doç. Dr. Ali Sayı sağlamıştır. Zira kendilerinin titiz takip ve destekleri olmasaydı, çalışmamızın bu şekliyle ortaya çıkması mümkün olmayacaktı. Bu nedenle kendilerine sonsuz teşekkürlerimi arz ederim. Ayrıca değerli fikirlerinden zaman zaman istifade etme imkanı bulduğum Prof. Dr. Ömer Dumlu Bey'e teşekkür ederim.

Sevgili arkadaşım mer Faruk n, yalnız msvetteleri bilgisayara yazmakla kalmamış, düzeltmeleri ile de çalışmamıza çok önemli bir katkı sağlamıştır. Kendisine teşekkür etmek benim için bir zevktir.

Mustafa şENTüRK

İzmir-2002

ÖZET

Akıl, sadece islâm düşüncesinde değil, bütün düşünce tarihinde insanı diğer canlılardan ayıran yetenek olarak kabul edilmiştir. Bundan dolayı akıl dînî, ahlâkî ve hukûkî sorumluluğun esası sayılmıştır.

Aklî lafzı, Kur'ân'da 30 sûreye yayılan 49 âyette yer almaktadır. Çalışmamız, Kur'ân'ın bu önemli konuya nasıl baktığını ortaya koymak amacıyla. Çünkü akıl kavramı, Kur'ân'daki “anahtar terimlerden” biridir.

Birinci bölümde, kavramın daha iyi anlaşılması için akıl lafzının detaylı bir etimolojik analizi yapılmıştır. Ayrıca Felsefe, Kelâm ve Tasavvuf ilimlerinin konuya bakışına yer verilmiştir. Yine bu bölümde düşünce tarihinin en köklü problemlerinden olan “akıl-vahy” problemine değinilmiştir.

İkinci bölümde akıl kelimesiyle anlam ilişkisi içerisinde olan “çevre kelimeler” ele alınmıştır. Bu kelimelerin akılla benzerlik ve farklılıkları ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Üçüncü ve son bölümde ise âyetlere dayalı olarak aklın kitâb, Kur'ân, iman ve kalb gibi kavramlarla ilişkisi ele alınmıştır. Ayrıca Kur'ân'a göre akli kullanmamanın sonuçları değerlendirilmiştir.

Çalışmamız, genel bir değerlendirme ile sona ermektedir.

ABSTRACT

Reason, not only in islamic thought but also throughout all history of thinking, has been accepted to be an ability distinguishing human being from other creatures. Therefore, reason has been considered the basic of religious, legal and moral responsibility.

The term 'reason' is found in fourty nine verses which are included in thirty suras under different headings. Our study aims at how the Holy Quran evaluates this important subject matter, for the term of reason is one of the 'key words' in Holy Quran.

In the first chapter, the term reason, for its being better understanding, has been etymologically analyzed. Moreover, there exists the point of view of the sciences of philosophy, theology and sufism (mysticism) to the concerned topic. Also, in this part, 'reason-divinely revelation', one of the most major problems in history of thinking has been handled.

In the second chapter, similar words associated with the term 'reason' in terms of meaning relation has been handled. It has been tried to make the similarities and differences of these words with 'reason' clear.

In the third chapter, on the other hand, the relation of reason with concepts such as book, Quran, faith and heart based on the verses has been dealt with. Besides, the consequences of not using reason according to Quran have been evaluated.

Our study ends with a general evaluation.

KUR'ÂN-I KERİM'DE AKIL KAVRAMI

İÇİNDEKİLER

YEMİN METNİ	III
TUTANAK	IV
Y.Ö.K. DOKÜMANTASYON MERKEZİ TEZ VERİ FORMU	V
ÖNSÖZ	VI
ÖZET	VIII
ABSTRACT	IX
İÇİNDEKİLER	X
KISALTMALAR	XIII
GİRİŞ	XIV

BİRİNCİ BÖLÜM

AKIL/عقل LAFZİNİN ETİMOLOJİK ANALİZİ VE ÇEŞİTLİ İLİM DALLARINA GÖRE AKIL

1. 1. AKIL/عقل LAFZİNİN ETİMOLOJİK ANALİZİ	1
1. 1. 1. Lügat Anlamı	1
1. 1. 2. Terim Anlamı	9
1. 2. ÇEŞİTLİ İLİM DALLARINA GÖRE AKIL.....	19
1. 2. 1. Felsefe	20
1. 2. 2. Kelâm	25
1. 2. 3. Tasavvuf	30
1. 3. AKIL ÇEŞİTLERİ.....	34
1. 4. AKIL-NAKİL İLİŞKİSİ.....	37

İKİNCİ BÖLÜM

AKIL VE ÇEVRE LAFIZLAR

2. 1. Zekâ	45
2. 2. Nutuk-Mantık	49
2. 3. Kalb	51
2. 4. Fuâd	55
2. 5. Lübb-Ülû'l-Elbâb	57
2. 6. Basîret-Ülû'l-Ebsâr	60
2. 7. Nühâ-Ülû'n-Nühâ	63
2. 8. Hıcr-Zû Hıcr	65
2. 9. Tefekkür	67
2. 10. Tezekkür	68
2. 11. Tedebbür	70
2. 12. Fıkıh	72
2. 13. İdrâk	73
2. 14. Fehm	75
2. 15. İlim	76

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

KUR'ÂN'DA AKL/عقل LAFZI İLE İRTİBATI OLAN BAZI KAVRAMLAR VE KUR'ÂN'A GÖRE AKLI KULLANMAMANIN SONUÇLARI

3. 1. KUR'ÂN'DA AKL/عقل LAFZI İLE İRTİBATLI OLAN BAZI KAVRAMLAR.....	84
3. 1. 1. Kitap-Akıl ilişkisi	84
3. 1. 2. Kur'ân-Akıl ilişkisi	88
3. 1. 3. Kavim /Topluluk-Akıl ilişkisi	92
3. 1. 4. Mesel-Akıl ilişkisi	95
3. 1. 5. Âyet-Akıl ilişkisi	98
3. 1. 6. İman-Akıl ilişkisi	102
3. 1. 7. Kalp-Akıl ilişkisi	109

3. 2. KUR'ÂN'A GÖRE AKLI KULLANMAMANIN SONUÇLARI	113
3. 2. 1. Taklît ve Gelenekçilik	113
3. 2. 2. Çelişkiye Düşme	115
3. 2. 3. Şeytanın İdlâli/Dalalete Sürüklemesi	117
3. 2. 4. Olumsuzluğa/Ricse Düşme	118
3. 2. 5. Harama Düşme	118
3. 2. 6. Dînî Değerleri Alaya Alma	119
3. 2. 7. Peygamberin Anlaşılramaması ve Peygambere İftira Etmeye Yönelme	120
3. 2. 8. Şirke Düşme	121
3. 2. 9. Küfre Düşme	122
3. 2. 10. Nifâka Düşme	124
3. 2. 11. Ahiret Yurdunun Daha Hayırlı Olduğunu Değerlendirememe	125
3. 2. 12. Hayvanlar Seviyesine Düşme	127
SONUÇ	129
KAYNAKÇA	133

KISALTMALAR

a.e.	:	Aynı eser
a.g.e.	:	Adı geçen eser
a.g.m.	:	Adı geçen madde, makale
AÜ	:	Ankara Üniversitesi
a.y.	:	Aynı yer
b.	:	bin, ibn
bsk.	:	Baskı, basım
bkz.	:	Bakınız
c.	:	Cilt
çev.	:	Çeviren
DEÜ	:	Dokuz Eylül Üniversitesi
DİB	:	Diyânet İşleri Başkanlığı
d.n.	:	Dipnot
h.	:	Hicrî
haz.	:	Hazırlayan
m.	:	Milâdî
MÜ	:	Marmara Üniversitesi
no.	:	Numara
nşr.	:	Neşreden
OMÜ	:	Ondokuz Mayıs Üniversitesi
ö.	:	Ölümü, ölüm tarihi
r.a	:	Radîyallâhu Anh (Allah ondan razı olsun)
s.	:	Sayfa
sas	:	Sallâlâhu aleyhi ve sellem
SBE	:	Sosyal Bilimler Enstitüsü
SDÜ	:	Süleyman Demirel Üniversitesi
SÜ	:	Selçuk Üniversitesi
tahk.	:	Tahkik eden
TDV	:	Türkiye Diyânet Vakfı
trc.	:	Tercüme, tercüme eden
trs.	:	Tarihsiz
vb.	:	ve benzeri
vs.	:	ve sâire

GİRİŞ

Akıl lafzı, Kur'an'da 30 sûrede olmak üzere toplam 49 ayette hepsi de fiil olarak yer almaktadır. Lafzın Kur'an'da sadece fiil olarak yer alması aklın dinamik yapısıyla ilgili olup, Kur'an'ın sürekli fiil halinde bulunan işlevsel akla önem verdiği şeklinde değerlendirilmelidir.

Lafzın fiil olarak hemen hepsinde çoğul ve ayrıca 10 yerde kavm kelimesiyle kullanılması; Kur'an'ın bireysel akıldan çok kolektif akla önem verdiği ve bu sebeple aklın kullanılmasının teşvik edildiği ve kullanılmamasının ciddi bir biçimde eleştirildiği yerlerde, kolektif aklın muhatab alındığı şeklinde değerlendirilebilir.

Akl lafzının bulunduğu âyetlerin kronolojisinin rastgele olmadığını ve bu konuda tadrîcî ve "aklî" bir silsilenin takip edildiğini düşünüyoruz. Şöyle ki: İstisnaları olmakla birlikte ilk dönem mekkî âyetlerinde; insan dikkati öncelikle akli çalıştırarak iman için vesile olacak olan, kendi yaratılışı¹ başta olmak üzere tabiattaki düzene² çekiliyor. Bundan başka önceki toplumların durumlarına³ dikkat çekilerek, insanda köklü değişikliklere zemin hazırlayacak olan *ibrâtin* gerçekleşmesi amaçlanıyor. Öte yandan dünya ve ahiret karşılaştırması⁴ ile de insanın, davranışlarına çeki düzen vermesi bekleniyor. Meseller de⁵, insana zihni zinde tutacak kıyas imkanı veriyor. Daha işin

¹ Mü'min/Gâfir 40/67.

² Câsiye 45/5; Nahl 16/12, 67; Mü'minûn 23/78-80; Rûm 30/24; Ankebût 29/63.

³ Yusuf 12/109; Ankebût 29/109; Yâ-Sîn 36/62; Sâffât 37/138.

⁴ En'âm 6/32; Kasas 28/60.

⁵ Rûm 30/28; Ankebût 29/43.

başında peygamberin, peygamberlik davasında hiçbir menfaatinin/ücret olmadığı⁶ belirtilerek akla gelebilecek şüpheler bertaraf ediliyor.

Ehl-i Kitâb ile ilişkilerin başladığı ve münafıkların ortaya çıktığı Medîne dönemi akıl âyetlerinin kronolojisinde ise, bu iki grubun durumlarından örnekler veriliyor⁷. Bu dönemde, Mekke dönemine göre daha az sayıda yer alan kevnî âyetlerin⁸, aynı içeriğe sahip Mekkî âyetlerden daha başka bir fonksiyonu yerine getirmek için olduğu düşünülebilir. Yani Mekke döneminde imana erdirmedeki araçlardan biri olması beklenen tabîi oluşumlardan, bu dönemde imanı pekiştirip *tahkîki* sağlaması beklenmiş olabilir. Çünkü bu dönemde taklit saplantısı olanların akletmedikleri ifade ediliyor⁹. Herşeye rağmen hâlâ Hz. Peygamber (s.a.s)'in anlaşılamamış olması¹⁰ ve dînî değerleri alaya alma¹¹ eleştirilip, aklını kullanmayanların *ricse* maruz kalacağı belirtiliyor¹². Hatta ve hatta insanı diğer canlılardan ayıran yetenek olan akıl, kullanılmayınca insan diğer canlılara yani hayvanlara benzetiliyor¹³ ki, bu insan için olabilecek en kötü ayıplama olsa gerektir.

Toplamda ise aklın 24 mekkî ve 25 medenî ayette yer alması akla yapılan vurgunun vahy ve dolayısıyla Hz. Peygamber'in tebliğ sürecinin iki önemli safhasında dengelenmiş olması şeklinde değerlendirilebilir.

Aklı lafzının bizzat yer aldığı 49 ayet ve aklın çevre kelimesi olarak değerlendirilebilecek kelimelerden başka, Kur'an'da akıl lafzıyla -dolaylı da olsa- alakalı bizim tespit edebildiğimiz 40'a yakın kelimenin bulunması; bazı araştırmacıların, aklın çeşitli fonksiyonlarını gösteren kelimelerin tekrarıyla birlikte Kur'an'da bulunan bütün

⁶ Hûd 11/51.

⁷ Ehl-i Kitâb için bkz. Bakara 2/44, Al-i İmran 3/65, A'râf 7/169; Münafıklar için bkz. Bakara 2/76, Haşr 59/14.

⁸ Bakara 2/164, Ra'd 13/4, Hadîd 57/17.

⁹ Bakara 2/170.

¹⁰ Yunus 10/16, Hûcûrât 49/4.

¹¹ Mâide 5/58.

¹² Yunus 10/100.

¹³ Bakara 2/171, Enfâl 8/22; Benzer içeriğe sahip istisna olarak değerlendirdiğimiz mekkî bir âyet için bkz. Furkan 25/44.

âyetlerin onda birini oluşturduğu şeklindeki değerlendirmelerini¹⁴ teyid eder görünmektedir.

Görülüyor ki Akıl, Kur'an'da dînî anlamı da olan bir "anahtar kelimedir". O, Allah'ın ayetlerini anlamaya muktedir kılan insan yeteneğidir¹⁵.

Konuya Hz. Peygamber (s.a.v.)'e atfedilen "Allah'ın ilk yarattığı şey akıldır. Allah ona 'önünü dön' dedi, döndü. 'Arkanı dön' dedi, döndü. Sonra Allah-u Teâlâ: İzzet ve celâlime yemin olsun ki bana senden daha sevimli gelen bir şey yaratmadım. Seninle alır seninle veririm. Seninle cevap verir, seninle cezalandırırım"¹⁶ "Kişi kendisini hidâyete götürecektir, çirkinliklerden sakındırarak bir akıldan daha güzel bir şey kazanmamıştır."¹⁷ şeklindeki hadisler sıhhatleri hakkındaki tartışmalar¹⁸ bir yana aklın kültürümüzdeki yerini göstermesi bakımından önemlidir.

Öte yandan İslam düşüncesinde akıl kavramına gösterilen ilgi başka çok az kavrama gösterilmiştir. İslam filozof, kelamcı ve mutasavvıflarından herbir grup, konuyu kendi açılarından ele almış ve değerlendirmeye tabi tutmuşlardır. O bakımdan aklın gerek mahiyeti ve gerekse fonksiyonları açısından oldukça içerikli tanımları yapılmıştır. Genel olarak akıl, mahiyeti açısından, bir yanı fıtrî bir meleke diğer bir yanı da hayatın içerisinde olan tecrübî bir yetenek olarak tanımlanmıştır.¹⁹ İnsanı diğer canlılardan farklı kılan, insanın "ayırıcı vasfı" olarak kabul edilen akıl, analiz ve sentez gibi fonksiyonları yerine getiren "bilim yapma aracı" olarak tanımlanmıştır. Akla sadece bilimsel faaliyetin ön şartı olarak bakılmamış; aynı zamanda akıl, insanın yanlış ve kötülüğe düşmesini

¹⁴ Naim Şahin, "Kur'an-ı Kerim'de Akıl Ve Aklın Değeri Meselesi", *SÜ İlahiyât Fak. Dergisi*, Sayı: VIII, Konya, 1999, s. 221. vd.

¹⁵ Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, (Çev. Süleyman Ateş), Yeni ufuklar Neşr., İstanbul, trs., s. 82.

¹⁶ Aclûnî Segâ'î'den naklen ittifakla hadîsin mevzû olduğunu söylemiştir. Bkz. el-Aclûnî, (Ö. 558/1162) *Keşfü'l-Hafâ ammâ Ştehera mine'l-Ehâdîs alâ Ehsneti'n-Nâs*, Dâru l-hyâ't-Türâsî'l-Arabiyyi, Beyrut, trs, I/263; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî (ö. 505/1111), *İhyâü Ulûm'd-Dîn*, I/68.

¹⁷ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî Garîbî'l-Kur'ân*, (Tahk. Muhammed S. Kılânî), Mustafa el-Halebî ve Oğulları Matbaası, Mısır, 1961, s. 342.

¹⁸ Akla ilgili hadislerin sıhhat dereceleriyle ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Muhammed Ali el-Cûzû, *Mefhûmü'l-Akl ve'l-Kalb fî'l-Kur'ân ve's-Sünne*, Dâru'l-İlmi li-Melâyin, Beyrut, 1983, (2. bsk), s. 140-142.

¹⁹ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî Garîbî'l-Kur'ân*, (Tahk. Muhammed S. Kılânî), Mustafa el-Halebî ve Oğulları Matbaası, Mısır, 1961, s.342; Yusuf Şevki Yavuz, "Akıl", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, II/244-245; vd. İçin bkz. *Bu tez*, s. 35.

engelleyen bir yeteneği olarak bütün bir islam geleneğinde dînî, ahlâkî ve hukukî sorumluluğun *gerek şartı* kabul edilmiştir²⁰.

Kültürümüzde akıl kavramına gösterilen ilgi kanaatimizce sadece islam düşüncesi için değil en geniş anlamıyla bütün bir düşünce tarihi için konuyla ilgili son derece zengin bir literatürün oluşmasına ve bu alanda özgün eserlerin ortaya konmasına zemin hazırlamıştır.

Aklın mahiyeti hakkındaki ilk müstakil eser Muhâsibî'nin "**Şerefü'l-Akl ve Mâhiyetühû**" adlı eseridir²¹.

İlk islam filozofu kabul edilen Kindî de konuyla ilgili "**Risâle fi'l-Akl**" adında ayrı bir risâle kaleme almıştır.²²

Felsefe tarihinde ikinci muallim olarak kabul edilen Fârâbî'nin "**Risâle fi'l-Akl**"ı ise Kindî'nin eserinden daha kapsamlı bir risâledir²³. Öte yandan Râgıb'ın **el-Müfredât**'ı, Gazâlî'nin **İhyâ**'sında olup Muhâsibî'ninki ile aynı ismi taşıyan ve değindiğimiz gibi müstakil olarak yayınlanan bölümü, Seyyid Şerif Cürcânî'nin **Ta'rîfât**'ı, Tehânevî'nin içinde farsça cümle ve ibareler de bulunan **Keşşâf-u Istılâhât**'i Fünûn'u ve nihayet konuya çok kapsamlı bir biçimde yer veren M. Namık Çankır'ın **Büyük Felsefe Lügati** akılla ilgili içerikli bilgilerin bulunduğu, istifade ettiğimiz eserlerdir. Bu arada TDV **İslâm Ansiklopedisi** "Akıl" maddesi ve müelliflerini de belirtmemiz gerekir.

Dr. Muhammed Ali el-Cûzû'nun "**Mefhûmü'l-Akl ve'l-Kalp fi'l-Kur'âni ve's-Sünne**" adlı çalışması 1980 yılında Beyrut'ta yayınlanmıştır.

Akıl konusu, ülkemizde de akademik ilgiye mazhar olmuş ve çeşitli dergilerde yayınlanmış onlarca bilimsel makalenin yanısıra yüksek lisans ve doktora düzeyinde

²⁰ Yusuf Şevki Yavuz, "Akıl" TDV **İslâm Ansiklopedisi**, II/145..

²¹ Hüseyin Aydın'a göre Muhâsibî'nin bu eseri sadece islam düşüncesi değil tümüyle düşünce tarihinde ilktir. Bkz. Hüseyin Aydın, **Muhâsibî'nin Tasavvuf Felsefesi**, Ankara, 1976, s. 61. Mustafa Abdülkâdir Atâ, Muhâsibî'nin bu eserin tahkikini yaparak Gazâlî'nin **İhyâ**'sında yer alan "**Şerefü'l-Akl**" kısmıyla beraber yayınlamıştır. Doç. Dr. İbrahim Emiroğlu da bu eseri dilimize kazandırmıştır.

²² Mahmut Kaya bu risaleyi çevirerek Kindî'nin diğer risaleleriyle birlikte yayınlamıştır.

²³ Editörlüğünü Maurice Bouyees S. J.'nin yaptığı bu eser Beyrut'ta Dar el-Machreq Sarf'dan yayınlanmıştır.

alışmalar yapılmıştır. YÖK'ün resmi internet sitesi www.yok.gov.tr'de tez bölümünde yaptığımız taramada Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı'ndan doktora düzeyinde şu çalışmaların yapıldığını tespit ettik.

1. Abdullah Manaz, **Kur'an'ın Anlaşılmasında Aklın Rolü**, 1990, 378 sayfa. Danışman; Prof. Dr. İbrahim Agâh Çubukçu, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Kayıt no: 11864.
2. Şükrü Özen, **İslam Hukuk Düşüncesinin Akileşme Süreci (Başlangıçtan h. 4. asrın ortalarına kadar)**, 1995, 512 sayfa. Danışman; Prof Dr. Hayrettin Karaman, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Kayıt no: 42117.
3. Abdülbaki Güneş, **Kur'an'da Akıl ve Aklî Tefsir Hareketi**, 1996, 335 sayfa. Danışman; Doç. Dr. M. Halil Çelik, Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Kayıt no: 52708.
4. Mehmet Baktır, **Ehl-i Sünnet Kelâmında Akıl**, 2000, 274 sayfa. Danışman; Prof. Dr. Mevlüt Özler, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Kayıt no: 94143.

Yüksek Lisans düzeyindeki çalışmalar ise şunlardır:

1. Naim Şahin, **Kur'an-ı Kerim'de Akıl ve Aklın Değeri Meselesi**, 1989, 67 sayfa. Danışman; Yard. Doç. Dr. Hüsamettin Erdem, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Kayıt no: 10109.
2. Hatice Cerrahoğlu, **Kur'an-ı Kerim'de Akıl ve Kalp Kavramları ve Bunların Birbirleriyle Münasebetleri**, 1993, 146 sayfa. Danışman; Prof. Dr. Mevlüt Güngör, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Kayıt no: 25905.

3. Mevlüt Albayrak, **Ehl-i Sünnet Kelâmcılarına Göre Akıl**, 1993, 113 sayfa. Danışman; Doç. Dr. Avni İlhan, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Kayıt no: 26462.
4. Hüseyin Kubat, **Kur'an'a Göre Akıl ve Vahyin Anlamı**, 1995, 118 sayfa. Danışman; Prof. Dr. Süleyman Toprak, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Kayıt no: 43669.
5. Ahmet Kumcu, **Kelâm'da Aklın Değeri**, 1996, 71 sayfa. Danışman; Prof. Dr. Süleyman Toprak, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Kayıt no: 54361

Semantiği eğer İzutsu'nun belirttiği gibi bir dilin anahtar (evrensel) kelimeleri üzerindeki analiz çalışması²⁴ şeklinde anlayacaksak, adından da anlaşılacağı üzere çalışmamız bu anlamda bir kavram çalışmasıdır ve kabul edileceği gibi kavram çalışmaları öncelikle bir dil çalışmasıdır. Dil çalışmalarında ise özellikle Arapça söz konusu olduğunda, etimolojik tahliller kaçınılmazdır. Bu açıdan kaynaklarımız arasında lügatler önemli bir yer tutar.

İbn Düreyd'in **Cemheretü'l-Lüga'sı**, el-Ezherî'nin **Tehzibü'l-Lüga'sı**, İsmail b. Abbâd'ın **el-Muhîr fî'l-Lüga** ve el-Cevherî'nin **es-Sihâh**'ı gibi lügatlerden başka özellikle Halil b. Ahmed'in **Kitâbü'l Ayn**'i, Râgıb'ın **el-Müfredât**'ı, İbn Manzûr'un **Lisânü'l Arab**'i ve Asım'ın **Kâmûs**'u lafız analizlerinde başvurduğumuz lügatlerdir.

Öte yandan tefsirler arasında Taberî'nin **Câmiü'l-Beyân**'ı, Zemahşerî'nin **el-Keşşâf**'ı, Beydâvî'nin **Envârü't-Tenzîl**'i, Fahreddin Râzî'nin **Mefâtihü'l-Gayb**'ı, Ebû Hayyân'ın **el-Bahrü'l-Muhîr**'i, İbn Kesîr'in **Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-Azîm**'i, Alûsî'nin **Rûhu'l-Meânî**'si gibi klasik tefsirlerin yanı sıra yakın geçmişten Elmalılı'nın **Hak Dini Kur'an Dili**, Seyyid Kutub'un **fi-Zilâli'l-Kur'ân**'ı ve Mevdûdî'nin **Tefhimü'l-Kur'ân**'ı ile günümüz

²⁴ Toshihiko Izutsu, a.g.e., s. 17-18. Ayrıca semantikle ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. s. 15-46.

tefsirlerinden Süleyman Ateş'in Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri kaynak olarak kullanılmıştır.

TDV İslam Ansiklopedisi "Akıl" Maddesi, özellikle birinci bölümün taslağı ve kısmen içeriği konusunda yararlandığımız bir kaynaktır. Bunun dışında konuların işlenişinde daha iyi görüleceği gibi felsefe, kelim ve tasavvuf gibi ilimlerin el verdiğince klasik kaynaklarından yararlanılmaya özen gösterilmiş ve geniş bir kaynak yelpazesinden istifade edilmeye çalışılmıştır.

Ayet meâlleri tarafımızdan verilmiş ancak yardım ihtiyacı hissedilen yerlerde Elmalılı'nın meâli²⁵ ile Diyanet İşleri Başkanlığı'nın meâlinden²⁶ istifade edilmiştir. Ayetlerin mealleri verilirken, dikkatli araştırmacılar için Kur'an metnindeki orijinal Arapça ifadeler mümkün mertebe korunmaya çalışılarak Türkçe kalıplar içerisinde verilmiştir. Bunun mümkün olmadığı yerlerde ise meâl verilmiş ve gereği görülen yerlerde bir (/) işaretinden sonra âyetin orijinali Arapça olarak verilmiştir²⁷.

Öte yandan her bölümde, ilk geçtiği yerde kaynaklarla ilgili bütün bilgiler verilmiş, daha sonra ise a.g.e. ve a.g.m. ile gösterilmiş, araya başka bir kaynağın girmesi durumunda da, kısaca eserin meşhur adı verilmekle yetinilmiştir. Ayrıca birinci bölümde müstakil olarak ele aldığımız konuyla ilgili felsefe, kelâm ve tasavvuf gibi disiplinlerin görüşleri ve bunlarla ilgili değerlendirme ve eleştirilerimiz diğer iki bölümde daha çok dipnotlarda verilmiştir.

"Kur'an-ı Kerim'de Akıl Kavramı" adındaki tezimiz bu girişten başka üç bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Birinci bölümde Akıl lafzının detaylı bir etimolojik analizi yapılarak lafzın kavramlaşması sürecinde içinden çıktığı kültür havzasındaki doğal

²⁵ Aslında bilindiği gibi Elmalılı'nın müstakil bir meâli yoktur. Ancak kendisinden sonra bazı araştırmacılar tarafından gerek aslına uygun ve gerekse sadeleştirilmiş haliyle tefsirinden alınarak müstakil bir biçimde yayınlanmıştır. Bizim yararlandığımız meâl de aslına uygun olarak yayınlananlardan biridir. Bkz. Elmalılı Hamdi Yazır, Kur'an-ı Kerim ve Meâli (Haz. Dücane Cündioğlu), İslamoğlu Yay., İstanbul, 1993.

²⁶ Hüseyin Atay, Yaşar Kutluay, Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Anlamı (meâl), DİB Yay., Ankara, trs..

²⁷ Böyle bir metoda neden ihtiyaç duyduğumuzu bir örnekle açıklamak istiyoruz. Tezimizde de yer verdiğimiz mü'minlerin kendilerine verilen rızaktan sır' ve alenî/ سرًا و علانية olarak infak ettiklerini belirten Ra'd 13/22 ayeti ile mü'minlere zahir ve batın / ما بطن / ما ظهر منها fuhşiyata yaklaşmama emreden En'âm 6/151 ayetinde bulunan ve Kur'an metnindeki şekliyle aktardığımız, esasta aralarında önemli nüanslar bulunan bu ifadelerin ikisine de meallerde "gizli ve açık" anlamları verilmektedir (Bkz. Elmalılı, a.g.e., s. 147, 251., Hüseyin Atay, Yaşar Kutluay, y.a.g.e., s. 147, 251., vd).

kullanımları ortaya konulmaya çalışılmıştır. Ayrıca çeşitli ilim dallarının akıl konusuna bakışı değerlendirilmiş ve düşünce tarihinin en köklü problemlerinden akıl-nakil ilişkisi konunun anlaşılmasına zemin hazırlaması düşüncesiyle ele alınmıştır. Bu itibarla bu bölüm “Akıl Lafzının Etimolojik Analizi ve Çeşitli İlim Dallarına Göre Akıl” olarak isimlendirilmiştir.

“Akıl ve Çevre Lafızlar” adını taşıyan ikinci bölüm, adından da anlaşılacağı gibi Kalp, Lübb ve Nühâ gibi mahiyeti açısından ve Tefekkür, Tezekkür, Zekâ, Tedebbür ve Fıkıh gibi fonksiyonları açısından akıl lafzıyla ilişkisi bulunan çevre lafızlarının ele alındığı bölümdür. Burada çevre lafızların akılla ilgili benzerlik ve farklılıkları ele alınmıştır.

Üçüncü bölümde “Kur’ân-ı Kerîm’de Akıl Lafzı ile İrtibatlı Olan Bazı Kavramlar ve Kur’ân’a Göre Akıllı Kullanmamanın Sonuçları” şeklinde isimlendirdik. Bu bölümde kronolojik sıraya göre, mekkî-medenî ayrımını da göz önünde bulundurarak lafzın Kur’ân’daki kullanılışını ele aldık. Ayrıca Kur’ân’da akılla irtibatlı olarak yer alan *Kitâb*, *Kur’ân*, *Kavim*, *Kalp* gibi kavramlarla aklın ilişkisini değerlendirmeye çalıştık. Son olarak bu bölümde; insana verilen en önemli yetenek kabul edilen akıl, kullanmamanın Kur’ân’a göre sonuçlarına değindik.

Sonuç bölümünde ise aklın sınırlı bir insan yeteneği olarak epistemoloji faaliyetinin çok önemli bir aracı olduğu belirtilmiş, kategorik olarak zekâ ve kalpten farklı ancak nihâî fonksiyonlarının aynı olduğu ifade edilmiştir. Buna göre somut bir algılama şekli olan aklın, insanın muhtemel daha üst bir -soyut- algılamasının vazgeçilmez bir tarafını oluşturduğuna işaret edilmiştir.

I. BÖLÜM

AKL LAFZININ ETİMOLOJİK ANALİZİ VE ÇEŞİTLİ İLİM DALLARINA GÖRE AKIL

1. 1. AKL/عقل LAFZININ ETİMOLOJİK ANALİZİ

1. 1. 1. Lügat Anlamı

Akl lafzı, üç harfli AKL/عقل kökünden türemiş bir mastardır¹. Kur'ân'da tabîî manada kullanılmamış, "akletme/aklı kullanma" olarak ıstılâhî anlamda fiil olarak kullanılmıştır. Ancak ıstılâhî anlam kazanmadan önce akl lafzının hangi anlamları ifade ettiğini, doğduğu ve kullanıldığı ortamlarda kendisine hangi manaların yüklendiğini bilmek; kavramlaşma sürecinde kelimenin mahiyet ve kapsamını anlamak bakımından önemlidir. Bu açıdan öncelikle, akl kelimesinin lügatlerdeki ve islâm öncesi Arap şiirindeki tabîî kullanımlarını sunmanın yerinde olacağını düşünüyoruz.

Kur'ân'daki "anahtar terimlerden" biri olan akl, etimolojik olarak bağlamak, tutmak, idrak edip anlamak, hapsedip engellemek, korumak ve diyet gibi anlamlara gelir². Dikkat edilirse akl lafzı, bağlamak öz anlamını, kazandığı hemen bütün anlamlarda korumuştur. Tutmak, hapsetmek, men etmek, hep bir objeyi bağlayıp

¹ Ancak el-Cevherî, Sîbeveyh'e göre AKL/عقل lafzının sıfat olduğunu nakleder. Bkz. İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihah Tâcû'l-Lûga Ve Sihâhu'l-Arabiyye*, (Tahk. Ahmed Abdülgafur Attar), Dâru'l-İlm-i lîl-Melâyîn, (2. bsk), Beyrut, 1979, s. 1769.

² Ebu Abdurrahman el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhidî, *Kitâbü'l-Ayn*, (Tahk. Mehdî el-Mahrûmî ve İbrahim es-Sâmîrî), Beyrut, 1988, I/159-161; İbn Düreyd Ebu Bekir Muhammed b. Hasen el-Basrî, *Kitâbü Cemhereti'l-Lûga*, Mektebetü'l-Müsennâ, Bağdat, h. 1345, III/128-129; Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbü'l-Lûga*, Dâru'l-Kavmiyyeti'l-Arabiyye, 1964, I/238-241; İsmâîl b. Abbâd el-Muhîrî, *Kitâbü'l-Lûga*, (Tahk. Muhammed Hasan Al-Yâsin), Beyrut, 1994, I/172-173; Râgîb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi Garîbi'l-Kur'ân*, (Tahk. Muhammed S. Kîlânî), Mustafa el-Halebî ve Oğulları Matbaası, Mısır, 1961, s. 341-342; Cemalüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, Dâru Sadr Dâr-u Beyrut, Beyrut, 1955, XI/459; Âsım, *Kamus Tercemesi*, İstanbul, 1305, III/1447-1450; el-Cevherî, a.g.e., V/1769-1770; Butros el-Bostânî, *Muhîtu'l-Muhîr*, Lübnan Kütüphanesi, Beyrut, 1987, s. 631.

sabitlemekle ilgilidir. İdrak edip anlamak, bir şeyi akla bağlamaktır. Yine diyet ödendiği zaman maktûlün yakınlarını mecazen bağlayıp intikam almalarnı³ ve böylece de kanın dökülmesini engeller⁴.

Akl kelimesinin islam öncesi Arab şiirinde de bu anlamda kullanıldığını görmekteyiz⁵. Nitekim عقل البعير denildiği zaman bu, devenin bağlanmasını ifade eder. العقلde ip ve bağ anlamlarının yanında halka verilen zekâtı karşılar. العقل ise devenin ayaklarını (bağlayarak) tutulmasına sebep olan bir hastalıktır. Devenin bağlanması, onun tasarrufunun engellenerek kaybolması ya da etrafa zarar vermesi gibi muhtemel olumsuzlukların önüne geçmek içindir⁶. عقلت المرأة شعرها ifadesi de kadının saçını bağlamasını⁷ anlatmak için kullanılır. Bu, saçta bir düzen vermek için yapılır. Akıl da insanın duygu ve düşüncelerine bu şekilde düzen verir⁸. İslam kültüründe akıl ile ilgili ilk müstakil risaleyi kaleme alan⁹ Muhâsibî insanın anlama ve idrak kabiliyetine bu ismin verilmesinin sebebini; “anlaman”, akılla bağlanıp zabt u rabt altına alınmasıyla açıklar¹⁰. Yine insan aklına akıl denilmesi, sahibini bağlayarak “tehlikeli şeylerde çıkmaza sürüklenmesini önleyip”¹¹ onu kötü yola gitmekten alıkoyması yönüyledir¹². Nitekim Amr b. Kays'ın (ö. 146/763) “إذا عقلك عقلك عما لا ينبغي فنت عقل” “Eğer aklın gereksiz şeylerden seni alıkoysorsa (bağlıyorsa) işte o zaman akıllıdır” dediği nakledilir¹³. Son olarak Hakîm Tirmizî de -ipin hayvanı bağlayıp hareketini engellediği gibi- aklın nefsi bağlayıp hevâyâ tâbî olmaktan men ettiğini söyler¹⁴. Bundan dolayı akıl, sebep-sonuç arasındaki “bağlantılan”¹⁵ kurarak yaptığı çıkarımlarla “kulu Allah'a bağlar”¹⁶ ya da Mehmet S.

³ el-Ezherî, a.g.e., I/240.

⁴ Râgıb, a.g.e., s. 342.

⁵ Örnek için bkz. Muhammed Ali el-Cûzû, *Mefhûmü'l-Akl ve'l-Kalb fi'l-Kur'ânî ve's-Sünne*, Dâru'l-İlm-i İl-Melâîyîn, Beyrut, 1983, (2. bsk) s. 24.

⁶ Halîl b. Ahmed, a.g.e., I/159-160; İbn Düreyd, a.g.e., III/128-129; el-Ezherî, a.g.e., I/239; İbn Manzûr, a.g.e., XI/459; Râgıb, a.g.e., s. 342; Asım, a.g.e., III/1147. Ayrıca bkz. Ebû Abdullah Muhammed b. Yusuf Ebu Hayyan, *el-Bahru'l-Muhîr*, en-Nasru'l-Hadîs Matbaası, Riyad, I/182.

⁷ el-Cevherî, a.g.e., V/1770; Râgıb, y.a.g.e., s. 342.

⁸ Benzer bir değerlendirme için bkz. Bayraktar Bayraklı, *Kur'ân'da Değişim Gelişim Ve Kalite Kavramları*, İfav yay., İstanbul 1999, s. 47.

⁹ Hüseyin Aydın, *Muhâsibî'nin Tasavvuf Felsefesi*, Ankara, 1976, s.61.

¹⁰ el-Cûzû, a.g.e., s. 27.

¹¹ el-Ezherî, a.g.e., I/240.

¹² Ebu'l Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Maverdî, *Edebü'd-Dünyâ ve'd-Dîn*, Osmaniye Matbaası, İstanbul, 1304, s.6; el-Bostânî, a.g.e., s.631; el-Cûzû, a.g.e., s. 27.

¹³ el-Bostânî, y.a.g.e., s. 631.

¹⁴ el-Cûzû, a.g.e., s. 27.

¹⁵ Arapça'da “bağlantı” kelimesini karşılayan kelimelerden biri de dilimizde de bu anlamda kullanılan alâka/علاقة dır (Bkz. Serdar Mutçalı, *Arapça-Türkçe Sözlük*, Dağarcık Yay., İstanbul, 1995, s. 590). A-L-

Aydın'ın daha genel ifadesiyle "Alemi Allah'a bağlar"¹⁷. Zaten bu da Kur'ân'da akıldan istenen en önemli fonksiyondur¹⁸.

Akl lafzı isim olarak diyet anlamında cahiliye dönemi Arap şirinde¹⁹ ve Hz. Peygamber (s.a.s)'in hadis-i şeriflerinde²⁰ kullanılmıştır. Akl/ عقل²¹ veyahut Makule/مكلة²² diyet, عقل الدية²³ de diyeti ödemek demektir. Makule, aynı zamanda "suyu bağlatıp hapsetmesi yönüyle" akarsu, yer altı ya da yağmur sularının toplandığı yere denir²⁴. Akile/ عكمة ise diyeti ödemekle yükümlü kimse ya da kimselerdir²⁵. Diyete akl denilmesi, cahiliyede diyet olarak verilen develerin maktûlün velîsinin/vasîsinin kapısına götürülüp "bağlanması" ve böylece maktûlün yakınlarına ulaşan diyetin onları "bağlayarak" katili öldürmelerini engellemesinden dolayıdır²⁶. Bu anlamda akıl, yaptığı yanlışların "diyetini ödeyerek"²⁷ sorumluluğunun gereğini yerine getirmektedir.

K/عقل ise Halil'in A-K-L/عَلّ 'nin kullanılan beş varyasyonundan biri olarak zikreder. Bkz. Halil b. Ahmed, a.g.e., I/159. Razi. Büyük İstikak Kaidesi adı verilen bu uygulamada varyasyonların bir kısmının kullanıldığını ve çoğu zaman anlamsız olan varyasyonların kullanılmadığını; ancak mümkün olan bu şekillerin, dil konularında konuyu tam olarak ortaya koyabilmek için varılabilecek en uç nokta olduğunu belirtir. Bu bilgiler ve daha fazlası için bkz. Muhammed b. Ömer Fahrüddin er-Razi, *et-Tefsîrü'l-Kebîr*, Dâru'l-Kütübü'l-İlimiyye, Tahran, I/13-14. Mehmet Talu da semâi olduğunu belirttikten sonra *büyük istikakı*, "müştak (türemiş) ve müştakun minh (kendisinden türetilmiş)"in lafız ve manasında münasebetin bulunması, fakat harflerin tertibi sırasında münasebetin bulunmaması" şeklinde tanımlayarak bunu örneklendirir. Bkz. Mehmet Talu, *Sarf İlmî Arap Dili ve Edebiyatı II*, İstanbul, 1992, s. 29.

¹⁶ S. Hüseyin Nasr, *İslâm İdealleri Ve Gerçekler*, (Çev. Doç. Dr. Ahmet Özel), İz Yay., İstanbul, 1996, s. 25., Bayraktar Bayraklı, a.g.e., s. 47.

¹⁷ Mehmet S. Aydın, *İçer Kritik Bakış, Din Felsefe Lâiklik*, (Haz. Mehmet Gündem), İyiyadam Yay., İstanbul, 1999, s. 217.

¹⁸ Mü'minûn 23/80, Rûm 30/24, Mû'min 40/67, Hadîd 57/17.

¹⁹ el-Cûzû, a.g.e., s. 24. Burada cahiliye şirinin akıl konusuna bakışı ile ilgilenen araştırmacılar için: İSAM kütüphane kayıtlarında rastladığımız ve fakat kütüphanede neredeyse bir gün süren aramamıza rağmen ulaşamadığımız bir çalışmayı zikretmenin faydalı olacağını düşünüyoruz. Hüsnü Abdülcelil, *el-Akl fî Şi'r'i'l-Câhiliyyi*, Dâru'l-Me'âlimi's-Sekâfiyye, Kahire, 1999.

²⁰ Ahmed ibn Hanbel, *Müsned*, Çağrı Yay., İstanbul, 1982, II/183; İbn Mâce (ö. 275/888), *Sünen*, Çağrı Yay., İstanbul, 1982, *Kitabü'd-Diyât*, 21/6 (II/879) ve 21/13 (II/883); Tirmizî (ö. 279/892), *Sünen*, Çağrı Yay., İstanbul, 1981, *Kitabü'd-Diyât*, 14/13 (IV/21, 1406. hadis); Nesâî, *Sünen*, (Tahk. Hasan Muhammed el-Mesûdî) Dâru lhyâi't-Tûrâsî'l-Arabiyyi, Beyrut, trs., *Kitâbu'l-Kasâme*, s. 39; Süleyman Hayri Bolay, "Akıl Mad.", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, II/239

²¹ el-Ezherî, a.g.e., 238; el-Cevherî, a.g.e., V/1769; İbn Manzûr, a.g.e., XI/460; el-Bostânî, a.g.e., s.631.

²² el-Cevherî, a.g.e., V/1769; İbn Manzûr, a.g.e., XI/461.

²³ Halil b. Ahmed, a.g.e., I/160; İbn Düreyd, a.g.e., III/129; Râgıb, a.g.e., s.342; İbn Manzûr, a.g.e., XI/460.

²⁴ İbn Düreyd, a.g.e., III/129.

²⁵ el-Ezherî, a.g.e., I/237; Râgıb, a.g.e., s.342; İbn Mâce, a.g.e., 21/12, II/883; Tirmizî, a.g.e., 14/1, IV/11 ve 14/19 s. 27.

²⁶ el-Ezherî, a.g.e., I/238; Râgıb, a.g.e., s.342; Ömer Nasûhî Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye Ve Istilâhât-ı Fıkhiyye Kâmusu*, Bilmen Yay., İstanbul, 1968, III/53-58. Ayrıca benzer açıklamalar ve detaylı bilgiler için bkz. Hamza Aktan, "Akile" Mad., *TDV İslâm Ansiklopedisi*, II/248-249. Yine Akile'nin hukûkî tanımı ve yükümlülükleri için bkz. Süleyman Akdemir, *Ceza Hukukunda Mağdurun Korunması*, Abam Yay., İzmir, 1988, s.56-61 ve s.66-68.

²⁷ Bayraktar Bayraklı, a.g.e., s. 47.

A-k-*ا*/عقل²⁸’ye tutmak anlamı da verilmiştir. عقل الدوائى ليطن²⁹. Bundan dolayı Akûl/العقول ishali tutan yani gideren ilaçtır³⁰. Bu kelime ayrıca, anlama kabiliyeti yüksek olup toplumun en akıllısı olan kişiye denir³¹. Herhalde toplumun en akıllısı olan kişi, ilacın insanda ishale engel olmasına benzer bir fonksiyonu; yani toplumun nabzını “tutarak”, toplumda herhangi bir taşkınlığı önlemek görevini yerine getirmektedir.

Akl/عقل ya da Ma’kîl/معقل barınak ve sığınak³² anlamına gelir ki, bu durumda koruma görevini icra etmektedir. Teakkale / تعقل hapsedmek anlamındadır³³. Yine Akîle/عقيلة haremde hapsedilmiş kız veyahut inci ve bir toplumun efendisi demektir³⁴. O zaman buradaki hapsedip engellemenin koruma maksatlı olduğu görülmektedir. Aklın da insanı kötülüklerden koruduğuna daha önce değinmiştik.

Akl/عقل keçi vs. hayvanların sarp dağa çıkması için kullanılır. Akîl/عقيل de dağ keçisi demektir. Nitekim bu çeşit dağ hayvanları sığınma ve barınma amacıyla dağlarda yaşarlar. Gölgenin gün ortasında tepede sabitleşmesi anlamına gelen Akl/عقل de³⁵, kavurucu çöl sıcağında gölgenin koruyuculuğuna benzer bir şekilde aklın “koruyuculuğu” ile ilgili olabileceği gibi, aklın düşünceleri sabitleyerek bir karara “bağlaması” ile de ilgili olabilir.

Diğer taraftan Akûl/عقول, “denizin derin yeri ya da dalgası”, “kıvrımlı nehir ya da vadi” ve “karışık işler” için kullanılan bir lafızdır³⁶. Denilebilir ki, karışık işlere kafa yoran

²⁸ el-Ezherî, a.g.e., I/240; İsmail b. Abbâd, a.g.e., I/173; İbn Manzûr, a.g.e., XI/459; el-Bostânî, a.g.e., s. 631.

²⁹ İbn Düreyd, a.g.e., III/129; el-Ezherî, y.a.g.e., I/240; İsmail b. Abbâd, y.a.g.e., I/172; Râgıb, a.g.e., s.342; el-Bostânî, a.g.e., s. 631.

³⁰ el-Cevherî, a.g.e., V/1769; İbn Manzûr, a.g.e., XI/459.

³¹ İbn Manzûr, a.g.e., XI/458; Asım, a.g.e., III/1448.

³² Halil b. Ahmed, a.g.e., I/160; İbn Düreyd, a.g.e., III/129; İsmail b. Abbâd, a.g.e., I/172; Ragıb, a.g.e., s.342. Asım Efendi, kale, hisar ve saçak yer için de kullanıldığını söyler. Doğal olarak bu da adı geçen yerlerin koruma fonksiyonu ile ilgilidir. Bkz. Asım, a.g.e., III/1448.

³³ İbn Manzûr, a.g.e., XI/459.

³⁴ İbn Manzûr, y.a.g.e., XI/462; Ragıb, a.g.e., 342; Asım, a.g.e., III/1450.

³⁵ el-Ezherî, a.g.e., I/240; el-Cevherî, a.g.e., V/1771; Asım, y.a.g.e., III/1448.

³⁶ Halil b. Ahmed, a.g.e., I/161; el-Cevherî, y.a.g.e., 1769-1770; İbn Manzûr, a.g.e., XI/462; Asım, y.a.g.e., III/1450; el-Bostânî, a.g.e., s. 631.

akıl onları bir düzene koymak için kıvrımlı bir süreci takip ederek meselelerin derinliklerine iner.

"Asmanın koruk vermesi", ta'kîl/تعقيل lafzı ile ifade edilir³⁷. Bu, aklın verdiği ürün³⁸ yani "düşünce meyvesi" ile ilgilidir. Bilindiği gibi koruk, ham üzüme denir. Ham üzümün olgunlaşması için bakıma ihtiyacı olduğu gibi düşüncelerin de aklın sürekli işletilerek olgunlaşmaya ihtiyacı vardır. Bu yüzden başlangıçta ham da olsalar, düşünceler öldürülmeyip gelişip olgunlaşmaları için onlara fırsat verilmelidir. Zira unutulmamalıdır ki ham da olsa meyve veren asma, eğer bakımı yapılmazsa bir gün onu bile veremez hale gelebilir.

İslâm öncesi dönemde³⁹ ve lügatlerde, kelimeye bugün artık kavram anlamı içerisinde yer alan manaların da verildiğini görmekteyiz. "Çocuğun âkıl olması/akıllanması"⁴⁰ (temyîz) -ki bu, insanın ahlâkî, hukûkî ve dînî açıdan sorumluluk çağıdır⁴¹-, "anlama" ve "idrak"⁴², hep insan aklıyla alakalıdır. İşte bu yüzden teklif sebebi olan akıl, Rene Guenon'un tabiriyle "skolastiklerin canlılık farkı/Differentia animals dedikleri"⁴³ insanı diğer canlılardan ayıran özelliğidir⁴⁴. Akl'a cehaletin⁴⁵ ve ahmaklığın zıddı⁴⁶, ilim⁴⁷ insanın ilim yapmaya uygun yeteneği⁴⁸ anlamları da vermiştir. Nitekim "islâm öncesi zamanlarda bu kelime, insanın değişen durumlarda gösterdiği pratik zekâyı ifade ederdi. Akıllı adam en beklenmedik olaylar karşısında dahi bir çözüm yolunu bulup tehlikeden kendisini kurtaran adam idi. Bu çeşit pratik zekâ, islâm öncesi Araplar arasında takdir ve hayranlık görürdü. Zaten çöl şartları içinde başka türlü

³⁷ Asım, a.g.e., III/1448.

³⁸ Bayraktar Bayraklı, a.g.e., s. 46.

³⁹ el-Cûzû, a.g.e., s. 24-25.

⁴⁰ Asım, a.g.e., III/1147; el-Bostânî, a.g.e., s. 631.

⁴¹ Hamdi Döndüren, "Âkıl" Mad., TDV İslâm Ansiklopedisi, II/247; Muhammed Arkoun, Kur'an Okumaları, (Çev. Ahmet Zeki Ünal), İnsan Yay., İstanbul, 1995, s. 204. Yine el-Bostânî, AKIL/عقل in Dürzilere göre dinin esaslarına muttali' olan kimse olduğunu söyler. Bkz. el-Bostânî, a.g.e., s. 631.

⁴² İbn Manzûr, a.g.e., XI/458; el-Bostânî, y.a.g.e., s. 631.

⁴³ René Guénon, Niceliğin Egemenliği Ve Çağın Alâmetleri, (Çev. Mahmut Kanık) İz yay., İstanbul, 1990, s. 335'teki 53. dipnot.

⁴⁴ Bakara 2/171; Enfâl 8/22; Furkan 25/44; el-Ezherî, a.g.e., I/240; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazalî, İhyâü Ulûmiddîn, el-Matbaatü'l-Ezheriyye, 1302, I/69; Süleyman Ateş, Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri, Yeni Ufuklar Neşr., İstanbul, 1989, III/500; Necip Taylan, Gazalî'nin Düşünce Sisteminin Temelleri, İlav Yay., İstanbul, 1989, s. 72.

⁴⁵ Halil b. Ahmed, a.g.e., I/159; İbn Düreyd, a.g.e., III/128.

⁴⁶ İbn Manzûr, a.g.e., XI/458.

⁴⁷ Asım, a.g.e., III/1446.

⁴⁸ Ragıb, a.g.e., s. 341.

güvenle yaşamak da mümkün değildi⁴⁹. Bu cümleden olmak üzere “Kureyş”te neseb ve tarih ilmini en iyi bilen kimse olduğu için Hz. Ali’ye (ö. 40/661) Akîl/ عَقِيل lakabı verilmiştir⁵⁰. Yine akla “kalp”⁵¹ “akıl kalbi/القلب للعقل”⁵² anlamları verildiğini görmekteyiz. Nitekim bundan dolayı Hac 22/46 ayetindeki “akleden kalpler/ قلوب يعقلون” ifadesi ilginçtir. Türkçemizde de kullandığımız a k ı l, t a a k k u l, a k l î ve m a ’ k û l hep bu anlamla ilgilidir.

Öte yandan akıl kelimesini Türkçemizde *us* terimiyle karşılarız. *Us*, insanın düşünme, anlama ve tedbir alma yetisi olarak tanımlanıyor⁵³. “Olumsuz şeklini kullanmaksızın davranışları kontrol eden mekanizmaya bu adın verildiği anlaşıyor. “Uslu ol”, “Uslu adam”, “Uslu çocuk” tabirlerinde olduğu gibi. Ayrıca bu kelimenin “Dîvân-ı Lügati’t-Türk” te Oğuz lehçesine göre hayırla şer -iyi ile kötü- arasını ayırt etme (tefrîk) anlamı da vardır⁵⁴.

Son olarak terimin, batı dillerinde *raison* ve *intellect* kelimeleriyle karşılandığını görüyoruz⁵⁵. Her iki kelime de Arapça’ya AKL/عقل olarak çevrilmekle beraber *raison* akli, *intellect* ise müdrikeyi yani anlama yetisini ifade eder⁵⁶. Hançerlioğlu, *raison* kavramıyla ilgili şu açıklamaları yapar: “Latince kökenli batı dillerindeki karşılığı saymak ve hesaplamak anlamlarını dile getiren *La. re* kökünden türemiştir. Latinler bu kökten *us* anlamında *ratio* deyimini türetmişlerdir. Bu deyim aynı zamanda sebep anlamında da (neden anlamındaki *La. causa* deyiminden ayrı ve farklı bir anlamda) kullanıyorlardı ki anlam , batı dillerinde de korunmuştur⁵⁷. *Intellect* ise “Avrupa dillerinde devşirmek ve seçmek anlamlarını veren Yunan-Latin *leg* kökünden türetilmiştir⁵⁸. Bir başka araştırmacı da buna yakın olarak şu tespiti yapıyor “Latince *intellectus*’tan alınma bir

⁴⁹ Toshihiko Izutsu, *Kur’ân’da Allah Ve İnsan*. (Çev. Süleyman Ateş). Yeni Ufuklar Neşr. İstanbul. trs., s. 81-82.

⁵⁰ Asım, a.g.e., III/1451.

⁵¹ Halil b. Ahmed, a.g.e., I/159; el-Ezheri, a.g.e., I/241.

⁵² İbn Manzûr, a.g.e., XI/458.

⁵³ Pars Tuğlacı, *Okyanus Ansiklopedik Türkçe Sözlük*, Pars Yay., İstanbul, 1971, III/2937.

⁵⁴ İsmail Yakıt, “Mevlânâ’da Akıl Ve Aklın Kritiği”. *SDÜ İlahiyat Fak. Dergisi*, Sayı: III, Isparta, 1996, s.1.

⁵⁵ T. J. De Boer, “Akıl” Mad., *İslam Ansiklopedisi*. Meârif Matbaası, İstanbul, 1940, s. 238; Mustafa Namık Çankı, *Büyük Felsefe Lügati*. Aşıkoğlu Matbaası, İstanbul, 1955, II/275; Pars Tuğlacı, a.g.e. III/2937; Mustafa İbrahim, *Methûmû’l-Akî fî Fikri’l-Felsefiyyi*. Daru’n-Nehdati’l-Arabiyye, Beyrut, 1993, s.16.

⁵⁶ Mustafa Namık Çankı, y.a.g.e., II/275; Muhammed Arkoun, a.g.e., s.231. (Görüşler L. Gardet’e aittir).

⁵⁷ Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi*. Remzi yay., İstanbul, 1976, I/70.

⁵⁸ Orhan Hançerlioğlu, y.a.g.e., VII/35.

⁵⁹ Orhan Hançerlioğlu, y.a.g.e., VII/35.

kelimedir. Bu da Grekçe *selectus*'tan geliyor. (Seçme, ayıklama) demektir. Nitekim 'selection' tabiri de buradan alınmış. Dolayısıyla batı dillerinde akıl, iyi ile kötü, büyük ile küçük, doğru ile yanlış arasında seçim yapan melekeye verilen addır⁵⁹. Bu anlamda "ration nazarî istidlâle, intellect ise ihsâsa ve hadse mukabil tutulmak itibarıyla (yüksek bir bilgi kuvvetidir). Bu, Arapça'da aklın son ve mücerret manasıdır"⁶⁰. Hançerlioğlu ayrıca anlığın (intelligence) metafizik anlamda Leibniz tarafından "maddî varlıkları anlama yetisi", Malenbrach tarafından "inan gerçeklerini anlama yetisi", Bergson tarafından da içgüdü ve sezgiye karşıt anlamı olarak "bilerek etkin olma yetisi" anlamlarında kullanıldığını ifade eder⁶¹.

Kur'ân'daki akıl, batıda ansiklopedistlerle başlayan⁶² rasyonalizm anlamında akıl değildir⁶³. Zira rasyonalizm, her türlü din ve idealizmi redderek insan aklının sınırsız egemenliğini savunur⁶⁴. Bu yönüyle o, "gerçek bir dogma haline gelir" ve mantıksal olarak her türlü metafiziksel bilgiyi dışlar⁶⁵. Böylece Seyyid Hüseyin Nasr'ın dediği gibi "insanı Allah'tan ayıran ve insanın ilahi aleme karşı başkaldırısını gösteren bir perde haline gelir."⁶⁶ Bundan dolayı da bazı düşünürler, Kur'ân'daki aklın *raison* değil *intellect* kavramıyla karşılanacağını ileri sürerler⁶⁷. Çünkü, mesela Muhammed Arkoun'a göre *raison*, Aristocu akıldır ve bu anlamda akıl, iddia edilenin aksine Kur'ân'da yoktur⁶⁸. Bu akıl, Bergson'un da eleştirdiği "sadece istidlâlî akıldır" daha doğrusu "kartezyen düşüncesi üzerine temellenmiş istidlâlî aklın belli bir kullanımıdır". Bu sebeple

⁵⁹ İsmail Yakıt, a.g.m., s.1.

⁶⁰ M. Namık Çankı, a.g.e., II/275, III/24.

⁶¹ Orhan Hançerlioğlu, a.g.e., VII/35.

⁶² Orhan Hançerlioğlu, y.a.g.e., VII/40; Sadık Kılıç, *İslâm'da Sembolik Dil*, İnsan Yay., İstanbul, 1995, s.235; René Guénon, a.g.e., s.113.

⁶³ Mehmet S. Aydın, a.g.e., s. 133-134; Mehmet Bekaroğlu, "Bir Anahtar Kavram: Akıl", 1. *İslam Düşüncesi Sempozyumu*, Beyan Yay., İstanbul, 1995, s.168. Benzer bir değerlendirme için bkz. Rasim Özdenören, *Kafa Karıştıran Kelimeler*, İz Yay., İstanbul, 1990 (3. bsk) s. 39-41.

⁶⁴ Orhan Hançerlioğlu, a.g.e., VII/40; Kâmiran Birand, *Kâmiran Birand Külliyyâtı*, Akçağ Yay., Ankara, 1998, s. I/26, III/13-15.

⁶⁵ René Guénon, a.g.e., s.114. Benzer bir değerlendirme için bkz. Seyyid Hüseyin Nasr, *Genç Müslümana Modern Dünya Rehberi* (Çev. Şehabeddin Yalçın), İz Yay., İstanbul, 1995, s. 217. Ayrıca Rasyonalizm-Pozitivizm ilişkisi için bkz. Erol Göka, Abdullah Topçuoğlu, Yasin Aktay, *Önce Söz Vardı*, Vadi Yay., Ankara, 1999, (2. Bsk), s. 24-25.

⁶⁶ Sadık Kılıç, a.g.e., s. 236.

⁶⁷ Muhammed Arkoun, a.g.e., (M. Rodinson'un görüşleri için s. 234'e, D. Gimaret'in görüşleri için de s.244'e bkz.); Ali Buluç, *İslam Düşüncesinde Din-Felsefe/Vahiy-Akıl İlişkisi*, Beyan Yay., İstanbul, 1994, s. 280.

⁶⁸ Muhammed Arkoun, a.g.e., s.229, 245.,

rasyonalizm ile entellektüalizm birbirine karıştırılmamalıdır⁶⁹. Yine bu açıdan bakan düşünürlere göre “bir ispatlamayı ‘nasılsa öyle’ sezme yeteneği” olması yönüyle intellect, Kur’ân’ın kendisine çağında bulunduğu akıldır⁷⁰.

Peki gerçekte durum nedir? Kur’ân, sebep-sonuç ilişkisini kurmaya dayalı “istidlâlî akı” (reason) mı, veyahut sezgiye dayalı “kalbî akı” (intellect) mı öngörür? Yoksa her iki akıl da Kur’ân’da var mıdır? Ve böyle bir ayırım yapılmalı mıdır?

Lafzın baştan beri vermeye çalıştığımız lügat anlamları ve kelimenin doğduğu kültür havzasında kullanılan tabîî manalarındaki somut durum kendisini hissettirmektedir. Bağlamak, tutmak, hapsetmek, engellemek ve diyet gibi manalar, hep dönemin somut hadiselerini karşılamaktadır. Louis Gardet de buna benzer olarak “bağlamak birleştirmek kökü, denebilir ki, ‘olan bir şeyle’ bağlantıyı çağrıştırır. Dolayısıyla insanın düşüncesini reelden aldığı çağrıştırır ki bu, gerçekten Kur’ânî bir temadır” der⁷¹. Etimolojik olarak “devecinin devesini kösteklediği bağ” manasındaki el-Akl/عقل lafzının, çok basit olarak kalpten gelecek coşku ve aşırılığı köstekleme anlamına geldiğini belirten C. Bouyahya, kavramın “ her şeyin taşkınlığına gem vurmaya çalışan şey” anlamıyla günümüz akıl kavramına uygun düştüğünü söyler⁷².

Bunlara ek olarak âyetlerde de sebep-sonuç ilişkisine dayalı aklın yer aldığını görüyoruz. “Kur’ân’ın akletmeyi sağlaması için Arapça inzâl⁷³ ve ca’l edildiğini⁷⁴” belirten ayetlerle; “akletmedikleri için ricse maruz kalan toplumu⁷⁵” ve yine “akletmedikleri için seîr/ateş ashâbından olanları⁷⁶” ifade eden ayetler buna örnek olarak verilebilir.

⁶⁹ René Guénon, a.g.e., s.117.

⁷⁰ Bkz. D. Gimaret’in düşünceleri, Muhammed Arkoun, a.g.e., s.244. Ara cümlecik kullanılmak suretiyle yargulama tarafımızdan yapılmıştır. (M. Şentürk)

⁷¹ Muhammed Arkoun, a.g.e., s. 231.

⁷² Muhammed Arkoun, a.g.e., s. 261.

⁷³ Yusuf 12/2; Taberî, لعقل و بغير ifadesini olarak yorumlar. İbn Cerîr et-Taberî, (Ö. 310/922), el-Câmlu’l-Beyân an Te’vîlî Âyl’l-Kur’ân, Mustafa el-Halebî ve Oğulları matbaası, Mısır, 1954, XII/149. Muhammed Esed de ayetin yorumuyla ilgili olarak Kur’ân’ın çağrısının öncelikle insan aklına yönetildiğini, duygu ya da duygusal yaklaşımın tek başına hiç bir zaman yeterli bir temel olamayacağını söyler. Muhammed Esed, Kur’ân Mesajı, (Çev. Cahit Koytak, Ahmet Ertürk), İşaret Yay., İstanbul, 1996, II/454.

⁷⁴ Zuhuruf 43/3.

⁷⁵ Yunus 10/100.

⁷⁶ Mülk 67/10.

Öte yandan akla kalp anlamının verilmesi ve Kur'ân'da "akleden kalplerden/ قلوب يعقلون" bahsedilmesi⁷⁷, istidlâlî aklın yanında kalbî aklın da Kur'ân-ı Kerîm'de bulunduğunu gösterir.

Özetle şunları söyleyebiliriz: Belki teknik açıdan böyle bir ayrımın yeri vardır hatta gereklidir⁷⁸. Ancak Kur'ân söz konusu olduğunda böyle bir ayrım anlamsızdır. Çünkü "Arapça el-Akl/العقل kelimesi, aynı zamanda hem reason (istidlâlî akıl) hem intellect (kalbî akıl) anlamına gelen ve reason manasına kullanılmakla bizi Allah'a bağlayan şeyi de ifade eder"⁷⁹. Yine Seyyid Hüseyin Nasr'ın deyişiyle "akıl, aynı anda hem müdrike (intellectus) veya nous, hem de ratio ya da akıl (raison)'dır"⁸⁰. Elmalılı (ö.1942) da "aklın biri zamansal, tedricî ve teemmülî olan *fikir*, diğeri 'ânî'⁸¹ olan *hads* olmak üzere iki farklı seyri vardır" der⁸². Intellect ve Ratio iki farklı kuvvet olmayıp isimlerini farklı fiillerden alırlar. Intellect kendi ismini hâlisâne nüfûza, ration ise araştırmaya ve mantığa borçludur⁸³. Ya da başka bir ifade ile "ration aklın araçsal, intellect ise yaratıcı yönüdür"⁸⁴.

1. 1. 2. Terim Anlamı

Akl kavramının ilgili alimler tarafından, uğraştıkları sahalarla da ilgili olarak çok çeşitli tanımları yapılmıştır. Kavram, çok az terimde görülen bir ilgi toplamıştır. Söz konusu olan terim, akıl gibi insanı ve dolayısıyla hayatı tanımlayan bir terim olursa bu,

⁷⁷ Hacc 22/46.

⁷⁸ Bkz. L. Gardet'in görüşleri, Muhammed Arkoun, a.g.e., s.231.

⁷⁹ S. Hüseyin Nasr, *İslâm*, s. 25; Cabirî de, "Bu akıl aynı zamanda hem akıl hem kalp. hem düşünce hem vicdan, hem tasavvur hem ibrettir" der. Bkz. Muhammed Âbid el-Cabirî, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, (Çev. İbrahim Akbaba), Kitabevi Yay., İstanbul, 2000, (2. bsk) s. 33.

⁸⁰ Sadık Kılıç, a.g.e., s. 238.

⁸¹ Türkçemizde zekâyâ karşılık olarak verilen uydurma *anlak* sözcüğünün, zekânın ânî kavraması yönüyle kullanıldığını düşünüyoruz.

⁸² Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Neşr., İstanbul, trs., I/567.

⁸³ Mustafa Namık Çankı, a.g.e., III/24.

⁸⁴ Ümit Aktaş, *Akl, Aşk ve İslâm*, Birleşik Yay., İstanbul, 1997, s.106. Benzer bir değerlendirme için bkz. Erol Güngör, *İslâmın Bugünkü Meseleleri*, Ötüken Yay., İstanbul, 1998, s. 68, 72

doğal karşılanmalıdır. Zira Farabî'ye göre "akıl insandan"⁸⁵ Mevlana'ya göre ise "insan akıldan" ibarettir⁸⁶.

Kur'ân-ı Kerîm'de akıl lafzının geçtiği yerlerde lafza bilme, anlama⁸⁷, düşünme⁸⁸, basîret ve ibret⁸⁹ ve akletme⁹⁰ gibi anlamlar verilmiştir⁹¹. "Bu kelime" der İzutsu, "Kur'an'da çok sarîh dînî bir anlam taşıyan anahtar kelimedir. Bu kelime insanı Allah'ın ayetlerini anlamağa muktedir kılan insan yeteneğini ifade eder". İzutsu ayrıca, islam felsefesine de anahtar terim olarak geçen aklın, farklı bir anlam kazandığını söyler. Bu durumda artık akıl, "bütün emanation (sudûr) aşamalarını kaplayan kozmik derece üzerinde bulunan çok özel bir zekâyı ifade eder. Allah'tan ilk sudûr eden küllî akıldan insana gelen bir parçayı gösterir"⁹². Böylece islâm düşünce hayatında akılla ilgili yapılan tanımlarda felsefenin etkisi görülecektir.

"İslâm düşünce tarihinde ve hatta en genel anlamıyla düşünce tarihinde ilk defa akla ontolojik bir tavırla bakan düşünür, Muhasibî'dir" (ö. 243/857) der Hüseyin Aydın. "O aklın mahiyeti hakkında ilk kitap yazma şerefini taşır"⁹³.

Muhasibî, "**Şerefü'l-Akl Ve Mâhiyetühû**" adlı eserinde önce "aklın ne olmadığı" üzerinde durarak yapılan çeşitli akıl tanımlarını ele alır. O, bazı kelamcıların Lübb'ün "öz" anlamına gelmesi sebebiyle; Kur'ân'daki "ulû'l-Elbâb/الوالباب" "ulû'l-Ukûl/الوالتقول" olarak anlayıp da aklın, "ruhun özü" olduğu şeklindeki görüşlerini "biz bu konuda ne yazılmış bir yazı, ne de rivayet edilmiş bir söz bulabildik" diyerek eleştirir⁹⁴. Öte yandan

⁸⁵ Kemal Sözen, "Farabî'de Akıl ve Aklın Önemi". **SDÜ İlahiyat Fak. Der.**, sayı: III, Isparta. 1996. s. 73.

⁸⁶ Mevlana, **Mesnevî**, (Çev. Veled İzbudak, Açıklama. Abdülbaki Gölpınarlı) Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1966, IV/3611.

⁸⁷ Yusuf 12/2. Ayrıca âyetin tefsiri için bkz. Taberî, a.g.e., XII/149; Celaleddin Muhammed b. Ahmed ek-Muhlî (ö.), Celaleddin Abdurrahman b. Ebu Bekir es-Süyûtî (ö. 911/1505), **Tefsiru'l-Celaleyn III-Kur'ani'l-Azîm**, Salah Bilici Kitabevi, İstanbul. trs., I/190; Süleyman Ateş, a.g.e., IV/382.

⁸⁸ Sâffât 37/138. Ayetinin yorumu için bkz. Taberî, y.a.g.e., XXIII/97.

⁸⁹ Ankebût 29/35. Ayrıca bkz. Ebu'l-Fadl Şihâbüddîn es-Seyyid Mahmud el-Alûsî, **Rûhu'l-Meânî fî'l-Tefsiri'l-Kur'ani'l-Azîm ve Sebi'l-Mesânî**, Dâru l-hyâit-Turâsîl Arabiyyi, Beyrut. trs., XX/156.

⁹⁰ Hûd 11/50. Ayrıca bkz. Taberî, a.g.e., XII/57.

⁹¹ Krş. Adem Ergül, **Kur'ân ve Sünnet Işığında Kalbî Hayat**, Altınoluk Yay., İstanbul. 200. s. 4; Bayraktar Bayraklı, a.g.e., s. 47-53; Ahmet Yüksel Özemre'nin görüşleri için bkz. Mustafa Armağan, **Abant Platformu: Din, Devlet ve Toplum**, Gazeteciler Ve Yazarlar Vakfı Yay., İstanbul. 2000. s. 29.

⁹² İzutsu, a.g.e., s.81-82.

⁹³ Hüseyin Aydın, a.g.e., s. 61.

⁹⁴ Hâris b. Esed el-Muhâsibî, **Şerefü'l-Akl Ve Mâhiyetühû**, (Tahk. Mustafa Abdülkadir Atâ), Beyrut. 1986. s.19. Eserin tahkikini yapan Mustafa Abdülkadir Atâ da düştüğü dipnotla Muhasibî'nin Lübb'ün aklın sadece

bazılarının aklın; “Allah’ın doğuştan insan kalbine yerleştirdiği bir nur yani basiret”, bazılarının ise “Allah’ın yaratıp kullarına yerleştirdiği, fayda ve zarara delalet etmesi yönüyle artan ve genişleyen bir bilgi (marifet)” olduğu iddialarını naklederek bu tanımların hiçbirinin akli karşılayamayacağını söyler⁹⁵.

Kendisinden önceki tanımları bu şekilde eleştiren Muhasibî artık kendi orijinal tanımını ileri sürer. O’na göre akıl, “Allah Teâlâ’nın kullarından çoğuna⁹⁶, (bir başka yerde) imtihana tâbi tuttuklarına koyduğu bir kabiliyet (garîza)’tir. Akıl, insanın kendisiyle bilip ikrar veya inkar ya da zannedip de inkar ettiği bir kabiliyettir⁹⁷. Allah’ın koyduğu fitrî bir kabiliyettir zira insanların birbirlerinden ya da rüya, his veyahut zevk yoluyla kendiliğinden elde edebilecekleri bir şey değildir. Bu yönüyle akıl insanın “Allah’ı bilip şehadet ettiği, kendisini tanıyıp kendisine yararlı ve zararlı olan şeyleri bildiği bir kabiliyettir⁹⁸. O’na göre akıl delili (huccetu’l-akl) ergenliğe ermiş bütün insanlara gereklidir. Zira Allah peygamberler göndermek, kitaplar indirmek ve düşünmeye sebep olacak ayetler yaratmak suretiyle insanlara bazı emir ve yasaklar yüklemiş ve karşılığında onlara mükafat ya da ceza va’d etmiştir. Cezaî sorumluluğu gerektiren yeti de akıldır⁹⁹. Öyle görülüyor ki Muhasibî burada akla “ilâhî hitâbı” anlama vazifesini vermektedir¹⁰⁰. Düşünürümüze göre delil, tabiat (â’yân-ı zâhir) ve nass (haber-i kâhir) tır. Akıl delili, delil de akıl içermesine ve akıl yürütmeyi (istidlâl) yapanın akıl olmasına rağmen, tabiat ve nass, akıl yürütmenin illeti ve aslıdır. Aslın olmadığı yerde fer’in bulunması ise muhaldır¹⁰¹.

Neticede Muhasibî, mahiyeti üzerine yaptığı değerlendirmelerle akli yeni bir bağlamda ele alarak; ne bazı fakihler gibi, sünnet dışı görüşlerin kaynağı olduğu

müradif isimlerinden biri olduğunu yoksa akıl manasına gelmediğini ve aklın Kurân ve sünnette lübb olarak tefsir edilmediğini kastettiği görüşünü belirtir ki, biz de buna katılıyoruz. Ayrıca bu risale İbrahim Emiroğlu tarafından dilimize aktarılmıştır. Bkz. Çev. İbrahim Emiroğlu, *DEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: XI, İzmir, 1998, s.159-182.

⁹⁵ Muhasibî, a.g.e., s. 20. Ayrıca krş. Hüseyin Aydın, a.g.e., s. 64-65; Ömer Mahir Alper, *İslâm Felsefesinde Akıl-Vahiy Felsefe-Din İlişkisi*, Ayışığı kitapları, İstanbul, 2000, s. 26.

⁹⁶ Muhasibî, a.g.e., s.17.

⁹⁷ Muhasibî, y.a.g.e., s.19-20.

⁹⁸ Muhasibî, y.a.g.e., s. 17.

⁹⁹ Muhasibî, y.a.g.e., s. 21.

¹⁰⁰ Krş. İzutsu, a.g.e., s. 82; S. Hüseyin Nasr, a.g.e., s. 22.

¹⁰¹ Muhasibî, a.g.e., s.43; Krş. Hüseyin Aydın, a.g.e., s. 78.

gerekçesiyle akli reddetmiş ne de başta mutezile olmak üzere bazı kelimcilerin yaptığı gibi onu herşeyin ölçüsü haline getirmiştir¹⁰².

Râgıb el-İsfahânî (ö. 502/1108), akli “ilim elde etmeye yarayan yetenek ve bu yetenekle elde edilen ilim” olarak tanımlar. Hz. Ali’ye atfen aklın matbû’ (doğuştan) ve mesmû’ (matbû’ akıl ile elde edilen) olarak iki kısım olduğunu, matbû’ akıl olmazsa mesmû’ aklın fayda vermeyeceğini söyler. Ayrıca akıl yokluğu sebebiyle teklifin kaldırıldığı yerlerdeki aklın matbû’, Allah’ın Kur’an’da kafirleri akıllarını kullanmamakla verdiği yerlerdeki¹⁰³ aklın ise mesmû’ akla işaret olduğunu ifade eder¹⁰⁴.

Bugün kullandığımız hareketleri icad ettiği¹⁰⁵ ve nahvi sistemleştirdiği¹⁰⁶ söylenen Halil b. Ahmed (ö.175/791) Râgıb’tan yaklaşık dört asır önce akla, “cehâletin zıddı”¹⁰⁷ anlamını vermek suretiyle aklın ilim olarak tarif edilmesine zemin hazırlamış gibidir. Nitekim Asım Efendi de akla bilmek anlamında “ilim ve idrak” anlamını vermiştir¹⁰⁸. Zaten lafzın Kur’an’da da yer yer bu anlamda kullanıldığını belirtmiştik.

İmam Şafî (ö. 204/819), akli “eşya ile zıtlarını birbirinden ayıran ve değişik şeyler arasındaki farkı gösteren araç” olarak tanımlarken¹⁰⁹ İmam Maturidî de (ö. 333/944) aklın, “aynı nitelikte olanları bir araya toplayan ve farklı nitelikte olanları da ayıran şey” olduğunu ifade eder¹¹⁰. Bize öyle geliyorki bu tanımlamalar tasnif (classification), kıyas (analogy), analiz (analysis) ve sentez (synthesis)¹¹¹ gibi Mengüşoğlu’na göre düşünmenin en çok bilinen fenomenlerini¹¹² karşılamaktadır. Daha

¹⁰² İbn Rüşd, *Faslı'l-Makâl: Felsefe-Din İlişkisi*, (Çev. Bekir Karlığa), İşaret Yay., İstanbul 1992, s. 26.

¹⁰³ Örnek olarak bkz. Bakara 2 / 171; Mâide 5 / 103; vd.

¹⁰⁴ Râgıb, a.g.e., s. 341-342; Benzer değerlendirmeler için bkz. Ebû'l-Bekâ, *Külliyât-ı Ebl'l-Bekâ*, Matbaa-i Âmir, İstanbul, 1287, s. 451; İbn Haldun da aklın tabiatında ilim ve marifet elde etme isteği vardır der. İbn Haldun, *Şifâ'ü's-Sâil II Tehzîbi'l-Mesâil*, (Tasavvufun Mahiyeti, Haz. Süleyman Uludağ), Dergâh Yay., İstanbul, 1984, (2. bsk) s. 83-84.

¹⁰⁵ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsîr Usûlü*, TDV Yay., Ankara, 1991, s. 91.

¹⁰⁶ Tefvîk Rüşdî Topuzoğlu, “Halil b. Ahmed” Mad., TDV *İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, 1997, XV / 309.

¹⁰⁷ Halil b. Ahmed, a.g.e., I / 159.

¹⁰⁸ Asım, a.g.e., III / 1446. Ayrıca Ebu'l-Bekâ külliyâtında, ilim ve akıl arasında umum-husus farkından başka fark olmadığını söyler. Bkz. Ebu'l-Bekâ, a.g.e., s. 451.

¹⁰⁹ Muhammed b. İdris eş-Şafî, *er-Risâle*, (Tahk. Ahmed Muhammed Şakir), Mektebetü Darî't-Tûrâs, Kahire, 1979, s. 24 (65. madde), 501 (1445. madde).

¹¹⁰ Ebu Mansûr el-Maturidî, *Kitâbü't-Tevhîd*, (Tahk. Dr. Fethullah Halîf) el-Mektebetü'l-İslâmiyye, (Elif Ofset) İstanbul, 1979, s. 5.

¹¹¹ Bu terimler için bkz. Ömer Demir, Mustafa Acar, *Sosyal Bilimler Sözlüğü*, Ağaç Yay., İstanbul, 1993, (2. baskı), s. 29, 77, 317, 321.

¹¹² Takiyettin Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, İstanbul Matbaası, İstanbul, 1968, s. 49.

önce belirttiğimiz gibi islam kültüründe akla verilen anlamlardan birinin “bilim yapma aracı” olduğu göz önünde bulundurulursa bu, sanıyoruz daha da bir anlam kazanacaktır.

Gazalî ise (ö. 505 / 1111) aklın “ilmin kaynağı ve temeli” olduğunu¹¹³ söyleyerek dört anlamı üzerinde durur :

1 – İnsanı diğer canlılardan ayırıp onu teorik bilgileri elde etmeye ve bazı hüner ve sanatları öğrenmeye uygun hale getiren özelliktir. Gazalî bunun Muhasibî'nin kastettiği anlam olduğunu söyler.

2 – Câizlerin câiz, muhâl olanlarında muhâl olmasını bilmesi gibi mümeyyiz çocuğun zâtında ortaya çıkan bilgilerdir. Bir kişinin bir zamanda iki mekanda bulunamayacağı gibi.

3 – Çeşitli durumların tecrübe edilmesiyle bu tecrübelerden elde edilen bilgiler.

4 – Nihayet bu yeteneğin, işlerin varacağı sonucu bilir hale gelerek, gelip geçici zevke çağıran şehvetin kontrol altına alınmak suretiyle etkisiz hale getirilmesidir.

Son olarak birincisi temel ve kaynak, ikincisi kaynağa en yakın türev, üçüncüsü bir ve ikincinin türevi olup tecrübî bilgi, dördüncüsü ise akıldan beklenen en son amaç ve aklın meyvesidir¹¹⁴ diyen Gazalî, son tahlilde akli işlevsel bir çerçeveye koyar.

İslam kültüründe önemli bir terimler sözlüğü olan “Tâ'rîfat”ın müellifi Seyyid Şerif Cürcânî (ö.816 / 1413) bir çok akıl tanımına yer vermektedir. Bazıları şunlardır :

- Zâtında maddeden mücerret ancak zâtın fiili halinde maddeye yakın olan bir cevher olup bir kişinin “ben” sözüyle işaret ettiği nefs-i nâtika ve bu nefs-i nâtıkânın bir yetisidir.

¹¹³ Gazalî, a.g.e., s. 1/69-70.

¹¹⁴ Gazalî, a.g.e., s. 1/70. Krş. İbrahim Mustafa İbrahim. a.g.e., s. 74.

- Maddeden (dolayısıyla insan bedeninden) soyut ancak tedbir ve tasarruf yönüyle insan bedeniyle alakalı bir cevherdir. Görüldüğü gibi bu tanım birinci maddedeki tanıma (zâtında maddeden soyut ancak fiilinde yakın) uygundur.

- Kalpte bulunan ve hakkı, batılı tanıyan bir nûrdur.

- Akıl, nefis, ve zihin birdir. Ancak akla "idrâk eden" olduğu için akıl, nefse "tasarruf eden" olduğu için nefis ve zihne de "idrâk yeteneği" olduğu için zihin adı verilmiştir.

- Akıl eşyanın hakikatlerini akleden (bağlayıp sabitleyen M. Şentürk) şeydir.¹¹⁵ Bir şeyi hâricî ilavelerden (a'râzlerden) soyutlamak suretiyle küllî veya cüz'î olarak idrâk etmek ve idrak edilen bu şeyin bizzat ya da aklen veyahut başka bir biçimde mutlak olarak kavranmasıdır.¹¹⁶

Bu paralelde olmak üzere eşyanın iyi-kötü, tam-noksan gibi sıfatlarını ve hayır olan iki şeyin daha hayırlısını, şer olan iki şeyin de daha şerlisini idrak etmeye denilmiştir. Aklın üç şeyi yerine getirdiği söylenmiştir :

1 – Güzel ve çirkin olanı ayırır.

2 – İnsan zihninde oluşan bazı şekil ve anlamları, mukaddemât (doğuştan gelen özellikler) yardımı ile birleştirir.

3 – Amaç ve maslahatlara uygun bir biçimde insanda övgüye layık söz ve davranışlara sebep olur. Çünkü o, gâiyyâtı (asıl gayeleri) vasıtalar ve duyularla gözlem yapmak sûretiyle idrak eden soyut bir cevherdir¹¹⁷.

¹¹⁵ Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *et-Tâ'rîfat*, Ali Rıza Efendi Matbaası, 1275. s. 101. Krş. M. Namık Çankı, *a.g.e.*, III / 23.

¹¹⁶ Muhammed b. Ali b. et-Tehânevî, (Ö. 1745), *Kitâbü Keşşâfı Istılâhât'ı- Fünûn*. (Tashih. Muhammed Vecih ve Arkadaşları), Kahraman Yay., İstanbul, II/1027.

¹¹⁷ Asım, *a.g.e.*, III / 1446; el-Bostânî, *a.g.e.*, s. 631.

Geçtiğimiz yüzyılın önemli müfessirlerinden Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır da meşhur tefsirinde akılla ilgili şu açıklamaları yapar : “Madenî kalb ve ruhda, şuaı dimağda bulunan bir manevi nurdur ki insan onunla duyularla hissedilemeyen şeyleri idrak eder. Akletmek sebep ile sonuç, eser ile müessir arasındaki alakayı yani illiyet kanununu idrak eder... Duyularla hissedilir olandan duyularla hissedilemeye intikali sağlayan ve duyularla hissedilemeyen bir manayı bizzat ve açıklıkla keşfeden idrak aracına akıl adı verilir.”¹¹⁸

Büyük Felsefe Lügatinin müellifi Mustafa Namık Çankı, Râgıb'tan başlayarak sırasıyla Cürcânî, Gazalî, Ebü'l-Bekâ ve Tehânevî'nin akıl tanımlarını naklederek değerlendirmeye tabi tutar. Sonuçta “işte görülüyor ki aklın pek sarîh bir tanfî yok gibidir” diyerek vardığı sonuçları üç maddede özetler :

- 1 – Nefsin, zihinsel şekil ve manaları tasavvur ederek onları kanunlaştırmak üzere sahip olduğu güçtür. (Akıl)
- 2 – Bu gücün fiil halinde olup tasavvurat ve manaları idrak etmesidir. (Taakkül)
- 3 - Nefsin davranışlarını düzenleyici kuralların kendileri olabilir.

O'na göre akıl eğer “ zihin gücünün düzenli / sistematik bir faaliyeti “ ise bu, çeşitli manaların hepsini kapsar¹¹⁹. Bu durumda Ahmet Yüksel Özemre'nin de belirttiği gibi “akıl; 1- seçim, 2- sıralama, 3- yön, 4- boyut, 5- terkip, 6- tahlil esaslarına ve 7- mantık kurallarına göre kategoriler ihdas etmek ve bu kategorileri yeni nesneler olarak idrak etmek yoluyla bilgi üretir, üretmiş olduğu bilgilerden hareketle de çeşitli yöntemler ihdas edip bunları uygulayarak daha yeni bilgiler üretir. Bu, ontolojik bir süreçtir”¹²⁰.

Son olarak TDV İslam Ansiklopedisinde “Akıl” maddesinin yazarlarından Süleyman Hayri Bolay'ın görüşlerine yer vereceğiz. O, baştan beri aktara geldiğimiz tanımları bir araya getirerek akıllı “varlığın hakikatini idrak eden, maddi olmayan fakat

¹¹⁸ Elmalılı, a.g.e., I /566.

¹¹⁹ M. Namık Çankı, a.g.e., III / 23.

¹²⁰ Ahmet Yüksel Özemre'nin düşünceleri için bkz. Mustafa Armağan. a.g.e., s. 28.

maddeye tesir eden basit bir cevher, maddeden şekilleri soyutlayarak kavram haline getiren ve kavramlar arasında ilişki kurarak önermelerde bulunan, kıyas yapabilen güç” olarak tanımlar. “Bu anlamıyla akıl sadece meleke değil özdeşlik, çelişmezlik ve üçüncü şıkkın imkansızlığı gibi akıl ilkelerinin bütün fonksiyonlarını belirleyen bir terimdir. İnsanın her çeşit faaliyetinde doğruyu yanlıştan, iyiyi kötünden ve güzeli çirkinden ayıran bir güç olarak akıl ahlaki, siyasi ve estetik değerleri belirlemede en önemli fonksiyonu hâizdir”¹²¹.

Baştan beri yapılan izahlarda da görüleceği gibi “soyut bir cevher” olan aklın gerçekten soyut olduğundan dolayı M. Namık Çankı’nın da belirttiği gibi net bir tanımı yapılamamıştır.

Bütün bu tanımların ışığında *akıllı kimse* işini ve fikrini birleştirmek suretiyle ¹²² işlerini programlayan, dinin esaslarına muttali olarak ¹²³ Allah’a iman ve Hz. Peygamber’i tasdik edip Allah’a itâat eden, ¹²⁴ Allah’tan korkarak ¹²⁵ nefsinin zaptedip hevâsından döndüren ¹²⁶ kimse olarak tanımlanmıştır. Tehânevî, mârifet ehlinden naklen akıllı kimselerin “rabbinden korkup nefsinin hesaba çeken, adımını atmadan önce bastığı yeri bilen, âhireti için dünyadan geçen, farklı insanlarla ilişki kuran, dünya kendisini terketmeden kendisi dünyayı terkeden, kabre girmeden önce kabrini mamur eden ve Allah’ın yanına almadan önce kendisinden râzı olduğu kimseler” olduğunu söyler. “Bir kimsede ilim, amel ve edeb bulunursa o kimse akıllıdır” der. “Bilir ve fakat amel etmezse ya da edepsizce amel ederse veyahut edepli davranır ama bilmezse akıllı olmaz”¹²⁷.

Görüldüğü gibi akıllı kimsenin şahsında aklın, teorik, pratik, psikolojik, sosyal ve özellikle ahlâkî tanımları yapılmıştır.

¹²¹ S. H. Bolay, a.g.m., II / 238. Descartes buna paralel olarak –sağduyu da dediği- Aklın iyi hüküm vermek suretiyle doğruyu yanlıştan ayırma görevini yerine getirdiğini belirtir. René Descartes. **Metod Üzerine Konuşma**, (Çev. K. Sahir Sel). Sosyal Yay., İstanbul, 1994. (2. baskı), s. 7.

¹²² İbn Manzûr, a.g.e., XI / 458.

¹²³ el-Bostânî, a.g.e., 631.

¹²⁴ Gazalî, a.g.e., s. I/71.

¹²⁵ Muhasibî, a.g.e., s.32.

¹²⁶ İbn Manzûr, a.g.e., XI / 458.

¹²⁷ Tehânevî, a.g.e., II / 1034-1035.

Vazgeçilmesi imkansız bir epistemolojik fonksiyonu olmakla beraber aklın bütün varlık ve olayların bilgisini kuşatmadaki gücü konusunda farklı görüşler mevcuttur. Mutezilenin çoğunluğu akli "mutlak bir bilgi kaynağı" olarak görürken ehl-i sünnetten selefiyeye mensup olanlar ve bilhassa müteahhir devrin âlimleri aklın mesela gayb âlemi ile ilgili konularda eksik ve hatalı hükümler verebileceğini söylerler¹²⁸. Çünkü akıl sınırsız olup her gerçeği kavrayacak yetkinlikte değildir¹²⁹. Zannederiz ki Gazalî bu konuda ortaya bulmuştur. O, bir taraftan duyuların verdiği bilgileri süzgeçten geçirerek bu bilgilerin doğruluğu ya da yanlışlığı konusunda hakemin akıl olduğunu söyleyerek aklın epistemolojik değerini ortaya koyarken; diğer taraftan da "akıl üstü bir idrak kabiliyetinin" de pekala mümkün olabileceğini söylemek suretiyle¹³⁰ aklın mutlak bir bilgi kaynağı olamayacağını ifade eder¹³¹. Bu arada hemen belirtelim ki Gazalî'nin bu düşünceleri, bize aklın lügat anlamını verirken aktardığımız istidlâlî ve sezgisel akıl etrafındaki tartışmaları hatırlatmaktadır.

Tartışmalar *aklın yeri* konusunda da devam etmiş ve ortaya farklı yaklaşımlar çıkmıştır. Ebu Hanîfe (ö.150 / 767) gibi bazı alimler aklın yerinin *beyin* olduğunu ileri sürerken İmam Şâfiî'nin de aralarında bulunduğu bazı alimler ise aklın yerinin *kalp* olduğunu söylemişlerdir¹³². Konuyu Kitabu'n-Nefs ve'r-Rûh adlı eserinde enine boyuna

¹²⁸ Yusuf Şevki Yavuz, "Akıl" Mad., TDV İslâm Ansiklopedisi, II/245; İlyas Çelebi, İslâm İnancında Gayb Problemi, İfav Yay., İstanbul, 1996, s. 143; Necip Taylan, a.g.e., s. 72. Naim Şahin, Kur'an açısından aklın kavrayamayacağı meseleler hakkında makalesinde bilgi vermektedir. Bkz. Naim Şahin, a.g.m., s. 239-242.

¹²⁹ Sri Aurobindo, İnsan Gelişiminin Devridaimi, (Çev. Sedat Umran), Birleşik Yay., İst., 1996, s. 153, 217. Descartes ise bundan farklı olarak akla sınır koymaya gerek olmadığını söyler. Bkz. René Descartes, Aklın Yönetimi İçin Kurallar (Çev. Müntekim Öktem), Sosyal Yay., İstanbul, 1997, (2.baskı), s. 8.

¹³⁰ el-Gazalî, el-Mûnkiz mine'd Dalâil, (Çev. Hilmi Güngör), MEB Yay. İst., 1994, s.18., el-Gazalî, Mişkâtü'l Envâr, (Çev. Süleyman Ateş), Bedir Yay. İst. 1994, s.55. Mehmet Aydın, "Gazalî'nin bir 'altıncı histen' bahsettiği doğrudur. Fakat öyle görülüyorki bununla O, ontolojik bakımdan tamamen müstakîl bir 'organı' kastetmekten ziyade aklın bir başka fonksiyonuna işaret etmektedir" diyerek Kur'an'ın bunu 'fuad' terimiyle adlandırdığını belirtir. Bkz. Mehmet S. Aydın, Din Felsefesi, Selçuk Yay., İstanbul, 1992, (3. bsk), s. 84. Mehmet Bayraktar da buna benzer olarak Gazalî'de bilginin önce duyularla başladığını sonra akla ve en sonunda da kalbe geçtiğini söyleyerek "Gazalî'nin organların teşekkülü ile ilgili sıralaması az çok bu günkü embriyolojik teorilere uygunluk arzeder" der. Bkz. Mehmet Bayraktar, "Gazalî'nin Bilgi Teorisi", İslam ve Bilim, Seha Neşr., İstanbul, 1993, s. 266-267.

¹³¹ Hilmi Ziya Ülken'e göre Gazalî'nin akıl ve kalp görüşünden etkilenmiş olan (Bkz. Hilmi Ziya Ülken, Felsefeye Giriş, AÜ İlahiyât Fak. Yay., Ankara, 1963, I/75). Pascal'a göre de aklın rolü ne abartılmalı ne de küçümsenmelidir. Ayrıca bkz. Nureddin Topçu, İsyân Ahlakı, Dergah Yay., İstanbul, 1995, s. 119.

¹³² Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed b. Ali el-Cevzî, (Ö. 597/1200) Zemmü'l-Hevâ, (Tashih. Ahmed Abdüsselâm Atâ), Dâru'l-Kütübî'l-İlimiyyi, Beyrut, trs., s. 13; Mâveridî, a.g.e., s. Süleyman Uludağ, "Akıl" Mad., TDV İslâm Ansiklopedisi, II/247.

tartışan Râzî, aklın yerinin kalp olduğu sonucuna varmıştır¹³³. Fârâbî de, aklın kalpte bulunduğunu söyler¹³⁴. Mustafa Sabri Efendi ise aklın yerinin kalp olduğu şeklindeki görüşün Aristo'ya dayandığını ileri sürer¹³⁵. Sühreverdî (ö. 632 / 1234) ise konuya bambaşka bir açıdan bakıp haklı olarak tartışmaların soyut olan aklın hakikatinin anlaşılmasından kaynaklandığını söyler¹³⁶. Yaklaşık olarak bu doğrultuda günümüzün batılı araştırmacılarından Roger Penrose de kitabında açtığı "Usun Fiziği Nerede Yer Alır?" adlı bölümde konuyu değerlendirerek görüşlerini açıklar: "Us–beden problemi tartışmalarında, genelde iki konuya dikkatler odaklanır: 'Nasıl olur da maddesel bir nesne (beyin) bilinci uyandırabilir?' ; ve karşıt bir soru 'Nasıl olur da bilinç kendi istemiyle, maddesel nesnelerin (görünüşte fiziksel olarak belirli) eylemlerini gerçekten etkileyebilir?' Bunlar us-beden probleminin etken ve edilgen (aktif ve pasif) yönleridir. Öyle görünüyor ki 'usumuzda' (daha doğrusu 'bilincimizde') bir yandan maddesel dünya tarafından etkilenirken öte yanda maddesel dünyayı etkileyebilen, maddesel olmayan bir 'şeye' sahibiz"¹³⁷. Bu, aslında tam da Cürcânî'nin Tâ'rifât'ında verdiği tanımdır. Hatırlanacağı üzere Cürcânî, "Maddeden (dolayısı ile insan bedeninden) soyut ancak tedbir ve tasarruf yönüyle insan bedeniyle ilgili bir cevherdir"¹³⁸ diyordu akla. Roger Penrose son olarak bilincin şurada veya burada bulunan herhangi bir şey olmanın ötesinde bir ölçü meselesi olduğuna inandığını söyleyerek "bilinçli olmak" sözcüğünü "farkında olmak" sözcüğü ile temelde eş anlamlı kabul ettiğini ve "us" ve "ruh"un daha az açıkça tanımlanabilir olduklarını ifade ederek 'us' ve 'ruh' probleminin ayrıntılarına gimez¹³⁹. Konuya organizmacı açıdan yaklaşan bazı bilim adamlarına göre ise zeka organizmanın belli yapılarının bir işlevi olmayıp organizma, zekada bir bütün olarak işlev görür¹⁴⁰. Onlara göre bir taraftan ölçülebilen, boyutlu, mekanik olarak işletilen, sonsuza dek bölünebilir vücut maddesi; öte taraftan ise ölçülemeyen, boyutsuz, itilip çekilemeyen, bölünemez zihin maddesi olarak vücut ve zihnin birbirlerinden ayrılması hatalıdır. Bununla birlikte beyin hakkında bilinenlerin

¹³³ Fâhrüddin er-Râzî, *Kitâbu'n-Nefs ve'r-Rûh* (Tahk. Dr. Muhammed Sağır Hasan el-Ma'sûmî), Tahran, trs., s. 60-74.

¹³⁴ Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fâzıla*, (Çev. Nafiz Danışman), Maarif Basımevi, İstanbul, 1956, s. 41-42.

¹³⁵ Mustafa Sabri Efendi, *Mevkûfû'l-Akl ve'l-İlim ve'l-Âlem*, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, trs. I/440.

¹³⁶ Ebû Hafs Şihâbüddîn Sühreverdî, *Avârifü'l-Mearif*, (Çev. Dilaver Selvi), Umran Yay., İst., 1995, s. 584. Ayrıca aklın mahiyeti hakkında bkz. s. 590-591.

¹³⁷ Roger Penrose, *Us Nerede?*, *Kralın Yeni Usu III*, (Çev. Tekin Dereli), Tübitak Yay., Ank., 1999, s.126

¹³⁸ Cürcânî, a.g.e., s.101.

¹³⁹ Roger Penrose, a.g.e., s.129.

¹⁴⁰ Günsel Koptağel-İlal, *Tıpsal Psikoloji*, Güneş Kitabevi, Ankara, 1991, (3. baskı), s. 213.

hipotezlerden öteye geçemediğini ve aslında beynin, zihni yaratma işini nasıl becerdiğinin kesin olarak bilinemeyeceğini söyleyerek beyin-zihin bilmesinin tek bir basit yanıtı olamayacağını ifade ederler¹⁴¹. Sonuçta “soyut bir cevher” olan akla somut bir organ aramak çok da gerekli bir şey değil gibidir.

Netice olarak akılla ilgili genel bir değerlendirme yapmak gerekirse şunu söylemek mümkün: “Soyut bir cevher” olan aklın Mustafa Namık Çankı’nın da belirttiği gibi açık ve net bir tanımı yapılamamakla beraber bir soyutu tanımlamak için mümkün olan ne ise o, islam düşünce tarihinde yapılmaktan geri kalınmamıştır. Buna göre akıldan iyi ve kötüyü ayırdederek insanı kötülüklerden uzaklaştırıp iyiliklere yönlendirmesi beklenmiştir. İnsanı diğer canlılardan ayıran akıl bir taraftan dînî mükellefiyetin esası kabul edilmiş diğer taraftan da bilim yapma aracı olarak değerlendirilmiştir. Arvasî’nin ifadesiyle objektif gerçeklik olan bilim, subjektif gerçeklik olan sanat ve mutlak gerçeklik olan din¹⁴² canlılar arasında sadece insana özgüdür ve insan bunları ancak akıl sayesinde gerçekleştirebilir. Yani insan akılla insandır ve akıl gerçekte insandan ibarettir.

1. 2. ÇEŞİTLİ İLİM DALLARINA GÖRE AKIL

Akıl lafzı, naklettiğimiz gibi islâm öncesi dönemi Arapça’sında tabîi ve ıstılâhî anlamda kullanılmıştır. Kelime, bir kavram olarak Kur’an’da ve Hz. Peygamber (s.a.s)’in hadislerinde de yer almış ve vahyin getirdiği değerler, akıl kavramının anlam alanına girmiştir. Böylece kavrama aşına olan zihinlerin gündemine, bir de vahyin bu konuda sunduğu perspektif eklenmiş oldu.

Akıl, yeri geldiğinde tefsîr, hadîs ve fıkıh gibi temel islam ilimlerinin hemen hepsine konu olmuş ve değerlendirmeye tâbi tutulmuştur. Ancak genel olarak felsefenin zaten baştan beri konusu olan aklın, sistematik olarak daha çok kelimacılar ve mutasavvıflar tarafından ele alındığını görmekteyiz. Bundan dolayı çalışmamızın bu

¹⁴¹ Atonio R. Damasio, *Descartes’ın Yanılgısı*, Varlık Yay., İstanbul, 1999, s. 248, 256-257. Krş. Takiyettin Mengüşoğlu, a.g.e., s. 48.

¹⁴² S. Ahmed Arvasî, *Diyaletğimiz ve Estetiğimiz*, Burak Yay., İstanbul, 1994, (3. bsk), s. 139 vd.

kısmında, konuyla öncelikle ilgilenen ilimlerden felsefe, kelam ve tasavvufta akia yer vermekle yetineceğiz.

1. 2. 1. Felsefe

İlk çağlardan itibaren filozoflar aklın ontolojik ve psikolojik fonksiyonu üzerinde çeşitli teoriler geliştirmiş, kozmik varlığın izahı ve bilgi teorisi alanlarında farklı ekollerin teşekkülüne sebep olmuşlardır¹⁴³.

Felsefe tarihçilerine göre Evrensel Akıl (Logos = Akl-ı Kevnî) düşüncesini ilk ortaya atan filozof Herakleitos'tur¹⁴⁴. O'na göre akıl, evrende egemen olan yasa ve düzendir (Logos). Evrendeki her şeyi düzenleyen logos Tanrısal ya da Evrensel aklıdır. Macit Gökberk, Herakleitos'un bu öğretisi ile panteizme yaklaştığını söylerken Cabirî buna "vahdet-i vücûd" der ve sebebini Herakleitos'un evrensel akli tabiattan ayrı değil onunla içiçe düşünmesi şeklinde açıklar¹⁴⁵.

Anaxagoras'a gelince O, "nous'u yani evrensel akli tabiattan ayrı bir olay olarak görmüştür" Anaxagoras'a göre akıl (nous) tıpkı Herakleitos'taki gibi "evrene hakim olan kuvvet olup" ilk hareketi sağlayan itici bir güç (kuvve-i muharrike) tür¹⁴⁶.

Buna göre eski Yunan felsefesinde *akıl*, "aldatıcı bilgiye karşı tutarlı ve doğru düşüncenin fonksiyonu"¹⁴⁷ olup "*akletme eylemi*, varlıklar arasındaki düzen ve tertibin yani nedenlerin kavranmasıdır"¹⁴⁸. Bu dönemde akıl, "hikmet ve fazilet olarak pratiğe de uygulanmıştır. Mesela Aristo'da pratik akıl aksiyonla (ahlak) ilgili bir teemmüldür"¹⁴⁹.

¹⁴³ S. H. Bolay, *a.g.m.*, s.239

¹⁴⁴ el-Cabirî, *a.g.e.*, s.18.

¹⁴⁵ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İst., 1994. (7.bs.), s. 26, 37; el-Cabirî, *a.g.e.*, s.19; İbrahim Mustafa İbrahim, *a.g.e.*, s. 50.

¹⁴⁶ Macit Gökberk, *y.a.g.e.*, s.37; el-Cabirî, *y.a.g.e.*, s.19; S. H. Bolay, *a.g.m.*, s.239; İbrahim Mustafa İbrahim, *a.g.e.*, s. 52. Ayrıca Yeni Eflatunculuk hakkında geniş bilgi için bkz. Macit Gökberk, *a.g.e.*, s. 131-137; Süleyman Hayri Bolay, *Felsefi Doktrinler Sözlüğü*, Akçağ Yay., Ankara. 1990. (5.bsk.), s. 304-306; Burhan Ulutan, *İslam Medeniyeti ve Akılcı Felsefe*, Baha Matbaası, İstanbul. 1974. s. 59-72.

¹⁴⁷ S. H. Bolay, "Akıl" Mad., s. 239.

¹⁴⁸ el-Câbirî, *a.g.e.*, s. 20.

¹⁴⁹ S. H. Bolay, *a.g.e.*, s. 239.

Yeni Eflatunculuğun kurucusu olarak bilinen Plotinus'un kozmolojik sisteminde akıl bir olan Tanrıdan sudur (emanation) eden ilk varlıktır¹⁵⁰. İzutsu'ya göre İslam Felsefesine de "anahtar terim" olarak geçen akıldan Yeni Eflatunculuk sistemindeki nous anlaşılmalıdır. Bu durumda artık akıl, "bütün emanation (sudur) aşamalarını kaplayan, kozmik derece üzerinde bulunan çok özel bir zekayı ifade eder. Allah'tan ilk sudur eden küllî akıldan insana gelen bir parçayı gösterir"¹⁵¹. Bundan dolayı İslam felsefesinde ve bu arada kaynağını yeni eflatunculuktan alan Fârâbî ve İbn Sînâ gibi meşşai filozoflarda akıllar nazariyesi (el-Ukûlü'l Aşere) gelişmiştir. Bu akıllar, tanrı ile madde arasına konulan gayri maddi bir takım mutavassıtlar olup bir anlamda ilâhî varlıklardır. Buna göre Allah'tan feyz ve sudur yoluyla meydana gelen ilk varlık "ilk akıldır"¹⁵². Öyle anlaşıyor ki bu filozoflar sudur nazariyesini yaratılışı¹⁵³ ya da Allah-Alem ilişkisini açıklayabilmek için¹⁵⁴ benimsemişlerdir.

Klasik felsefede akıl, nefis teorisi içerisinde ele alınmıştır¹⁵⁵. Buna göre Aristo'dan meşşaiilerin son önemli temsilcisi İbn Rüşd'e kadar devam eden süreç içerisinde hemen bütün filozoflar "nefsin pasif bir fonksiyonu" olarak nitelendirdikleri aklın bilgi üretmede yetersiz kaldığını ileri sürerek bir de faal akıl (el-Aklü'l-Faâl/ العقل الفعال) dan söz etmişlerdir¹⁵⁶. Pasif akıl (el-Aklü'l-Münfâil/ العقل المنفعل) bir güç ve istidât (kabiliyet) olarak üzerine henüz hiçbir şey yazılmamış levha gibiyken aktif akıl mâkûlâtın fiil halinde kendisinde bulunduğu akıldır¹⁵⁷.

Aristo'nun ünlü yorumcularından olan İskender Afrodisî, Aristo'nun ikili tasnifine¹⁵⁸ karşılık aklı, *heyûlânî akıl* (intellectus metaterialis), *meleke halindeki akıl* (intellectus qui habet habitum) ve *faal akıl* (intellectus agens) olmak üzere üç kategoride

¹⁵⁰ T. J. De Boer, a.g.m., s. 238; Macit Gökberk, a.g.e., s.134-135; S. H. Bolay, a.g.m., s. 239; İbrahim Hakkı Aydın, "Plotinus ve İki İslâm Mütefekkrinde (Fârâbî ve İbn Sînâ'da) Sudûr Nazariyesinin Bir Değerlendirmesi", *İslâmî Araştırmalar*, Cilt:14, Sayı:1, 2001, s. 172.

¹⁵¹ İzutsu, a.g.e., s. 83.

¹⁵² S. H. Bolay, a.g.m., s.239; Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, (Çev. Kasım Turhan), İklim Yay. İst 1992, s. 111-112; İbrahim Hakkı Aydın, a.g.m., s.175-176. Ayrıca Plotinus ile İslâm meşşaiilerinin görüşleri arasındaki farkların değerlendirilmesi için bkz. s.179-180.

¹⁵³ İbrahim Hakkı Aydın, a.g.m., s. 181.

¹⁵⁴ Mehmet S. Aydın, a.g.e., s. 178.

¹⁵⁵ Ömer Mahir Alper, a.g.e., s. 44.

¹⁵⁶ S. H. Bolay, a.g.m., s.239; Ömer Mahir Alper, a.g.e., s. 53-54.

¹⁵⁷ S. H. Bolay, a.g.m., s. 239.

¹⁵⁸ İbrahim Mustafa İbrahim, a.g.e., s. 61-62.

ele almıştır¹⁵⁹. Ona göre potansiyel bir güç olan heyûlânî akıl, dış dünyadan gelen izlenimleri algılayarak kavramlaştırabilir. Meleke halindeki akıl ise heyulani aklın fiil alanına çıkmış hali olup ikisi arasındaki fark, sanat öğrenme yeteneğine sahip biri ile sanatkar arasındaki fark gibidir. Son olarak faal akıl ise nefsin bir fonksiyonu olmayıp insan nefsinde temessül etmiş ilahi bir cevherdir. Faal akıl, heyulani akli aydınlatarak onun fiil haline geçmesini ve böylece bilginin oluşmasını sağlayan akıldır¹⁶⁰.

Aklın mahiyet ve fonksiyonlarını müstakil bir risalede ele alarak yorumlayan ilk İslam filozofu Kindî (ö. 260/873)'dir¹⁶¹. O, “Risâle fi’l- Akl” adlı eserinde Aristo’nun akıl çeşitlerini verdikten sonra -Süleyman Hayri Bolay’a göre görünüşte önceki filozoflardan farklı ama muhteva ve mahiyet bakımından aynı olan- dört kategori sunar. Birincisi, “sürekli fiil halinde bulunan ilk akıldır” ki, bu faal akıldır. Bu akıl, insanda doğuştan varolan akla etki ederek onu aktif hale getirir. İkincisi “kuvve halindeki akıldır” ki, ancak aktif akılla bilgi üretebilir. Üçüncüsü “müstefâd akıldır” ve artık bu durumda nefis istediği her zaman bilgi üretir. Yazı yazmayı bilen katibin dilediği zaman yazması gibi. Dördüncüsü ve sonuncusu ise “zâhir veya beyânî akıldır”. Bu, nefisteki bilginin (müstefâd aklın) aktif hale getirilerek ortaya konmasıdır¹⁶². Görüldüğü gibi Kindî’nin tasnifi Aristo ve İskender Afrodîsî’den farklı olup¹⁶³ gerek islâm ve gerekse hristiyan dünyasında oldukça büyük yankı uyandırmıştır¹⁶⁴.

Akl kavramını bütün boyutlarıyla ele alıp inceleyen ve bu alanda Kindî’nin risalesinden daha kapsamlı bir “Risâle fi’l- Akl” kaleme alan İslam filozofu Fârâbî (ö.339/950), akli insanın bir şeyi zihniyle kavraması ya da insanın kavramasına vasıta olan şey olarak görür¹⁶⁵. O da, Kindî gibi suje-obje ilişkisinde bilginin dört safhada

¹⁵⁹ S. H. Bolay, a.g.m., s. 239; Kindî, **Felsefî Risâleler**, (Çev. Mahmut Kaya) İz Yay., İst., 1994, Giriş, XLIV;

Ö. Mahir Alper, a.g.e., s. 54.

¹⁶⁰ S. H. Bolay, a.g.m., s. 240.

¹⁶¹ Kindî, a.g.e., s.151-152; S. H. Bolay, y.a.g.m., s. 240; Ö. Mahir Alper, a.g.e., s. 55-56.

¹⁶² Kindî, y.a.g.e., s.149.

¹⁶³ S. H. Bolay, a.g.m., s. 240.

¹⁶⁴ İbn Rüşd, a.g.e., s. 26.

¹⁶⁵ Farabî, **Tenbîh Alâ Sebîl’s-Saâde**, (Mutluluk yoluna yöneltme, çev. Hanîfî Özcan), Anadolu Yay., İzmir, 1993, s. 54; Farabî, **Risâle fi’l-Akl**’ında filozof ve kelamcılardan nakledilen bir çok akıl tanımına yer verir. Burada O’nun “Aristo’nun Kitâbü’l-Bürhân’da zikrettiği akıl” diyerek verdiği akıl tanımına yer vermek istiyoruz. Buna göre akıl, insanın bütün mukaddemâtı ve doğru(lanmış) zaruriyatı elde etmesine yarayan nefsi gücüdür. Bu güç, kıyas ya da düşünce ile elde edilen bir güç olmayıp tamamen fıtrî ve tabiidir. Bkz. Farabî, **Risâle fi’l-Akl** (Maurice Bouyges, S. J.), Dâr el-Machreq Sarı, Beyrut, trs., s. 8.

meydana geldiğini ve her safhadaki bilgiye akıl adı verildiğini anlatır¹⁶⁶. O'na göre *bilkuvve* ya da *heyûlânî akıl* nefsin bir cüzü ve fonksiyonu olup ferdî nefis ile aralarında fark yoktur. Bilkuvve akıl aktif hale geçerse *bi'lfîl akıl* olur ve bu safhada kavram ile akıl özdeşleşir¹⁶⁷. Varlığa ait formlar akılla özdeşleşip de tam bağımsız hale gelince bu akıl *müstefâd akıl* adını alır¹⁶⁸. Son olarak insan akli ile *faal akıl* arasındaki ilişkiyi güneşle göz arasındaki ilişkiye benzetir. Buna göre güneş, ışığını gönderip çevreyi aydınlatmadıkça gözün görme kabiliyeti bir işe yaramaz¹⁶⁹. Fârâbî beşerî akıllar arasında bir hiyerarşinin varlığını kabul ederek insan aklının somuttan soyuta yükseldiği gibi soyuttan da somuta inebileceğini ve bu suretle hem ulvî hem de süflî varlıkların bilgisini elde edeceğini ifade eder¹⁷⁰.

İbn-i Sînâ (ö. 429/1037) 'nın akıl görüşü, bir takım farklılıklarına rağmen Fârâbî'ye yakındır. Beşerî plandaki akıllar hiyerarşik olarak dört tane olup *heyûlânî akıl*, nefsin bilgi edinmek için sahip olduğu güç, *meleke halindeki akıl* bu gücün daha gelişip olgunlaşmış hali, *fiil halindeki akıl* bilgilerin zihinde benimsenip şekillenmeye başlaması ve son olarak *müstefad akıl* ise varlığa ait formların maddeden soyutlanarak bilgi şeklinde tam teşekkül etmiş halidir¹⁷¹. İbn-i Sînâ'ya göre düşünmek, beşerî akli faal aklın etkisine hazırlamak olup en yüksek bilgi ve dolayısıyla en büyük mutluluk da beşerî aklın faal akılla ittisâli ile gerçekleşir. İttihâd (birleşme) ve fenâ (yok olma) olmadan sadece ittisâl ile gerçekleşen bu bilgi, hakikat bilgisi olup âriflerin bilgisi bu türden bir bilgidir. Akıl kalp ilişkisinin tezahürü diyebileceğimiz bu hakikat bilgisine ulaşmanın ise iki temel şartı vardır : Sağlam bir irade ve riyâzet. İbn-i Sînâ'nın akıl anlayışı ve bilgi teorisi öz itibarıyla işrâkîdir ve böylece O, rasyonel psikolojiden irrasyonel psikolojiye (sezgi) yükselen ilk filozoftur¹⁷².

¹⁶⁶ S. H. Bolay, y.a.g.m., s. 240.

¹⁶⁷ Farabî, a.g.e., s. 12-15.

¹⁶⁸ Farabî, y.a.g.e., s. 21-22.

¹⁶⁹ Farabî, a.g.e., s. 25-25.

¹⁷⁰ S. H. Bolay, a.g.m., s. 240.

¹⁷¹ S. H. Bolay, a.g.m., s. 240-241. Krş., Ö. Mahir Alper, y.a.g.e., s.182-184.

¹⁷² S. H. Bolay, a.g.m., s. 241. Krş. İsmail Hakkı İzmirli, *İslamda Felsefe Akımları* (Haz. N. Ahmet Özalp). Kitabevi Yay., İstanbul, 1995, s. 128-129. *İşrâkîlik*, Sühreverdî'nin eklektik felsefesine verilen isimdir. Nuriar felsefesi de denir. Bu düşüncede *işrâk*, hem keşfi hem de zuhûru ifade eder. Güneşin işrâkı (doğması) ile eşyanın görülmesine imkan vermesi gibi, manevi işrâk yani sezgi de insana bir çok bilgiyi ilham yoluyla verir. Bu felsefede keşf ve sezgi, akıl ve sezgi çok önemlidir. Bu bilgiler ve daha fazlası için bkz. Süleyman Hayri Bolay, *Felsefi Doktrinler Sözlüğü*, s. 120-122.

İbn Rüşd'e gelince "O'nda mâhiyet fonksiyonları bakımından farklılık arzeden akıllar, nefsin farklı görünüşlerinden farklı bir şey değildir". İbn Rüşd de *heyûlânî akıl*, *fil halindeki akıl*, *müktesep akıl* ve *faal akıl* gibi dört ayrı aklın varlığından söz ederek bunların hepsinin insan nefsinin farklı tezahürleri olduğunu söyler. Diğer filozoflara göre akıl bedene bağımlı ve nefsin bir gücü olarak görülürken İbn Rüşd aklı, objenin zihindeki bir formu olarak değil manevi bir cevher olarak görür ve heyûlânî aklın, fizyolojinin bir işlevi olmadığını düşünür. Bundan dolayı filozofumuz feyz ve sudûr nazariyesine karşıdır ve faal aklın insan nefsinin dışında bir varlık olmadığını savunur¹⁷³.

Bunlara ilaveten Mustafa Namık Çankı Büyük Felsefe Lügati'nde aklın felsefe tarihinde ele alınmasını detaylı bir biçimde anlatır. Kabiliyet olarak ve bilginin konusu olarak iki ana başlıkta ele alır.

A – Kabiliyet olması yönüyle birkaç maddede değerlendirir:

1 – Nazarî istidlâlde bulunmak: Tasavvur, mefhûm ve kaziyyeleri meczeylemek kabiliyeti (Cicero, Saint Thomas).

2 – İyi muhakemede bulunma kabiliyeti: Hayrı şerden, hakkı bâtıldan ve güzeli çirkinden ayırma kabiliyeti (Descartes ve Malebranche).

3 – Vahye mukabil tabii bilgi: Burada Leibniz'in iman ve aklın uygunluğuna dair düşüncelerini nakleder.

4 – Tecrübe edilemeyen ve düşünölemeyen, zarurîyât ve hakikatler bilgisi: Kant'ın düşüncelerini aktararak insanı hayvandan ayıran özelliştir der.

5 – Hakikat ve Mutlak'ın bilgisi: Kant'ın böyle bir bilginin imkansızlığı yönündeki düşüncelerine karşın Schelling'in bu düşünceyi ihyâ ettiğini söyler.

B – Bilginin konusu olması yönüyle:

1 – Ölçü ve oran.

2 – Mebde'in izahı. Varlık sebebi.

¹⁷³ S. H. Bolay, "Akıl" Mad., TDV İslâm Ansiklopedisi, s. 241-242.

3 – Kâidevî mana, sebep. İçten gelen duyguyu haklı çıkarmaya iten teşvik.

Son olarak akılda merkez fikrin, bir taraftan eşya ile ruh diğer taraftan muhtelif ruhlar arasındaki mutabakat olduğunu ifade eden Çankı, akılda iki yön bulunduğunu söyler :

1 – Belirli bir istikamete cehd ve gayret, ki bu *kurucu akıldır*.

2 – Düstur haline gelmiş bir takım ilkelerin toplamı. Bu da *kurulmuş akıldır*.¹⁷⁴

Çankı'nın bu tasnifiyle kastettiği şey Lalande'nin oluşturucu akıl (La raison Constituante = Akl-ı Mükevvîn) ve oluşturulmuş akıl (La raison Constituée = Akl-ı Mükevven) dediği şey olsa gerek. Buna göre Dr. Mustafa İbrahim'in el-Aklü'l-Münşî (ya da el-Aklü'l-Müellif) adıyla zikrettiği oluşturucu akıl insanı hayvandan ayıran özellik olup insanların her çağda ortak olarak sahip oldukları; zaman ve mekanın değişmesiyle değişmeyen akıldır. Bu akıl "her insanın eşyanın hakikatlerini kavramak suretiyle, bütün insanlar tarafından değişmez olarak kabul edilen temel ilkeleri çıkarsayabilme melekesidir. Oluşturulmuş akıl (el-Aklü'l-Münşe', el-Aklü'l-Müellef) ise çıkarsamalarımızda dayandığımız kural ve ilkelerin toplamıdır. Bu kural ve ilkeleri (yani oluşturulmuş akli) inşa eden oluşturucu akıldır. Bu durumda oluşturulmuş olan aklın kaynağı oluşturucu olan akıldır. Bir diğer ifadeyle oluşturucu akıl hem oluşturulmuş olan akli besler hem de ondan beslenir. Oluşturulmuş akıl belli bir kültür ve geleneğin izlerini taşıyan tarihsel akıl olup bundan dolayı değişebilir olan akıldır¹⁷⁵.

1. 2. 2. Kelâm

Felsefede olduğu gibi Kelâm ilminde de akıl, tanımı, mahiyeti ve nakil ile ilişkisi yönünden inceleme konusu olmuştur.

¹⁷⁴ M. Namık Çankı, a.g.e., s. 24-27.

¹⁷⁵ el-Câbirî, a.g.e., s. 15-16; İbrahim Mustafa İbrahim, a.g.e., s. 19-20, 40.

Konu hakkındaki düşüncelerin ilk nüvelerini sahâbe dönemine kadar götürmek mümkündür. Nitekim daha önce naklettiğimiz Hz. Ali'ye âit tariflerin yanında¹⁷⁶ “zanda isabet etmek ve olmuş vasıtası ile olacağı bilmek” şeklindeki tarifi Amr b. As'a (ö. 43/664) atfedilmesi¹⁷⁷ bize bunu düşündürmektedir. Yine Amr'a atfedilen ve İbn Manzûr'un “Amr bununla kötü bir şey söylemiştir” diyerek naklettiği “Bu akıllar sanki kendi kendilerinin yaratıcısıdır”¹⁷⁸ şeklindeki söz ilginçtir. İlginçtir çünkü Tehânevî de akılların “hâdis ve yaratılmış olmadığının” söylendiğini nakleder¹⁷⁹ ve bu durum bize, daha önce de değindiğimiz sudûr nazariyesini hatırlatmaktadır.

Aklî konusu sistemli olarak ise mutezile kelamcılarının ortaya çıkışı ile ele alınmaya başlanmıştır¹⁸⁰. Mutezile, akla en çok değer veren kelâm ekolü olarak şöhret bulmuş ve akllı ‘kesin bir bilgi kaynağı’ olarak kabul ederek vahiy karşısında akllı kaynak ve delil kabul edip onu vahyin önüne geçirmiştir¹⁸¹.

Mutezilenin kurucusu olarak bilinen¹⁸² Vasil b. Atâ (ö. 131/ 748) akllı “hakikatin bilinmesini sağlayan kaynak” olarak kabul etmiştir. Hatta O'nun hakikatin “akıl hucyeti” ile bilinebileceği görüşünü savunan ilk kişi, Sümâme b. Eşrâs'ın (ö. 213/828) ise “akllı bilgiyi” “naklî bilginin” önüne geçiren ilk kimse olduğu nakledilmiştir¹⁸³. Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 235/ 849)¹⁸⁴ akllı “zarûret ilmi ve ilim elde etmeye yarayan güç” olarak

¹⁷⁶ Bkz. F. Râzî, *Kitabû'n-Nefs ve'r-Rûh*, s. 344.

¹⁷⁷ Paul Janet Gabriel Séailles, *Historie de la Philosophie*. (Metâlib ve Mezâhib. Çev. Elmalılı Hamdi Yazır), Eser Neşr., İstanbul, 1978. Dibace, s. 6. Ayrıca bkz. Elmalılı. *Hak Dini*, I/566.

¹⁷⁸ İbn Manzûr, a.g.e., XI/ 458.

¹⁷⁹ Tehânevî, a.g.e., I/1028.

¹⁸⁰ Yusuf Şevki Yavuz, “Akıl” Mad., TDV İslâm Ansiklopedisi. II/242.

¹⁸¹ Kemal Işık, *Mutezile'nin Doğuşu ve Kelâmî görüşleri*, AÜ İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara, 1967, s. 79-80; Fazlur Rahman, *İslâm* (Çev. Mehmet Dağ, Mehmet S. Aydın), Selçuk Yay., İstanbul, 1993. (3. bsk.), s. 126, 146; Hasan Hanefî, *Mevsûatü'l-Hadâretü'l-Arabîyyetü'l-İslamiyye*, el-Müessesetü'l-Arabîyyetü li'd-Dirâsatî ve'n-Neşr, Beyrut, 1986, II/103. Ayrıca kırs. Hasan Hanefî, *İslâmî İlimlere Giriş* (çev. Muharrem Tan), İnsan Yay., İstanbul, 1994, s.113; Lüey Sâfî, “el-Vahy ve'l-Akl: Bahs fi İşkâliyyeti Teâruzî'l-Akl ve'n-Nakl. *İslâmîyyetü'l Marîfe*, sayı: XI. 1998, s. 62.

¹⁸² Sa'düddîn Mesud b. Ömer et-Taftazânî (ö. 797/1395), *Şerhü'l-Akâid*. (Haz. Süleyman Uludağ) . Dergâh Yay., İst., 1991. (3. baskı) s. 98; Şerafettin Gölcük, Süleyman Toprak, *Kelam*. Tekin Kitabevi, Konya 1991. s. 42.

¹⁸³ Muhammed Hammûd, “el-Akl inde'l-Mutezile”, *el-Fikrû'l-Arabî*. Beyrut 1986, c. 41, s. 330. Ayrıca Yusuf Şevki Yavuz ve Ömer Mahir Alper de Hüsni Zeyne'nin kendi kitabını kaynak göstererek alıntı yaparlar. Bkz. Yusuf Şevki Yavuz, a.g.e., s. 242; Ö. Mahir Alper, a.g.e., s. 22.

¹⁸⁴ Ali Hüseyin el-Cabirî Allâf'ın ölüm tarihini h. 231 olarak verirken Ö. Mahir Alper h. 226 m. 840 olarak vermektedir. Bkz. Ali Hüseyin el-Cabirî, “el-Akl ve'l-Aklâniyye fî medrese-i Bağdât el-Felsefiyye”, *el-Mevrîd*, Beyrut 1988, 17/3, s. 35; Ö. Mahir Alper, a.g.e. s. 22. Ancak biz Metin Yurdağur'un verdiği tarihi tercih ettik. Bkz. Metin Yurdağur, “Ebû'l-Hüzeyl el- Allâf” Mad., TDV İslâm Ansiklopedisi, X/330., el-Allâf'ın hayatı ve

tanımlarken Câhız (ö. 255/868), “gözünün gösterdiğine değil aklının gösterdiğine git” diyerek; duyular yoluyla elde edilen zâhirî hüküm ve akıl yoluyla elde edilen bâtinî hüküm olmak üzere iki hükmün bulunduğunu, ancak huccetin akıl olduğunu söyler¹⁸⁵. Cübbâî (ö. 303/915) akli bir anlamda deliliğin karşıtı olarak kötü şeylerden alıkoyup iyi şeylere yöneten bilgi/ilim olarak tanımlar¹⁸⁶. Tariflerden anlaşılacağı üzere mutezile kelâmcıları mahiyeti itibarıyla akli genellikle â'râz kabul etmişlerdir. Nazzâm (ö. 231/845) ise farklı olarak akıl yürütme eylemini gerçekleştiren kalpteki düşünceleri, maddî varlığı bulunan cisimler olarak kabul etmiş ve zımnen aklın â'râz değil cevher olduğunu izah etmiştir. Mutezilenin önde gelen temsilcilerinden Kadı Abdülcabbar (ö.415/1024) ise akli “insanın düşünmesini ve yaptığı fiillerden sorumlu tutulabilmesini mümkün kılan belli bilgilerin toplamı” kabul etmektedir. O'nun bu tarifi kendisinden sonraki mutezile alimlerini etkilemiş ve mezheb içerisinde yapılan akıl tariflerine tesir etmiştir¹⁸⁷. Maverdî “Edebü'd-Dünyâ ve'd-Dîn” adlı eserinde bir çok tanıma yer verip akli “varlıkların hakikatini bilmek suretiyle iyi ile kötüyü birbirinden ayırdetme gücü olup zarurî olarak idrak edilenleri bilme” olarak tanımlar¹⁸⁸. Sonuçta mutezileye atfen yapılan tanımlarda akıl hep “iyi ile kötüyü ayırdetme gücü”¹⁸⁹ olarak görülmüştür¹⁹⁰. Mutezilenin akli “kesin bir bilgi kaynağı (huccet) kabul edip çoğu zaman naklin önüne geçirmesi tepki toplamış ve özellikle ehl-i hadîsin ve bazı fâkihlerin eleştirilerine sebep olmuştur¹⁹¹.

Şîî kelâmcıların çoğunluğuna göre akıl, hak ile batılı, güzel ile çirkini birbirinden ayırt ederek bilginin esasını oluşturan ilahi bir güç olup aklın en belirgin fonksiyonu nazariyyâtı idrak etmesidir¹⁹².

Ehl-i Sünnet Kelâmcılarına gelince, onların da üzerinde birleştiği tek bir akıl tarifi yoktur. Mesela Muhasibî'ye göre -daha önce detaylı bir biçimde değerlendirdiğimiz gibi -

ölümü hakkında geniş bilgi için bkz. **İslam Düşüncesinde Akilleşme süreci, Mutezile'nin Oluşumu ve Ebû'l-Huzeyl el-Ailâf**, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2001, s. 117-123.

¹⁸⁵ Muhammed Hammûd, a.g.e., s. 330; Ö. Mahir Alper, a.g.e., s. 22.

¹⁸⁶ Kemal Işık, a.g.e., s. 79-80.

¹⁸⁷ Nazzâm ve Kadı Abdülcabbar'ın tanımları için bkz. Yusuf Şevki Yavuz, a.g.e., II/242-243; Ali Hüseyin el-Câbirî, a.g.e., s. 35.

¹⁸⁸ Maverdî, a.g.e., s. 4. Ayrıca bkz. Mustafa Sabri Efendi, **Mevkûfû'l-Akl ve'l-İlm ve'l-Âlem**, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, trs. I/440.

¹⁸⁹ Cürcânî, a.g.e., s.101; Ebu'l-Bekâ, a.g.e., s. 450; el-Bostânî, a.g.e., s. 631.

¹⁹⁰ Yusuf Şevki Yavuz, a.g.m., II/243.

¹⁹¹ Kemal Işık, a.g.e., s. 80; Burhan Ulutan, a.g.e., s. 52; İbn Rüşd, a.g.e., Giriş, s. 24-25; Ali Bulaç, a.g.e.s.

¹⁹²

Yusuf Şevki Yavuz, a.g.m., II/243.

akıl "Allah'ın imtihana tabi tuttuğu kullarına koyduğu fitrî bir kabiliyet olarak görür"¹⁹³. Akıllı bir cevher değil "ruhun gücü ve faaliyeti olan bir araz" olarak gören İbn Hazm'a (ö. 497/1064) göre hemen bütün İslam bilginleri akla "iyiyi kötünden ayırt edip iyi olanı yapma ve kötü olandan kaçınma gücü" olarak bakmışlardır¹⁹⁴. Selefiyenin son temsilcilerinden olan İbn Teymiye (ö. 728/1327) de cevher olarak kabul etmediği akıllı "insanın doğru ve faydalı olanı bilip davranışlarına bu doğrultuda yön vermesini sağlayan bir garîze" olarak tanımlar¹⁹⁵. Ebû Mansûr el-Maturîdî (ö.333/944)'ye göre akıl "aynî nitelikte olanları bir araya toplayan ve farklı nitelikte olanları ayıran şeydir"¹⁹⁶. Bu durumda O'na göre akıl, "varlıkları ve onlarla ilgili bilgileri tasnif ederek sonuçlar çıkaran ve insana kıyas yapma gücünü veren zihnî bir âlettir"¹⁹⁷. Ebû'l Hasan el- Eş'ârî (ö.324/936) akıllı "zarûriyyâtın bir kısmını bilmek" şeklinde tarif ederken Tehânevî, Bâkîllânî'nin (ö. 403/1013), Eş'ârî'nin tanımını biraz daha açarak akıllı "vacip, mümkün ve muhâl olanları bilmek" olarak tanımladığını nakleder¹⁹⁸. Gazalî, aklın farklı anlamlar taşıdığını ve akıl hakkında çıkan ihtilafların bu farklı anlamların anlaşılmasından kaynaklandığını belirttikten sonra – terim anlamını verirken naklettiğimiz dört anlamından başka–aklın zarûriyyâtı bilmek ve insan tabiatındaki nazârî bilgileri elde etmeye uygun kabiliyet olmasının yanında eşyanın hakikatini bilmek ve bilgileri idrak eden güç olduğunu söyler¹⁹⁹. Râzî'ye göre akıl "iç ve dış duyuların sağlıklı olması halinde zarûriyyâtı bilmeyi gerektiren bir tabiattır"²⁰⁰. O, akıllı doğuştan bir yeti olarak görmekle Muhâsibî'nin görüşüne katılır²⁰¹. Taftazânî'de (ö. 797/1395) akıl, "insana

¹⁹³ Muhâsibî, a.g.e., s.17-20. Hüseyin Aydın, Muhâsibî'nin mu'tezile içerisinde yetiştiğini, ancak daha sonra Fehmü'l-Kur'ân adlı eseriyle mutezileyi eleştirip ehli sünnet yolunu tercih ettiğini belirtir. Bkz. Hüseyin Aydın, a.g.e., s. 22-23. Aydın, Muhâsibî ile ilgili "filozof-psikolog" tanımlamasını yapar (Hüseyin Aydın, a.g.e., s. 181). Sayın Yavuz da Muhâsibî'yi ehli sünnet kelâmcılarının ilk simâlarından sayar. Bkz. Yusuf Şevki Yavuz, a.g.m., II/243. Hayati Hökelekli de O'nu "gerçek bir din psikoloğu" olarak İslâm psikolojisinin öncüsü sayar. Bkz. Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi*, TDV Yay., Ankara, 1993, s. 28.

¹⁹⁴ Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Hazm et-Tâhirî, *el-Fasl fî'l-Milel ve'l-Ehvâl ve'n-Nahl, Dârü'l-Marife*, Beyrut, 1975, V/72-74; Yusuf Şevki Yavuz a.g.m., II/243. İslâm kültüründe ve Hristiyan düşüncesinde aklın "hayırî şerri bilip ikisini birbirinden ayırmak" tarzındaki tanımları hep yapıla gelmiştir. Hatta Hz. Ömer'in (r.a.) "akıllı hayırî şerri bilen değil iki hayırdan daha hayırlı ve iki şerden daha şerli olanı bilendir" dediği nakledilmiştir. Bkz. el-Cevzî, a.g.e., s. 15. Ayrıca benzer bir tanımlama için bkz. F. Razi, a.g.e., IV/503. Şâtübî ise aklın hayır ve şerri çok nadir olarak bilebileceğini söyler. Bkz. Ebu İshak eş-Şâtübî, *el-Muvâfakât*, (Çev. Mehmet Erdoğan), İz Yay., İstanbul, 1990, IV/19. Herhalde Şâtübî burada doğru işletilmeyen akıllı kastediyor olsa gerektir diye düşünüyoruz.

¹⁹⁵ İbn Teymiye, *Mecmûu, Fetâvâ*, Riyad, 1381, (1. bsk), VII/24/589; IX/271, 286-288.

¹⁹⁶ Maturidî, a.g.e., s. 5.

¹⁹⁷ Yusuf Şevki Yavuz, a.g.m., I/243.

¹⁹⁸ Tehânevî, a.g.e., II/1033.

¹⁹⁹ Gazalî, a.g.e., s. I/69-70; Necip Taylan, a.g.e., s. 74-79.

²⁰⁰ Tehânevî, a.g.e., II/1033.

²⁰¹ Yusuf Şevki Yavuz, a.g.e., II/244.

mahsus bir kuvvet olup ilim öğrenme ve idrak etme kabiliyetidir.” Taftazani ardından “duyu organlarının sağlam olması durumunda zarurî bilgilerin kendisine tabi olacağı bir garîzadır”²⁰² diyerek akli bilme ve algılama fonksiyonu bulunan ruhsal bir güç olarak tanımlar. Ehl-i Sünnet kelâmının selefi ekolünün önemli temsilcilerinden İbn Teymiye (ö. 728/1328) ise akli bilgi elde etmeye yarayan bir güç olarak kabul edip akılla ilim ve bu ilmin gereğini yerine getirme kastedildiğini belirtir²⁰³. O’na göre “akıldan kasıt, amel edilmeyen teorik bilgi ya da bilgi içermeyen amel değildir. Bundan dolayı akla ‘gereği yerine getirilen bilgi ve bilgiye dayalı olan davranış’ adı verilmiştir. Akıl, teklifin şartıdır. Bu sebeple aklın, insanın kendisine fayda ya da zarar verecek şeyleri ayırt etmesine yarayan bilgi olduğunda şüphe yoktur”²⁰⁴.

Yeni İlm-i Kelâm devri alimlerinden İzmirli İsmail Hakkı (ö.1946)’ya göre aklın tarifi İlmü’n-Nefs (Psikoloji)’e aittir. Kelâm’da akıl, duyular gibi bilgi edinme yollarındandır. Akılla elde edilen bilgi, ya zarurî ya da istidlâlidir²⁰⁵. Buna göre akıl, duyulur ve tecrübe edilebilir âlemde hâdis olanları bilebilir... Akıl, kemâl noktasına gelmeden bütün zarurî bilgileri idrak edemez... Zira duyular âleminde bile tam yeterliliği olmayan akıl, gayb âlemine ve mebd’ ve meâda ait bilgilere vâkıf olamaz²⁰⁶.

Ferid Vecdî (ö.1954 m.)’ye göre akıl “ruhun tezahürlerinden olup insandaki idrak gücüdür”²⁰⁷. Elmalılı ise akli, “duyulardan duyular ötesine intikali sağlayan veya duyularla elde edilemeyen bir manayı bizzat ve açıklıkla keşfeden bir idrak aleti” olarak tanımlar²⁰⁸.

Sonuçta Kelamcıların aklın mahiyeti konusundaki görüşleri onun “maddeden soyut bir cevher veya âraz” olduğu noktasında toplanmaktadır ki bunu (cevher mi âraz mı olduğunu), bir sonuca bağlamak oldukça güçtür. Bu değerlendirme ile İslam teologları akli sadece duyu organları ve beynin çalışmasından ibaret gören materyalist

²⁰² Taftazânî, a.g.e., s.115.

²⁰³ İbnTeymiye, a.g.e., VII/24, 539.

²⁰⁴ İbnTeymiye, y.a.g.e., IX/286, 287.

²⁰⁵ İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, (Haz. Sabri Hizmetli), Umran Yay., Ankara, 1981, s. 35.

²⁰⁶ İsmail Hakkı İzmirli, y.a.g.e., s. 28. Ayrıca bkz. İsmail Hakkı İzmirli, *Anglikan Kilisesine Cevap*, (Sad. Fahri Unan), TDV Yay., Ankara 1995, s. 26.

²⁰⁷ Muhammed Ferit Vecdi, *Dâiratu’l- Maârifü’l- Kam*, Dârü’l-Marife, Beyrut, 1971 (3. bsk). VI/522.

²⁰⁸ Elmalılı, a.g.e., I/566.

ve sansualist filozofların aksine “insanda doğuştan mevcut olan rûhî bir güç” olarak görmüşler ve vazgeçilmesi imkansız bir epistemolojik fonksiyonu bulunduğunu kabul etmişlerdir. Bundan dolayı aklın dînî sorumluluğun *gerek şartı* olduğu görüşünde birleşmişlerdir²⁰⁹.

1. 2. 3. Tasavvuf

İlk dönem zâhid ve sûfileri, filozoflar ve kelimcilerin yaptığı gibi aklın mahiyeti ve teorik yönüyle meşgul olmayıp genelde dînî ve ahlâkî alandaki fonksiyonları üzerinde durmuşlardır²¹⁰. Ancak Muhasibî örneğinde gördüğümüz gibi aklın mahiyetini hiç sorgulamamış da değillerdir.

Mutasavvıflar, dünyadan uzaklaşıp âhirete yönelmeyi, nefsin arzularını terkedip dînî emir ve yasaklarına riayeti esas aldıkları için akıllı tarif ederken daha çok bu noktalara dikkat çekmişlerdir²¹¹. Nitekim Hakîm Timmîzî (ö. 285/898) “Allah meleklerine şehvetsiz akıl, hayvanlara akılsız şehvet verdi. İnsanoğluna ise ikisini de verdi. Kimin akıllı şehvetine üstün gelirse o meleklerden daha hayırlıdır. Kimin de şehveti aklına üstün gelirse, o hayvanlardan daha şerlidir”²¹² der. Tasavvuf erbâbı akıllı kimseyi “Allah’a iman ve itâat edip O’ndan korkan”²¹³, nefsinin alçaltıp ölümden sonrası için çalışarak dünya kendisini terketmeden kendisi dünyayı terkeden, kabre girmeden önce kabrini mamur eden kimse olarak tanımlar. İlim, amel ve edep bir arada bulunursa ancak o kimseye akıllı denir. Bilir fakat yapmaz, ya da edep olmadan davranırsa veyahut davranışı edepli ama buna dair bilgisi yoksa akıllı olmaz” şeklinde tarif etmişlerdir²¹⁴. Görüldüğü gibi bu tanımlarda aklın, kişinin dînî ve sosyal (ahlâkî) hayatındaki rolü ele alınıp pratik değeri üzerinde durulmuştur. İbn Atâ da akıllı, “Kulluğun gereğini yerine getirmeye yarayan bir alet” olarak tanımlamakla²¹⁵ ehl-i sünnet kelimcilerinin aklın “ilâhi

²⁰⁹ Yusuf Şevki Yavuz, a.g.m., II/245.

²¹⁰ Süleyman Uludağ, a.g.m., II/246.

²¹¹ Süleyman Uludağ, y.a.g.m., II/246.

²¹² Tehânevî, a.g.e., II/1034.

²¹³ Muhasibî, a.g.e., s. 32; Gazalî, a.g.e., s. 1/71.

²¹⁴ Abdullâh İbn Mübârek, *Kitâbü’z-Zühûd ve’r-Rekâik*. (Çev. M. Adil Teymur), Seha Neşr., İstanbul, 1992, s. 47; Tehânevî, a.g.e., II/1034-1035.

²¹⁵ Ebu Bekr Muhammed el-Kelâbâzî, *et-Taarruf il Mezhâlibi Ehl’i-Tasavvuf*. (Tahk. Mahmud Emin en-Nevâvî), Mektebetü’l-Külliyâti’l-Ezheriyye, Kahire, 1980, (2. bsk), s. 79.

hitâbı anlamaya yarayan alet”²¹⁶ şeklindeki tanımlarına yaklaşmıştır. Süleyman Uludağ, ehl-i sünnet kelâmcılarının bu tarifinin mutasavvıflarca da benimsendiğini söyler²¹⁷.

İslâmın sûfî yorumu sürecinde akıl hevânın zıddı²¹⁸ olarak görmek yaygın bir kanaattir ve Süleyman Uludağ’a göre bu düşünce, Hâris el-Muhasibî ve Hakîm Tirmizî’nin yorumlarına dayanmaktadır²¹⁹. Yine yukarıdaki tanımlardan da anlaşılacağı gibi akılla nefis arasında da bir karşıtlık kurulmuştur²²⁰. Nitekim Kur’ân’da “nefsin kötülüğü (sû’/سوء) emredici olduğu”²²¹ belirtilirken akıl, nefsin kötüye yönelten dürtülerini disipline eden güç olarak tanımlanmıştır. Oysa hatırlanacağı üzere bir takım kelâmcılar akıl nefsin bir fonksiyonu olarak görüyorlardı. Bazı mutasavvıflara göre aşk da aklın zıddıdır. Bunlara göre akıl ve aşk su ve ateş gibi birbirine zıt olup ikisi bir arada bulunmaz. Çünkü akıllı kimsenin zevki, şehvî arzularının tatmini iken âşığın zevki, ilâhî aşk ve vecd halidir²²². Görülüyor ki akıl hevânın olumlu zıddı olarak düşünülmüş, aşkın ise olumsuz zıddı olarak değerlendirilmiştir. Ancak, baştan beri yaptığımız değerlendirmelerde de görüleceği gibi akıldan beklenen, şehvî arzuların tatmini değil onların engellenmesidir²²³. Anlaşılan bu durum, akla yüklenen göreceli anlamlardan kaynaklanmaktadır. Bütün bu anlatılanlardan sonra şu noktanın belirtilmesi gerektiğini düşünüyoruz: Akıl ister hevânın, ister nefsin ve isterse aşkın zıddı olarak düşünölsün buradaki zıtlık kavramsal ve mahiyetsel açıdan değil, fonksiyonel açıdandır. Yani akıl, hevâ ve nefsin çağnlarına karşı bir kalkan olarak düşünülmüş, ancak aşk söz konusu olduğunda, bir anlamda ayak bağı olabileceği kabul edilmiştir.

²¹⁶ Örnek olarak bkz. İzutsu, a.g.e., s. 82; Mehmet Bayraktar, Yunus Emre ve Aşk Felsefesi, Türkiye İş Bankası Yay., Ankara, 1994, s. 64.

²¹⁷ Süleyman Uludağ, a.g.m., II/246.

²¹⁸ Mesela Mâverdî, Edebü’l-Dünya ve’l-Dîn adlı eserine “Akıl Fazileti ve Hevânın Zemmi” isimli bir bölümle başlar. Bkz. Mâverdî, a.g.e., s. 3.

²¹⁹ Süleyman Uludağ, a.g.m., II/246. Nitekim Hakîm Tirmizî’nin değerlendirmesini bir önceki sayfada nakletmiştik. Muhasibî de aklın nefsî arzulara tercih edilmesi gerektiğinden bahsederek gerçek akıllının doğru bilgi ve yakîn ile kendisini Allah’a ulaştıracak olan doğruluğun peşinden giden kimse olduğunu söyler. Hâris el-Muhasibî, Selefî Tasavvuf. (Thk. Abdülfettah Ebî Gudde, Çev. Faruk Beşer), Risale Yay., İstanbul, 1990, s. 33, 36.

²²⁰ Ali Bulaç, a.g.e., s.275.

²²¹ Yusuf 12/53. Âyeti ele alan Esed, nefsin çoğu zaman akıl ve sağduyunun, ahlâken iyi ve olumlu bulmadığı yöne sürükleyen güdülerle dolu olduğunu belirtir. Bkz. Muhammed Esed, a.g.e., II/468.

²²² Hayrani Altuntaş, Erzurumlu İbrahim Hakkı, MEB Yay., İstanbul, 1997, s. 74., Krş. Süleyman Uludağ, a.g.m., II/247.

²²³ Örnek olarak bkz. Mevlânâ, a.g.e., IV/2301; Mehmet Bayraktar, a.g.e., s. 65-67.

Mutasavvıflara göre bilgi (marifet), "bir şeyi olduğu gibi idrak etmek"²²⁴ olup duyular ve akıl sınırlı birer bilgi kaynağıdır. Onlar sadece fizik alanında bilgi edinme imkânına sahiptir. Çünkü akıl hâdis ve mahlûk olduğundan dolayı ancak kendisi gibi "yaratılmış" olan (fizikî) şeyler konusunda delil olabilir. Oysa tasavvufî bilgi, akıl ve duyular üstüdür ve akıl, meselâ, Allah'ın varlığını bilme (Mârifetullah) ve isbat konusunda âcizdir²²⁵. Çünkü "Aklî delilin dînî tecrübe alanında yapacağı hiç bir şey yoktur. Burada 'düşün ve bul'a değil 'yaşa ve gör'e yer vardır"²²⁶. Süleyman Uludağ Hâris el- Muhasibî ile başlayıp Kuşeyrî²²⁷ ve çağdaşı Hucvîrî (ö. 465/1072) ile devam eden aklı ikinci plana atma anlayışının en mükemmel şekilde Gazalî tarafından savunulduğunu ileri sürer. O, böyle bir çıkarsamayı, Gazalî'nin daha önce bizim de naklettiğimiz, aklın sunduğu bütün bilgilerin doğru olmayabileceği, dahası akıl üstü başka bir idrak gücünün de mümkün olabileceği yönündeki görüşlerinden hareketle yapar²²⁸. Ancak biz buna katılmıyoruz. Çünkü Gazalî bazı mutasavvıfların aklı ve aklî ilimleri küçümsemelerinin sebeplerini değerlendirirken; insanların aklı, tartışma ve münâzaralarda kullanmaları sebebiyle sûfilerin kelamla aklî ilimlerin başka şeyler olduğunu anlayamayarak aklı ve ma'kûlû yerdiklerini belirtir. Oysa Gazalî'ye göre Allah'ın bizzat övdüğü aklın yerilmesi şaşırtıcıdır. Çünkü şer'î ilimler de aklî ilimler yardımıyla bilinir. Ayrıca Gazalî kendisinin akılla kastettiğinin, zaten onların iman nuru ve yakîn dedikleri şey olduğunu söyler²²⁹. Sonuçta bize göre Gazalî aklın duyular üstünde bir idrak kabiliyeti olması gibi, aklın da üstünde başka bir idrak kabiliyeti olabileceğini muhtemel görür ve "sınırlı bir yetenek" olarak onun epistemolojik değerini teslim eder²³⁰.

²²⁴ Ali Şalk, *el-Aklû's-Sûfî fî'l-İslâm*, Beyrut, trs., s. 60. Marifet ve ârif hakkında detaylı bilgi için bkz. Süleyman Uludağ, *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 488.

²²⁵ Süleyman Uludağ, "Akıl" Mad., *TDV İslâm Ansiklopedisi*, II/246; Erol Güngör, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*, Ötüken Yay., İstanbul, 1998 (6. baskı), s. 97, 104, 106-107; Necip Taylan, *a.g.e.*, s.106; Ali Bolat, "Muhasibî'nin Bilgi Kaynaklarına Bakışı", *OMÜ İlahiyat Fak. Der.*, Sayı: XII-XIII, Samsun, 2001, s. 367-368, 385.

²²⁶ Mehmet S. Aydın, *a.g.e.*, s.83. Kanaatimizce burada düşünce ve araştırma tamamen devre dışı olmasa gerektir. Zannediyoruz anlatılmak istenen, dînî tecrübe alanında aklî faaliyetin "sınırlılığıdır".

²²⁷ Kuşeyrî'nin akıl görüşleri için bkz. Süleyman Uludağ, *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 220, 475-477, 590.

²²⁸ Süleyman Uludağ, "Akıl" Mad., *TDV İslâm Ansiklopedisi*, II/246. Benzer bir şekilde Fazlurrahman da - kendi tabiriyle- Gazalî'nin akıl ve keşf arasında ayırım yapması ve aklın kesin olarak yanılır olduğunu ilan etmesinin "yüksek düzeyde fikrî geleneğin canlı kalmasını engellediğini" söyler. Bkz. Fazlur Rahman, *Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu*, (Çev. Salih Akdemir), Ankara Okulu Yay., Ankara, 1997, s. 114.

²²⁹ Gazalî, *a.g.e.*, s. I/43. Krş. Necip Taylan, *a.g.e.*, s.106-107.

²³⁰ Gazalî'nin akıl görüşleri için bkz. *el-Mûnkiz*, s. 18-19; *Mişkâtü'l-Envâr*, s. 55.

Aklı öz olarak gördüğü küllî akıl –ki kainatı ihâta eder– ve kabuk olarak gördüğü cüz’î akıl –o da ferdî akıllardır– şeklinde ikiye ayıran²³¹ Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî (ö. 672/1273) aklın insana verilen ilâhî bir lûtûf olduğunu²³² ve hatta insanın akıldan ibaret olduğunu belirtir²³³. O’na göre akıl cevherdir ve dinin esasıdır²³⁴. Aklın anlama kabiliyeti vardır²³⁵. Bu yüzden o, güzel bir kılavuzdur²³⁶. Bununla birlikte aklın gücü sınırlıdır ve başta Allah’ın varlığı olmak üzere gayb (metafizik) aleminde yetersizdir²³⁷. Orada ancak aşkın sözü geçer²³⁸. Mevlânâ bu düşünceleriyle akli hor görüp inkar etmez, bilakis onu kendi faaliyet alanı içerisinde sınırlı bir idrak gücü olarak kabul eder²³⁹.

İlk yaratılan varlığın akıl olduğu görüşü Muhasibî’den itibaren hemen bütün tasavvufi kaynaklarda yer almış²⁴⁰ ancak akıl konusundaki hadislerin mevzû olduğu belirtilmiştir²⁴¹.

Tasavvufta aklın mahallî de tartışma konusu olmuştur. Buna göre Ebû Hanîfe başta olmak üzere bazı alimler aklın insan bedenindeki yeri olarak beyni göstermişlerse de mutasavvıfların çoğuna göre aklın yeri kalptir²⁴². Bu konuyu daha önce aklın terim anlamında değerlendirdiğimiz için detaya girmeyerek, burada mutasavvıfların da aklın yerinin kalp olduğu görüşünü benimsediklerini belirtmekle yetineceğiz²⁴³.

²³¹ Mevlânâ, a.g.e., I/299 (3744 no.lu beyit) . Krş. Bayraktar Bayraklı, a.g.e., s. 80.

²³² Mevlânâ, y.a.g.e., IV/226-227 (2820 no.lu beyit).

²³³ Mevlânâ, y.a.g.e., IV/288 (3611 no.lu beyit).

²³⁴ Mevlânâ, y.a.g.e., V/41 (455 no.lu beyit).

²³⁵ Mevlânâ, y.a.g.e., IV/185 (2293 no.lu beyit).

²³⁶ Mevlânâ, y.a.g.e., V/274 (3350 no.lu beyit).

²³⁷ Mevlânâ, a.g.e., IV/256 (3197 no.lu beyit).

²³⁸ Mevlânâ, y.a.g.e., IV/117 (1424 no.lu beyit). Ayrıca bütün bu değerlendirmeleri krş. İsmail Yakıt, a.g.m., s.2-20. Hemen hemen paralel düşüncelere Yunus Emre’de de rastlanmaktadır. Bkz. Mehmet Bayraktar, a.g.e., s. 65-67. Yine benzer bir değerlendirme için bkz. Mehmet S. Aydın, a.g.e., s.83.

²³⁹ İsmail Yakıt, a.g.m., s.17-20.

²⁴⁰ Süleyman Uludağ, a.g.m., II/247.

²⁴¹ Aclûnî bu hadisin ittifakla mevzû olduğunu belirtir. Bkz. İsmail b. Muhammed el-Aclûnî, **Keşfü'l-Hafâ ammâ İştehera mine'l-Ehâdisi alâ Elsineti'n-Nâs**, Dâru l-hyâit-Türâsî'l-Arabiyyi, Beyrut trs. I/236, 263. Yaşar Kandemir, **Mevzû Hadisler**, DİB Yay., Ankara, 1991, s.171; Yavuz Ünal, **Hadisleri Tespitte Yöntem Sorunu**, Etüt Yay., Samsun, 1999, s. 39-40. Ancak Tefik İşcen akılla ilgili hadislerin mevzû olduğu konusunda lehte ve aleyhte genellemelerin yanlış olduğunu belirterek doğru tutumun, “bu hadislerin de diğer bütün hadisler gibi tek tek ele alınıp incelendikten sonra hüküm verilmesi” olduğunu söyler. Bkz. Tefik İşcen, “Uydurma Hadislerde Akıl” (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi) MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2001, Sonuç.

²⁴² el-Cevzî, a.g.e., s.13.

²⁴³ Süleyman Uludağ, a.g.m., II/247.

Özetlemek gerekirse mutasavvıflar akıllı, “yetki alanı maddi alemle sınırlı bir idrak gücü” kabul ederler ve fakat kelamcılardan farklı olarak duyular ötesi alemde yetersiz ve aciz olduğunu savunurlar.

1. 3. AKIL ÇEŞİTLERİ

Felsefe, Kelâm ve hatta Tasavvufta bir çok akıl çeşidi üzerinde durulmuş ve bu ilimlerin sahalarıyla da ilgili olarak çeşitli akıl tasnifleri yapılmıştır. Biz burada Kur’ân’ın muhatab aldığı, sorumlu tuttuğu ve bazan da eleştirdiği akıllı ortaya koyabilmek için²⁴⁴ “Menşei itibarıyla” yapılan akıl taksimini gereği kadar ele alıp diğer tasniflere ise kısaca değineceğiz.

Kaynağı itibarıyla yapılan akıl tasnifi, daha çok kelamcılara aittir. Buna göre mutezile, ehl-i sünnet ve şîî kelamcıların çoğunluğuna göre²⁴⁵ akıl ikiye ayrılır:

1- M a t b û ‘ A k ı l : Her insanda doğuştan var olan ve canlılar arasında insanın ayırıcı özelliği olan asıl akıldır. İnsanda potansiyel olarak var olan düşünme ve anlama yeteneğine verilen ad olup bu akılda kişisel çabanın payı olmadığından, gelişmesi veya gelişmemesi çevre ve şartlarla ilgili değildir. Gözlem, deney ve düşünme ile elde edilen bilgilerin esasını da bu akıl teşkil eder. Bu açıdan, matbû’ akıl olmazsa sonra gelen mesmû’ akıl fayda vermez.

Kelamcılara göre dînî, ahlâkî ve hukûkî sorumluluğun dayanağı olan bu matbû’ akıl, olmaz ya da ortadan kalkarsa kulun sorumluluğu da kalkar. Çünkü bu akıl, “tekliif” in sebebidir ve buna göre sebep olmazsa sonuç da olmaz. Allah vergisi olduğu için matbû’ akla, mevhûb, garîzî ve bi’l-Kuvve gibi isimler de verilmiştir.

2- M e s m û ‘ A k ı l : Bi’l-Fiil, mükteseb, müstefâd ve tecrübî akıl gibi isimler de verilen bu akıl, potansiyel fitrî gücün yani matbû’ aklın kullanılmasıyla kazanılan

²⁴⁴ İbrahim Emiroğlu, “Kur’ân’da Akıl Ve İnsan”, DEÜ İlahiyat. Fak. Dergisi. Sayı: XI. İzmir, 1998. s. 70.

²⁴⁵ Yusuf Şevki Yavuz, a.g.m.. II/244; “Ehl-i Sünnet Kelâmçılarına göre” değerlendirmesi için bkz. Mevlüt Albayrak, “Ehl-i Sünnet Kelâmçılarına Göre Akıl”. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). DEÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir, 1993, s. 16.

akıldır. Öğrenme, tecrübe, düşünme ve sezgi yoluyla elde edilir. Bir diğer ifade ile matbû' akıl, bu aklın gelişmesi için gerek şart ama yeter şart değildir. Dolayısıyla mesmû' akılda, matbû' aklın tersine çevre ve şartların olumlu ve olumsuz değişimine bağlı olarak değişiklikler olabilir.

Allah'ın insanları akılsızlıkla yediği ayetlerde²⁴⁶ kastedilen akıl, bu mesmû' akıldır ki, akletmemenin Kur'ân açısından sonuçlarını incelerken, konunun detaylarına girme fırsatı bulacağız. İşte Kur'ân'ın eleştirdiği akıl, budur ve Kur'ân'ın akılsızlıkla suçladığı insanlar, akıldan yoksun olanlar değil var olan akıllarını kullanmayanlardır²⁴⁷.

Burada kabaca bir kabiliyet ve bu kabiliyetin eyleme dönüştürülmesi esasına dayalı bir tasnif yapıldığı için biz, kısaca birincisine zeka ikincisine ise *akıl* diyebiliriz diye düşünüyoruz. Bu tasnif, daha önce de değindiğimiz gibi Aristo'nun pasif akıl (münfâil akıl) ve aktif akıl (faal akıl) tasnifinden mülhem olup hemen hemen aynıdır. Nitekim bu durum zaman zaman eleştiri konusu olmuştur²⁴⁸.

Akıl, "İdrak ettiği hususlar açısından" nazarî ve amelî olarak ikiye ayrılmıştır. Buna göre *N a z a r î A k ı l* (Saf Akıl), davranışa yönelik olmayıp teorik bilgileri idrak eden güçtür. *A m e l î A k ı l* (Pratik Akıl) ise, bir şeyin yapılıp yapılmamasını idrak edip insanı davranışa yönelten güçtür²⁴⁹.

Filozoflara göre akıl taksimi kelamcılarinkinden çok farklı olmayıp Aristo'nun ikili tasnifine dayanır. Bu ikili tasnif, önce İskender Afrodîsî ile üçe sonra Kindî ile dörde

²⁴⁶ Örnek olarak bkz. Bakara 2/170, 171; Enfâl 8/22; Yûnûs 10/44,100; vd.

²⁴⁷ Matbû' Akıl ve Mesmû' Akıl hakkındaki bütün bu değerlendirmeler için bkz. Râgıb. a.g.e., s.342; F. Razi. a.g.e., V/8; Mâverîdî. a.g.e., s. 4-6; Ebu'l-Bekâ, a.g.e., s. 451-452; Elmalılı. a.g.e., s.567; Yusuf Şevki Yavuz, a.g.m., II/244-245; Ferid Vecdî. a.g.e., VI/522-524.

²⁴⁸ Nevzad Ayasbeyoğlu, "Kur'ân'da Akıl", *İstanbul Yüksek İslâm Ens. Dergisi*, İstanbul, 1964. c.II, s. 50.

²⁴⁹ Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 60; *Fusûlû'l-Medenî*. (Çev. Hanîfî Özcan). D.E.Ü. Yay., İzmir, 1987, s. 42.44; Kemal Sözen. a.g.m., s. 68-72; Burhan Ulutan, a.g.e., s. 160-161; Necip Taylan, a.g.e., s.80; Taha Cabir Ulvânî, "el-Akl ve Mevkiuhu fi'l-Menheciyyeti'l-İslamiyye", *İslâmiyyetü'l-Ma'rife*, sayı: VI, 1996, s.14-15; Çerkeşî Şeyhi Zâde, *Gâyetü'l-Beyân fî İlmi'l-Mizân*, Sanayi Mektebi Matbaası, 1306/1890, s.197; Mehmet S. Aydın, a.g.e., s. 247.. Şevket Ulyan, "el-Akl fi'l-İslâm", *el-Mevrîd*, Cilt:9, Sayı: IV, Bağdat, 1981, s. 95; Yusuf Şevki Yavuz. a.g.m., II/245; Mehmet Aydın, Amelî aklı "Hayatın içinde olan ve hayattan çok şey öğrenen akıl" olarak ifade eder. Buna, tarihi ve kültürel akıl da denildiğini belirtir. Bkz. Mehmet S. Aydın, *İçerik Kritik Bakış*. (Haz. Mehmet Gündem). İyadam Yay., İstanbul, 1999, s.134. Ayrıca nazarî aklın *m a n t ı k*, amelî aklın ise *t e k n o l o j i* olduğu yönündeki düşünceler için bkz. Abdullah el-Urvî, *Mefhûmü'l-Akl, makale fî'l-Mufârakât*, el-Merkezu's-Sakafiyü'l-Arabiyyûn, Beyrut, 1996 (1. baskı), s. 164-165.

çıkılmış ve bilahere bu dört akıl çeşidi, islâm kültüründe yerleşmiştir²⁵⁰. Şimdi bunları göreceğiz.

1- H e y û l â n î A k ı l : Nefsin ma'kûlâtı idrak etmeye yarayan mahzâ (sıf) kabiliyetidir. Fiilden uzak mahzâ kuvvedir. Çocuklarda, doğuştan olduğu gibi. Bu isti'dat, diğer canlılarda olmayıp sadece heyûlânî olanda bulunur. Çünkü nefis, bu mertebede bizâtihî şekilden uzak olan heyûlâya benzer.

2- M e l e k î A k ı l : Meleke halindeki akıldır. Nefsin, zarûrî olanları bilip nazarî olanları da kesbedebilmesi için uygun olan kabiliyetidir. Heyûlânî aklın daha gelişmiş ve olgunlaşmış halidir.

3- F i i l î A k ı l : Kesbin sürekli tekrarıyla nazariyât, âkile'nin gücünde depolanmış olur. Bu sayede âkile, istediği zaman –yeni bir kesbe zorlanmaksızın- hüküm ortaya koyabilir. Yani artık kavramla akıl bu noktada özdeşleşir.

4- M ü s t e f â d A k ı l : İdrak edebildiğinden dolayı kendisine gâib olmayan nazariyyâtı ortaya çıkarabilen akıldır. Burada artık varlığa ait fomlar maddeden soyutlanarak akılla özdeş hale gelir. Faal akıldan "istifade" ettiği için bu isim verilmiştir. Bazıları mutlak akıl da der²⁵¹.

Mutasavvıflara gelince onlar, kendi akıl tanımlarına uygun olarak "ontolojik açıdan aklı, k ü l l î ve c ü z ' î olarak ikiye ayırmışlardır²⁵². "Hak ve hakikati irşad etme açısından a k l - ı s e l î m ve a k l - ı s e k î m ²⁵³; "dünya ve ahirete meyl açısından" ise a k l - ı m e â d ve a k l - ı m e â ş ²⁵⁴ olarak tasnif etmişlerdir.

²⁵⁰ S. H. Bolay, a.g.m., s.240.

²⁵¹ Bütün bu açıklamalar için bkz. Cürcânî, a.g.e., s. 101-102; Ebû'l-Bekâ, a.g.e., s.451-452; Fârâbî, *Risâle fî'l-Akl*, s. 12-15,21-22,24-25; Necip Taylan, a.g.e., s. 80; Tehânevî, a.g.e., II/1030-1031; el-Bostânî, a.g.e., s.631; T. J. De Boer, a.g.m., s. 238; S. H. Bolay, a.g.m., s. 240; Ömer Mahir Alper, a.g.e., s.53-56, 104-105, 177.

²⁵² Mevlânâ, a.g.e., I/299 (3744 no.lu beyit); Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, DİB Yay., Ankara, 1993, s. 308.

²⁵³ S. Ahmed Arvasî, a.g.e., s. 14.

²⁵⁴ Sühreverdî, *Avârifü'l Meârif*, s. 592; Ahmed Farukî Serhendî, (İmam-ı Rabbânî, ö. 1034/1624), *Mektûbât-ı Rabbânî* (Çev. Abdülkadir Akçipek), Merve Yay., İstanbul, trs., I/469; Mehmet Bayraktar, a.g.e., s. 64. Ahmet Yüksel Özemre ise *akl-ı meâşî*, kişiyi fiziksel gerçeğe uygun çıkarımlar yapabileceği mantık olgunluğuna ulaştırıp çevresiyle uyumunu sağlayan akıl; *akl-ı meâdî* ise zahir realitesinin ardında bulunan

Sonuç olarak islâm teolog ve filozoflarının akıl tasnifleri daha çok “aklın mahiyeti” ile ilgili olup aynı kökene dayanmaktadır. Bu köken *De Anima* adlı eserinde akklı ilk tasnif eden kişi olduğu söylenen²⁵⁵ Aristo’dur. Mutasavvıflar ise belirttiğimiz gibi kendi akıl tanımlarına göre aklı, insanda oluşturması beklenen “dînî ve ahlâkî pratikler” açısından tasnife tâbi tutmuşlardır.

1. 4. AKIL-NAKİL İLİŞKİSİ

Zaman zaman akıl-vahiy, akıl-sem’, din-felsefe (bazen de din-bilim) gibi adlarla da anılan akıl-nakil ilişkisini akıl kavramının daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacağı düşüncesiyle ele almayı uygun buluyoruz. Çünkü düşünce tarihimizde akıl ve nakil, mahiyet ve epistemolojik metodları farklı olsa da, duyularla birlikte bilgi edinme vasıtalarından sayılmıştır²⁵⁶. Buna göre nakil, “ilâhî bir bilgi iletim tarzı”, akılsa “beşerî bir bilgi edinme vasıtası” olarak tanımlanmıştır²⁵⁷. Zaman zaman ise aralarında bir zıtlık ve bundan dolayı bir çatışma olduğu vehmedilmiştir. Ancak ikisi de aynı (ilâhî) kaynaktan olmakla²⁵⁸ birlikte, mâhiyetleri ve bilgi kaynakları açısından biri ilâhî, diğeri beşerî olan farklı iki öğedir. Bundan dolayı aralarında eş anlamlılık veya zıtlık olması söz konusu değildir. Zira eş anlamlılık ya da zıtlık, ancak mahiyetleri aynı şeylerde söz konusu olabilir.

batınî hakikati, vasıtasız bir biçimde fehm ve idrak etmeyi mümkün kılan akıl olarak tanımlar. Bkz. Ahmet Yüksel Özemre, *İslâm’da Aklın Önemi ve Sınırı*, Kırkambar Yay., İstanbul, 1998. (2. bsk). s. 333-335.

²⁵⁵ T. J. De Boer, *a.g.m.*, s. 238; S. H. Bolay, *a.g.m.*, II/239.

²⁵⁶ Hüseyin Atay, “Kur’an’da Bilgi Teorisi”, *AÜ İlahiyât Fak. Der.*, c. XVI, Ankara, 1968, s. 173-174. Şerafettin Gölcük, Süleyman Toprak, *a.g.e.*, s. 86; Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlimi*, Damla Yay., İstanbul, 1981, s. 72; Osman Karadeniz, “Akıl Vahiy İlişkisi” *Diyanet İlimi Dergi*, c. 33, sayı: IV, 1997, s. 41 vd. Vahyî bilgiye “verilmiş bilgi”; akıl, duyular ve sezgiyle elde edilen bilgiye ise “kazanılmış bilgi” olduğu ve kazanılmış bilgilerin, gündelik, bilimsel ve felsefî bilgilerden oluştuğu şeklindeki değerlendirme için bkz. Veli Urhan, “Akıl-İman-İrade İlişkisi”, *DEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: X, İzmir, 1998, s. 64. Descartes’in epistemolojisi ise bundan farklıdır. O, bilgi edinme yollarının deney ve tümden gelim (başka bir yerde ise zihinsel sezgi ve tümden gelim) olduğunu söyler. Bkz. Descartes, *Aklın Yönetimi İçin Kurallar*, s. 12, 15.

²⁵⁷ Ahmet Yüksel Özemre’nin görüşleri için bkz. Mustafa Armağan, *a.g.e.*, s. 28-29 ve ayrıca sonuç bildirisi, s. 307. Dr. Abdülmecid en-Neccâr, buna benzer bir şekilde, vahyi “Peygamber’in getirdiği bilgi” akli ise “bilme, temyiz ve hüküm verme melekesi” olarak tanımlar. Bkz. Abdülmecid en-Neccâr, *Hilâfetü’l-İnsan Beyne’l-Vahyi ve’l-Akl: Bahs fî Cidâliyyeti’n-Nass ve’l-Vahy-i ve’l-Akl ve’l-Vâkî*, el-Ma’hedü’l-Alemiyyü lî’l-Fikrî’l-İslâmî, Virginia, 1993 (3. baskı), s. 68, 71.

²⁵⁸ Ahmet Yüksel Özemre, kaynakları ve mahiyetleri açısından farklı olmaları yanında tezâhürlerinin de farklı olduğunu ileri sürüyor. Ancak biz ‘gerçekte’ tezâhürlerinin farklı olmayacağını düşünüyoruz. Yine Mehmet Ali Kılıçbay mahiyet farklılığından dolayı akıl ve nakil arasında zıtlık ilişkisi kurulamayacağı yönünde görüş serdedir. Bunlar için bkz. Mustafa Armağan, *y.a.g.e.*, s. 28-29, 243.

Başka belirtilmesi gereken bir diğer husus da akıl-nakil ilişkisi konusundaki fikrî tartışmaların, ilişkinin vahiy kanadından değil akıl kanadından başladığıdır. Zira naklin yani vahyin içinde akıl zaten vardır ve akıl vahiy karşısında apayrı, mutlak bir kategori değildir. Ancak yine de vahyin akla, aklın da vahye bıraktığı iki farklı alandan ve bu alanların kısmî otonomluğundan bahsedilebilir²⁵⁹.

Bu girişten sonra konunun tarihi seyrine geçiyoruz. Akıl-nakil ilişkisi problemi düşünce tarihinin en köklü problemlerinden biri olarak görülmüş²⁶⁰ ve bu anlamda problemi ilk ele alan kişinin Yahudi filozofu İskenderiyeli Philo (m.ö. 25-m.s.50) olduğu söylenilmiştir. Ancak Philo'nun helenistik felsefe ile dînî metinleri uzlaştırma yönündeki fikirlerinin dönemin dînî merkezi Kudüs'te yankı bulamadığı belirtilmiştir. Hristiyan düşüncesi tarihinde konunun Tertullianus'un (155-222) felsefe karşıtı fikirlerine karşılık Clement (150-215) ve Origenes'in (885-254) akıl ve nakli uzlaştırma çabaları arasındaki tartışmalarla başladığı nakledilmektedir²⁶¹.

İslam düşünce tarihine gelince konunun en özgün biçimde bu süreçte ele alındığı²⁶² ve hatta bu problemin, İslam felsefesinin özünü teşkil ettiği belirtilmiştir²⁶³. Esasen biz de akıl-nakil ilişkisi konusunu İslam düşünürlerinin probleme bakış açılarına göre ele alacağız.

Akıl-nakil ilişkisi problemi karşısında ikisi "aşın" biri "ılımlı" olmak üzere üç tavrıdan söz etmek mümkün. Aşırılıklardan biri vahyi irrasyonel bir alan saymakla onun meşruiyet ve imkanlarını reddeden tavidir ki, İslam düşüncesinde buna önderlik

²⁵⁹ Mehmet S. Aydın, *İçerik Kritik Bakış*, s.130-131; Mehmet Erdoğan, *Akıl-Vahiy Dengesi Açısından Sünnet*, İfav Yay. İstanbul, 1995, s.42; M. Said Özervarlı, "Mutezile Akılcılığı", *Uluslararası İslam Konferansı II*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Yay., İstanbul, s. 107; Papa II. Jean Paul, *Fides Et Ratio* (akıl ve iman, çev. İsmail Taşpınar), İyidam Yay., İstanbul, 2001, s.47. Kitabın isminin çevirisinin müterciminden dikkatinden kaçtığını zannediyoruz. Zira kitabın orjinal ismine bakılırsa, "İman ve Akıl" şeklinde çevrilmesi daha doğru gibi görünmektedir (M. Şentürk).

²⁶⁰ Ömer Mahir Alper, *a.g.e.*, s. 28, 215.

²⁶¹ Macit Gökberk, *a.g.e.*, s. 129-130, 144; Ömer Mahir Alper, *y.a.g.e.*, s. 28. İsmail Taşpınar'ın girişteki değerlendirmeleri için bkz. Papa II. Jean Paul, *a.g.e.* s.11. Philo'nun düşünceleri hakkında geniş bilgi için bkz. Ali Bulaç, *a.g.e.*, s. 320-323. Ayrıca hristiyanlıkta din-felsefe ilişkisi hakkında geniş bilgi için s. 321-346'ya bkz.

²⁶² Ömer Mahir Alper, *a.g.e.*, s. 215.

²⁶³ Mehmet S. Aydın'ın görüşleri için bkz. Mustafa Armağan, *a.g.e.*, s. 22.

edenin Ebû Bekir er-Râzî²⁶⁴ olduğu söylenir. Diğeri ise hakikati, dinin bildirdikleri ile sınırlı görüp aklın bu konuda yapabileceği hiçbir şey olmadığını ileri süren imancılık (fideizm) da denilen tutum. Bunun da, daha çok mutasavvıflar tarafından kabul gördüğü bilinmektedir. İlimli olan tavıra gelince o, aklın önemini kabul etmekle birlikte gücünün sınırlı olduğunu ifade eder²⁶⁵. Bu durumda akıl, bazı vahiy gerçeklerini kavrayabilirken buna karşılık vahiy, akla ışık tutarak onu içine düştüğü çıkmazlardan kurtarabilir²⁶⁶. Anlaşıyor ki bu tavır, alanlarının kısmî otonomluğunu kabul etmekle beraber akıl ile nakli uzlaşabilir görmektedir.

Hız. Peygamber'in vefatıyla birlikte baş gösteren fikir ayrılıkları²⁶⁷, zamanla Kur'an ve Hadis gibi iç dinamiklerin de etkisiyle entelektüel bir boyut kazanmış; böylece sistemli akıl yürütme, -kelam ve tercümelerle başladığı temâyülünün aksine- fıkıhla başlamıştı. Hukuktaki bu sistematik akıl yürütme, başta kelam olmak üzere diğer sahalara da zemin hazırladı²⁶⁸. Ardından İslam yayılıp da müslümanların diğer kültürlerle karşılaşmaları sonucunda bir kültür etkileşiminin meydana gelmesi ve bu arada Eski Yunan Felsefesi'nden yapılan tercümeler sebebiyle ciddi entelektüel problemler İslam'ın ve müslümanların gündemine girdi²⁶⁹. Bu entelektüel problemlerden biri de akıl-nakil ilişkisidir.

²⁶⁴ Ebû Bekir er-Râzî'nin görüşleri hakkında geniş bilgi için bkz. Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 178-203. Ancak Cabirî, Ebu Bekir er-Râzî'nin aklı "epistemolojik bir otorite" olarak değil heva ve şehveti bastıran bir otorite olarak övmekle O'nun aslında "âtil aklı" övdüğünü ve bu yüzden kendisine materyalist veya rasyonalist denemeyeceğini söyler. el-Cabirî, a.g.e., s. 206.

²⁶⁵ Bu değerlendirmeler için bkz. Mehmet S. Aydın, *İçe Kritik Bakış*, s.130, 216-219. Krş. Hasan Katipoğlu, "Malebranche'in Felsefesinde Din-Akıl İlişkisi" *OMÜ İlahiyat Fak. Der.*, sayı: VII, Samsun, 1993, s.7-8; J. Meric Pessagno, "Akıl ve Dînî Tasdik" (Çev. Adnan Bülent Baloğlu-Adil Çiftçi), *DEÜ İlahiyat Fakültesi Der.*, İzmir, 1994, VIII/441-442. Aslında Gazalî tam da bu tasnifi çağlar öncesinden yapmıştı. O, akıl-nakil karşısındaki tavırları, 1. Yalnız akli esas alanlar, 2. Yalnız nakli esas alanlar, 3. Akli esas alıp nakli ona uyduranlar, 4. Nakli esas alıp akli ona uyduranlar, 5. Hem akli hem de nakli temel kabul edenler şeklinde tasnif etmişti.. bkz. Gazalî, *el-Kanûnu'l-Kullî fi't-Te'vîl* (Mecmûat-ü Resâil'i İmam-ı Gazalî), Tahk. Ahmed Şemsüddîn, Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1988, (I. baskı), s. 124-125.

²⁶⁶ Seyyid Hüseyin Nasr, *İslam*, s. 27.

²⁶⁷ Ayrıntılar için bkz. Ebû Mansûr Abdülkadir el-Bağdadî, (ö.429 / 1037), *el-Fark Beyne'l- Firâk* (Mezhepler arasındaki farklar, Çev. Ethem Ruhi Fiğlalı) TDV Yay., Ankara, 1991, s.15-22; Ethem Ruhi Fiğlalı, *Çağımızda İtikâdî İslam Mezhepleri*, Selçuk Yay., Ankara, 1991, (5. bsk), Giriş, s. 23-53.

²⁶⁸ Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, (Çev. Ethem Ruhi Fiğlalı) Umran Yay., Ankara, 1981, (1. bsk), s. 226-229. Krş. Mâcîd Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, (Çev. Kasım Turhan), İklim Yay., İstanbul, 1992, s. 2-3.

²⁶⁹ Hilmi Ziya Ülken, İslam medeniyetine en çok tesir eden tercüme faaliyetinin *Yeni Eflatunculuk Felsefesi* olduğunu söyler. Hilmi Ziya Ülken, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, Ülken Yay., İst., 1997 s.41,128. Ayrıca İslam medeniyetine tercüme edilen ilk felsefe kaynakları hakkında geniş bilgi için bkz. s. 128-166. Montgomery Watt, a.g.e., s. 231-233; Mâcîd Fahri, a.g.e., s. 11-34; İsmail Hakkı İzmirli, *İslamda Felsefe Akımları*, s. 53-63.

İslam düşüncesinde akıl ile nakli karşı karşıya getiren en merkezî konulardan birisi ve belki de en başta geleni evrenin yaratılışı (yoktan var etme) dır. Hatırlanacağı üzere islam filozoflarının bu problemi açıklamak için sudûr teorisini geliştirdiklerine değinmiştik²⁷⁰. Akıl üzerinde ilk duran²⁷¹ ve aklî bilgi ile naklî bilgi arasını ilk ayıranın Mutezile ekolü olduğu yaygın bir kanaattir²⁷². Nitekim erken dönem mutezile temsilcilerinden Sümâme b. Eşrâs'ın (ö. 213/828) aklî bilgiyi naklî bilginin önüne geçiren ilk kimse olarak gösterildiğini nakletmiştik²⁷³. Mutezile akli kesin bir bilgi kaynağı olarak görmüş ve vahiy karşısında akla birinci dereceden yer vermiştir²⁷⁴ ancak mutezilenin bu aşırı tutumu yani akli vahyin önüne geçirmesi çok geçmeden eleştirilere maruz kalmış²⁷⁵ ve bir başka aşırı ucun doğmasına yol açmıştı²⁷⁶. Mesela akli eşya ile zıtlarını birbirinden ayıran veya değişik şeyler arasındaki farkı gösteren araç²⁷⁷ olarak tanımlayan İmam Şafî (ö. 204/819) mutezilenin aksine sadece vahyî bilginin huccet olabileceğini ileri sürmüştür²⁷⁸. Görüşlerini daha önce naklettığımız²⁷⁹ Muhasibî ise akli ne herşeyin ölçüsü olarak görmüş ne de onu tamamen devre dışı bırakmış ve böylece O, ılımlı kanadı temsil etmiştir. Esasen Muhasibî'nin bu tutumunu genel hatlarıyla hemen bütün düşünce tarihimizde görmek mümkündür.

İslam felsefesine gelindiğinde ise ilk islam filozofu olarak kabul edilen Kindî, *beşerî bilgi* ve *ilâhî bilgi* tabirlerini bizzat kullanmış ve her iki bilgi türünün de hakikati ifade ettiğini söylemiştir. O, Peygamberlerin getirdikleriyle felsefî bilginin uzlaşır olduğunu belirtir. Ancak ilâhî bilgiyi vecîz, açık-seçik, kapsamlı ve kestirme olma bakımından beşerî bilgiden üstün tutar. Kindî, bu tavrıyla kendisinden sonra felsefî

²⁷⁰ Bkz. Bu Tez, s. 21.

²⁷¹ Hüseyin Aydın, a.g.e., s. 62.

²⁷² Kemal Işık, a.g.e., s. 79-80; Muhammed Hammûd, a.g.m., s. 330; Mâcî Fahri, a.g.e., s. 191.

²⁷³ Bkz. Bu Tez, s. 27.

²⁷⁴ Fazlur Rahman, *İslam*, s. 126, 146; Hasan Hanefî, *Mevsûatü'l-Hadâretü'l-Arabîyyetü'l-İslamiyye, el-Müessesetü'l-Arabîyyetü li'd-Dirâsati ve'n-Neşr*, Beyrut, 1986, II/103; Lüey Sâfî, a.g.m., s. 62.

²⁷⁵ Kemal Işık, a.g.e., s. 80. Bekir Karlığa'nın görüşleri için bkz. İbn Rüşd, a.g.e., Giriş, s. 24-25. Ancak Said Özervarlı mutezile ile ilgili yapılan iki yanlış genellemeden birinin bu olduğunu belirtip bu yanlış genellemenin sebebinin, tepkisel olduğunu söyleyerek mutezile akılcılığından, aydınlanma dönemi akılcılığının anlaşılmasında gerektiğini ifade eder. M. Said Özervarlı, "Mutezile Akılcılığı" *Uluslararası İslâm Düşüncesi Konferansı 2 (25-27 Nisan 1997)*, İst. B. Şehir Bld. Kül. İsl. D. Bşk. Yay., s. 105-106.

²⁷⁶ Süleyman Uludağ bu ekolün aşırılığını (ifrat), "Her konuda nass ve nakil bulunmayınca arada durmak ve susmak, zayıf bir rivayeti en kuvvetli kıyasa ve re'ye tercih etmek" olduğunu söyler. Bkz. Süleyman Uludağ, *İslam Düşüncesinin Yapısı*, Dergâh Yay., İstanbul, 1979, (1. baskı), s. 52.

²⁷⁷ eş-Şâfî, a.g.e., s. 24 (65. mad), s. 501 (1445. mad).

²⁷⁸ eş-Şâfî, y.a.g.e., s. 19 (43. mad), s. 20 (48. mad).

²⁷⁹ Bkz. Bu Tez, s. 10-12.

bilginin üstünlüğünü savunan Farabî ve İbn Sînâ gibi filozoflardan ayrılmaktadır. Kindî'nin akıl ile vahiy arasında "köprü kuma" çabalarının olduğu görülmektedir. O'nun, vahyî bilginin belirli açılardan üstün tutulması tezinin daha sonra ekol olarak devam ettiği görülecektir²⁸⁰.

Farâbî, konuyu temelde Kindî gibi bir "uzlaştırma" çabası içinde ele alır. Ancak O, Kindî'den farklı olarak "b e ş e r î o l a n" ve "i l â h î o l a n" diye iki ayrı alandan bahseder²⁸¹. Farâbî'de dînin birliği tezi, biri konu ve gaye bakımından aynı oldukları diğeri ise aynı hakikati ifade ettikleri şeklindeki iki temel üzerine bina edilmiştir²⁸². Farâbî'ye göre din ve felsefe uzlaşır olmakla beraber eğer bu ikisinin doğası iyi anlaşılamazsa aralarında çatışma olabilir. Ancak bu durumda çatışma, gerçek din ile gerçek felsefeden değil; ya bozuk dinden ya da gerçek olmayan felsefeden kaynaklanacaktır²⁸³.

İslam dünyasında Kindî ile başlayan felsefî geleneğin kemal noktasında İbn-i Sînâ yer alır. O'nun felsefesinin orijinalitesi iki şeye dayanır: Biri, kendisinden önceki felsefî mirası sentezlemesi, diğeri ise felsefe ile dini uzlaştırmadaki rolü²⁸⁴. Aynen Farâbî'de olduğu gibi İbn-i Sînâ'da da felsefe ile din, konuları ve amaçları açısından paralel hatta özdeş²⁸⁵, hakikat birliği açısından da aynıdırlar²⁸⁶.

Gazalî, akıl-nakil karşısında daha önce naklettiğimiz²⁸⁷ beş tavidan söz eder. En doğru tutumunsa 5. grup olan hem akli hem de nakli temel kabul edenlerin tutumu olduğunu söyler. Çünkü O'na göre bu grup hem akla hem de nakle, layık oldukları önem ve konumu vermiştir. Gazalî -biçimde olsa da- özde akıl ile nakil arasında çelişki olmayacağını söyleyerek her iki terimin eşdeğer önemi olduğunu belirtir. O'na göre bu

²⁸⁰ Macit Fahri, a.g.e., s. 68, 87; Ömer Mahir Alper, a.g.e., s. 61, 71, 73. Alper, Kindî'nin takipçisi olan Ebû Zeyd el -Belhî'nin (ö. 322/933) dini anneyle felsefeyi ise süt anneyle benzettiğini nakletmektedir. Ömer Mahir Alper, a.g.e., s. 73. Ayrıca bkz. Ali Bulaç, a.g.e., s. 121-123.

²⁸¹ Ömer Mahir Alper, a.g.e., s. 77-78.

²⁸² Ömer Mahir Alper, y.a.g.e., s. 83.

²⁸³ Ömer Mahir Alper, y.a.g.e., s. 148.

²⁸⁴ Ömer Mahir Alper, y.a.g.e., s. 153.

²⁸⁵ Ömer Mahir Alper, y.a.g.e., s. 156.

²⁸⁶ Ömer Mahir Alper, y.a.g.e., s. 209.

²⁸⁷ Bkz. Bu Tez, s. 39.

iki bilgi kaynağı arasındaki 'görünürdeki' çatışma ancak uzman bilginlerin yapacağı te'ville ortadan kalkar. Ancak Gazâlî te'vil konusunda üç tavsiyede bulunur:

1. Akıl ile nakli her noktadan uzlaştıracılabilecek yetkinlikte âlim her zaman bulunamayabilir.

1. Aklın değeri kesinlikle küçümsenmemelidir.

3. Te'vil ihtimali birden fazla olabilir. Bu durumda yapılması gereken şey, tevakkuf yani herhangi bir hüküm vermekten kaçınmaktır²⁸⁸.

İbn Rüşd'e gelince O, konuyu en üst düzeyde ele alan filozoflardan biridir. Çünkü tartışmaya müstakil bir eserle katılmıştır. İbn Rüşd'e göre her ne kadar din ile felsefe tek olan hakikatin ayrı birer ifade vasıtası iseler de onu anlayıp yorumlama durumunda olan insanların bilgi ve görgü kapasiteleri farklı olduğu için, zaman zaman hakikatin bu iki cephesi arasında farklılıklar göze çarpabilir. Bu durumda te'vil imkanının araştırılması gerektiğine dikkat çeken İbn Rüşd'e göre akıl ile nass eğer çelişirse nass te'vil edilir²⁸⁹. Sonuçta O "Hikmet şeriatin arkadaşı ve süt kardeşidir. İkisi, tabiatları itibarıyla kardeş, cevherleri ve özleri itibarıyla iki dosttur" ²⁹⁰ diyerek bu şekilde aralarında bir çelişkinin olamayacağını ifade etmiş olur.

İslam felsefesinin temel taşlarından kabul edilen belli başlı filozofların konuyu ele alış tarzlarını bu şekilde değerlendirmiş olduk. Akıl-nakil ilişkisi, tarihimizde zaman zaman uç değerlendirmelere sahne olsa da; ilişkiye asıl damgasını vuran tavır, -vahiy ilâhî bir bilgi iletim tarzı, akıl ise beşerî bir bilgi edinim tarzı olarak tanımlanmakla birlikte- bu ikisinin konu, amaç ve hakikat açısından aynı değerde ele alınmış olmasıdır²⁹¹. Zira vahiy açısından akıl-vahiy ayrımı olmayıp vahyin içerisinde akıl zaten

²⁸⁸ Gazâlî, a.g.e., s.124-127.

²⁸⁹ İbn Rüşd, a.g.e., Giriş, s. 36-37.

²⁹⁰ İbn Rüşd, a.g.e., Giriş, s. 37, 115.

²⁹¹ İzmirli İsmail Hakkı, *İslam Dini ve Tabîî Din* (Sad. Osman Karadeniz). İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İzmir, 1998, s. 61-62.

vardır²⁹². Vahyin en temel ilkesi olan tevhîd, hakikatin birliğini zorunlu kılar²⁹³. “Hakikatin birliği ise çelişmezlik ilkesi ile ifade edilen insan aklının temel bir postülatıdır”²⁹⁴.

Kur’ân, “insanlık dünyasına gelişi bakımından vahye, anlaşılması açısından akla dayanan bir kitaptır”²⁹⁵. Bundan dolayı “islam vahyi, akla hitap etmekte ve onu rakip ya da muhalif bir unsur olarak görmemektedir. Bu sebeple islam düşünce tarihinde aklın iyi yönde kullanılması dînî bir zorunluluk sayılmıştır”²⁹⁶.

Vahiy ile akıl arasında bir uzlaşmazlık olduğunun kabul edilmesi halinde din ile ilim, devlet ile din ve hatta hayat ile din arasında gerginlik doğar. Bundan dolayı vahiy-akıl ilişkisinin sağlıklı bir şekilde teşhis ve tespit edilmesi, islam dünyası ve bütün insanlığın geleceği için hayati bir önemi hâizdir²⁹⁷.

Akıl ve nakil, “aynı memeden süt emen kardeşler (الأخت الرضیعة)”²⁹⁸ ya da “insan ruhunu hakikati müşahedeye yükselten iki kanat”²⁹⁹ olup aralarında çatışma yoktur. Bununla birlikte eğer aralarında uzlaşmazlık olduğu iddia ediliyorsa, ya akıl ya da vahiy yanlış değerlendiriliyor demektir³⁰⁰.

²⁹² Mehmet S. Aydın, *İçerik Kritik Bakış*, s. 131.

²⁹³ Ali Bulaç, a.g.e., s. 376.

²⁹⁴ Papa II Jean Paul, a.g.e., s. 66.

²⁹⁵ Hüseyin Atay ve arkadaşları (Kurul), *İslam Gerçeği*. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara, 1995, s. 11.

²⁹⁶ Mustafa Armağan, a.g.e., s. 307. Krş. Hüseyin Atay ve arkadaşları, a.g.e., s. 11.

²⁹⁷ Mustafa Armağan, a.g.e., s. 307-308. Seyyid Hüseyin Nasr da buna paralel olarak “akıl ile vahiy veya bilim ile din arasındaki tezadın tehlikeli boyutlara ulaştığı modern dünyada İslam’ın ifa edebileceği en büyük hizmetlerden birisi, Kur’an’da yer alan vahiy ile akıl arasındaki birlik olanağını sunmaktır” der. Bkz. Sadık Kılıç, *İslamda Sembolik Dil*. İnsan Yay., İstanbul, 1995, s. 236.

²⁹⁸ İbn Rüşd, a.g.e., s. 115.

²⁹⁹ Papa II. Jean Paul, a.g.e., s. 17.

³⁰⁰ Mustafa Armağan, a.g.e., s.308. Krş. Ömer Mahir Alper, a.g.e., s. 148. Ahmed Hamdi Akseki, İslam bilginlerinin akıl ile nakil arasında gerçekte çelişki olmadığı yönünde birleştiklerini söyler. Bununla birlikte eğer zahiri bir çelişki görülürse iki yolun bulunduğunu söyler. 1. Nakil ve nass te’vil edilip akıl yoluyla sabit olan hakikatle birleştirilir. 2. Nass olduğu gibi kabul edilerek hakiki mananın ilmi Allah’a havale edilir. Akseki, birincisinin halef mezhebi olup daha muhkem, ikincisinin ise selef mezhebi olup daha salim olduğunu söyler. Bkz. Ahmed Hamdi Akseki, *İslâm Fıtrî, Tabî ve Umûmî Bir Dindir*. İrfan Yay., İstanbul, 1966, s. 330.

II. BÖLÜM

AKIL VE ÇEVRE LAFIZLAR

Kur'ân'la ilgili yapılacak kavram çalışmalarında ve genel olarak tefsirde, araştırmacının yapması gereken en önemli şeylerden birinin, öncelikle yakın anlamlı lafızlarla aralarındaki nüansları tespit etmek olduğunu düşünüyoruz. Çünkü "Kur'ân Allah katından bir kitaptır. Dolayısıyla içerisinde yer alan kelimeler, yeryüzünde ortaya çıkan kelimeler gibi değildir. Onları olduğu gibi muhafaza etmek gerekir. Zira yeryüzünde kullanılan kelimeler, sarf ve yapı bakımından farklı olsalar da birbirlerinin yerlerine kullanılabilirler. Ancak mukaddes bir Kur'ân metninde yer alan her bir kelime, sadece kendi yerinde kullanılmalıdır. Zira bu her bir kelime, kendi başına bir ayrı mefhumu veya bir fiili bildirmektedir. Bunların birbirlerinin yerlerine kullanılması, mefhum kargaşasına ve kısırlığına sebep olacaktır. Ayrıca kavramları net olarak ortaya koyacak bir ilim terminolojisinin doğmasına da imkan bulunamaz. Her halü kârda bu kelimelerin aslî yapısının korunması, zorunlu olacaktır"¹. Zira Kur'an'ın semantik alanları içerisinde yer alan kelimelerin çoğu tesadüfen seçilmiş değildir².

Kur'an'daki aklın ortaya konulabilmesi ve sağlıklı bir şekilde tanımlanabilmesi için akıl lafzıyla anlam yakınlığı bulunan lafızların -ki biz bunları "çevre lafız" olarak adlandırdık- tespiti gerekmektedir. Konuyla ilgili yazılan bazı eserlerde bunların eş anlamlı/müradif kelimeler olarak değerlendirmeye tabi tutulduğunu görmekteyiz³.

¹ Ali Sayı, "Kur'ân'ın Anlaşılmasında Okunmasıyla İlgili Bir Usul Önerisi", **Tefsirin Dünü Ve Bugünü Sempozyumu**, Samsun, 1992, s.196. Ayrıca Muhammed Arkoun'un din dilinin iletişim ya da edebiyat dilinden farklı olduğu yönündeki düşünceleri için bkz. Muhammed Arkoun, **Kur'an Okumaları**, (Çev. Ahmet Zeki Ünal), İnsan Yay., İstanbul, 1995, s.255.

² İzutsu, **Kur'an'da Allah ve İnsan**, (Çev. Şüleyman Ateş), Yeni Ufuklar Neşr., İstanbul, trs., s. 175-176.

³ Muhammed Ali el-Cûzû, **Mefhûmü'l-Akl ve'l-Kalb fî'l-Kur'ân'i ve's-Sünne**, Dâru'l-İlmi lil-Melâyin, Beyrut, 1983, (2. bsk), s. 30-44; İbrahim Emiroğlu, "Kur'ân'da Akıl ve İnsan", **DEÜ İlahiyât Fak. Der.**, sayı:

“Eşanlamlılığı test edebilecek bir yolumuz bulunsa yararlı olacaktır. Belki de bunu test etmenin bir yolu, birinin yerine diğerini koymak olacaktır. Gerçek veya tam olarak eşanlamlı olan kelimelerin, bulundukları her türlü yer ve çevrede birbirleriyle karşılıklı olarak yer değiştirebilecekleri söylenmektedir. Fakat bu anlamda tamamen eşanlamlı olan hiçbir kelime çifti veya grubunun bulunmadığı neredeyse kesin olan bir durumdur. Aslında bu, tamı tamına aynı anlama gelen hiçbir kelime çifti yoktur, şeklindeki kanaatin doğal bir sonucu olacaktır”⁴. Lafızlar arası anlam yakınlıkları çoğu zaman tanımların netleşmesini engelleyebilir. Zira anlam yakınlıkları, çoğu kez aralarında nüanslar bulunan bu lafızların, birbirleri yerine kullanılmasını ve dolayısıyla da terkip hatasına düşülmesini sağlar. Bu itibarla anlam yakınlıkları olan lafızlar arası ilişkilerin sağlıklı kurulması ve tanımlamaların, farkları ortaya çıkarabilecek şekilde yapılması önemlidir”⁵.

Bu doğrultuda biz, akıl kavramıyla doğrudan ilgili Kur’ân’da yer alan çevre lafızları aşağıdaki şekilde tasnif ettik⁶.

2. 1. Zekâ

Konuyla ilgili belirtmemiz gereken ilk şey, zekâ lafzının bu şekliyle Kur’ân’da yer almadığıdır. Bu yüzden akıl hakkında yazılan eserlerde de zekâ lafzı akla ilgili lafızlar arasında değerlendirilmez⁷. Kur’ân’da yer alan zky/نكي lafzının sonraları zekâ anlamını kazanması sebebiyle biz, lafzın akıl kavramının çevre lafızları içerisinde mütalaa edilmesinin yararlı olacağını düşünüyoruz.

Zky/نكي lafzı Kur’ân’da sadece bir yerde, o da boğulmakta olan المنخفة/ , bir yerine vurularak ölmek üzere bırakılan الموقودة/ , düşüp yuvarlanmakta olan المتردية/ ,

XI. İzmir, 1998, s. 76-77; Naim Şahin, “Kur’ân-ı Kerim’de Akıl Ve Aklın Değeri Meselesi”, **SÜ İlahiyât Fak. Der.**, Sayı: VIII, Konya, 1999, s. 222.

⁴ F. R. Palmer, **Semantik**, (Çev. Ramazan Ertürk), Kitâbiyât Yay., Ankara, 2001, s. 79-80.

⁵ “Ali Sayı, Kur’ân’da Kısas Kavramı Üzerine”, **D.E.Ü. İlahiyat Fak. Der.** Sayı: IX, İzmir, 1995, s. 171. Ayrıca “çevre lafız” deyimi, Ali Sayı’ya ait olup aynı sayfada yer almaktadır.

⁶ Bu tasnifleri krş. Muhammed Ali el-Cûzû, **a.g.e.**, s. 30-44; İbrahim Emiroğlu, **a.g.m.**, s. 76-77; Naim Şahin, **a.g.m.**, s. 222.

⁷ Ömek olarak bkz. el-Cûzû, **a.g.e.**, s. 30-44; İbrahim Emiroğlu, **a.g.m.**, s. 76-77; Naim Şahin, **a.g.m.**, s. 222. Ancak bunun yerine Arapça’da المنخ ve batı dillerinde *mind* kelimeleri üzerinde durulur. Bkz. İbrahim Mustafa İbrahim, **Meftumû’l-Akl fî’l-Fikr’l-Felsefiyyi**, Dâru’n-Nehdat’l-Arabiyye, Beyrut, 1993, s.

başka bir hayvan tarafından yaralanan/التطحية , yırtıcı hayvanlar tarafından yenmekte olan/لا ما hayvanların yetiştirilip canları çıkmadan önce kesilmeleri durumunda/ما لكل السبع yenilebileceğini belirten Mâide sûresi 5/3. âyette yer almaktadır. “Zekât/نكاه, lügatte boğazlamak anlamındadır. Bu maddenin aslı, lügatte tamamlanmak manasıyla ilgili olduğu belirtiliyor. Nitekim zekâ/نكاه, ateşin parlamasına denir. Böylece lafız fehm (anlama)’e denilir ki bu, ‘tamamını’ anlamak demektir. Olgunluk yaşına da denir. Hayvanı boğazlamak da hayvanın hayatının ‘tamamına’ ermesi demek olduğundan boğazlama tabiri için bu lafız kullanılmıştır⁸. Lafzın zekâ için kullanılması, bir olaya hemen neşter vurup sûratle olayın tamamını değerlendirebilmesi yönüyle olabilir.

Öte yandan burada زكي ile mahreç yakınlığı bulunan زكي lafzının, *ıştikak kaidesi* gereği⁹ aralarında bir ilişki söz konusu olabilir düşüncesiyle değerlendirmenin yerinde olacağını düşünüyoruz.

زكي, nema ve artma demektir. زكي الزراع ziraat ürününün artış ve bereketini ifade eder¹⁰. Bunun yanısıra زكي/زكي lafzı çift sayı demektir¹¹ ki bu da, artışla ilgilidir.

زكي kendini övmek demektir¹² ki bu, yukarıda bahsedilen kişideki artıştan dolaydır. زكي رجل de salih, müttaki kimse demektir¹³. “ Zekî, Allah’a itaat hususunda ‘rıza’ mertebesine ulaşmış kimsedir. Binaenaleyh mü’min dînî hususlarda Allah’ın razı olacağı ‘salâh’ noktasına vardığında zekî adını alır. Tezkiye zekâyı yerinde meydana getimektir “ diyen Râzi böylece lafzın zekâ kavramıyla ilişkisini kurmuştur¹⁴.

⁸ Elmalılı, a.g.e., III/1560. Ayrıca benzer açıklamalar için bkz. Ragıb, a.g.e., s. 180; Asım, a.g.e., IV/964.

⁹ En Büyük İştikak/الإشفاق adı verilen ve “müştak (Türemiş) ve müştakkun minh (Kendisinden türetilen) ‘in sadece harflerinin mahrecinde münasebetin bulunması” adı verilen bu kaide için bkz. Mehmet Talû, *Sarf İlmi Arap Dili ve Edebiyatı II*, İstanbul, 1992, s. 29. Ancak mahreç yakınlığı bulunan bu kelimelerin anlam bakımından da birbirleriyle ilişkili olabileceklerini düşünüyoruz. Halil b. Ahmed *Kitâbü’l-Ayn*’ını mahreç yakınlıklarına göre tasnif etmiştir.

¹⁰ Halil b. Ahmed, *Kitâbü’l-Ayn*, (Tahk. Mehdi el-Mahrûmî ve İbrahim es-Sâmirâî), Beyrut, 1988, V/394; Râgıb e-Hisfahânî, *el-Müfredât fî Garibi’l-Kur’ân*, (Tahk. Muhammed S. Kılânî), Mustafa el-Halebî ve Oğulları Matbaası, Mısır, 1961, s. 213; Asım, *Kamus Tercemesi*, İstanbul, 1305, IV/995.

¹¹ İbn Manzûr, *Lisanü’l-Arab*, Beyrut, 1955, XIV/359; Asım, y.a.g.e., IV/996.

¹² İbn Manzûr, y.a.g.e., XIV/358.

¹³ İbn Manzûr, y.a.g.e., XIV/358; Asım, a.g.e., IV/995.

¹⁴ F. Razi, a.g.e., XXIII/185.

زكاة bir şeyin saf ve halis olanıdır¹⁵. Asım Efendi latzın bu anlamın yanında temizlik, nema ve bereket anlamlarına geldiğini zikreder¹⁶. İslamiyetin temel esaslarından olan zekat/زكاة 'ın malı temizlemesi¹⁷ ya da bereket ümidi (yani malı artırma) ve nefsi arındırmak (tezkiye) için olduğu¹⁸ söylenilmiştir. Nitekim zekat burada ifade edildiği gibi sadece zekatı verenin malını ve kendisini arındırarak artışı sağlamakla kalmayıp sosyo-ekonomik yapıyı da dengelemekle bütün bir toplumda maddî-manevî bir artış gerçekleştirmektedir. Zekât için söylenen "malı ve kişiyi arındırması" anlamının Tevbe 9/103 âyetinden kaynaklandığı anlaşıyor. Allah teâlâ, âyette Hz. Peygamber (s.a.s)'e *a'râbîlerden münafıklığa meyledip de tövbe edenlerin mallarından kendilerini temizleyecek (طهروهم) ve arındıracak (تزكّوهم) bir sadaka almasını (خذْ)* emreder. طهر ve زكي lafızlarının bu âyetten başka Bakara 2/232 âyetinde de beraber zikredildiğini görüyoruz. Burada da Cenâb-ı Hak, *boşanıp da iddeti biten kadınları tekrar kocalarına nikahlanmaları konusunda sıkıştırmamaları için Allah'a ve ahiret gününe îmân edenlere öğüt verdikten (ذلك يوعظ به)* sonra **"bu, sizin için daha hayırlı ve daha nezihtir"** (نلكم) (ازكي لكم و اطهر) buyurmaktadır. Kur'an'da aynı anlama gelen iki kelime kullanılıyorsa bu, rasgele yapılan bir "seçim" değildir. Mutlaka dikkat çekilmesi gereken bir nüansı ifade etmek içindir. Buna göre طهر lafzının daha çok maddî, زكي lafzının ise mecâzî ve manevî temizlik anlamında olduğu anlaşılmaktadır¹⁹.

Bütün bunlardan sonra zekânın kişiyi arındırarak onda bir artışı sağlaması ve böylece *hem dünyada hem de ahirette iyilerden olmasını sağlayan salaha*²⁰ ulaştırması beklenir. Zira hatırlanacağı üzere Razi de *sâlih* ve *zekî* kelimelerini hemen hemen aynı anlamda kullanıyordu. Farabi zekâyı " daha küçük bazı iyilikleri elde etmede en üstün ve en iyi olanı mükemmel olarak ortaya çıkarma gücü " olarak tanımlamakla²¹ aklın daha önce değindiğimiz "iki hayrın daha hayırlı olanını ve iki şerrin daha şerli olanını

¹⁵ İbn Manzûr, a.g.e., XIV/358.

¹⁶ Asım, a.g.e., IV/996.

¹⁷ Hâilî, a.g.e., VI/ 394; İbn Manzûr, a.g.e., XIV/ 359; Asım, y.a.g.e., IV/996.

¹⁸ Ragîb, a.g.e., s. 213.

¹⁹ Bkz. Muhammed Fuad Abdûlbaki, *el-Mu'cemü'l-Müfrehes li Elfaz'l-Kur'anil-Kerim*, Dâru'l-Hadîs, Kahire, 1988, طهر lafzı ve türevleri için s. 544. زكي ve türevleri için de s. 420-421. "zekâtın kelime anlamının temizlemek/tezkiye etmek olduğu bilinmektedir. Fakat bu temizlik olayının taharet anlamında cismânî bir temizlik değil zekâtın sarf yerlerinden toplumda meydana gelen bozulma ve kirlenmelerin giderilmesi anlamında bir temizlik olduğu anlaşılmaktadır" şeklindeki benzer bir değerlendirme için bkz. Ali Sayı, *Kur'an Etrafında Makaleler*, Abam Yay., İzmir, 1994, s. 17'de 31 no. lu dipnot.

²⁰ Ömer Dumlü, *Kur'an-ı Kerim'de Salâh Meselesi*, DİB Yay. Ankara, 1992, s. 13.

²¹ Fârâbî, *Fusulü'l-Medenî*, (Çev. Hanifi Özcan), DEÜ Yay., İzmir, 1987, s. 44.

ayırmak²² şeklindeki tanımlarına yaklaşmıştır. Aslında akıl, zihin, zekâ vs. kavramlar birbirine yakın anlamlı kavramlar olduğu için sıklıkla karıştırılarak birbirleri yerine kullanılırlar²³. Oysa bu kavramlar, birbirlerinden farklıdırlar. Buna göre “eğer düşünme, tipik olmayan bir situation’u (durumu) hemen kavarsa, düşünmenin bu görünüş şekline ‘zekâ’ adını veriyoruz. Eğer düşünme, belli problemleri tasarlar, onları kavramlarla ifade eder ve bunlar üzerinde reflexion’a (düşünmeye) dayalı izahlar yaparsa düşünmenin bu şekline de ‘akıl’ adını veriyoruz²⁴. Kabaca bilgisayarın işlem kapasitesine benzetebileceğimiz zekâ, *bir tür biyolojik işlem kapasitesidir*. Akıl ise *işlem yapma eğilimi ve yeteneğidir*²⁵. Mustafa İbrahim, eserinde akıl ve zekâ arasındaki farkları ayrıntılı biçimde ele alır. Vardığı sonuç şudur: *akıl*, manevî, rûhânî, soyut ve mekansızdır. Mantık kanunları esasına dayanan istidlâl ve hüküm koyma gibi çeşitli fikrî ve aklî fenomenlerle bilinir. İnsan yeryüzündeki diğer canlılardan akılla ayrılır. Akıl, metafiziksel ve bölünemez. *Zekâ* ise maddî, cismânî, somut ve mekansaldır. İnsanda da hayvanda da bulunur. *Zekâ* fiziksel ve bölünebilir²⁶. Bu sonuç, bizim aklın daha somut zekânın ise daha soyut olduğu şeklindeki düşüncemize aykırılık arzeder.

Özetleyecek olursak; *akıl* somutçu, *zekâ* ise soyutçu bir yetidir ve temizlikle, manen temiz olmakla alakalıdır²⁷. Akıl çeşitlerini ele alırken de belirttiğimiz gibi klasik islâm düşüncesinde, *matbû’ akılla* kastedilen doğuştan gelen ve soyutlama yapabilen *zekâ*; *mesmû’ akılla* kastedilen ise hayatın içerisindeki somut bağlantılardan ya da daha kapsamlı bir ifade ile hayatın kendisinden beslenen akıldır diyebiliriz.

²² Bkz. Bu tez s.27’de 191. dipnot.

²³ Ahmet Yüksel Özemre’nin benzer değerlendirmesi için bkz. Mustafa Armağan, **Abant Platformu Din Devlet Ve Toplum**, Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı, İstanbul, 2000, s. 45-46.

²⁴ Takiyetin Mengüşoğlu, a.g.e., s. 48. Zekânın hemen kavraması, temizlikle de alakalıdır denilebilir. Tabii bu anlayışa manen temiz olmakla ulaşılabilir. Nitekim biraz yukarıda Râzî’nin bu paraleldeki *zekî* tanımına yer vermiştik.

²⁵ Melih Arat, “Zekâ Ve Akıl Farkı”, **Eğitim Bilim**, sayı: 41, İstanbul, 2002, s. 19.

²⁶ İbrahim Mustafa İbrahim, a.g.e., s. 20-25.

²⁷ Hz. Musa (a.s.)’nın Hızır’la çıktığı yolculukta Hızır’ın bir âyette “günahsız, temiz” anlamı verilen *zekî* bir nefis/ *نفساً زكية* terkibiyle tanımlanan çocuğu/ *غلام* katletmesi ile ilgili âyet için Kehf 18/74’e bkz. Ayrıca bu konu ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Ali Sayı, **Firavun, Hâmân ve Kârun Karşısında Hz. Musa**, İz Yay., İstanbul, 1992, s.280-282. Öte yandan Hz. Meryem’e verilecek çocuk da âyette (Meryem 19/19) *غُلَامًا طَيِّبًا* terkibi ile ifade edilmektedir. “Temiz bir oğlan” değerlendirmesi için bkz. Elmalılı, a.g.e., V/3303.

2. 2. Nutuk-Mantık

Akılla ilgili kavramlardan biri de *mantık*tır. Mantık, Arapça NTK/نطق lafzından türeyen bir mastardır. نطق , Arap kadınlarının giydiği tek parçadan oluşan ve kuşak gibi sarılan elbise için kullanılmıştır. Bundan dolayı kuşak ve kuşanmak anlamına da gelir. Bu elbisenin iş elbisesi olduğu da söylenmiştir. Lafzın bu kullanımına bir nesne ile kuvvet ve metanet bulmak (çocukları çok adamın onlarla kuvvet bulması gibi) anlamı da verilmiştir²⁸.

Razi, tefsirine kavı/قول , kelâm/كلام , hadîs/حديث , lbâre/عبارة ve nutuk/نطق gibi yakın anlamlı kelimeleri açıklamakla başlar ve nutkun diğerlerinden farkının araştırılması gerektiğini belirtir²⁹. Asım'ın "Harfler ve seslerle manası anlaşılır söz söylemek"³⁰ şeklinde tarifi göz önüne alınırsa, nutka kısaca anlamlı söz söyleme ve konuşabilme yeteneği³¹ denilebilir.

"Farabi, kelimenin açıklamasını şöyle yapıyor: Bu sanatın (mantık) adı nutk kelimesinden türemiştir. Bu kelime eskilere göre üç şeye delâlet eder: 1. İnsanın makulleri idrak edebileceği kuvvete delâlet eder. Bu kuvvetle ilim ve sanatlar elde edilir. Ve onunla hareketlerin güzeli ve çirkini ayırdedilir. 2. İnsanın nefsindeki anlayış yolu ile hâsıl olan makullerdir. Bunlara içten konuşma denir. 3. İçeride bulunan şeyi dil ile söylemektir. Ona da dıştan konuşma denilir"³².

Lafız, Kur'an'da da tabîi manasıyla yer almıştır. Bir yerde kuş dilinden³³, bir yerde Hz. İbrahim'in putları konuşamamakla³⁴ suçlamasından, iki yerde kitâbın nutkundan³⁵, bir yerde Hz. Peygamber'in hevâdan nutk etmediğinden³⁶ ve bir yerde de

²⁸ Bütün bu lûgat açıklamaları ve daha fazlası için bkz Asım. a.g.e., III/1018.

²⁹ F. Razi, a.g.e., I/15-20.

³⁰ Asım, y.a.g.e., III/1018.

³¹ Râgıb a.g.e., s. 497.

³² Necati Öner, *Klasik Mantık*, AÜ İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara, 1982, s. 1 (Mübahat Türker, "Farabî'nin Bazı Mantık Eserleri", D. T. C. F. Der., c. XVI, sayı 3-4 Eylül 1958' den naklen)

³³ Neml 27/16

³⁴ Saffât 37/92

³⁵ Mü'minûn 23/62, Câsiye 45/29.

³⁶ Necm 53/3.

işitme, görme ve dokunma/جلود duyularının şahitliği ve Allah'ın onları konuşturmasından³⁷ bahsedilmektedir.

Putların konuşamayıp kitâbın ve Peygamberin konuşması ve de Allah'ın konuşturması günlük konuşmadan bir üst konuşmaya delâlet eder gibi görünüyor. Kuş dili de bir üst anlamayı gerektirir denilebilir. Öte yandan istikak kaidesi gereği نطق ile نتق arasındaki mahreç yakınlığı bu yönde bir anlam yakınlığına delâlet edebilir. Zira نتق Kur'an'da dağın israiloğullarının üzerine/فوق kaldırılmasını ifade etmek için kullanılmıştır³⁸. Bu durumda nutk lafzı 'yüksek hakikatleri ifade etme' olarak tanımlanabilir görünmektedir.

"Düşünme, akıl yürütme veya akıl yürütmeler zinciridir. Akıl yürütme ise hükümler arasında bağ kurarak zihnin, bilinenlerden bilinmeyenleri elde etmesidir. Eski mantıkçılar mantığı konusuna göre tanımlarken 'mantık, hakikate sevkeden zihin işlemlerinin bilimidir' derler. Mantık'ın bir de amacına göre tanımı yapılır. 'Mantık, şeylerin bilgisinde aklı iyi kullanma sanatıdır'³⁹.

"Bu tanımlardan anlaşıldığı gibi mantığın bir teorik yönü bir de pratik yönü vardır. Birincisi mantıklı düşünme dediğimiz bir düşünme tarzının tespitidir. Bu tutumu ile mantık, bilim olarak adlandırılır. İkinci yönü ise kurulan bu bilimin tatbik edilmesidir. Bu tutumu ile de bir sanat ve teknik (fen) olarak adlandırılır"⁴⁰.

Özetle mantık, aklın tutarlı ve doğru hareket edebilmesi için gerekli teorik ve pratik bilimdir denilebilir. Nitekim akıl, zaman zaman konuşan nefs/النفس الناطقة diye de tanımlanmıştır⁴¹.

³⁷ Fussilet 41/21.

³⁸ A'raf 7/171. Harflerle mahreçleri arasında ilişki olduğu hakkında bkz. Halil b. Ahmed, Kitâbü'l-Ayn.

³⁹ Necati Öner, a.g.e., s. 3-4.

⁴⁰ Necati Öner, a.g.e., s. 4.

⁴¹ Bkz. Muhammed b. Ali b. et-Tehânevî, (Ö. 1745), Kitâbü Keşşâfî Istilâhâd'l- Fünûn. (Tashih. Muhammed Vecih ve Arkadaşları), Kahraman Yay., İstanbul, II/1031; Butros el-Bostânî, Muhîtu'l- Muhît. Lübnan Kütüphanesi, Beyrut, 1987, s. 631. Ayrıca "Nefs-i Nâtika'nın bir kuvvetidir" şeklindeki yaklaşım için bkz. Seyyid Şerif el-Cürcânî, et-Ta'rîfât, Ali Rıza Efendi Matbaası, 1275, s. 101;

2. 3. Kalb

Kalb lafzı, K-L-B (قلب) fiilinin mastarı olup tabîî anlamda bir şeyin öz ve halis olanı ve bir şeyi bulunduğu halden başka bir hale çevirmek⁴² anlamlarına gelir. Lafız, bu iki öz anlamı, kazandığı hemen bütün anlamlarda muhafaza etmiştir.

Bu açıdan قلب الشجر, ağaç dalının ortasındaki yumuşak yerdir ki, dal oradan yanar. Ağaç olma vasfı ancak burada ortaya çıktığı için bu deyim kullanılmış olabilir. قلب النخل, hurmanın beynine ve beyaz hurmaya denir. Her iki halde bu, halis hurmayı karşılar. KULB (قلب), aynı zamanda soyu pak ve temiz olan kimseye denir. KÂLİB (قلب) ise bir şeyin içi ve özüdür⁴³.

Deyim yerindeyse lafza damgasını vuran anlam döndürmek/çevirmek anlamıdır ve lafız, bu anlamla alakalı bir çok nesne ve olgu için kullanılmıştır: KULB (قلب)'ün, bilezik anlamına gelmesi insan bileğini çevrelemesiyle ya da bilekte dönüp durmasıyla; yılan anlamına gelmesi de yılanın dönmesiyle ilgilidir denilebilir. KALÎB (قلب), içi tuğlayla çevrilmeden önceki halde olan kuyudur ki, toprağı çevrelediği için bu anlam verilmiştir denilebilir. KALLÛB/قلوب (ya da قلوب , قلب ve قلب , -çoban ve koyunları fırıl fırıl döndürdüğü için olsa gerek- kurt anlamına gelir. القلب الداء dışarıya dönük olan, قلب عينية -kızgınlık vs.den- gözü dönmüş olan, قلب اللون rengi -döndüğü için- annesinden farklı olan yavru, قلب الميئة mihiyet ve rahatsızlık (yerinde ve yatağında rahat duramayıp oraya buraya dönüp durduğu için olsa gerek), قلب المقلب toprağı döndürdüğü için çiftçinin çapası, قلب akıl, zihin, fetanet ve tecrübesi çok olduğu için işlerin her tarafına dönerek düşünüp idrak eden veya kumazlığından dolayı işleri evirip çevirerek hilekarlık yapan kimse , قلب ise bir şeyi tersine çevirmek ve kurutulmak üzere bırakılmış bir şeyin bir yüzeyinin kuruyup da diğer yüzeyinin çevrilme vaktinin gelmiş olması nedeniyle olsa gerek, bu anlamları ifade eder⁴⁴. Asım Efendi, lafzın anlamını bir şeyin yaratılıştan gelen doğal haline dönüştürmek ya da tersine çevirmek olarak ifade ederek bu dönüşümün beş

⁴² Halil b. Ahmed, a.g.e., V/171; Râgıb y.a.g.e., s. 411; Âsım, y.a.g.e., I/445-446.

⁴³ Halil b. Ahmed, y.a.g.e., V/171; Asım, y.a.g.e., I/446.

⁴⁴ Bütün bu anlamlar ve benzeri değerlendirmeler için bkz. Halil b. Ahmed, a.g.e., V/171-172; Ragıb, a.g.e., s.411; Asım, a.g.e., I/446-448.

halinden bahseder⁴⁵. Öte yandan *Kalb*, Arapçadaki üç *i'lâl* kaidesinden biridir ve *mu'tell* *fillerdeki* illet harflerinin birbirlerine dönüşümünü kurallara bağlar⁴⁶.

Râgıb'ın da örneklerini sunduğu gibi⁴⁷ *kalb* lafzının baştan beri verdiğimiz tabii manaları, Kur'an'da da kullanılmıştır. Umûr⁴⁸, efideh ve ebsâr⁴⁹ kehf ashabi⁵⁰ keffey⁵¹, vücûh⁵² ile, gece ve gündüzün⁵³ taklîbinden (تقليب) bahseden ayetlerle inkılab (انقلاب)'tan⁵⁴ bahseden ayetler buna örnek olarak verilebilir⁵⁵. Hatta inkılab (انقلاب) ve iklâb (قلاب) kelimelerine "bir halden başka bir hale dönüşüm" anlamına da uygun olarak ölüm manası verilmiştir⁵⁶ ki ölüm, insanın dünyada iken ulaşacağı son dönüşüm olsa gerektir. Yani ölüm dünya hayatından ahiret hayatına döndüren süreçtir. Bu düşünce yani lafza ölüm anlamının verilmesi, A'râf 7/125⁵⁷ Kehf 18/36⁵⁸ ve Ankebût 29/21⁵⁹ vb. ayetlerden mülhem gibi görünüyor. Çünkü bu âyetlerde son dönüşümün ifade edilmesinden dolayı bu lafız kullanılmıştır denilebilir.

Bütün bunlardan sonra *kalb* lafzının lügat manalarıyla ilgili olarak şu değerlendirmeyi yapabiliriz: Kalbe *kalb* denilmesi bahsettiğimiz iki öz anlamından dolayıdır. Yani o, bir açıdan insan varlığının bedensel ve ruhsal özünü oluşturmaktadır. Diğer bir açıdan ise bu öz, etkilenmeler sebebiyle sürekli bir değişimi yaşayıp insanı oradan oraya döndürür⁶⁰.

⁴⁵ Asım, y.a.g.e., I/445.

⁴⁶ Mustafa el-Gulâyînî, *Câmilu'd-Dürûsü'l-Arabîyye*, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, İstanbul, trs, II/108-115.

⁴⁷ Ragıb, a.g.e., s.411.

⁴⁸ Tevbe 9/48.

⁴⁹ En'âm 6/110.

⁵⁰ Kehf 18/18.

⁵¹ Kehf 18/42.

⁵² Ahzâb 33/66.

⁵³ Nûr 24/44.

⁵⁴ Örnek olarak bakınız. Al-i İmran 3/144, 174, A'râf 7/125, Şuarâ 26/50. vd.

⁵⁵ Lafzın yer aldığı ayetler için bkz. Muhammed Fuad Abdülbaki, a.g.e., s. 697-700. Ayrıca benzer bir değerlendirmeye için bkz. Bayraktar Bayraklı, *Kur'an'da Değişim Gelişim Ve Kallite Kavramları*, İfav Yay., İstanbul, 1999, s. 92.

⁵⁶ Asım, a.g.e., I/446.

⁵⁷ وَلِئِهِ تَنْقَلِبُونَ

⁵⁸ ... لَاجِدْنَ خَيْرًا مِنْهَا مُنْقَلِبًا

⁵⁹ فَلَوْ إِنَّا إِلَى رَبِّنَا مُنْقَلِبُونَ

⁶⁰ Halil b. Ahmed, a.g.e., V/171; Ragıb, a.g.e., s.411; Asım, a.g.e., I/446. Ayrıca krş. Adem Ergül, *Kur'an ve Sünnet'te Kalbî Hayat*, Altınoluk Yay., İstanbul, 2000, s.95-96.

Terim anlamına gelindiğinde ise biri biyolojik, diğeri ruhsal -ki islam kültüründe konu edilen kalb daha çok budur- iki anlamdan bahsedilebilir.

Birincisi, göğsün sol tarafında bulunan, çam kozalağına benzeyen ve vücuttaki kan dolaşımını sağlayan hayâtî organdır ki, tıp ilminin konusudur⁶¹. Kalbe bu ismin verilmesinde, kanın vücutta dönüp dolaşmasını sağlamasının rolü olduğu söylenebilir.

İkincisi ise şuur, vicdan, his, akıl ve idrak gücünün merkezi olan ruhânî ve latîf bir varlıktır. Buna -akıl için denildiği gibi- nefis-i natika da denir. Cürçânî'ye göre insanın idrak eden ve bilen, aynı zamanda isteyen ve kınayan tarafıdır. Gazâlî de aynen bu doğrultuda idrak, ilim ve marifet terimlerini kalple ilgili olarak kullanır. Yani insanın hem akıl hem de irade gücü olup sorumlu olan ve bundan dolayı da ceza ve mükafata muhatab olan kalptir⁶². Bundan dolayı Kur'an'da ve Kur'an'dan neş'et eden ilim, ahlak, edebiyat ve sanatta konu edilen kalp, bu kalptir.

İnsanın hayâtî organı durumundaki kalp ile rûhânî kalp arasındaki ilişki, ruh-beden ve akıl-beyin ilişkilerine benzer bir şekilde tartışmalara sahne olmuş ve Elmalılı'nın dediği gibi "filozof ve ruh bilimcileri çok yoran" bu mesele hakkında çeşitli fikirler ileri sürülmüştür. Biz de burada kendimizi 'yormayacak' ve tartışmaların ayrıntılarına girmeyerek kısaca şunu söyleyeceğiz: Manevî kalbin insan organizmasının tümüyle ilişkisi vardır. Ancak bu ilişki cismânî kalp aracılığıyla kurulur. Zira "cismânî kalp, manevî kalbin ülkesidir"⁶³.

Kur'an'da çeşitli kalplerden bahsedildiğini görmekteyiz. Leyyin/yumuşak⁶⁴, mütevazî/مُتَوَاضِعٌ⁶⁵, mutmain⁶⁶, selîm⁶⁷, mü'min⁶⁸, münîb⁶⁹, takvalı⁷⁰, gibi müspet kalpler ile

⁶¹ Halil b. Ahmed, a.g.e., V/170; Elmalılı Hamdi Yazır, **Hak Dini Kur'an Dili**, Eser Neşr., trs., I/209-210. Ayrıca kalbin anatomisi hakkında detaylı bilgiler için bkz. **Meydan Larousse** VI/816-817.

⁶² Cürçani, **Ta'rifat**, s.119; Asım, a.g.e., I/445; Gazali, **İhyâü Ulûmî'd-Dîn**, III/3. Gazalî'den etkilendiğine daha önce değindiğimiz Pascal da kalbin hem zeka hem irade ve hem de duygu olup en açık bilgileri ve en sağlam doğruları verdiğini ifade eder (Bkz. Nurettin Topçu, **İsyan Ahlâkî**, Dergâh Yay., İstanbul, 1995, s. 120). Ayrıca bu iki kalp hakkında ayrıntılı bilgiler için bkz. Elmalılı, a.g.e., I/209-211.

⁶³ Gazali, a.g.e., III/4; Elmalılı, a.g.e., I/210-211.

⁶⁴ Zümer 39/23.

⁶⁵ Hacc 22/54.

⁶⁶ Bakara 2/260, Ra'd 13/28.

⁶⁷ Şuarâ 26/89, Sâffât 37/84.

⁶⁸ Hucûrat 49/14.

gafil⁷¹, gamre içerisinde⁷², paslı/⁷³راعن, günahkâr/⁷⁴اثيم, marazlı/⁷⁵تسي, dağınık/⁷⁶تسي, sıkıntılı/kasvetli⁷⁷, katı/⁷⁸غلظ, kılıflı/⁷⁹قفل, kaplanmış/⁸⁰كتة, kufillü/kilitli⁸¹, mahtûm/⁸²مختوم ve matbû' yani mühürü⁸², gibi menfî kalplerin yanısıra inanç gruplarına göre mü'min⁸³, kafir⁸⁴ ve münafık⁸⁵ kalplerinden bahsedilir⁸⁶.

Râgıb, ayetlerle örneklendirerek ruh/can⁸⁷, ilim⁸⁸, fıkıh/bilme⁸⁹, şecaat⁹⁰ ve korku⁹¹ gibi anlamların kalb kelimesiyle ifade edildiğini belirtir⁹². Bunlardan başka ayetlerde lafzın akıl⁹³, tedebbür⁹⁴, zikrâ⁹⁵, hidâyet⁹⁶, îman⁹⁷, itmi'nân⁹⁸ vb. kelimelerle ilişkilendirildiğini görmekteyiz. Gazalî'ye göre de "beş duyu organından her biri kalbin görünür askerleri, onların aldığı duyumlar da kalbin casuslarıdır (anlama vasıtalarıdır). Bilme ve idrak, bunların başlıca fonksiyonudur. Hiss-i müşterek, vehim, hafıza ve mutasarrıfe güçleri de kalbin içte bulunan kuvvetleridir⁹⁹. Zaten kalp, "kabiliyetlerin

⁶⁹ Kâf 50/33.

⁷⁰ Hacc 22/32.

⁷¹ Kehf 18/28.

⁷² Mü'minûn 23/63.

⁷³ Mutaffifîn 83/14.

⁷⁴ Bakara 2/283.

⁷⁵ Bakara 2/10, Enfâl 8/49. vd.

⁷⁶ Haşr 59/14.

⁷⁷ Bakara 2/74, Mâide 5/13, Zümer 39/22. vd.

⁷⁸ Â-i İmran 3/159.

⁷⁹ Bakara 2/288.

⁸⁰ En'âm 6/25.

⁸¹ Muhammed 47/24.

⁸² için Bakara 2/7'ye, طبع için ise Münâfikûn 63/3' e bkz.

⁸³ Hucurat 49/14, Mücadele 58/22. vd.

⁸⁴ Maide 5/41. vd.

⁸⁵ Nûr 24/50. vd.

⁸⁶ Bütün bu kalp çeşitleri vb. hakkında ayrıntılı bilgiler için bkz. Adem Ergül, a.g.e., s. 355-427. Krş. Abdülhamit Bilâli, *Annma Yolu* (Çev. Tarık Akarsu), Şafak Yay., İstanbul, 1992, s. 80-96; Bayraktar Bayraklı, a.g.e., s.92-129.

⁸⁷ Ahzâb 33/10.

⁸⁸ Kâf 50/37.

⁸⁹ En'âm 6/25, Tevbe 9/87. Fıkıh ve basîret lafızlarının birlikte kullanıldığı ayet için bkz. A'râf 7/179.

⁹⁰ Â-i İmran 3/126. Ragıb'ın şecaat diye belirttiği lafız, ayette "itmi'nân" olarak geçer.

⁹¹ Ru'b lafzı için Ahzâb 33/26'ya, haşyet için Hadîd 57/16'ya bkz.

⁹² Râgıb, a.g.e., s.411.

⁹³ Hacc 22/46.

⁹⁴ Muhammed 47/24; Adem Ergül tefekkür lafzını da kalple ilişkilendirir (Bkz. Adem Ergül, a.g.e., s.433-434). Ancak biz, Kur'an'da kalb lafzıyla tefekkür lafzının birlikte kullanılmadığı gerekçesiyle buna katılmıyoruz.

⁹⁵ Kâf 50/37.

⁹⁶ Tegâbûn 64/11.

⁹⁷ Hucurat 49/14.

⁹⁸ Bakara 2/260. vd.

⁹⁹ Necip Taylan, *Gazzalî'nin Düşünce Sisteminin Temelleri*, İfav Yay., İstanbul, 1989, s. 106; İzutsu, "Kur'an'a göre insanın anlaması, kaynağını psikolojik bir yetenekten alır ki buna lübb yahut kalp denir"

toplama" olarak değerlendirilmiş ve bundan dolayı da "hemen bütün dinlerde insan duyarlılığının merkezi olarak görülmüştür"¹⁰⁰.

Sonuç olarak "insanla ilgili ayetler bir bütün olarak değerlendirildiğinde, insana ait en önemli terimlerden birisinin *kalb* kavramı olduğu görülür"¹⁰¹. Zira Kur'ân'a göre ilâhî vahyin insanla buluşma noktası kalbtir. İnsanın idrak, duygu ve amel gibi fonksiyonları kalb merkezlidir. İman, nifak ve inkr gibi itikd yönelişler, sevgi, merhamet ve korku gibi ahlâkî ve psikolojik değerler hep kalbe nispet edilmiştir"¹⁰².

2. 4. Fuâd

Kur'an-ı Kerim'de 5'i tekil (فؤاد), 11'i çoğul (الفؤدة) olmak üzere toplam 16 kez kullanılan ve hepsi de isim olan fuâd lafzı, f-e-d (ف أ د) kökünden türeyen Arapça bir isimdir. Lgat manası olarak yanıp tutuşmak ve pişmektir. Bu isim, kalbin sevgi ve acı gibi duygular sebebiyle yanıp tutuřması¹⁰³, ve böylece pişip olgunlaşmasından dolayı verilmiştir. Ya da fed (فئدة) lafzının kızarmış et anlamı ile de alakalı olarak kalbin renginin kızarmış et gibi olması sebebiyle bu isim verilmiştir denilebilir. Bu durumda fuâd, "olayları pişirip olgunlaştıran bir merkezin işini görmektedir. Yanlışları yakar, doğruları hamlıktan kurtarır, pişirip yenecek hale getirir"¹⁰⁴. Fudın olayları birimlendirerek anlaşılır duruma getirmesiyle ilgili olarak böyle bir değerlendirme yapılmış olabilir.

diyerek bunu meklendirir. Bkz. İzutsu, a.g.e., s. 173; Yine benzer bir değerlendirme için bkz. Muhammed Arkoun, a.g.e., s. 205; Bayraktar Bayraklı, a.g.e., s. 122.

¹⁰⁰ Hüseyin Aydın, *Muhâsibî'nin Tasavvuf Felsefesi*, Ankara, 1976, s. 46-47; Alparslan Aıkge. *Bilgi Felsefesi*, İnsan Yay., İstanbul, 1992, s. 130; Hanifi zcan, *Matrid'de Din oğulculuk*, İfav. Yay., İstanbul, 1995, s. 84; Toshihiko İzutsu, a.g.e., s. 176; Ali Bulaç, *İnsanın zgrlk Arayışı*, İz Yay., İstanbul, 1995, (4. Baskı), s. 75-76; el-Cz, caħliye dönemi Arap şairlerinin şiirlerinde, kalbi insan hayatının en merkez konumuna yerleştirdiklerini belirterek şiirlerden mekler verir. Bkz. el-Cz, a.g.e., s. 45-47.

¹⁰¹ Bu kanaate, Kur'an'da kalb lafzının doğal mana (lgat manası) olarak 4' isim olmak üzere 36 defa; istilah manası olarak ise büyük bir çoğunluğu çoğul olarak 132 defa yer almasından dolayı varıyoruz.

¹⁰² Adem Ergül, a.g.e., s.88. Asım Efendi, bazı ehline kalbin yedi tabakayı kapsadığını söyleyerek bunları nakleder: *Sadr*, teslimiyet ve vesvese yeridir. *Kalb*, iman mahallidir. *şegf* (yüreği saran zar), halkı sevme yeridir. *Fuâd*, Hakk'ı görme yeridir. *Habbet'l-Kalb*, Hakk'ı sevme yeridir. *Sveyd*, Din ilimlerin yeridir. *Mehcet'l-Kalb*, ilâhî sıfatların tecell yeridir. Bkz. Asım, a.g.e., I/446. Mustafa Sabri Efendi de islâmın akıl ve kalbi birbirinden ayırmadığını belirtir. Mustafa Sabri Efendi, *Mevkr'l-Akl ve'l-İlm ve'l-âlem*, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, trs. I/439.

¹⁰³ Ragıb, a.g.e., s.386; İbn Manzûr, a.g.e., III/329; Asım, a.g.e., I/1232.

¹⁰⁴ Bayraktar Bayraklı, a.g.e., s.129.

Fuâd kelimesine kalbin kılıfı ve -daha çok- içi, merkezi ve ortası gibi anlamlar verilmiştir¹⁰⁵. Asım Efendi, bazı araştırmacıların insanın göğsündeki çam kozalağına benzeyen organa *kalb*, bununla ilgili Rabbânî ve latîf varlığa *fuâd* ismini verdiklerini belirterek¹⁰⁶, başka bir yerde de kalbin yedi tabakasından biri olarak görülen fuâdın Hakk'ı bilme yeri olduğunu ifade eder¹⁰⁷. Nitekim ما كذب للفؤاد ما رأي **"Fuâd rû'yet ettiğini kizbetmedi"**¹⁰⁸ ayeti Hz. Peygamber (s.a.s)'in mirac'ta Allah'ı gördüğü şeklinde değerlendirilmiştir¹⁰⁹. Bu değerlendirmenin, birimlendirmeyeyle dünya yasalarına uygunlukla ilgili olarak yapıldığı söylenebilir.

Hakîm Tirmizî (ö. 320/932) de fuâdın, kalbin üçüncü makamı olduğunu söyleyerek kalbi göze, fuâdı ise gözbebeğine ve kalbi cevize fuâdı da cevizin içine benzetir. O'na göre fuâd marifet, hatıra ve rû'yet mahallidir. Bir istifadeyi önce fuâd sonra kalb hisseder. Kalb nasıl sadrın ortasında ise fuâd da öylece kalbin ortasındadır¹¹⁰.

Fuâdın Kur'an'da sem' ve basar lafızlarıyla birlikte biri tekil (her üç lafız da tekil), altısı çoğul (sem', ebsâr ve efideh tarzında) olmak üzere 7 defa kullanıldığını görmekteyiz. Bunların "mes'ûl" oldukları¹¹¹ ve "şükrü yerine getirmek üzere" **جعلوا**¹¹² ve inşâ/انشأ edildikleri¹¹³ belirtilir. Öyle anlaşıyor ki, Kur'an'da fuâd da sem'/işitme ve basîret/görme gibi bir bilgi elde etme vasıtası olarak değerlendirilmiş ve bundan dolayı mes'ûl tutulmuştur¹¹⁴. Kısaca aralarındaki ilişkinin şu şekilde kurulabileceğini

¹⁰⁵ Asım, a.g.e., I/1232; İbn Manzûr, a.g.e., III/329; Elmalılı, a.g.e., IX/6094.

¹⁰⁶ Asım, y.a.g.e., I/1232.

¹⁰⁷ Asım, y.a.g.e., I/446. Abdülkadir Geylânî de benzer bir değerlendirme yaparak "sultânî ruh" dediği fuâdın Allahü Teâlâ'nın cemal sıfatını seyretme yeri olduğunu söyler. Bkz. Abdülkadir Geylânî, **Sırrü'l-Esrar**, (çev. Abdülkadir Akçiçek), Bahar yay., İstanbul, 1996., s.37-38.

¹⁰⁸ Necm 53/11.

¹⁰⁹ Elmalılı, a.g.e., VII/4578. vd.

¹¹⁰ Adem Ergül, a.g.e., s. 103. (Hakîm et-Tirmizî, **Beyânü'l-Fark beyne's-Sadr ve'l-Kalb ve'l-Fuâd ve'l-Lübb**, (Tahk. Nikola Hir), Kahire, 1958. s. 38'den naklen).

¹¹¹ İsra 17/36.

¹¹² Nahl 16/78, Secde 32/09.

¹¹³ Mülk 67/23.

¹¹⁴ Benzer bir değerlendirme için bkz. Yusuf Kardâvî, **el-Akl ve'l-İlm fî'l-Kur'anî'l-Kerim**, Mektebetü Vehbe, Kahire, 1996, s. 29.

zannediyoruz: Duyular bilgi toplama araçları, fuâd ise toplanan bu bilgilerin değerlendirilerek birimlendirildiği merkezdir denilebilir.

Mehmet S. Aydın, Gazali'nin muhtemel bir akıl üstü idrak gücü ile kastettiği şeyin ontolojik bakımdan tamamen ayrı bir "organ" olmayıp aklın başka bir fonksiyonu olduğunu belirttikten sonra bunun Kur'an'da "fuâd" terimi ile adlandırıldığını ifade eder. Buna göre fuâd, hakikati doğrudan doğruya kavrayan bir idrak gücüdür¹¹⁵.

Sonuç olarak fuâd kalbin müteradifi olarak değerlendirilmekle beraber aralarındaki ilişkinin umum-husus ilişkisi¹¹⁶, nüansın ise fuâdın –ilâhî tecellilere mahal olmak ve bunu anlayıp anlaşılır hale getirmek gibi- kalbtan daha özel bir fonksiyonu yerine getirmek olduğunu söyleyebiliriz.

2. 5. Lübb (Ülû'l-Elbâb)

Bir terim olarak Kur'an'da **elbâb sahipleri** / **لوا** şeklinde 16 defa kullanılan¹¹⁷ lübb, sözlük anlamı olarak; kabuğu atılıp içi yenen çerez ve meyvelerin içi, herşeyin özü, katışıksız ve halis olanı, bir yere sonradan eklenerek yerleşmek ve bu yerleşmenin o yere paralel olması, bolluk ve genişlik gibi anlamlara gelir¹¹⁸.

Çerez ve meyvelerin içi anlamında ceviz, badem ve fıstık içi (**لب**)nin yanısıra buğday özü (**لب القمح**)'ne denilmiştir. Bu anlamla alakalı olarak yılanın zehri ile deve ve davar cinsi hayvanların canlarını (özlerini) en kestirme biçimde teslim etmelerine sebep olan boynundaki boğazlanma yeri (can alıcı nokta) ya da hayvanın bağlanıp kontrol altına alınmasını sağlayan yer için **اللب** lafzı kullanılmıştır¹¹⁹.

¹¹⁵ Mehmet S. Aydın, *Din felsefesi*, Selçuk Yay., İstanbul, 1992, (3. bsk), s. 84.

¹¹⁶ Asım, a.g.e., I/445. Ancak Asım Efendi bizim düşüncemizin aksine kalbin fuâddan daha özel olduğunu söyler.

¹¹⁷ Yusuf Kardâvî'ye göre bu ayetlerin 9'u mekkî, 7'si ise medenîdir ve bu, aşağı yukarı eşit bir dağılımdır. Bkz. Yusuf Kardavi, a.g.e., s.22.

¹¹⁸ Halil b. Ahmed, a.g.e., VIII/316-317; Ragıb, a.g.e., s.446; İbn Manzur, a.g.e., I/729-734; Asım, a.g.e., I/481-483.

¹¹⁹ Halil b. Ahmed, y.a.g.e., VIII/316-317; İbn Manzur, y.a.g.e., I/729-733; Asım, y.a.g.e., I/483.

Her şeyin özü, saf ve halis olanı anlamıyla ilgili olarak da; asil, soylu kişi ve deveye اللبب , eşini ve çocuğunu çok seven latif ve zarif hanıma اللبّة , ince ve kaliteli kuma ve nihayet insanda bulunan şeylerin en iyisi ve dolayısıyla insanın özü olduğu için اكلا اللب , denilmiştir. Lübb, kendisi öz olduğu gibi meseleleri de özünden kavrar. Yine bu anlamda çocuğun ergenlik dönemine ermesini ifade etmek üzere لبّ fiili kullanılır¹²⁰.

لبّ fiili aynı zamanda bir yere sonradan dahil olup mukîm olma durumu için kullanılırken اللب ise bolluk ve genişliği karşılar¹²¹.

Daha çok hacda söylenen telbiye (لَبَّيْكَ)'nin de bu lafızdan geldiği nakledilmektedir. Asım Efendi, bu ifadenin anlamı hakkındaki dört görüşü 1. Taat ve icabet suretiyle ikamet 2. Yönelme 3. Sevgi 4. İhlas olarak açıklar¹²². Bu durumda لَبَّيْكَ ifadesinde anlam şöyle olmaktadır: Allahım, Seni seviyor ve ihlasla sana yönelerek emrine itaat ediyorum.

Neticede konumuz olan akılla ilgisi açısından baktığımızda Halil b. Ahmed Lübb'ü "insanın kalbine konulan akıl" olarak tanımlayarak bunun insanın itmi'nân'a ermesini sağlayan her şeyi kapsadığını belirtir¹²³. Razi lafızla ilgili şu açıklamaları yapar: "Bir şeyin özü, ondan sızan öz ve halis kısmıdır. Alimler, ihtilaf ederek bazıları bunun aklın ismi olduğunu söylemişlerdir. Çünkü akıl, insanda bulunan meziyetlerin en üstünü ve insanı hayvandan ayırıp onu melekler seviyesine yaklaştıran istidattır. İnsan akıl sayesinde hayırlı şeylerin en hayırlısı ile şerli şeylerin en hayırlısını ayırdeder. Bazıları da bunun (lübbün), aslında aklın yeri olan kalbin ismi olduğunu söylerler"¹²⁴. Ragıb ve Asım'da ise kavramın birbirinin aynı değerlendirmelerle ele alındığını görmekteyiz. Buna göre lübb, akılda bulunan zekâdır ve akılla aralarında genel-özel ilişkisi vardır. Her lübb akıldır ancak her akıl lübb değildir¹²⁵. Ayrıca lafzın Etyopya dilinde (Habeşçe) ve İbranice'de önce kalp, sonraları ise akıl ve zihin anlamında kullanıldığı

¹²⁰ Halil b. Ahmed, y.a.g.e., VIII/316; Ragıb. a.g.e., s.446; İbn Manzur. y.a.g.e.. I/729-730; Asım. y.a.g.e.. I/482-483.

¹²¹ Ragıb. y.a.g.e., s.446; İbn Manzur. y.a.g.e.. I/732; Asım. y.a.g.e.. I/481.

¹²² Asım. a.g.e., I/481.

¹²³ Halil b. Ahmed, a.g.e., VIII/317.

¹²⁴ F. Razi. a.g.e., V/169.

¹²⁵ Ragıb, a.g.e., s.446; Asım. a.g.e.. I/482.

belirtmiştir¹²⁶. Bilindiği gibi adı geçen her iki dil de, Arapça'nın da dahil olduğu sâmi dil grubundandır¹²⁷.

Kavramın Kur'an'da elbâb sahipleri/الوالب şeklinde 16 defa kullanıldığını belirtmiştik. Bu ayetlere daha yakından baktığımızda ise الوالب ifadesinin en çok z-k-r/نكر kökünden türeyen lafızlarla beraber kullanıldığını görmekteyiz. Bu cümleden olarak kavram, üçer defa ينكر¹²⁸ ve ينكر¹²⁹ fiillerinin faili olarak kullanılırken, 3 yerde de نكري¹³⁰,nın elbâb sahipleri için olduğu belirtilir. Bu kelimelerin إتما ile لا ve ما ile kullanılmaları; tezekkürün, elbâb sahiplerine has bir faaliyet olması anlamına gelebilir¹³¹. Tezekkür lafzına hatırlamak anlamı verilmiştir¹³². Buradaki hatırlama, Montgomery Watt'ın belirttiği 'uygun davranışı benimsemeyi sağlayacak'¹³³ tarzda bir hatırlama olsa gerektir.

Ayet/آية¹³⁴ ve ibretten/عبرة¹³⁵ de hareket eden Ülü'l-Elbâb'ın benimsemesi gereken 'uygun davranışlardan' biri ve hatta belki başta geleni, takvâdır. Zira Fazlurrahman'ın "bütünleşmiş insan şahsiyeti ve bütün olumlu parçaların birleştirilmesi ile meydana gelen 'kararlılık (sebat)'¹³⁶ olarak tanımladığı takvâ, Kur'an'da elbâb sahiplerinden beklenen bir davranış olarak 4 yerde zikredilmektedir¹³⁷. Ayrıca Ra'd sûresi 13/20-23. ayetlerde Ülü'l-Elbâb'ın özelliklerinden bahsedilmektedir. Buna göre elbâb sahiplerinin; *Allah'ın ahdini ifâ edip mîsâkı bozmayacakları, Allah'ın birleştirilmesini emrettiği şeyleri birleştirip Rablerinden korkacakları/يخشون kötü hesaptan*

¹²⁶ Muhammed Arkoun, a.g.e., s.247, 251.

¹²⁷ Hazım Nâim Onat, **Arapça'nın Türk Diliyle Kuruluşu I**, İstanbul Maârif Matbaası, 1944. s. 1.

¹²⁸ Bakara 2/269, Al-i İmran 3/7, İbrahim 14/52.

¹²⁹ Ra'd 13/19, Sâd 38/29, Zümer 39/9.

¹³⁰ Sâd 38/43, Zümer 39/21, Mû'min 40/54.

¹³¹ Benzer bir değerlendirme için bkz. Yusuf Kardâvî, a.g.e., s. 55.

¹³² Halil b. Ahmed, a.g.e., V/347; Ragıb, a.g.e., s.179; İbn Manzur, a.g.e., IV/309.

¹³³ W. Montgomery Watt, **Kur'an'a Giriş**, (Çev. Süleyman Kalkan), Ankara Okulu Yay., Ankara, 1998. s.42.

¹³⁴ Al-i İmran 3/190.

¹³⁵ Yusuf 12/111.

¹³⁶ Fazlur Rahman, **Ana Konularıyla Kur'an**, (Çev. Alparslan Açıkgenç), Ankara Okulu Yay., Ankara, 2000, s. 66.

¹³⁷ Bakara 2/179. Taberi ayette yer alan Ülü'l-Elbâb'a "Allah'ın emir ve yasaklarını akleden, ayet ve delillerini de tedebbür eden akıl sahipleri anlamını verir. Bkz. İbn Cerîr et-Taberî, **el-Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyl'i-Kur'ân**, Mustafa el-Halebî ve Oğulları matbaası, Mısır, 1954, II/115. Razi de Ülü'l-Elbâb'ın "çeşitli korku yönlerini bilen kimseler" olduğunu belirttikten sonra kendilerine kısas uygulanacağını bilen kimselerin bundan vazgeçeceklerini, çünkü akıllı kimselerin kendi canı pahasına başkalarının canlarına kastetmeyeceklerini söyler. Bkz. F. Razi, a.g.e., IV/299; Bakara 2/197; Maide 5/100; Talak 65/10.

da ürkecekleril يخفون Rablerinin rızasını dileyerek وجه ربهم sabrettikleri. namazı kıldıkları ve kendilerine rızık olarak verilenlerden gizli ve açık olarak علا نيه infak ettikleri ve seyyiyeyi hasene ile ortadan kaldıracakları/يدرون belirtilir. Bu sebeple de dünyanın iyi sonucu الدار عقي ile adn cennetlerinin onlarla ataları, zevceleri ve zürriyetlerinden sulh yapanlar için olduğu ifade edilir¹³⁸.

Ragıb ve Asım'ın naklettiğimiz birbirine paralel görüşlerinden hareketle kısaca şu değerlendirmeyi yapmak mümkün görünmektedir: Akılla lübb arasındaki ilişki, daha önce değindiğimiz kalb ile fuad arasındaki ilişki gibidir. Yani fuad, nasıl kalbin özel bir fonksiyonu ise lübb de aklın özel bir fonksiyonudur.

2. 6. Basîret (Ülû'l-Ebsâr)

Ülû'l-Ebsâr/الابصار ibaresine “akıl sahipleri” anlamı verilmesi¹³⁹ sebebiyle çevre lafız olarak bu kelimeyi de değerlendireceğiz. Lügatlerde basar/بصر lafzına görme hissi, görme aracı (göz) öz anlamlarının yanı sıra gözleriyle süzmek, bakışlarıyla takip etmek, zırh, kan, parlak taş, kireç taşı, pamuk, elbisenin kollar dışındaki gövde kısmı, kesmek, iki meşin parçasını birbirine dikmek için bir araya getirip kavuşturmak, birisine bir işi tarif ve izah etmek, gerek konuşma gerek yürüyüşle orta olmak, ev ya da çadırların bölümleri arasındaki aralık, -ki bugün antre ya da hol olarak tabir edilmektedir- delil, ibret, feraset, basiret, idrak vs. anlamları verilmektedir¹⁴⁰. Görüldüğü gibi lafız kavram halini alıncaya kadar zengin bir tabii kullanım alanı bulmuştur.

بصر lafzı mastar olarak görme duyusu için kullanılırken isim olarak ise göze karşılık kullanılır¹⁴¹. Her iki anlamda da bu durum, lafzın idrakin meydana gelmesini sağlayan unsurlardan biri olarak değerlendirilmesini mümkün kılar. Ancak buradaki

¹³⁸ Kırş. Bayraktar Bayraklı, a.g.e., s. 55-68.

¹³⁹ Örnek olarak bkz. Taberî, a.g.e., XVIII/155; F. Razi, a.g.e., VII/193.

¹⁴⁰ Halil b. Ahmed, a.g.e., VII/117-118; Ragıb, a.g.e., s.49-50; Asım, a.g.e., II/163-164.

¹⁴¹ Ragıb, y.a.g.e., s.49; Asım, y.a.g.e., II/162.

görme, mesela رأي 'daki görmeden farklı olarak Asım Efendi'nin de belirttiği gibi bir şeyi bilmeyi ve idrâki sağlayan görme olup "kalb gözü" diye de ifade edilir¹⁴².

بصرة 'ün kalkan ve zırh (ya da kolsuz elbise) için kullanıldığı ve hatta bunların parlak olanına denildiği söylenmiştir¹⁴³. Bu anlam, zırhın -parlaklığı da düşünülürse- savaşçıda ilk göze çarpan şeylerden biri olması yönüyle verilmiş olabileceği gibi; anlam, bu lafzın anlamlarından olan basiret ve ferasetin zırh ve kalkanın yaptığı gibi insanı koruması yönüyle de ilişkilendirilebilir. Ayrıca Basiret kelimesine bekâret kanı ya da yaralanmış olan av hayvanından sızan kan anlamı verilmiştir¹⁴⁴. Birinci anlam bekareti 'göstermesi' ve 'delil' olması ile, ikinci anlam da yaralı hayvanın geçtiği yerleri 'göstererek' avcıya takip imkanı vermesi yönüyle ilgilidir denilebilir.

بصرة yumuşak kireç taşı ve parlak taş anlamındadır¹⁴⁵ ki bu, beyazlık ve parlaklığından dolayı taşın kolay görülmesiyle ilgilidir. Basra şehrine toprağındaki kireç taşlarının çokluğu ya da toprağının kızıl olması sebebiyle bu ismin verildiği belirtilir¹⁴⁶.

بُصرُ taraf, yön, nesnelerin ucu, pamuk ve kabuk gibi anlamlara gelmektedir¹⁴⁷ ki, bunların hepsi 'görülme'yi sağlayan ve görülmede ilk merhalede olan şeylerdir.

مُبصرُ çadırın kapısıdır. Bu da çadırın uzaktan görülmesini sağlayan 'ucudur'¹⁴⁸.

بصائرُ النماء çok yollu demektir ki kan gözleri ve damarlarla ilgilidir¹⁴⁹.

Lafzın anlamları arasında yer alan , ibret, feraset ve idrak¹⁵⁰ hep basiretle anlam ilişkisi içerisindedir. Bunlar da "görüşü" sağlayan "görünür" şeylerdir.

¹⁴² Asım, y.a.g.e., II/162.

¹⁴³ Halil b. Ahmed, a.g.e., VII/117; Ragıb. a.g.e., s.50; Asım, y.a.g.e., II/163.

¹⁴⁴ Asım, y.a.g.e., II/163.

¹⁴⁵ Halil b. Ahmed, a.g.e., VII/118; Ragıb. a.g.e., s.50.

¹⁴⁶ Halil b. Ahmed, a.g.e., VII/119. Şehre bu adın topraklarında yumuşak küfekî (kefekî) taşlarının çokluğu sebebiyle verildiği de söylenmiştir. **Meydan Larousse**. Meydan Yay., İstanbul, 1969, II/187. Asım, bir görüşe göre Basra'nın çok yollu olduğunu nakleder ki bu, lafzın taşıdığı manalardan biridir. Bkz. Asım, a.g.e., II/163.

¹⁴⁷ Asım, y.a.g.e., II/164.

¹⁴⁸ Asım, y.a.g.e., II/164.

¹⁴⁹ Halil b. Ahmed, a.g.e., VII/118.

¹⁵⁰ Halil b. Ahmed, y.a.g.e., VII/118-119.

Bütün bunlardan sonra basiretle ilgili şu tanımlama yapılmıştır: Kalpte bulunduğu inanılan ve din ile eşyanın hakikatini bilen şeydir¹⁵¹. Buna benzer olarak kalpteki idrak kuvvetidir diyen Ragıp, körlere de basîr denilebileceğini söyler¹⁵². Asım da bir nesneyi gereği gibi teemmül ile mülâhaza edip idrak etmektir der¹⁵³.

Lafzın terim anlamında Kur'an'daki kullanımına gelince, fil olarak yalnızca 4 maziye¹⁵⁴ karşılık olarak 27 defa muzari olarak kullanılmıştır¹⁵⁵ ki bu, lafzın sahip olması gereken dinamikliğe işarettir. İsim olarak (البَصَر) 10 yerde geçmektedir¹⁵⁶. Ayet anlamında بصائر olarak 5 yerde kullanılmaktadır¹⁵⁷. Bunların birisinde besâirin tezekkür¹⁵⁸, diğerinde yakîn¹⁵⁹ bir diğerinde ise îmân¹⁶⁰ için olduğu belirtilmiştir.

Daha önce yer verdiğimiz çevre terimlerden fuâd anlatırken de değindiğimiz gibi basarın diğer duyu organlarıyla birlikte Kur'anda çokça zikredildiğini görmekteyiz. Buna göre السَّمْعُ، البَصَرُ/الابصار، (السَّمْعُ، البَصَرُ/الابصار ya da الابصار)¹⁶¹, sem', basar ve fuâd (السَّمْعُ و البَصِيرُ) olarak 7 yerde geçmektedir¹⁶². Bunlara ilaveten semî' ve basîr (السَّمْعُ و البَصِيرُ) olarak 2¹⁶³, Allah için 10 yerde kullanılmaktadır¹⁶⁴.

بصائر terimi ise 4 yerde zikredilirken bunların üçünde ibret/ عبرة ile beraber kullanılır¹⁶⁵. İbret kelimesinin aslı, bir taraftan diğer bir tarafa geçme anlamındaki ubûr/ عبور lafzıdır. İbare/عبرة, manayı muhataba geçiren sözdür. Ölçüp biçme, kıyaslama anlamına gelen إتيبار/اعتبار ise kendisiyle cehaletten ilme geçilen nişandır¹⁶⁶. Bu

¹⁵¹ Halil b. Ahmed, y.a.g.e., VII/118.

¹⁵² Ragıp, a.g.e., s. 49.

¹⁵³ Asım, a.g.e., II/162.

¹⁵⁴ En'âm 6/104; Tâhâ 20/96 vd.

¹⁵⁵ Bakara 2/17; Enbiyâ 21/3 vd.

¹⁵⁶ Nahl 16/77; Necm 53/17 vd.

¹⁵⁷ En'âm 6/104; A'râf 7/203 vd.

¹⁵⁸ Kasas 38/43. بَصَائِرُ لِلنَّاسِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّعِبَادٍ يَتَكُونُونَ

¹⁵⁹ Câsiye 45/20. هَذَا بَصَائِرُ لِلنَّاسِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ

¹⁶⁰ A'râf 7/203. بَصَائِرُ مِّنْ رَبِّكُمْ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ

¹⁶¹ Yunus 10/31 vd.

¹⁶² Nahl 16/68; Mülk 67/23 vd.

¹⁶³ Hûd 11/24; İnsan 76/2.

¹⁶⁴ İsrâ 17/1; Hacc 22/61 vd.

¹⁶⁵ Al-i İmran 3/13; Nûr 24/44; Haşr 59/2. Ayrıca ibret kelimesi geçmeksizin kullanıldığı diğer yer için bkz. Sâd 38/41.

¹⁶⁶ F. Razi, a.g.e., VII/193, XXI/282. I/16.

nedenle müfessirler, *itibar* ve *ibret* “eşyaya bakmak suretiyle aynı cinsten başka şeyleri bilmek gayesiyle eşyanın hakikatlerine ve delalet yönlerine bakmadır” demişlerdir¹⁶⁷. Bu demektir ki basiret sahiplerinden beklenen öncelikli işlerden birisi, ibret almaktır. Çünkü Razi’nin de belirttiği gibi “akıl, başkasının durumundan kendi durumuna geçer”¹⁶⁸ ki, bu da kıyastır. Bilindiği gibi kıyas, “hakkında nass bulunmayan bir meselenin hükmünü, aralarındaki *ortak illet* dolayısıyla hakkında nass bulunmayan meselenin hükmüne bağlamaktır”¹⁶⁹. Görüldüğü gibi kıyasın esasını illet oluşturmaktadır¹⁷⁰. İlet zamana bağlı olmayan genel prensiptir. Basîret Sahipleri ise illeti sabra/zamana dayalı olarak değerlendirip kıyası yapanlardır¹⁷¹.

2. 7. Nühâ (Ulû’n-Nühâ)

N-h-y/نهى fiilinden türeyen lafızların Kur’an’daki kullanımı 56’yı bulmaktadır. Bunların hemen hepsinde lafzın öz anlamı olan nehyin varlığı görülür. Lafzın konumuzla ilgisi Ulû’n-Nühâ/الوا للهي terkibine akıl sahipleri anlamı verilmesi¹⁷² yönüyledir. Lafzın içerdiği nehyetme anlamı biraz sonra daha ayrıntılı bir biçimde görüleceği gibi bu terkipte de korunmuştur.

Konuyu etimolojik açıdan ele aldığımızda şu anlamlarla karşılaşırız: Emrin zıddı olarak engelleme ve yasaklama (نهى)¹⁷³. Nitekim lafzın bu anlamda bir çok defa Kur’an’da kullanıldığını görmek mümkün. Biri (التأهون عن المنكر)¹⁷⁴ hariç diğer hepsi fiil

¹⁶⁷ F. Razi, y.a.g.e., XXIX/281-282. Razi burada Haşr 59/44 ayetine dayanarak dinde kıyasın delil olduğunu söyler.

¹⁶⁸ F. Razi, y.a.g.e., XXI/282.

¹⁶⁹ Muhammed Ebu Zehra, *İslâm Hukuku Metodolojisi*. (Çev. Abdülkadir Şener), Fecr Yay., Ankara. 1994, s. 186.

¹⁷⁰ Muhammed Ebu Zehra, y.a.g.e., s. 200.

¹⁷¹ Halil, BSR/بصر'ı SBR/بصر'nin kullanılan dört varyasyonundan biri olarak zikreder. Bkz. Halil b. Ahmed, a.g.e., VII/117. Sabır da zamanla ilgilidir. Razi. Büyük İştikak Kaidesi adı verilen bu uygulamada varyasyonların bir kısmının kullanıldığını ve çoğu zaman anlamsız olan varyasyonların kullanılmadığını; ancak mümkün olan bu şekillerin, dil konularında konuyu tam olarak ortaya koyabilmek için varılacak en uç nokta olduğunu belirtir. Bu bilgiler ve daha fazlası için bkz. F. Razi, a.g.e., I/13-14. Mehmet Talu da semâî olduğunu belirttikten sonra *büyük iştikakı*, “müştak (türemiş) ve müştakkun minh (kendisinden türetilmiş)’in lafız ve manasında münasebetin bulunması, fakat harflerin tertibi sırasında münasebetin bulunmaması” şeklinde tanımlayarak bunu örneklendirir. Bkz. Mehmet Talu, *Sarf İlimi Arap Dili ve Edebiyatı II*, İstanbul, 1992, s. 29.

¹⁷² Taberî, a.g.e., XVI/175; F. Razi, a.g.e., XV/535.

¹⁷³ Halil b. Ahmed, a.g.e., IV/93; Ragıb, a.g.e., s. 507; İbn Manzur, a.g.e., XV/343; Asım, a.g.e., IV/1208.

¹⁷⁴ Tevbe 9/112.

(يَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ) vd.)¹⁷⁵ şeklinde ma'rûfu emirle birlikte münkeri nehiyden bahseden ayetlerde olduğu gibi.

Devenin burnuna konulan tahta burunluğun ucu anlamına gelen نهية kelimesine¹⁷⁶ bu anlamın verilmesi, devenin ısırmasını 'engellemesi' dolayısıyladır denilebilir. Bu kelime aynı zamanda devenin üzerine yük yüklemek için konulan tahta bir nevi semere ve küçük yağmur gölcüğüne de denir¹⁷⁷. Bu açıdan devenin sırtındaki tahta semer yükün dökülmesini, gölcük de suyun dağılmasını önler. 'Nihayet' kelimeye nihayet/son anlamının verildiğini görmekteyiz¹⁷⁸. Bu da serbestiyetin sona erip yasağın başladığı yer olsa gerektir. İntihâ/انتهى, bir şeyin son bulması, Tenâhî/تناهى yasağı bilip geri durmak, nūhye/نهيّة yere çakılan kazığın başında olan kertiştir ki, çakmanın son noktasıdır. النهار، نهيا، güneşin yükseldiği en son nokta olan günün yarısına denir. تنهى ya da نهيا، devenin suyunun bittiği yer demektir. Nitekim dilimizde تنها, yalnız, ıssız, boş, anlamında kullanılır ki, insanların son bulduğu yerdir¹⁷⁹. Ayrıca son ve sona erme tabii anlamının انتهى fiilinin türevleri ile Kur'an'da bir çok defa kullanıldığını¹⁸⁰ görmekteyiz. Akıl bağlantısını kurma yani son noktayı farketme ve yasaklama nedenini kavrama özelliğine sahip olanlara ulû'n-nühâ adı verilmiştir denilebilir.

نهيّة kelimesine akıl manası verilmiş ve bunun insanı kötülüklerden men eden akıl olduğu belirtilmiştir¹⁸¹. Lafzın bu manada ذو النهيّة şeklindeki kullanımı yanında Kur'an'da da yer alan الوا النهي şeklinde kullanımı vardır. İbn Manzûr, iki anlamı dolayısıyla lafza akıl anlamının verildiğini belirtir. Buna göre akla çirkinliklerden nehyettiği ve işler akılda son bulduğu için bu isim verilmiştir. Bu doğrultuda İbn Manzûr, nūhye sahibine de, en sonunda aklına ve görüşüne başvurulana kimse anlamını vermiştir¹⁸².

¹⁷⁵ A'İ İmran 3/104.114 vd.

¹⁷⁶ Halil b. Ahmed, a.g.e., IV/93; Asım, a.g.e., IV/1209.

¹⁷⁷ İbn Manzûr, a.g.e., XV/345; Asım, y.a.g.e., IV/1209.

¹⁷⁸ Halil b. Ahmed, a.g.e., IV/93; İbn Manzûr, y.a.g.e., XV/342; Asım, y.a.g.e., IV/1209.

¹⁷⁹ Halil b. Ahmed, y.a.g.e., IV/93; İbn Manzûr, y.a.g.e., XV/346-347; Asım, y.a.g.e., IV/1209.

¹⁸⁰ Bakara 2/192.193 vd.

¹⁸¹ Ragıb, a.g.e., s. 507; İbn Manzûr, a.g.e., XV/346; Asım, a.g.e., IV/1209. Razi de Ulû'n-Nühâ terkinini açıklarken lafzın, aklın sahip olduğu bir meziyeti (kötülüklerden uzaklaştırma) ifade eder içerikte olduğunu söyler. Bkz. F. Razi, a.g.e., XXII/132.

¹⁸² İbn Manzûr, a.g.e., XV/343.

Kur'an'da yer alan Ülü'n-Nühâ/الوا الثهي terkibine akıl sahipleri anlamı verilmesi lafzı konu almamızı gerekli kılmıştır. Bu terkip Kur'an'da -ikisi de Tâ-hâ sûresinde olmak üzere- iki yerde kullanılmıştır. Bunlardan 54. ayette yer alan birincisinde *yeryüzünün insanlar için döşek kılındığı*/مهذ الارض جعل لكم ve *orada yollar açıldığı*/سبلا ve *semadan su indirilerek onunla bitkilerden çeşitli çiftler ihraç edildiği* belirtildikten sonra “Yiyiniz ve hayvanlarınızı otlatınız/ارعوا تعلمكم. Muhakkak bunda ülü'n-nühâ için âyetler vardır” denilmiştir. Bu suretle ülü'n-nühâ'dan tabiatta hayatın idamesini sağlayan oluşumların –ki bunlar ayette âyât/آيات olarak ifade edilir- kavranılması istenir. Yine Tâ-hâ 128'de yer alan ayette *helak edilen nesillerin*/القرون *durumunda nühâ sahipleri için âyâtın olduğu* belirtilmiştir. Bu durumda ise işin ‘sonunu’ düşünen nühâ sahiplerinden helake götüren sebepler zinciri ve bu zincirin son halkası olan helakin düşünülerek gerekli derslerin çıkartılması istenmiştir.

2. 8. Hicr (Zû Hicr)

Kur'an'da sadece bir yerde o da Fecr 89/5. âyette yer alan ذوحجر terkibine akıl sahibi anlamı verilmesi¹⁸³ hicr/حجر lafzını çevre lafız olarak mütâlaa etmemizi gerekli kılmaktadır. Lafız Kur'an'da haram (حجر) anlamında 3¹⁸⁴, Semud halkı (اصحاب الحجر) olarak 1¹⁸⁵, gözetim (حجور) anlamında 1¹⁸⁶, odalar (حجرات) anlamında 1¹⁸⁷ ve taş (حجر ve حجارة) anlamında 12¹⁸⁸ defa olmak üzere toplam 17 defa yer almaktadır.

Lafız lügat açısından değerlendirildiğinde öne çıkan anlam, taş ve kaya anlamıdır. Lafız bu anlamda حجر¹⁸⁹ ve حجارة¹⁹⁰ tarzında Kur'an'da kullanılmıştır. Hatta bu anlam dolayısıyla¹⁹¹ Salih Peygamber'in halkı Semud Kur'an'da اصحاب الحجر¹⁹² olarak

¹⁸³ Taberî, a.g.e., XXX/174; F. Razi, a.g.e., XXIII/119.

¹⁸⁴ En'âm 6/138; Furkan 25/22, 53.

¹⁸⁵ Hicr 15/80.

¹⁸⁶ Nisa 4/23.

¹⁸⁷ Hucurât 49/4.

¹⁸⁸ Bakara 2/24, 60 vd.

¹⁸⁹ Bakara 2/60; A'raf 7/160.

¹⁹⁰ Bakara 2/24, 74 vd.

¹⁹¹ Ragıp, taşlıktan dolayı mahsul yetişmemesi sebebiyle Semud'a bu ismin verildiğini söyler. Bkz. Ragıp, a.g.e., s. 109.

¹⁹² Hicr 15/80.

zikredilmektedir. Semud halkının kayalardan sağlam evler yonttukları¹⁹³ ve Allah'ın gönderdiği peygamberlerini gönderdiği toplumun şartlarına göre mucizelerle destekleme âdeti gereği¹⁹⁴ Salih peygamberin kayadan bir deve çıkarttığı¹⁹⁵ bilinmektedir¹⁹⁶. Asım, lafza taş anlamı verilmesinin taşın zaman zaman savunma, uzaklaştırma ve men aracı olarak kullanılması sebebiyle olduğunu belirtir¹⁹⁷. Bu mantıklıdır çünkü kucak da (apış/âğuş) hem korunması gereken namahrem yer¹⁹⁸ hem de çocuğu koruyan bir yerdir. Bu anlamla ilgili olarak الحَجْرُ birisini malını telef etmekten men etmek, المنحَرُ ise taşlarla çevrilerek koruma altına alınan yer ve bahçe demektir¹⁹⁹.

Lafza haram anlamı verilmiş²⁰⁰ ve daha önce belirttiğimiz gibi bu anlamda Kur'an'da yer almıştır. Haramlar, insanları korumak için konulmuştur. Hatırlanacağı üzere korumak ve yasaklamak da lafzın lügat anlamları arasında yer almaktadır.

حجر kelimesine tezimize konu olmasına sebep olan akıl anlamının da verildiğini görmekteyiz. Buradaki akıl manasının, sahibini nefsinin çağırdığı kötü ve hoş olmayan durumlardan men etmesi sebebiyle verildiği belirtilmiştir²⁰¹. Bunda haklılık payı vardır. Zira daha önce değindiğimiz ve Razi'nin de belirttiği gibi lafzın men etme, yasaklama ve haram anlamları da vardır²⁰². Fecr suresinde Allah, *fecr, on gece, şef', vetr ve geçeceği sıra geceye* yemin ettikten sonra "Bunda zû hicr için bir kasem var mıdır" buyurmuştur. Ayette yer alan حجر kelimesine akıl anlamı verilmiştir²⁰³. Değindiğimiz gibi bu anlam insanı kötülüklerden uzaklaştırdığı için verilmiştir. Elmalılı ise nühâ ile karşılaştırma yaparak nühâ anlamındaki aklın insanı fenalıklardan men ettiğini buna

¹⁹³ Hicr 15/82; Fecr, 89/9. İbn Batuta kızıladağlara oyulan bu evleri gördüğünü ve nakışların yeni yapılmış gibi durduğunu zikrederek bu evlerde hala insan kemiklerinin bulunduğunu söyler. Bkz. İbn Batuta, *Rihletü İbn Batuta, Tuhfetü'n-Nüzzar fî Garalbl'i-Emsar Acalbl'i-Esfar*, (Thk. Muhammed Abdül Münîm el-Aryan). Daru İhyai'l-Ulûm, Beyrut, 1992, I/127.

¹⁹⁴ Hamidullah, Ali Sayı...

¹⁹⁵ İsrâ 17/59.

¹⁹⁶ Bu yerin günümüzde Hicr olarak bilinen Cûftaki Dûmetü'l-Cendel ve Hicaz sınırında el-A'lâ (veya el-U'lâ, kuzeyindeki yer) olduğu söylenilmektedir. Bkz. H. H. Brau. "Semûd" Mad., *İslam Ansiklopedisi*. X/475; Mevdûdî, a.g.e., II/51-52; Krş. Asım, a.g.e., II/242.

¹⁹⁷ Asım, y.a.g.e., II/242.

¹⁹⁸ Asım, y.a.g.e., II/242.

¹⁹⁹ İbn Manzur, a.g.e., IV/167-168; Asım, y.a.g.e., II/243. Asım Efendi ayrıca المنحَر lafzına gözün hanesi, yüksekçe çay kenarı ve sarık anlamlarının verildiğini zikreder. Bkz. II/241-243. Bütün bu anlamların korumayla ilgisi açıktır.

²⁰⁰ Halil b. Ahmed, a.g.e., III/74; Ragıb, a.g.e., s.109; İbn Manzur, y.a.g.e., IV/166; Asım, y.a.g.e., II/241.

²⁰¹ Ragıb, y.a.g.e., s.109; Asım, y.a.g.e., II/242.

²⁰² F. Razi, a.g.e., XXXI/164-165.

²⁰³ F. Razi, y.a.g.e., XXXI/164-165.

karşılık hicrin münasebetsizlikten men ettiğini söyler²⁰⁴. Elmalılı merhumun münasebetsizlikten kastettiği tam olarak nedir bilemiyoruz. Ancak eğer kastettiği şey bu günkü kullandığımız anlamda münasebetsizlik ise; lafzın Kur'an'da da kullanılan anlamlarından birinin haram olduğu göz önünde bulundurulursa hicrin uzaklaştırdığı kötülüklerin, münasebetsizliği içine alan ve fakat daha çok onu aşan boyuttakiler olacağı söylenebilir. Ayrıca zû hıcr/نو حجر 'in akıl sahibi olarak değerlendirilmesinde kelimenin taşla ilgisi düşünülerek kabukta kalmayıp öze inen anlamının istiâre olduğu da söylenilebilir.

2. 9. Fikir (Tefekkür)

Fkr/فكر lafzından türeyen kelimeler Kur'an'da biri (tef'îl bâbı ve mâzî) hariç hepsi tefe'uul babında ve muzari olarak toplam 18 defa bulunmaktadır.

Etimolojik olarak incelediğimiz zaman fkr فکر lafzının düşünme anlamı dışında sadece bir tabii manası vardır o da ihtiyaç (لفكر) anlamıdır²⁰⁵. Bunun dışında lafzın bilinen tek anlamı halen kullandığımız düşünme anlamıdır²⁰⁶.

Buna göre tefekkür, bir nesneyi inceleyip²⁰⁷ hatırlamak için çaba sarfetmek²⁰⁸ olarak tanımlanmıştır. الله تَفَكَّرُوا فِي خَلْقِ اللهِ وَلَا تَفَكَّرُوا فِي اللهِ hadîsini²⁰⁹ nakledip tefekkür "sadece kalbe gelen görüntüdür" diyen Ragıp daha da orjinal bir tanım yapmıştır. O'na göre tefekkür "ilmi maluma götüren/ulaştıran kuvvettir"²¹⁰.

²⁰⁴ Elmalılı, a.g.e., VIII/5799

²⁰⁵ İbn Manzûr, a.g.e., V/65; Asım, a.g.e. II/611. Ancak Ragıp düşünme terim anlamına uygun olarak bazı dilcilerin lafzın فكر den uyarlandığını ve فكر lafzının işlerin olgunlaşması ve hakikatine ulaşmak için konuşulması anlamında kullanıldığını söyler. Bkz. Ragıp, a.g.e., II/384.

²⁰⁶ Halil, a.g.e., V/358; Ragıp, y.a.g.e., s. 384; İbn Manzûr, y.a.g.e., V/65; Asım, y.a.g.e., II/611.

²⁰⁷ Asım, y.a.g.e., II/611.

²⁰⁸ İbn Manzûr, a.g.e., V/65.

²⁰⁹ Aclûnî hadîsi naklederek mana yönüyle sahîh olduğuun belirtir. Bkz. el-Aclûnî. Keşfü'l-Hafâ. Dâru İhyâ'it-Türâsî'l-Arabiyyi, Beyrut, trs. I/311, 1005 no.lu hadîs.

²¹⁰ Ragıp, a.g.e., II/384.

Kur'an'da kullanılışı açısından ele aldığımızda ise şunları görüyoruz. Kur'an'da sadece bir kere yer alan fekkere/فكر fiilindeki²¹¹ düşünmenin istenilen düşünme biçimi olmadığı anlaşılmaktadır. İnsandan kendi nefsi üzerinde²¹², semâvât ve arzın halkı/yaratılışı üzerinde²¹³ düşünmesi istenmiş ayrıca kıssalar²¹⁴ ve misaller²¹⁵ ile düşünme arasında adeta nedensellik ilişkisi kurulmuştur²¹⁶. Tefekkür kelimesinin Kur'an'daki kullanılışları arasında öne çıkan en belirgin durum kelimenin âyet/آية kelimesiyle beraber kullanımıdır. Tefekkür lafzı toplam 18 kullanımın tam yarısında yani 9 kez âyet/آية lafzı ile beraber kullanılmıştır. Bu durumda tefekkür lafzının sebep-sonuç ilişkisi içerisinde olduğu en önde gelen lafız, âyet/آية lafzıdır denilebilir.

Özetle tefekkür, öznesinden (اولم يتفكروا في انفسهم) başlayarak bütün varlığı ve yaratılışı (و يتفكرون في خلق السموات و الارض) yani en genel manasıyla "âyetleri" düşünme ameliyesidir. Bu düşünce ameliyesi, salt zihinsel bir faaliyet değildir²¹⁷ ve insanın eylem dünyasından kopuk olmayıp Mehmet S. Aydın'a göre iki özelliği hâiz olmalıdır: Birincisi düşünme mevcut haliyle zaten bir bilgi birikimine dayanmalı; ikincisi ise bu bilgi birikiminin ve dolayısıyla düşüncenin bizâtihi kendisinin de yeterli olmadığını anlayıp yeniden bilgi açısından zenginleşmeye yönelmelidir²¹⁸. Kelimedeki ihtiyaç anlamı dikkate alınırsa tefekkür, insanın ihtiyacı anlamıyla ilgili olarak düşünme şeklinde değerlendirilebilir.

2. 10. Zikir (Tezekkür)

Zikr/ذكر lafzı, hatırlamak kök anlamı yanında çeşitli tabii manaları olan bir lafızdır. Kur'ân'da bir çok türeviyle birlikte en çok kullanılan (296 defa) kelimelerden biridir.

²¹¹ Müddessir 74/18.

²¹² Rûm, 30/8.

²¹³ Al-i İmran 3/191.

²¹⁴ A'raf, 7/176. Ayeti ele alan Ali Sayı, ayetteki لَمْ 'nin كى manasında değerlendirildiğini alıntılarla kısaca ile tefekkür arasında adeta sebep-sonuç ilişkisi kurulduğunu söyler. Ali Sayı, a.g.m., s. 150-151, 188-189.

²¹⁵ Haşr 59/21.

²¹⁶ Mehmet S. Aydın'a göre Kur'an, bilim ve tefekkürle uğraşmayı farz kılmıştır. Bkz. Mehmet S. Aydın, a.g.e., s. 283.

²¹⁷ Mehmet Bekaroğlu, "Bir Anahtar Kavram: Akıl", 1. İslâm Düşüncesi Sempozyumu, Beyan Yay., İstanbul, 1995, s. 169.

²¹⁸ Mehmet S. Aydın, İçerik Kritik Bakış, (Haz. Mehmet Gündem), İyidam Yay., İstanbul, 1999, s. 93.

ذكر/zikir bir şeyi hıfzetmek/ezberlemek, hatırlamak, hatırdan tutmak anlamına gelir²¹⁹. Zikr'in hıfzetmeyle ilgisi vardır. Ancak aralarında fark vardır ve o fark Ragıb'a göre şudur: Hıfz bir şeyin elde edilmesi , zikr ise önceden elde edilenin hatırlanmasıdır²²⁰.

Yine lafzın şan, şeref, övgü anlamına geldiği belirtilmiştir²²¹. مطر نكر (şiddetli yağmur) adından söz ettirdiği için (şan) şiddetli yağmura denilmiştir²²². Lafız bu anlamda Kur'ân'da da yer almıştır²²³.

نكر erkeklik uzvuna yani penise, نكور erkekliğe denir. رجل نكر kuvvetli, cesaretli anlamında erkek adam demektir. انكرت المرأة kadının erkek çocuk dünyaya getirmesini anlatır. نكير عن الحديد sert demire, منكر de kılıca denilmiştir²²⁴. Lafzın erkeklik için kullanılması herhalde gücü, cesareti, sertliği ve kılıcı kullanması vesilesiyle adından söz ettirerek şan ve şeref kazanması dolayısıyladır denilebilir.

Lafzın terim olarak da zengin bir kullanım alanına sahip olduğunu görmekteyiz. En önde gelen anlamı bir şeyi hatırlamak üzere hıfzetmek, hatırdan tutmak, unutulana hatırlamak ve hafızadakini söyleyebilmektir²²⁵. Watt, zikr kelimesinin anlamıyla ilgili olarak şunu söyler: "Fiilin ilk kökü olan zekere/نكر genellikle 'hatırlamak' veya 'anmak' olarak çevrilmekte ise de, daha önce bilinen ve unutulmuş olan bir şeyin zihnen hatırlanması konusunda özel bir vurgu söz konusu değildir. Kelimenin anlamının daha çok bir şeyi zihinde tutmak ve aynı zamanda da ona uygun davranışı benimsemek olduğu anlaşılmaktadır. Kelimenin ikinci kökü olan zekkere/نكر 'nin anlamı, bir kişinin zihnine bir şeyi, o kişinin uygun bir davranışı benimseyeceği bir tarzda koymaktır ve bu yaklaşık olarak 'admonish' (uyarmak) veya 'exhort' (öğüt vermek) kelimeleriyle tercüme edilebilir. Hz. Muhammed'in Allah'ın tehdidinden korkanları Kur'an ile uyarmasının

²¹⁹ Halil, a.g.e., V/346; İbn Manzûr, a.g.e., IV/308; Asım, a.g.e., II/346.

²²⁰ Ragıb, a.g.e., s. 179.

²²¹ Halil, a.g.e., V/346; İbn Manzûr, a.g.e., IV/310; Asım, a.g.e., II/346.

²²² İbn Manzûr, y.a.g.e., IV/309; Asım, y.a.g.e., II/346.

²²³ Zuhurf 43/44; İnşirah 94/4 vd.

²²⁴ Halil, a.g.e., V/346; Ragıb, a.g.e., s. 180; İbn Manzûr, a.g.e., IV/309-310; Asım, a.g.e., II/347.

²²⁵ Halil, y.a.g.e., V/346; İbn Manzûr, y.a.g.e., IV/308-309; Asım, y.a.g.e., II/346.

emredildiği Kaf 50/45'te olduğu gibi kelimenin Kur'an'daki anlamı aslında 'uyan'ya çok yakındır²²⁶.

Tezekkür/تذكر, unutulana hatırlamaktır²²⁷. Anlaşılan o ki, tezekkür aklın hafıza ile ilgili kısmıdır. Yusuf Kardâvî, tezekkürün yüksek aklın işlerinden biri olduğunu, hafızanın/الذاكرة insanın ihtiyaç anında kullanmak üzere bilgileri muhafaza ettiği hazinesi olduğunu ve bundan dolayı insanın dînî ve dünyevî işlerinde hafıza ve tezekkürden müstağnî olamayacağını, çünkü hafızasını kaybedenin kendisini ve dolayısıyla mazisi ve tarihini kaybedeceğini söyler. Sonra da aynen yukanda zikretmiş olduğumuz Ragıb'ın değerlendirmeleri gibi tefekkür ile tezekkür arasındaki farkı açıklar. Buna göre, *tefekür* yeni bilgiler elde etmeye, *tezekkür* ise eski bilgileri ve bu arada unutulmaları ortaya koymaya yarar²²⁸.

Bütün bunlardan sonra özetle şunu söyleyebiliriz: Tezekkür, elde edilmiş olan bilgilerin sonradan kullanılmaya uygun bir şekilde hafızada depolanmasıdır.

2. 11. Tedebbür

Tedebbür kavramının kökü olan dübür/دبر lafzı, lügatte önün zıddı, arka ve ard anlamına gelmektedir²²⁹. Lafız, bu anlamını tedebbür dahil hemen bütün türevlerinde korumuştur.

Bu açıdan دبر her türlü varlığın arka tarafı, geniş ve canlı varlıkların -arkada olduğu için- sırtı ve poposu, her şeyin sonu için kullanılır. دبر kişinin ölümünü, دبر toplumun helakini, دبر lafzı da devletin sonunun gelmesini ve devletsizlik durumunu anlatmak için kullanılır²³⁰. Lafzın bu anlamları içeren kullanımlarının

²²⁶ W. Montgomery Watt, Kur'an'a Giriş, s. 42.

²²⁷ Halil, a.g.e., V/347; Ragıb, a.g.e., s. 179; İbn Manzûr, a.g.e., IV/309.

²²⁸ Yusuf Kardâvî, a.g.e., s. 52.

²²⁹ Halil, a.g.e., VIII/31; Ragıb, a.g.e., s. 164; İbn Manzûr, a.g.e., IV/268; Asım, a.g.e., II/314.

²³⁰ İbn Manzûr bunu "Devlet hayır, devletsizlik şerdir" şeklinde değerlendirebilir. Bkz. İbn Manzûr, a.g.e., IV/273; Asım, a.g.e., II/316.

Kur'an'da da yer aldığını görmekteyiz. Mesela Yusuf kıssasında Yusuf'un sırtı için kullanılmaktadır²³¹.

فيل filine geri dönmek anlamı verilmektedir²³². Ayrıca فلي ile kullanılan müdbir (مدير) ²³³ ve müdbirîn (مديرين) ²³⁴ lafızlarına da yüz çevirip geri dönme anlamı verilmiştir. Kur'an'daki ifadelerden anlaşıldığına göre lafızdaki anlam Allah'tan ve Rasûlünden yüz çevirmedir. Lafza yüklenilen kıblenin tersi²³⁵ anlamı da bununla, bu da yukarıda zikrettiğimiz Arapça'da ön ve önce anlamına gelen kable/قبلnin zıddı anlamıyla ilgili olsa gerektir. Ayetlerde gecenin sonunu²³⁶ ifade için kullanılmıştır. Kavimlerin sonunun getirilmesi yani helâki için de دابر ²³⁷ lafzı kullanılmıştır. Günlük dilde sık kullandığımız tedbir/تدبير kelimesi işleri evirip çevirmek, işin sonunu düşünmek ve hesaplamak demektir²³⁸. Kur'an dilinde bu kelime 4 yerde Allah'ın emr-i tedbîri/işi evirip çevirmesi²³⁹ için kullanılır²⁴⁰ ve bir yerde de وَالْمُتَّبِرَاتِ لَمَرٍّ ²⁴¹ ifadesiyle meleklerin kastedildiği belirtilir²⁴² ki bu, işin sonunun getirilmesinin melekler vasıtasıyla gerçekleştirilmesi olarak değerlendirilebilir.

Bunlardan başka دبره kıblenin tersi, دبیر keten ve yünü dizinde döndürerek eğirmek, دبیران Süreyyâ ve Cevzâ yıldızı arasındaki yıldız (Süreyyâ'nın arkasında kalıp onu takip ettiği için), دبر sonu olmayıp malı sayılamayacak çoklukta olan kimse, دبر okun nişanı delip arkasından çıkması, دبره hayvanların arkasında palanın sürütmesinden oluşan yara gibi anlamlara gelmektedir²⁴³. Görüldüğü gibi hepsi arasındaki ortak mana lafzın arka, sırt, son gibi öz anlamlarıdır.

²³¹ Yusuf 12/35, 37, 38 vd.

²³² Meâric, 70/17; Müddessir, 74/23.

²³³ Neml. 27/10; Kasas, 28/31

²³⁴ Tevbe, 9/25 vd.

²³⁵ Asım, a.g.e., II/316; İbn Manzûr, a.g.e., IV/271.

²³⁶ Müddessir 74/33; Tûr 52/4. Ayrıca bkz. Halil, a.g.e., VIII/32.

²³⁷ En'âm 6/45; A'raf 7/72. vd.

²³⁸ Halil, a.g.e., VIII/33; Ragıb, a.g.e., s. 165; İbn Manzûr, a.g.e., IV/273; Asım, a.g.e., II/317. Ayrıca günümüz Türkçesindeki anlamı için bkz. Mehmet Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük*, Rehber Yay., Ankara, 1992 (9. bsk.), s. 1070.

²³⁹ Yunus 10/3. vd.

²⁴⁰ Elmalılı *tedbîri* "Bir işin arkasını görerek ona göre gereğini tayin etmektir." diye açıkladıktan sonra "Allah'ın tedbîri ise hikmetine göre irâde buyurmasıdır." der. Elmalılı, a.g.e., VI/3859.

²⁴¹ Nâziât 79/5.

²⁴² Elmalılı, a.g.e., VIII/5554-5555.

²⁴³ İbn Manzûr, a.g.e., IV/271; Asım, a.g.e., II/314-316.

Kur'an'da da yer alan ve bugün artık bir kavram olarak kullanılan tedebbür kelimesi, bir oluşun özellikle sonunu düşünmek olarak tanımlanmıştır²⁴⁴.

Tedebbür kelimesinin Kur'an'da -hepsi de Kur'an'la ilgili olarak- 4 yerde kullanıldığını görüyoruz. İki yerde Kur'an'ı tedebbür etmezler mi? (أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ)²⁴⁵ denilirken bir yerde kavli/sözü tedebbür etmediler mi? (أَفَلَمْ يَتَذَكَّرُوا الْقَوْلَ)²⁴⁶ denilir. Bir yerde de Kitab'ın Hz. Peygamber'e ayetlerinin Ulü'l-elbâb tarafından tedebbür ve tefekkür edilsin diye (لِيَتَذَكَّرُوا وَلِيَتَذَكَّرَ الْوَالِدُ الْإِلَهَابِ) indirildiği belirtilir²⁴⁷.

Sonuçta şu söylenebilir diye düşünüyoruz. Lafzı "son" manasına gelmesi sebebiyle Kur'an'ın son amacı, asıl gayesi ya da lafzın yine (sonla ilgili) helâk anlamı düşünülürse; Kur'an'dan sonraki aşamanın -eğer Kur'an tedebbür edilmezse- helâk olacağı zımnen ifade edilmiş ve insandan işin sonunu düşünerek Kur'an'ı tedebbür etmesi istenmiştir.

2. 12. Fıkıh

Fıkıh/فقه lafzı islâmın temel ilimlerinden birine isim olmakla kültürümüzde çok önemli bir kavram haline gelmiş ve fakat sözlükte dar bir çerçevede kullanılmıştır.

Fıkıh/فقه lafzı, bugün kullandığımız terim anlamı dışında tabîi bir kullanım alanına sahip olmayıp bilmek ve anlamak anlamlarına gelmektedir²⁴⁸. Ancak "fıkıh kelimesi ilim ve fehm gibi yakın anlamlı kavramlara göre daha özel bir anlam taşır"²⁴⁹. Buna göre fıkıh bilinenden (ilm olunandan) hareketle bilinmeyene ulaşmak²⁵⁰ ve böylece onu

²⁴⁴ İbn Manzûr, a.g.e., IV/273; Asım, a.g.e., II/318; F. Razi, a.g.e., X/196.

²⁴⁵ Nîsâ 4/82. Ayette Cenâb-ı Hak "Hâlâ Kur'an'ı tedebbür etmezler mi? Eğer Allah'ın başkası/غیر'ndan olsaydı elbette onda bir çok ihtilaf bulurlardı" buyurmak suretiyle Kur'an'ın Allahtan başkasından olma ihtimalinin "sonunun" -ki o da karşılaşılabilecek ihtilaflardır- düşünülmesini istemiştir. Diğer bir âyet için bkz. Muhammed 47/24.

²⁴⁶ Mû'minûn 23/68.

²⁴⁷ Sâd 38/29.

²⁴⁸ Halîl b. Ahmed, a.g.e., III/370; Ragıb, a.g.e., s. :Taberî, a.g.e., V/175; F. Razi, a.g.e., X/190.

²⁴⁹ Hayrettin Karaman, "Fıkıh" Mad., TDV İslâm Ansiklopedisi, XIII/1.

²⁵⁰ Ragıb, bu faaliyetin ilme özel olduğunu söyler. Bkz. Ragıb, a.g.e., s. :Alparslan Açıkgöç, İslâm kültürünün başlangıç aşamasında fıkıh kelimesinin bugünkü "bilim" anlamında kullanılmakla mutlak bilgiyi de içeren "ilim"den farklı olduğunu ve fıkıh kelimesine ilim anlamının daha sonraki dönemlerde verildiğini söyler. Bkz. Alparslan Açıkgöç, "Kur'an'da İlim Kavramı Çerçevesinde Tarihselliğe Bir Bakış Ve Bunun

gereği gibi anlayıp bilmektir²⁵¹. Fakih de bir konuyu derinden kavrayan kimse demektir²⁵².

Lafız Kur'an'da hepsi de çoğul muzari fiil olmak üzere çeşitli bâblarda toplam 20 defa kullanılmıştır. 3 yerde kav/قول²⁵³ 1 yerde hadis/حديث²⁵⁴ olmak üzere toplam 4 yerde sözün fıkhedilmesinden bahsedilmiştir. Lafız 7 yerde kalb/قلب kavramıyla²⁵⁵, ve 3 yerde olumsuz, 1 yerde olumlu olarak toplam 4 yerde de kavm/قوم kavramıyla²⁵⁶ beraber kullanılmıştır. Dinde tefekkûh'tan (ليتقوها في الدين) bahseden bir ayette²⁵⁷ ise dîni ilimlerde uzmanlaşmanın önemine dikkat çekilmektedir.

Bütün bunlardan şu sonucu çıkarmak mümkün görünmektedir. Fikhetme ameliyesi kalbin fonksiyonlarından biri olup özellikle sözün iyice anlaşılması için yapılır. Ayrıca bu ameliyenin fert boyutunda kalmayıp toplumsal bir nitelik kazanarak kolektif hale gelmesi beklenir.

2. 13. İdrak

İdrak, Günümüz Arapçasında²⁵⁸ ve Türkçemizde²⁵⁹ daha çok "anlama, akıl erdirmе, kavrama kabiliyeti ve feraset" gibi anlamlarda kullanılır. Kelimenin her iki dilde de bundan başka biraz sonra daha ayrıntılı biçimde ele alacağımız lugat anlamlarına uygun olarak ulaşma, varma anlamları da vardır²⁶⁰.

Klasik Arapça lügatlerinde ve bir yer hariç Kur'an'da ise günümüzde drk/درك (idrak) lafzına daha çok yüklenilen *anlama* ve *akıl erdirmе* terim anlamlarını bulamıyoruz. Bu durumda lafza hangi ilgi dolayısıyla bu anlamın verildiğini tespit etmek

Tefsir Yöntemine Katkısı ", Kur'an'ı Anlamada Tarihsellik Sempozyumu. Bayrak yay., İstanbul. 2000. (1.bs), s. 191-192.

²⁵¹ Asım, a.g.e., IV/823.

²⁵² Hayrettin Karaman, a.g.m., XIII/1.

²⁵³ Hûd 11/91; Tâ-Hâ 20/28; Kehf 18/93.

²⁵⁴ Nisâ 4/78.

²⁵⁵ Tevbe 9/87, 127. vd.

²⁵⁶ En'am 6/98; Enfâl 8/65; Tevbe 9/127; Haşr 59/13.

²⁵⁷ Tevbe 9/122.

²⁵⁸ Örnek olarak bkz. Louis Maluf, el-Müncid fî'l-Lüga, Katolik Matbaası, Beyrut, (19. bsk), s. 213.

²⁵⁹ Şemseddin Sami, Kamus-ı Türkî, I-II, Çağrı Yay., İstanbul. 1317, s. 84; D. Mehmet Doğan, a.g.e., s. 506.

²⁶⁰ Louis Maluf, a.g.e., s. 213; Şemseddin Sami, a.g.e., s. 84.; D. Mehmet Doğan, a.g.e., s. 506.

ve böylece lafzı konu almamızdaki gerekçeyi açıklamış olmak için drk/درک lafzının lügat manalarına göz atmamız gerekir.

درک ulaşmak, varmak, yetişmek demektir²⁶¹. Bir şeyin kemâle ulaşması ve fenâ bulması demek olan درك fiili, çocuğun buluğ çağına emesini ve meyvanın olgunlaşmasını ifade etmek için kullanılır²⁶². دراك atın vahşi olana (muhtemelen av) yetişmesi ve nesnelerin ard arda gelmesini²⁶³, درك de yağmur damlalarının birbiri ardına yağmasını ifade eder²⁶⁴. تدارك لاقوم ibaresi ise bir toplumun sonunun başına yetişmesini anlatmak için kullanılır. استدرك bir şeyle bir başka şeye ulaşmak anlamındadır²⁶⁵.

Lafzın isim olarak kullanımlarına gelince درك bir şeyin en sonu ve -mesela denizin- en altı, kuyu ipinin kova tarafına bağlanan kısmı ve basamak anlamlarına gelir²⁶⁶. Derecenin zıddı olarak değerlendirilip درج'ye yükselme basamağı درك'ye ise alçalma basamağı anlamı verilmiştir. Hatta “Muhakkak münafıklar en alt tabakadadırlar/المنافقين في الدرك الاسفل”²⁶⁷ âyetinden hareketle cennetin dereceleri cehennemine ise derekeleri olduğu söylenmiştir²⁶⁸.

Lafzın bütün bu anlamları arasındaki ortak yön , (çocuğun buluğa emesi gibi) bir aşamanın sona erip yeni bir aşamanın başlamasıdır. İdrak, (kuyudaki suya ulaşmamızı sağlayan ip gibi) bir bilgiye “ulaşım” onu kavramak suretiyle gerçekleşir. İdrak gerçekleştiğinde de kişi artık idrak öncesi aşamadan yeni bir aşamaya gelmiş olur. Yeni bir aşamaya geçişi sağlayan akletme anlamını ifade etmek üzere idrak kelimesi kullanılmıştır denilebilir.

Lafız Kur'an'da lügat anlamlarına uygun olarak ölümün²⁶⁹ ve firavuna boğulmanın/الغرق²⁷⁰ ulaşması, Rabb'den nimetin yetişmesi²⁷¹, güneşin aya yetişmesi²⁷²

²⁶¹ Halil, a.g.e., V/328; İbn Manzûr, a.g.e., X/419; Asım, a.g.e., III/1067.

²⁶² Ragıb, a.g.e., s. 176; İbn Manzûr, y.a.g.e., X/419; Asım, y.a.g.e., III/1067.

²⁶³ Halil, a.g.e., V/328.

²⁶⁴ İbn Manzûr, a.g.e., X/420; İbn Manzûr ... fiiline de aynı anlamı verir. Asım, a.g.e., III/1068.

²⁶⁵ İbn Manzûr, y.a.g.e., X/419; Asım, y.a.g.e., III/1067.

²⁶⁶ İbn Manzûr, y.a.g.e., X/419; Asım, y.a.g.e., III/1067.

²⁶⁷ Nisa 4/145.

²⁶⁸ Halil, a.g.e., V/327; Ragıb, a.g.e., s. 167; Asım, a.g.e., III/1067.

²⁶⁹ Nisa 4/78, 100.

²⁷⁰ Yunus 10/90.

ve israiloğullarının yakalanmasını²⁷³ ifade eden biçimlerde kullanılmıştır. Bir yerde de âhiret konusunda ilmin sona ermesini ifade eder²⁷⁴. Buradan, belki âhireti anlamakta bugünkü ilmin sona ermesi gerektiği anlaşılabilir. Basamak anlamında da münafıkların ateşin en alt tabakasında/ *ان المنافقين في الدرك الاسفل* olduğunu belirten âyette²⁷⁵ yer almıştır. Nihayet bir yerde ise *gözlerin (بصار) Allah'ı idrak edemeyeceği ve fakat Allah'ın gözleri idrak edeceği çünkü Allah'ın latîf ve habîr olduğu* belirtilir²⁷⁶. Taberî bunu Allah'ın "ihâta edilememesi" olarak açıklar²⁷⁷. Razi ise lafzın yukarıda naklettiğimiz lügat anlamlarını verdikten sonra idrakin, görülen şeyin sınır ve kenarlarını görüp de onun her tarafını kuşattığı zaman ancak gerçekleşeceğini söyler. O'na göre rû'yetten daha özel olan idrak, *ihata ederek görmektir*. Bu durumda Razi Allah'ın gözle (بصار) idrak edilemeyeceğini ancak beş duyudan farklı bir altıncı duyu ile idrak edilebileceğini mümkün görür²⁷⁸. Bu da dünyadakileri görmek için kullanılan teknolojik cihazların en ileri ve son seviyesi olarak değerlendirilebilir.

2. 14. Fehm

Fehm/فهم lafzı Kur'an'da sadece bir yerde Süleyman (a.s) ile ilgili olarak kullanılır²⁷⁹. Lafız, halen geçerli olan anlama/kavrama lügat anlamına gelir²⁸⁰.

Halil b. Ahmed, فهم fiiline akletme (عقل) ve bilme (عرف) anlamlarını verir²⁸¹. Asım hemen hemen bu anlamda "kalb ile bilmedir" (عرفه و علمه بالقلب) der²⁸². Gerek Arapça ve gerekse dilimizde soru anlamında kullanılan istifhâm/استفهام anlamayı istemektir. Yani anlamak için sorulan sorudur²⁸³. Sonuçta fehm/فهم Râgıb'ın ifadesiyle -aynen akılda

²⁷¹ Kalem 68/49.

²⁷² Yâ-Sîn 36/40.

²⁷³ Tâ-Hâ 20/77; Şuarâ 26/61.

²⁷⁴ Neml 27/66.

²⁷⁵ Nisa 4/145.

²⁷⁶ En'âm 6/103.

²⁷⁷ Taberî, a.g.e., VII/299.

²⁷⁸ F. Razi, a.g.e., XIII/128.

²⁷⁹ Enbiya 21/79.

²⁸⁰ Ragıb, a.g.e., s. 386; Asım, a.g.e., IV/434.

²⁸¹ Halil b. Ahmed, a.g.e., IV/61.

²⁸² Asım, a.g.e., IV/434.

²⁸³ Ragıb, a.g.e., s. 386; Asım, a.g.e., IV/434.

olduğu gibi- “İnsanın iyi olan şeylerin manalarını tahkik etmesine yarayan yeteneğidir”²⁸⁴.

Lafız Enbiyâ Sûresi 21/78 ve 79. ayetlerde Dâvûd ve Süleyman Peygamberlerin ekin/hars hakkındaki hükümleri anlatılırken Dâvûd’un hükmünün Süleyman’a bildirilişini ifade etmek için “Derhal onu (hükmü) Süleyman’a tefhîm ettik (anlattık)/وَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ şeklinde yer alır. Anlaşılan o ki tefhîm ifadesiyle “Süleyman’ın bu hükmü anlamasının sağlanması”²⁸⁵ ifade ediliyor.

2. 15. İlim

Tabîi mana olarak alem/عالم, yüksek dağ anlamında kullanılmaktadır²⁸⁶. Dağların bir anlamda yeryüzünün “işaretleri” olması dolayısıyla, kelimenin işaret anlamında bir çok şey için kullanıldığını görüyoruz.

Mesela alem/عالم elbise, yol gibi bir şeyi işaretlemek, iki şeyin arasını ayıran sınır, savaş işareti koymak, savaşta ata konulan işaret vb. anlamlara gelmektedir. Sancak, komutan ve ordunun, bayrak da sınırın işareti olduğu için alemdir²⁸⁷. İşaret anlamında cami kubbesi ve minarelerin tepesinde bulunan ay-yıldız için kullanılan alem yine aynı anlamda Kur’an’da da kullanılmıştır²⁸⁸. Yine bu anlamda âleme sanatkârına delâlet ettiği için, bu isim verilmiş olmalıdır²⁸⁹. İlim de zihnin âleme alemler (işaretler) koyarak onu bilinir kılma çabası olmalıdır.

²⁸⁴ Ragıb, y.a.g.e., s. 386.

²⁸⁵ Taberî, bununla kastedilenin Hz. Süleyman (a.s.)’a nübüvvet ve Allah’ın hükümlerine dair bilginin verilmesi olduğunu söyler. Bkz. Taberî, a.g.e., XVII/51. Ragıb ise *tefhîm*i Hz. Süleyman (a.s.)’a verilen anlama kuvveti, O’na has vahiy ve Allah’ın zihnine yerleştirdiği şey olarak açıklar. Bkz. Ragıb, a.g.e., s. 386. Süleyman Ateş de “hükmün Süleyman’a belletilmesi” olarak yorumlar. Bkz. Süleyman Ateş, *Yüce Kur’an’ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar Yay., İstanbul, 1988, V/514.

²⁸⁶ Halil b. Ahmed, a.g.e., II/153; Ragıb, a.g.e., s. 344; İbn Manzûr, a.g.e., XII/420; Asım, a.g.e., IV/412. Nitekim gemilerin/جول denizlerde dağlara benzetildiği ayetlerde de bu anlamda kullanılmıştır. Şûrâ 42/32; Rahman 55/24..

²⁸⁷ Bütün bu anlatılanlar için bkz. Halil, a.g.e., II/153; Ragıb, a.g.e., s. 344; İbn Manzûr, a.g.e., XII/419-420; Asım, a.g.e., IV/411-412.

²⁸⁸ *له لعم الساعة* “Muhakkak o, saat için bir işarettir” Zuhuruf 43/61.. “Ve hakikat o saat için bir ilimdir” şeklindeki meal için bkz. Elmalılı, a.g.e., VI/4281.

²⁸⁹ Asım, a.g.e., IV/412. Ragıb buna ilaveten İbn Abbas’tan âlemin büyük ve küçük olarak ikiye ayrıldığını; büyük âlemin kâinat, küçük âlemin ise âlemin özü olması sebebiyle insan olduğunu nakleder. Bkz. Ragıb, a.g.e., s. 344.

Nihayet ıstılâhî olarak kelimeye cehaletin zıddı ve bilmek anlamları verilmiştir²⁹⁰. Râgıb, ilmin “bir şeyin özünü bilmek” olduğunu söyleyerek bunun iki şekilde olduğunu belirtir: 1. Bir şeyi bizâtihi bilmek 2. Bir şeyin kendisiyle var ya da yok olduğu şeyi bilmek. Yani o varsa o şey de var, yoksa o şeyde yok²⁹¹.

İlmin nazarî ve amelî olmak üzere ikiye ayrıldığı belirtilmiştir. Buna göre: 1. Nazarî İlim (Teorik bilgi), o bilindiği zaman tamam olan şeydir ki âlemin varlığını bilmek gibi. 2. Amelî İlim (Pratik bilgi), yapılmadığı/pratiğe aktarılmadığı zaman tamam olmayan ilimdir. İbadetler gibi²⁹².

İlme, marifet anlamı verilmiş fakat esas olarak farklı oldukları belirtilmiştir. Buna göre inkarın zıddı olarak marifet bir şeyi tefekkür ve eserini düşünerek bilmek, cehaletin zıddı ilim ise bir şeyin özünü bilmektir. Bu açıdan ilim daha kapsamlıdır. Çünkü marifet bir yönüyle bilmek ilim ise bütün yönleriyle bilmektir. Bundan dolayı ilim Allah için kullanılır ama marifet kullanılmaz²⁹³. Buna karşılık kültürümüzde ve özellikle de tasavvuf kültüründe Allah hakkındaki bilgi için *marifet* terimi kullanılmıştır. Günlük dilde kullanılan *irfan*, ilim'den farklıdır. Muhtemelen görgüye dayalı, başkalarının bildiği ama bize ulaşmayan, sonunda bize de ulaşan bilgi anlamındadır. İhtimal ki, Allah'tan olma bilgi/ilimdir.

İlim kelimesi kültürümüzde çok geniş bir kullanım alanına sahiptir. Alem, âlem, ilim, malum, malumat, âlim, muallim, ta'lim, talimat dilimizde halen kullanılan kelimelerdir. Çünkü “ilim islam medeniyetinin ayırıcı vasfıdır... İslam bir ilim dîni ve onun vücûda getirdiği medeniyet bir ilim medeniyetidir”²⁹⁴.

²⁹⁰ Halil b. Ahmed, a.g.e., II/152; Asım, a.g.e., IV/410.

²⁹¹ Ragıb, a.g.e., s. 343.

²⁹² Ragıb, a.g.e., s. 343.

²⁹³ Asım, a.g.e., III/672, IV/410. Lügat anlamları açısından baktığımızda: عرفة yüksek, kumluk mekan ve sırt anlamına gelir. (Asım, a.g.e., III/675). علم ise yüksek dağ anlamındadır (Halil, a.g.e., II/153, vd.). Arafat/عرفات 'ın Arefe/عرف kökünden gelmesinden, yüksek ama üzerinde buluşulan bir mekan olmasından dolayı *masa dağı*. Alem/علم ise yüksek dağ olmasından dolayı *sivri dağ* anlamında yorumlanabilir. Bu da, ilmin marifetten daha kapsamlı olduğuna bir açıklık getirebilir diye düşünüyoruz.

²⁹⁴ Mehmet Aydın, “İslâm'a Göre İlim”, DEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı III, İzmir, 1987, s. 1.

"İlmin islâm öncesi Arapların anladıkları manada bir tanımını şu şekilde yapabiliriz: Bilginin, kişisel tecrübe veya kabîle tecrübesiyle garanti edilmiş ve bu sûretle objektif ve üniversal sağlamlık kazanmış, iyice oturmuş bir parçasıdır. Bilgi (ilm) kelimesi, Kur'ân'da çok önemli bir anahtar terimdir... İslâm öncesi şiirdeki ilim anlayışı ile Kur'ân'ın ilim anlayışı aynıdır. Yalnız ilmin alındığı sağlam zemine, kaynağa gelince iş değişir"²⁹⁵.

Kur'ân'a göre ilmin kaynağı şüphesiz Allah'tır. Çünkü Adem'e (a.s) isimleri ta'lîm eden O'dur²⁹⁶. Bundan dolayı insanoğlunun, Allah'ın öğrettiğinden başka bir ilmi yoktur²⁹⁷. Çünkü O, bizim bilmediğimizi bilir²⁹⁸. Allah gayb ve şehâdet âlemini bilir²⁹⁹. O'nun ilmi herşeyi kuşatmıştır³⁰⁰, yani mutlak bilgidir.

Allah'ın bu bilgisi peygamberler aracılığıyla³⁰¹ ve bu arada bizim Peygamberimiz aracılığıyla³⁰² insanlığa gelmiştir/جاء. Bu anlamda vahy, insanlık dünyasına indiği andan itibaren ilimdir³⁰³.

Kur'ân, insandan ilmi olmadığı şeyler üzerinde durmamasını³⁰⁴ ve hele hele kesinlikle -münafıklığın bir davranışı olarak zikrettiği- ilimsiz tahmin³⁰⁵ ve zanda³⁰⁶ bulunmamasını ister.

Alparslan Açıkgenç ilim kavramının Kur'ân'da dört anlamda kullanıldığını belirtir:

- 1- Sözlük anlamında.
- 2- Allah'ın mutlak bilgisi anlamında (e-İlm şeklinde marife olarak).

²⁹⁵ Toshihiko Izutsu, a.g.e., s. 75.

²⁹⁶ Bakara 2/31.

²⁹⁷ Bakara 2/32.

²⁹⁸ Bakara 2/30. vd.

²⁹⁹ En'âm 7/73. vd.

³⁰⁰ İçin En'âm 6/80 ve A'râf 7/89'a, لعل için ise Talâk 65/12'ye bkz.

³⁰¹ ehl-i Kitâb'a ilm verildiği hakkında bkz. Âl-i İmran 3/19.

³⁰² Bakara 2/120; Âl-i İmran 3/61.

³⁰³ Ra'd 13/37. Benzer bir değerlendirme için bkz. Hüseyin Atay ve Arkadaşları, (Kurul), **İslâm Gerçeği**, AÜ İlâhiyât Fak. Yay., Ankara, 1995, s. 11. Bir üst dipnottaki iki âyette ve Ra'd 13/37'deki ما جاءك من العلم den anlaşılan gönderilm kitapların ve Kur'ân'ın ilmin -tamamı değil- bir kısmı olduğudur. Benzer bir değerlendirme için bkz. Alparslan Açıkgenç, a.g.m., s. 187.

³⁰⁴ İsrâ 17/36.

³⁰⁵ Zuhuruf 43/20.

³⁰⁶ Câsiye 45/24; Necm 53/28.

- 3- Vahyin getirdiği bilgi anlamında (el-İlim şeklinde marife olarak).
- 4- Mü'minin vahy yardımıyla elde ettiği, îmânî bir bilgi anlamında (İlim şeklinde nekre olarak)³⁰⁷.

“Şu halde Kur'ânî ve islâmî manada ilim derken; ister manevî (dînî) sahada olsun, ister tabîî ve fizikî sahada olsun, kaynağı sağlam, tecrübelerle kesinliği tespit edilmiş bilgileri anlıyoruz. İslâm bilginlerinin, deneysel metodlarla elde edilen kesin ilmî verileri aklî delillerden saydıklarını belirtmek istiyoruz”³⁰⁸.

* * *

Böylece akılla doğrudan ilgili çevre lafızları ele aldığımız bu bölümün sonuna gelmiş bulunuyoruz. Ancak Kur'ân'da bunlardan başka, tespit edebildiğimiz kadarıyla 40'a yakın akılla -dolaylı da olsa- ilgili lafız yer almaktadır. Ruh, nefis, marifet, hikmet, yakîn, hilm, şuur, nazar, huccet, beyyine vb. bunlardan bazılarıdır. Bu kavramların hepsini burada ele almanın tezimizin sınırlarını aşacağını takdirlerinize bırakarak Kur'ân'da akl/عقل lafzıyla irtibatlı kavramları ve Kur'ân'a göre akıllı kullanmamanın sonuçlarını ele alacağımız üçüncü bölüme geçmek istiyoruz.

³⁰⁷ Alparslan Açıkgenç, a.g.m., s. 188.

³⁰⁸ Veli Ulutürk, “Kur'an'da Cahillik ve İlim”, **İslâm Ve Bİlim**, Seha Neşr., İstanbul, 1993. s. 162.

III. BÖLÜM

KUR'ÂN'DA AKL/عقل LAFZI İLE İRTİBATI OLAN BAZI KAVRAMLAR

VE KUR'ÂN'A GÖRE AKLI KULLANMAMANIN SONUÇLARI

Bu bölümde akl/عقل lafzının Kur'an'da kullanılışını ayetlere dayalı olarak çeşitli başlıklar altında ele alacağız. Ancak bu başlıklara geçmeden önce lafzın toplam 49 ayette kullanılışının panoramasını sunmanın yararlı olacağını düşünüyoruz.

Akl lafzı Kur'an'da 1 yerde mazi çoğul/عقلوا, 1 yerde muzari tekil/يعقل, 1 yerde تعقل, 24 yerde تعقلون ve 22 yerde de يعقلون olmak üzere 46 yerde muzari çoğul olarak, toplam 49 defa yer almaktadır. يعقلون ibaresi 8 yerde لعل (umulur ki, belki) ile, 2 yerde ان كنتم (şayet) ile, kullanılırken 1 yerde افلم تكونوا ve ayrıca toplam 14 yerde فلا ile kullanılmaktadır. يعقلون ibaresi ise 8'i olumlu 2'si olumsuz olmak üzere 10 yerde قوم kelimesi ile kullanılırken 2'si قوم ile, toplam 11 tanesi لا يعقلون şeklinde olumsuz olarak Kur'an'da yer almaktadır¹. Ayrıca İsmail Cerrahoğlu'nun Osman Mushafı'na göre mekkî-medenî ayetleri nüzûl sırasına göre verdiği tabloda yaptığımız incelemede lafzın yer aldığı ayetlerin 24 defa mekkî sûrelerde 25 defa da medenî sûrelerde olmak üzere², toplam 30 sûrede bulunduğunu tespit ettik.

¹ Krş. Yusuf Kardâvî, *el-Akl ve'l-İlm fî'l-Kur'ânî'l-Kerîm*, Mektebetü Vehbe, Kahire, 1996, s. 13-19; İbrahim Emiroğlu, "Kur'an'da Akıl ve İnsan", *DEÜ İlahiyât Fak. Der.*, sayı: XI, İzmir, 1998, s. 73; Naim Şahin, "Kur'an-ı Kerim'da Akıl Ve Aklın Değeri Meselesi", *SÜ İlahiyât Fak. Der.*, sayı: VIII, Konya, 1999, s. 221.

² İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, TDV Yay., Ankara, 1991, s. 79-83. Burada dikkat çekilmesi gereken bir nokta var. En'am sûresi, tabloda Mekkî olarak gösterilmiş ancak akıl lafzının yer aldığı 151. ayetin de aralarında bulunduğu bazı ayetlerin Medenî olduğu belirtilmiştir. Yine Yusuf sûresi Mekkî iken 1-3 ve 7. ayetleri Medenî olarak gösterilmiştir. Bundan dolayı biz de En'am 6/151. ve Yusuf 12/2. ayetlerini Medenî olarak kabul edip 24 Mekkî ve 25 Medenî âyet tasnifini buna göre yaptık.

Buna göre akıl kelimesinin Kur'ân'da sadece fiil kipinde kullanıldığını görüyoruz. Bu, aklın sürekli dinamik olması, eylem ifade etmesi gerektiği ile ilgilidir. Yani statik olmayıp sürekli fiil halinde bulunan, işletilen ve böylece işe yarayan akla işarettir³. Belki de bu, amelî/pratik akılla anlatılmak istenen akıldır.

Kelimenin fiil olarak 1 yer hariç (onun da öznesi çoğul) diğer 48 ayette çoğul olarak kullanılması ve ayrıca 8 yerde kavm kelimesiyle (قوم يعقلون) kullanılması akletme eyleminin toplumda olumlu yansımaları için, bireysel akıldan çok kolektif aklın önemini ortaya koyar.

Yine bu 8 yer (قوم يعقلون) dışında akletme fiilinin neredeyse tamamının لعل , افلا ve لا edatlarıyla olumsuz çağrışımlarda kullanılması aklın yeteri kadar kullanılmayarak gerekli "bağlantıların" kurulamaması durumunu ortaya koyar. Burada kanaatimizce ilginç bir tespiti, okuyucu ile paylaşmak yerinde olacaktır. Akıl kelimesi افلا edatı ile 10 yerde mekkî, 5 yerde de medenî ayetlerde yer almaktadır. Bu, mekkî ayetlerin dikkat çekici olma gibi özelliklerine uygun bir format olsa gerektir. Diğer yandan olumsuz akletme fiili, لا edatı ile 2 defa mekkî ayete karşılık 9 defa medenî ayette yer almıştır⁴. Bu da ıslahın tedriciliğine uygun olsa gerektir. Zira akla yapılan onca çağrıya rağmen Medîne döneminde hâlâ bir netice alınamayan durumlarda ortaya konan tavır, akletmezlik olarak tanımlanmıştır. Daha açık olarak ifade edecek olursak, vahy süreci, öncelikle insanı küllî olarak tabiata yönlendirerek aklını kullanmaya teşvik ederken daha

³ Benzer bir değerlendirme için bkz. Şakir Kocabaş, "Kur'an'da Akıl Kelimesi", *İslam ve Bilim*, Seha Neşr., İstanbul, 1993, s. 301; Hüseyin Atay ve Arkadaşları, (Kurul), *İslam Gerçeği*, AÜ İlahiyât Fak. Yay., Ankara, 1995, s.11-12; Krş. Hüseyin Aydın, *Muhasibî'nin Tasavvuf Felsefesi*, Ankara, 1976, s. 47. el-Cûzû'ya göre Akıl lafzının Kur'ân'da sadece fiil olarak kullanılması modern anlamıyla akıl kavramının olmadığı sonucuna götürmemelidir. Zira O'na göre mastarsız bir fiil yoktur. Öte yandan Kur'ân'ın akılla ilgili âyetlerinin istifham (أفلا), teraccî (لعل), takrîr (لا) ve nefy (لا) edatlarıyla fiil olarak kullanılıp son bulması "belirli bir fikrî problem" muhatabın aklına adeta çarpmaktadır. Son olarak tabii oluşumlar, düşünceye araştırmaya çağırırken fiil sığasıyla kullanım da bu 'periyodik oluş (بحث+زمن)' a delalet eder. Bkz. Muhammed Ali el-Cûzû, *Mefhûmü'l-Akl ve'l-Kalb fî'l-Kur'ânî ve's-Sünne*, Dâru'l-İlmi lil-Melâ'în, Beyrut, 1983, (2. bsk), s. 55-56.

⁴ Mekkî ve medenî âyetler hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Mehmet Sofuoğlu, *Tefsire Giriş*, Çağrı Yay., İstanbul, 1981, s. 82-84; İsmail Cerrahoğlu, *a.g.e.*, s. 60-62; Krş. W. Montgomery Watt, *Kur'an'a Giriş*, (Çev. Süleyman Kalkan), Ankara Okulu Yay., Ankara, 1998, s. 129-141; W. Montgomery Watt, *Modern Dünyada İslam Vahyi*, (Çev. Mehmet S. Aydın), Hübe Yay., Ankara, 1982, s. 70-80; Selahattin Sönmezsoy, *Kur'an ve Oryantalistler*, Fecr Yay., Ankara, 1998, s. 231-233.

işin başında insanları akılsızlıkla suçlamıyor. Ancak sürecin sonlarında hâlâ aklın kullanılmıyor olmasını da “akletmezlik” olarak ifadelendirip bu durumu eleştiriyor.

Aklın yer aldığı ayetlerin 24’ünün mekkî, 25’inin medenî olması ise akla yapılan çağrının vahiy sürecinin bütün safhalarında dengelenmiş olması demektir. Yani İslam muhatablarından hem oluşma hem de gelişme dönemlerinde akıllarını kullanmalarını istemekte, yine her iki dönemde aklın kullanılmamasını yermektedir⁵.

Sayın Cerrahoğlu’nun **Tefsir Usûlü**’nde, Hz. Osman, İbn Abbas ve Cafer es-Sadık’ın mushaflarının nüzûl sırasına göre tertib edilmiş olan tablonun⁶, Hz. Osman ve İbn Abbas mushaflarının nüzûl sıralarını gösteren kısmındaki karşılaştırmalı incelememizde; aklî lafzının bulunduğu âyetlerin yer aldığı sûrelerin nüzûl sıralarında, çok fark olmadığını gördük. Buna göre ilgili âyetlerin kronolojisinin rastgele olmadığını ve bu konuda tedricî ve “aklî” bir silsilenin takip edildiğini düşünüyoruz. Şöyle ki: İstisnaları olmakla birlikte ilk dönem mekkî âyetlerinde; insan dikkati öncelikle akli çalıştırarak imana erdirmeye vesile olacak olan, kendi yaratılışı⁷ başta olmak üzere alemdeki nizâma⁸ çekiliyor. Buna ek olarak önceki toplumlara ve onların durumlarına⁹ dikkat çekilerek, insanda köklü değişikliklere zemin hazırlayacak olan *ibretin* gerçekleşmesi amaçlanıyor. Öte yandan dünya ve ahiret karşılaştırması yapılarak¹⁰ insanın, davranışlarına çeki düzen vermesi bekleniyor. Meseller de¹¹ insana, zihni zinde tutacak kıyas imkanı veriyor. Daha işin başında peygamberin, peygamberlik davasında hiçbir menfaatinin/ücret olmadığı¹² belirtilerek akla gelebilecek şüpheler bertaraf ediliyor.

⁵ “Bu, bizi akli kullanma açısından Allah’ın her iki toplumu da eşit tuttuğu fikrine vardır. Bu durum, ‘inanılan toplumun artık akla ihtiyacı olmadığı, onu kullanmaya gerek kalmadığı’ görüşüne asla geçit vermemektedir” şeklindeki benzer bir değerlendirme için bkz. İbrahim Emiroğlu, *a.g.m.*, s. 99.

⁶ İsmail Cerrahoğlu, *a.g.e.*, s. 86-88, Tablo III.

⁷ Mû’min/Gâfir 40/67.

⁸ Câsiye 45/5; Nahl 16/12, 67; Mû’minûn 23/78-80; Rûm 30/24; Ankebût 29/63.

⁹ Yusuf 12/109; Ankebût 29/109; Yâ-Sîn 36/62; Sâffât 37/138.

¹⁰ En’âm 6/32; Kasas 28/60.

¹¹ Rûm 30/28; Ankebût 29/43.

¹² Hûd 11/51.

Ehl-i Kitâb ile ilişkilerin başladığı ve münafıkların türediği Medîne dönemi âyetlerinin kronolojisinde ise, bu iki grubun durumlarından örnekler veriliyor¹³. Bu dönemde, Mekke dönemine göre daha az sayıda yer alan kevnî âyetlerin¹⁴, aynı içeriğe sahip mekkî âyetlerden daha başka bir fonksiyonu yerine getirmek için olduğu düşünülebilir. Yani Mekke döneminde imana erdirmedeki araçlardan biri olması beklenen tabîî oluşumlardan, bu dönemde imanı pekiştirip *tahkîki* sağlaması istenmiş olabilir. Çünkü bu dönemde taklit saplantısı olanların akletmedikleri belirtilmiştir¹⁵. Herşeye rağmen hâlâ Hz. Peygamber (s.a.s)'in anlaşılamamış olması¹⁶ ve dînî değerleri alaya alma¹⁷ eleştirilip aklını kullanmayanların *ricse* maruz kalacağı belirtiliyor¹⁸. Dahası insanı diğer canlılardan ayıran yetenek olan akıl, kullanılmayınca insan diğer canlılara yani hayvanlara benzetiliyor¹⁹ ki, bu insan için olabilecek en kötü ayıplama olsa gerektir.

Sonuçta Kur'ân'da akıl âyetlerinin kronolojisi, somut bağlantılardan soyuta, şehadet âleminde gayb âlemine, eserden müessire gibidir. Nitekim *kalbî akıl* olarak değerlendirebileceğimiz "akleden kalpler/عقول²⁰ den bahseden âyetin, akılla ilgili âyetlerin nüzûl sırasına göre sondan üçüncüsü olması, bu kanaatimizi pekiştirmektedir.

Akıl kelimesinin bizzat yer aldığı 49 ayetten ve II. Bölümde değerlendirdiğimiz çevre kelimelerden başka Kur'an'da akıl kelimesiyle dolaylı da olsa anlam ilişkisi içerisinde bulunan 40'a yakın kelime tespit ettik. Bazı araştırmacılar da aklın çeşitli kullanım ve fonksiyonlarını gösteren kelimelerin, tekrarlarıyla birlikte Kur'ân'daki toplam ayetlerin onda birini oluşturduğunu söylerler²¹.

¹³ Ehl-i Kitâb için bkz. Bakara 2/44; Âl-i İmran 3/65; A'râf 7/169. Münafıklar için bkz. Bakara 2/76; Haşr 59/14.

¹⁴ Bakara 2/164; Ra'd 13/4; Hadid 57/17.

¹⁵ Bakara 2/170.

¹⁶ Yunus 10/16; Hucûrât 49/4.

¹⁷ Mâide 5/58.

¹⁸ Yunus 10/100.

¹⁹ Bakara 2/171; Enfâl 8/22. Benzer içeriğe sahip istisna olarak değerlendirdiğimiz mekkî bir âyet için bkz. Furkan 25/44.

²⁰ Hacc 22/46.

²¹ Naim Şahin, a.g.m., s. 221. Babanzade Gazalî'nin aklı ikna için gelen âyetleri 763'e vardığını belirtir. Bkz. Babanzade Ahmed Naim, *İslâm Ahlâkının Esasları*, Yücel Yay., İstanbul, 1963, s. 55. İsmail Yakıt'a

Bütün bunlar gösteriyor ki "akıl kelimesi Kur'ân'da çok sarîh dînî bir anlam taşıyan anahtar kelimedir. Bu kelime, insanı, Allah'ın ayetlerini anlamaya muktedir kılan insan yeteneğini ifade eder"²². Bundan dolayıdır ki Kur'an ya da daha genel bir ifadeyle vahy insanın aklına hitab eder"²³. Zira "insanın tüm mahlukat içinde seçkin bir varlık olmasının temel dayanağı, onun, dînî emirlere muhatap tutulması ve ahlakî bir varlık olmasının da ön koşulu olan akıl ve ilim istidâdı ile donanmış oluşudur. ... Beşerin atası olan Adem (a.s.) akıl ve ilim kudretiyle meleklerle üstünlüğünü kanıtlamıştır."²⁴

3. 1. KUR'ÂN'DA AKL/عقل LAFZI İLE İRTİBATLI OLAN BAZI KAVRAMLAR

3. 1. 1. Kitâb-Akıl İlişkisi

Akletme fiilinin Kur'an'da yer yer kitab/كتاب kelimesiyle aynı ayetlerde bulunduğunu görüyoruz. Bu ayetlerde kitabla ilişkisi olanların bu ilişkiye rağmen akletmemek gibi bir eylem içerisinde oldukları görülüyor.

Kitab kelimesi üç harfli KTB/كتب lafzından türeyen bir mastardır²⁵. كتب lafzı iki meşin parçasını birbirine ekleyerek dikmek anlamına gelir. Lafzın halen geçerli olan ve en çok kullanılan anlamı olan yazma işlemi ise önce harfleri, sonra da harflerden oluşan

göre ise bu ayetler, 700 kûsûr civarındır. İsmail Yakıt, "Mevlânâ'da Akıl ve Aklın Kritiği", **SDÜ İlahiyât Fak. Der.**, sayı: III, Isparta, 1996, s. 2.

²² Toshihiko Izutsu, **Kur'an'da Allah Ve İnsan**, (Çev. Süleyman Ateş), Yeni Ufuklar Neşr., İstanbul, trs. s. 82.

²³ Muhsin Demirci, **Vahy Gerçeği**, İlav Yay., İstanbul, 1996, s. 52. Elmalılı akıl olmayınca hislere tesir eden mucizelerin çok faydası olmayacağını söylerken (Elmalılı Handi Yazır, **Hak Dini Kur'an Dili**, Eser Neşr., I/569) Muhammed Esed de buna benzer olarak Kur'an'ın çağrısının özellikle insan aklına yöneldiğini *duygunun ya da duygusal yaklaşımın* tek başına hiç bir zaman inanç için yeterli bir temel olamayacağını söyler (Muhammed Esed, **Kur'an Mesajı**, (Çev. Cahit Koytak, Ahmet Ertürk), İşaret Yay., İstanbul, 1996, II/454). Bu durumda Mısırlı düşünür Muhammed Kamil Hüseyin'in vahiy metinlerinin insanın akıl ve zihnine değil ruhuna ve şuuruna hitab ettiği şeklindeki düşünceleri (J. M. S. Baljon, **Kur'an Yorumunda Çağdaş Yönelimler** (Çev. Şaban Ali Düzgün), Fecr Yay., Ankara, 1994, s. 58, 125. dipnot.) kabul edilebilir görünmüyor. Çünkü akıl teklifin gerek şartıdır ve yerinde daha detaylı bir biçimde göreceğimiz gibi Kur'ân, öncelikle insan aklına hitab eder.

²⁴ Sadık Kılıç, **Kur'an'ı Anlama Sorunu**, İhtar Yay., İstanbul, 1999, s. 12.

²⁵ Râgıb e-Hisfahânî, **e-Müfredât fî Garib'î-Kur'ân**, (Tahk. Muhammed S. Kılânî), Mustafa el-Halebî ve Oğulları Matbaası, Mısır, 1961, s.423.; Âsım, **Kamus Tercemesi**, İstanbul, 1305, I/456.

lafız ve kelimeleri birbirine eklemek, karşı karşıya getirmek suretiyle gerçekleştirilen bir işlemdir²⁶.

Lafzın, isbat, takdir²⁷, vacib ve farz²⁸ kılma anlamları da vardır. Bir şey önce sözle istenir; bu istek te'kid edilmek istendiğinde de yazı ile ifade edilir²⁹. Nitekim yazının söze göre daha bağlayıcı olduğu bilinmektedir.

Bu açıklamalara göre yazılan şey yani kitab farklı iki ayrı deri parçasının bir araya getirilip bir bütün oluşturulması gibi farklı harf ve kelimelerden bir bütün oluşturmaktır. Kur'an'da yer alan *ehl-i kitab* da bu bütün etrafında birleşen farklı kesimleri ifade eder. Ehl-i kitabı bir bütün yapan da "yazılı/bağlayıcı" kurallardır. Bu anlamıyla "ehl-i kitab kavramı sadece bilinen kitaplar (Tevrat, Zebur ve İncil) etrafında toplanan ve onların ilkeleriyle yönlendirilerek bu yönde inanç ve davranış birlikteliği sergileyen toplulukları değil, herhangi bir metin etrafında toplanarak bundaki esas ve ilkeler çerçevesinde inanç ve davranış birlikteliği gösteren toplulukları da ihata eden bir zenginlik ve genişliğe sahiptir"³⁰. Bu noktada hicret sonrası Medîne'de imzalanan ve *Medîne Anayasası* olarak bilinen antlaşmanın "kitab" olarak ifade edildiği³¹ hatırlanmalıdır.

"Bu durumda günümüzde ortak bir metin etrafında birleşen tüm toplulukların birer ehl-i kitab sayılmaları ve kendileriyle ilişkilerin, kabul ettikleri bu metinler çerçevesinde yürütülmesi, dünyamızın ulaştığı ideoloji çeşitliliğinin de bir sonucu görünmektedir"³².

²⁶ Anlam ve yorum için bkz. Ragıb, a.g.e., s. 423; Asım, a.g.e., I/455.

²⁷ Tevbe 9/51; Ra'd 13/38. vd. Dilimizde kader anlayışını (takdir) ifade etmek için kullanılan *yazı* ve *alın yazısı* kelimeleri bu ve benzeri ayetlerden mülhem olabilir.

²⁸ Bakara 2/183; Nisâ 4/103 vd.

²⁹ Ragıb, a.g.e., s. 423; Asım, a.g.e., I/455-456.

³⁰ Ali Sayı, *Kur'an'da Ehl Lafzının Anlam Yönünden Analizi*, Yayınlanmamış Doçentlik Çalışması, s. 8. Yazarı bu sonuca ulaştıran ma'kul veriler için bkz. s. 4-11. Ayrıca yazar, bu çalışmada Ehl lafzını, inanç ve davranış birlikteliği ile mekan birliğini ifade eder şekilde iki başlık altında ele alır.

³¹ Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, (Çev. Salih Tuğ), İrfan Yay., İstanbul, 1993, s. 202.

³² Ali Sayı, a.g.e., s. 8.

Buna göre Allah İsrailoğullarına *hakki batıla karıştırmamalarını* لا تلبسوا ilmettikleri halde *hakki gizlememelerinin* لا تكتموا ve *salâtı ikame, zekâtı da îtâ etmelerini ve rükû' edenlerde de rükû' etmelerini* emrettikten sonra “İnsanlara iyiliği البرِّ emrediyor da **nefislerinizi unutuyor musunuz? Kitabı da tilavet ediyorsunuz. Akletmiyor musunuz?**”³³ diye seslenmektedir.

İsrailoğullarının tilavet ettikleri kitabın *Tevrat* olduğu söylenilmekle³⁴ beraber; Hz. Musa (a.s.)'ya verilenin *Tevrat* olduğunu açıkça belirten ayetlerin olmaması ilginçtir. Kur'an'da Musa'ya verildiği bildirilen şeyden *Kitab*³⁵, *Furkan*³⁶, *Hüdâ*³⁷ diye söz edilmektedir. Yani Kur'an, *Kitab* ve *Tevrat* ayırımı yapmaktadır. Buna göre Hz. Musa'ya verilene *Kitab*, Musa'dan sonra gelen peygamberlere verilen vahylerin, Musa'ya verilen *Kitab*'a ilavesiyle oluşan kitaba da *Tevrat* denilmiştir³⁸.

Bu durumda israiloğullarının tilavet ettikleri *kitab* yazılı olan bir kitabdır ve bundan dolayı kanûnîliği yani bağlayıcılığı vardır. Bu bağlayıcılık bazı nakiller de kitabı okuyanlar olduğu ifade edilen din adamları³⁹ için de geçerlidir. Zira bilindiği gibi adaletin en temel ilkesi, kanunu yapanlar ya da yorumlayanlar ile yönetilenlerin aynı ilkelere bağlı olmasıdır. Oysa, kitabı tilavet etme salâhiyetini elinde bulunduranların bu ilkeye riâyet etmedikleri anlaşılmaktadır. Bunun aklî ve ahlakî bir çelişki olduğu belirtilmiş ve bundan dolayı kınanmışlardır⁴⁰. Hatırlanacağı üzere Kur'an, hakkında bilgi sahibi olunmayan⁴¹ ve yapılmayacak şeylerin söylenmesini⁴² kınamaktadır.

³³ Bakara 2/42-44. Watt, Ankebût 29/48. ayetini değerlendirirken تلي fiiline hem okumak (read) hem de zihinden okumak (recite) anlamını vermektedir. Bkz. Montgomery Watt, *Kur'an'a Giriş*, s. 49. Oysa تلي nin tabîî anlamı uymak, tâbî olmak ve takib etmektir (Bkz. Asım, a.g.e., IV/886. Ayrıca Şems 91/2). Bu, bir şeyi takip ederek okumaktır. Ayrıca bu fiilin Kur'an'da ayetleri (Al-i İmran 3/58), sahifeleri (Beyyine 98/2) ve kitabı (Bakara 2/44) okumak şeklindeki kullanımları, daha çok “bakarak okuma” izlenimini vermektedir.

³⁴ Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâik'i'l-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîl fî Vücûhi'l-Te'vîl*, Mustafa el-Halebi ve Oğulları Matbaası, Mısır, trs., I/277; Mahmud el-Alûsî, *Rûhu'l-Meânî fî Tefsîli-Kur'ânî'l-Azîm ve's-Seb'î'l-Mesânî*, Dâru lhyâit-Tûrâsî'l-Arabiyyi, Beyrut, trs., I/248; Celâleddîn Muhammed b. Ahmed, Celâleddîn Abdurrahman b. Ebî Bekir es-Süyûtî, *Tefsîru'l-Celaleyn III Kur'ânî'l-Azîm*, Salâh Bilici Kitabevi, İstanbul, trs., I/7.

³⁵ Bakara 2/53, 87 vd.

³⁶ Bakara 2/53.

³⁷ Mû'min/Gâfir 40/53.

³⁸ Ali Sayı, a.g.e., s. 9-10.

³⁹ Zemahşerî, a.g.e., I/277; Seyyid Kutub, *fî Zilâli'l-Kur'ân*, (Yakup Çiçek Ve Arkadaşları, Kurul), Emir Yay., İstanbul, 1991, I/103; Süleyman Ateş, a.g.e., I/152.

⁴⁰ Elmalılı, a.g.e., I/338; Seyyid Kutub, a.g.e., I/103-104.

⁴¹ Araf 7/28; Yunus 20/68.

⁴² Saff 61/2.

Kur'an'da, içinde mü'minlerin övgüsü olduğu belirtilen Kitab'ın inzali ile akletme arasında bir bağlantı kurulduğunu düşünüyoruz. Bunu ifade etmek için Enbiyâ Sûresi 21/10. ayette **"Size, içinde zikriniz olan bir kitabı inzal etmişizdir. Akletmiyor musunuz"** denilmiştir. İçerisinde mü'minlerin övgüsü, mü'minlere yapılan tavsiye, va'z-ü nasihat ve gerekli şeylerin "hatırlatılmasının" yapıldığı⁴³ kitabın inzal edilmesinin akletmeyi sağlaması için olduğu anlaşılmaktadır. Zaten Razi'ye göre **فلا تعقلون** cümlesi Kitab/Kur'an üzerine düşünmeye çağrıdır⁴⁴. Zira kitab yazılı ilkeleri içerir ve bu ilkeler aklın sağlıklı çalışması için gerekli sabitelerdir. Kitaba rağmen aklın kullanılmaması da "akletmez misiniz **فلا تعقلون**!" şeklinde bir azarlamaya⁴⁵ sahne olmaktadır.

Bir diğer ayette **"Ey kitab ehli, niçin İbrahim hakkında hüccetleşıyorsunuz. Tevrat ve İncil ancak ondan sonra inzâl edilmiştir. Akletmiyor musunuz."** denilmek suretiyle Ehl-i Kitab kınanmıştır. Yahudi ve Hristiyanlar olduğu belirtilen⁴⁶ iki grubun Hz. İbrahim (a.s.)'in kendilerinden olduğu konusunda birbirlerine karşılıklı hüccet getirdikleri anlaşılıyor. Tevrat ve İncil'in Hz. İbrahim'den sonra inzâl edildiği⁴⁷ hatırlatılarak getirdikleri hüccetin tutarsızlığı ifade edilmiş oluyor. Oysa insan, ancak akıl ile düşünüp⁴⁸ anlayarak⁴⁹ ve nihayetinde bilerek⁵⁰ hücceti doğru temel üzerine oturtabilir. Böylece akıl, hüccet ile, ispatlanmak istenen şeyler arasında bağlantıların, doğru kurulmasını sağlar.

Akl, objektif gerçekliğe ulaşmada insanın sahip olduğu en önemli araçlardan biri ve belki de birincisidir. Ancak bu, aklın sınırsız görecelilik illetinden tamamen uzak olduğu anlamına gelmez. Bu tür durumlarda aklın sağlıklı sonuçlara ulaşabilmesi için objektif bilgi ve kurallara ihtiyaç vardır. Bunu sağlayacak olan da ister Allah katından

⁴³ İbn Cerir et-Taberî, **el-Câmiu'l-Beyân an Te'vili Âyil'l-Kur'ân**, Mustafa el-Halebî ve Oğulları Matbaası, Mısır, 1954, XVII/6; Zemahşerî, **a.g.e.**, II/564; Muhammed b. Ömer Fahrüddîn er-Razi, **et-Tefsîru'l-Kebîr**, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Tahran, XXII/145; Süleyman Ateş, **a.g.e.**, V/496.

⁴⁴ F. Razi, **y.a.g.e.**, XXII/145. Kitaba uymaya çağrı şeklindeki değerlendirmeler için bkz. Süleyman Ateş, **y.a.g.e.**, V/496.

⁴⁵ Alûsî, **a.g.e.**, XVII/15; Ebussuud, Muhammed b. Muhammed el-Amâdî, (Ö. 951/1544), **İrşâdû Akil's-Selîm ilâ Mezâyâ'l-Kur'ân'l-Kerîm**, Dâru'l-Mushaf, Kahire, trs., VI/58.

⁴⁶ Taberî, **a.g.e.**, III/306.

⁴⁷ Zemahşerî'ye göre Hz. İbrahim ile Hz. Musa arasında 1000, Hz. İbrahim ile Hz. İsa arasında ise 2000 sene vardır. Bkz. Zemahşerî, **a.g.e.**, I/435.

⁴⁸ Alûsî, **a.g.e.**, III/194; Ebussuud, **a.g.e.**, II/48.

⁴⁹ Ebu'l-A'lâ Mevdûdî, **Tefhîmü'l-Kur'ân**, (Çev. Muhammed Han Kayânî ve Arkadaşları, Kurul), İnsan Yay., İstanbul, 1986, I/235.

⁵⁰ Taberî, **a.g.e.**, III/306.

gelmiş olsun ve isterse kollektif aklın ürünü olsun (mesela *İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi*) yazılı kuralları içeren *kitâb* ya da *kitâblar*dır.

3. 1. 2. Kur'an-Akıl ilişkisi

Kur'an'da "Arapça bir Kur'an'ın" *inzalî*⁵¹ ve *ca'î*⁵², ayrıca Kur'an'ın ayetlerinin *tebyînî*⁵³ ile *akletme* arasında bir ilişkinin varlığı göze çarpmaktadır.

Genelde ilahi kitapların özelde ise Kur'an'ın hitabı insan aklıdır. Akıl insanın "ayırıcı özelliği" olarak görülmüş ve insan dînî ve ahlâkî bakımdan bu özelliği sayesinde sorumlu tutulmuştur. Bundan dolayı islam kültüründe akıl, yaratılanlar ile yaratan arasındaki bağlantıyı kurabilecek yetkinlikte görülmüş ancak bu bağlantının içeriği ve biçimi konusunda yetersiz olacağı kabul edilmiştir. İşte vahiy tam bu noktada devreye girerek insan aklına yardımcı olur. İnzalın son halkası olan Kur'an da bu yardımcı olmanın dışında değildir.

Arapça bir Kur'an'ın/عربيا قرانا 2 yerde akletmeyi sağlayıcı özelliğinden bahsedilmektedir. Mübîn Kitâb'ın Arapça bir Kur'an/okuyuş olarak inzal ve ca'î edildiğini belirten ayetlerde bunu görmekteyiz.

Bu iki ayetten birincisinde "Elîf. Lâ. Râ. İşte şunlar Mübîn/açıklayıcı kitabın ayetleridir. Muhakkak biz onu Arapça bir Kur'an olarak inzal ettik. Umulur ki akledersiniz" ⁵⁴ buyurulmaktadır. Sûrenin başında mübîn kitabın ayetlerinden bahsedilmekte ancak inzal sürecine başlandığında ise inzal edilen şey Arapça bir Kur'an/okuyuş olarak ifade edilmektedir. Yani Mübîn Kitâb herhangi bir dil ile ilintilendirilmezken sıra inzale geldiğinde -her bir topluma/kavme o toplumun kendi lisaniyla peygamber gönderme prensibi⁵⁵ gereği- Arapça devreye girmektedir. "İlahi kelâm herhangi bir insan dilinden yüksektir. Ancak peygambere inerken onun

⁵¹ Yusuf 12/1-2.

⁵² Zuhuruf 43/1-3.

⁵³ Bakara 2/240-242.

⁵⁴ Yusuf 12/1-2.

⁵⁵ İbrahim 14/4.

konuştugu dil kalıplarına sokularak vahyedilir. Yani saf düşünce somut kalıplara sokularak insanların anlayacağı düzeyde onlara vahyedilir”⁵⁶. Bilindiği gibi inzal indirmek demektir. Ve kelime bu anlamıyla Kur’an’ın Allah katından yeryüzü semasına toptan indirilişini ifade etmek üzere kullanılmıştır⁵⁷. Buradan çıkan anlam Kur’an’ın Allah katından yeryüzüne inişine kadar olan süreçte Arapça olma vasfının korunduğudur.

İkinci ayette ise “**Hâ. Mîm. Mûbîn/Apaçık Kitab’a yemin olsun. Muhakkak biz O’nu akledesiniz diye Arapça bir Kur’an olarak ca’l ettik.**”⁵⁸ denilmektedir. Mûbîn kitabı akletmeyi sağlaması için Arapça bir Kur’an kılınmasını ifade etmek üzere جعل fiili kullanılmıştır. Ali Sayı جعل lafzı üzerinde detaylı bir lügat analizinden sonra kelimeyi “bir eşyada veya bir varlıkta veyahut da bir vakıada mevcut olan bir kabiliyetin fonksiyoner hale getirilmesi”⁵⁹ olarak tanımlar.

Buna göre Arapça Kur’ân’la akletme arasında adeta bir sebep-sonuç ilişkisi kurulmakta⁶⁰ ve zımnen Kur’ân’ın dilinin akletmeyi sağlayacak nitelikte olduğu ifade edilerek akletme eyleminin Kur’ân’ın anlaşılmasını yerine getirme⁶¹ gibi bir sonuç doğuracağı belirtilmektedir. Nitekim Kur’ân’ı okumanın ibadet oluşunun⁶² hikmetlerinden birinin düşünmeyi sağlaması olabileceği üzerinde durulmuştur⁶³.

Vahyin dilinin Arapça olmasından dolayı Arapça’nın sahip olduğu özellikler sebebiyle bu iş için uygunluğu üzerinde hep durulagelmıştır⁶⁴. Ancak Kur’an bütün

⁵⁶ Süleyman Ateş, a.g.e., VIII/239.

⁵⁷ En’âm 6/92; Yusuf 12/2. vd. Ayrıca bkz. İsmail Cerrahoğlu, a.g.e., s. 43.

⁵⁸ Zührûf 43/1-3.; Ali Sayı, انزالنا قرآنا عربيا ifadesini inzal/انزلنا, vahy/وحيها, tefsir/تفسير ve ca’l/جعل fiilleriyle detaylı bir şekilde değerlendirmektedir. Bkz. Ali Sayı, “Kur’an’ın Anlaşılmasında Okunmasıyla İlgili Bir Usûl Önerisi”, s. 194-196.

⁵⁹ Ali Sayı, “Halku’l-Kur’an Meselesi Ve Tefsir Hareketi Açısından Değerlendirilmesi Üzerine”, DEU İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı 6, İzmir, 1989, s. 600.

⁶⁰ Taberî, ليقتلوا و يقتلوا ifadesini ليقتلوا şeklinde değerlendirmektedir. Bkz. Taberî, a.g.e., XII/149, XXV/48. Ayrıca daha önce لعن edatının zaman zaman كى anlamında değerlendirildiğini belirtmiştik.

⁶¹ Taberî, a.g.e., XXV/48; Muhammed eş-Şirâzî el-Beydâvî, (ö. 791/1388), Envâru’t-Tenzîl ve Esrâru’t-Te’vîl, Dersaadet Yay., İstanbul, trs., II/368; Alûsî, a.g.e., XXV/64; Ebussuud, a.g.e., VIII/39; Celâleddin es-Süyûtî, a.g.e., II/162.

⁶² Muhammed b. Abdillâh ez-Zerkeşî, (ö. 794/1391), el-Burhân fî Ulûm’i’l-Kur’ân, (Tahk. Muhammed Ebu’l-Fadl İbrahim), Dâru’l-Ma’rife, Beyrut, 1972, I/462, 463.

⁶³ Halis Albayrak, Kur’ân’ın Bütünlüğü Üzerine, Şûle Yay., İstanbul, 1993, (2. bsk), s. 54.

⁶⁴ İsmail b. Ömer İbn Kesîr (ö. 774/1372), Tefsîru’l-Kur’ân’i’l-Azîm, (Tahk. Muhammed İbrahim), Kahraman Yay., İstanbul, 1992, IV/294-295; Elmalılı, a.g.e., IV/2843-2844; Seyyid Kutub, a.g.e., X/243-247; Muhammed Hamidullah, a.g.e., I/23.

insanlığa indirilmiştir⁶⁵. Dolayısıyla Arapça olması sadece Araplara indirildiği anlamına gelmez⁶⁶. Hem Kur'an'ın içerisinde Arapça olmayan kelimelerin olduğu da bilinmektedir⁶⁷. Bu durumda, Arebe/عربية'nin Hz. İbrahim'in oğlu Hz. İsmail'in diyarı, Arapça'nın da bu diyarın dili olduğu yönündeki değerlendirme⁶⁸ bize yardımcı olabilir gibi görünüyor. Hz. İbrahim'in yaşadığı yer olarak Mezopotamya gösterilir⁶⁹. Hz. İsmail'in soyundan geldiği kabul edilen Arapların Sâmî ırkından⁷⁰ Arapçanın da Sâmî dil ailesinden geldiği kabul edilir⁷¹. Bundan dolayı Kur'an'ın yer verdiği "Arapça Kur'an" ifadesinden; bugünkü Arapların kullandığı dilden daha çok, bahsi geçen bütün bu coğrafya ve kültürün dili anlaşılmalıdır diye düşünüyoruz.

Kur'an âyetlerinin Allah tarafından açıklanmasının *tafsîl*⁷² ve *tebyîn* lafızlarıyla ifadelendirildiğini ve bunun akletmeyi sağlamak için yapıldığını görüyoruz. Bilindiği gibi ayet açık alâmet ve bir şeyin hakikati anlamına gelir⁷³. Bu anlamıyla âyet Asım'a göre

⁶⁵ Bakara 2/185, 213, vd.

⁶⁶ Mevdûdî, a.g.e., II/413.

⁶⁷ Celâleddin Abdurrahman es-Suyûtî, *el-İkân fî Ulûmî'l-Kur'ân*, (Tahk. Mustafa Dîb el-Bügâ), Dâru İbn Kesîr, Beyrut, 1996, (3. bsk), I/417-426; İsmail Cerrahoğlu, a.g.e., s. 151-156; Montgomery Watt, *Kur'an'a Giriş*, s. 102-103.

⁶⁸ Ali b. Yusuf Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhîr*, en-Nasru'l-Hadîs Matbaası, Riyad, trs., V/277. Mesela İsmail kelimesinin aslının İbranice olup *Yişma* e'den geldiği ve bunun "Tanrı işitir" anlamında olduğu belirtilmiştir (Bkz. Ömer Faruk Harman, "İsmail" Mad., *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XXII/76). Arapça'da kullanıldığı şekliyle [يسمع] kelimesinin içerisinde "işitmek" anlamındaki سمع fiili hemen dikkati çekmektedir ve bize göre bu durum iki dil arasındaki benzerliğin örneklerinden birini oluşturmaktadır. Aûsî, a.g.e., XII/172-174. Ayrıca Arapça'nın Sâmî dillerinden olduğu ve Sâmî dillerinin; Arapça, İbranice, Akadça, Fenikece, A'râmca ve Habeşçeyi kapsadığı hk. bkz. Hazım Nâim Onat, *Arapça'nın Türk Diliyle Kurulması*, İstanbul Maârif Matbaası, 1944, s. 1.

⁶⁹ Urfa'da doğduğu, Nemrud'un ülkesini terkederek Ürdün ve Mısır'a gittiği, daha sonra Filistin'de yerleştiği, ve İbrahim kelimesinin Arapça olmayıp Süryanice olduğu yönündeki nakiller ve daha fazlası için bkz. Ömer Faruk Harman, "İbrahim" Mad., *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XXI/267-270.

⁷⁰ Irklarının bu ırkın en geniş, dillerinin de en gelişmiş olduğu söylenilmiştir. Bkz. Hakkı Dursun Yıldız, "Arap" Mad., Tarih, *TDV İslâm Ansiklopedisi* III/272.

⁷¹ Sâmî dil ailesinin eski Mısır dilini de içine alan bir Hâmî-Sâmî kökene bağlı olduğu düşünüldüğü ve Sâmî dillerin doğu (Babil ve Asur dillerinin bağlı olduğu Akadça) ve batı (Fenike, Nabatî, ve İbrânî dillerini içine alan Ken'ânî diller ve Ârâmî dilinin yer aldığı kuzeybatı grubu ile eski ve yeni lehçeleriyle Habeşçe, güney ve kuzeybatı Arapçasının teşkil ettiği güneybatı Sâmî diller grubu) olmak üzere iki büyük kola ayrıldığı belirtilmiştir. Bkz. Nihad M. Çetin, "Arap" Mad., Dil, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, III/282. Bernard Lewis *Arabia* terimiyle ilgili geniş bir bilgi verdikten sonra terimin bu zamanda Sâmî dil konuşan kavimlerin oturduğu yakın ve ortadoğunun bütün çöl sahalarına teşmil edilebileceğini söyler. Bkz. Bernard Lewis, *Tarihte Araplar*, (Çev. Hakkı Dursun Yıldız) Anka Yay., İstanbul, 2001, s. 18-21.

⁷² Rûm 30/28. vd.

⁷³ Ragûb, a.g.e., s. 33; Asım, a.g.e., IV/868. Watt, âyet kelimesinin 'işaret' ve 'Mucize' anlamına geldiğini belirttikten sonra kelimenin, İbranice 'oth, Süryanice 'atha kelimeleriyle ilişkili olduğunu temel anlamının 'işaret' olduğunu söyler. Bkz. Montgomery Watt, a.g.e., s.76.

delalet ettiği şeye yakîn hasıl eder⁷⁴. Kur'ân'a göre iki çeşit âyetin varlığı kabul edilmiştir: Biri Sözlü Kur'ân Âyetleri diğeri ise Sözsüz Tabiat Âyetleri⁷⁵.

Kur'ân ayetlerinin 3 yerde akledenler için açıklandığı/tebyîn edildiği belirtilmiştir. Bu üç yerin ikisinde müslümanların aile hayatlarını belirleyici bazı kurallar açıklanırken birinde de müslümanların kendilerinden olmayanlarla kuracakları ilişkinin ölçüsü konmaktadır.

Buna göre Nuh 24/58. ayette avret yerlerinin açık bulunma ihtimali olan üç vakit yani sabah namazı öncesi, öğle sıcağı ve yatsı namazı sonrası köle ve cariyele ile bülûğa ulaşmamış çocukların mü'minlerin yanlarına girmeden önce üç defa izin istemeleri emredilmektedir. Bir diğer ayette de (Bakara 2/240-242) ölüm sonrası geride kalan ve boşanılan/المطلقات eşlerle ilgili hükümler yer almaktadır.

Mü'minlerin kendilerinden olmayanlarla kuracakları ilişkinin ölçüsünü koyan Al-i İmran 118. ayette ise “Ey iman edenler, sizden olmayanı/من دونكم sırdaş/بطنة edinmeyin. Onlar sizi şaşırtmaktan geri durmazlar/لا يلوونكم خبالا. Sıkıntıya düşmenizi isterler/وتوأمنا عنهم Öfke/البغضاء ağızlarından taşmaktadır. Göğüslerinde gizledikleri/ما تخفي ise daha büyüktür” denilmektedir.

Her üç ayetin sonunda Kur'ân ayetlerinin açıklandığı/tebyîn ifade edilir ve bundan sonrasının akla kaldığı belirtilir. Öyle anlaşıyor ki “açıklamaya ihtiyaç duyulan”⁷⁶ ya da emir-yasak, helal-haram ve hadler gibi konuların açıklandığı ayetler mü'minlere dünya ve ahiret selameti için açıklanması gerekli şeylerdir.⁷⁷

Kur'an'ın Allah tarafından indirilmesi/inzal, fonksiyoner kılınması/ca'l ve ayetlerinin açıklanması/tebyîn ve tafsîl sonra Peygamber'in Kur'an'ı değiştirmeden olduğu gibi tilavet etmesinin akletmeyi sağlayıcı rolü olduğu görülmektedir.

⁷⁴ Asım, a.g.e., IV/868. Âyetlerin ikân eden kavim için olduğuna örnek olarak bkz. Câsiye 45/4.

⁷⁵ Bkz. Elmalılı, a.g.e., I/569; Süleyman Ateş, a.g.e., I/278 ve IV/451; Toshihiko Izutsu, a.g.e., s. 171-172.

⁷⁶ İbn Kesîr, a.g.e., II/89. “Beyan, hükmü ve faydasını zikredip kişiyi Allah'ın zikrine ve güzel nasihate yaklaştırmaktır.” şeklindeki bir değerlendirme için bkz. Muhammed Abduh, Tefsîru'l-Kur'ân'ı-Hakîm, (Tefsîru'l-Menâr, Haz. Reşit Rıza), Menâr Matbaası, Mısır, 1325, II/447.

⁷⁷ Taberî, a.g.e., II/585.

Bazı muhatabları tarafından Hz. Peygamber'den bundan başka bir Kur'an/okuyuş getirmesi /اعت veya onu değiştirmesi/بئنه istenmiş ancak Hz. Peygamber'e; onlara Kur'an'ı kendiliğinden/تلقاء نفسي değiştiremeyeceğini ve ancak kendisine vahyolunana tabi olabileceğini ve eğer isyan ederse büyük günün /يوم عظيم azabından korktuğunu/لخف söylemesi emredildikten sonra "De ki, Allah dileseydi ben onu size tilavet etmezdim. Allah da size bildirmemiş/ولا انريكم olurdu. Bundan önce aranızda bir ömür bulundum/لثت Akletmez misiniz" denilmiştir.⁷⁸

Başka bir Kur'an getirme ya da onu değiştirmenin -ki bu bir sonraki ayette zulüm olarak ifade edilmiştir- peygamber'in elinde olmadığı hemen her insanın kavrayabileceği açık bir bilgidir ve bu türden bilgileri kabul etmemek Razi'nin de belirttiği gibi akıl sağlığına zarar verir.⁷⁹

Özetle Kur'an, bir bütün olarak inişinden ayetlerinin açıklanmasına kadar akıllı kullanmayı teşvik ederken, haddi zatında da bunu sağlamak için gerekli bilgiyi haiz bir kitaptır.

3. 1. 3. Kavim/Topluluk-Akıl İlişkisi

Akl lafzının muzari fiil olarak يعقلون şeklinde 2'si olumsuz diğerleri olumlu olmak üzere 10 yerde kavim/قوم kelimesinin sıfatı olarak kullanıldığını görüyoruz.

Kavim lafzı bilinen kıyam/ayağa kalkmak, istikamet ve ikamet yani bir yere yerleşmek anlamlarıyla değerlendirildiğinde; yerleşik ama aynı zamanda hareketli olma özelliği olan bir topluluğu karşılamaktadır.

Kavme toplum değil topluluk anlamı verilmiştir. Zira Nûh, Ad ve Semûd kavminden bahseden âyetler⁸⁰ bir yerde Nûh kavmi, Ress, Semud ve Ad Ashabi⁸¹

⁷⁸ Yunus 10/15-16.

⁷⁹ F. Razi, a.g.e., XVII/57-58.

⁸⁰ İbrahim 14/9; Hacc 22/42. vd.

şeklinde ifade edilmekle Kur'ân'ın kavme ashâb/اصحاب anlamı da verdiği görülüyor. Bu durumda bazı sosyolojik eserlerde ashab anlamında kavme cemaat⁸², eş-dost ve akraba grubu⁸³ anlamlarının verilmesi makul görünüyor.

Kavmin soy birliğine ve asabiyet duygusuna dayandığını ifade eden düşüncelerin⁸⁴ bir noktada kabul edilebilir olduğu ancak bu birliğin sadece bununla kalmayıp kültürel bir boyut kazandığı söylenebilir. Zira Kur'an'da kavm/قوم kelimesinin hem yer hem de şahıs isimlerine muzaf olduğu görülmektedir⁸⁵. Buna göre Ad ve Semud'a muzaf kılınan kavm lafzının soy birliğini, Nuh ve Hûd'a muzaf olan kavm lafzının ise kültür birliğini ifade ettiği söylenebilir. Zira Ad ve Semud olarak belirtilen yerleşim yerlerinin soy birliği olan kimselerin bulunduğu yerleşim yerleri olduğu anlaşılmaktadır. Esasen Ad'ın, Nûh'un torunlarından Avs'ın oğlu olduğu belirtilmiştir⁸⁶. Ancak şahıs isimlerinin o şahısların sülalesine ve daha sonra o sülalenin yaşadığı yere verildiği bilinen bir husustur. Bu durumda Ad kavmi ile kastedilen, Ad'ın soyundan gelenler ve yaşadıkları yerleşim yeri olsa gerektir. Peygamberler temel ilâhî prensipleri insanlara ulaştırmakla görevli kimselerdir. Bu nedenle Kur'ân'da Âl/آل ve Ehl/اهل kavramlarının farklı bir şekilde kullanıldığı bilinmektedir⁸⁷. *Peygamberin kavmi* söz konusu olduğunda ise bunun içerisinde peygamberin eş, çocuk ve akrabaları olabileceği gibi kavim daha çok peygamberin hayatta iken mesajını iletmekle yükümlü olduğu hitab kitlesi olmalıdır. Çünkü peygamberlerin çağrıları evrensel olup inanç ve kültür merkezlidir. Bu durumda bir peygambere izafe edilerek kullanılan kavm lafzı ile inanç ve kültür birliği kastediliyor olmalıdır. Nitekim bazı sosyoloji eserlerinde de kavmin soy birliğiyle yetinmeyip kültür birliğine yükseldiği belirtilir⁸⁸.

⁸¹ Kâf 50/13.

⁸² Yümnî Sözen, *İslam Sosyolojisine Giriş*, Turan Kültür Vakfı Yay., İstanbul, 1994, s. 115-116.

⁸³ Yümnî Sözen, *Sosyolojide ve Din Sosyolojisinde Temel Bilgiler ve Tartışmalar*, İfav Yay., İstanbul, 1990, s. 88.

⁸⁴ İbn Haldun, *Mukaddime*, (Çev. Zakir Kadiri Ugan), MEB Yay., Ankara, 1990, I/352; Yümnî Sözen, *İslam Sosyolojisine Giriş*, s. 97.

⁸⁵ Tevbe 9/70; İbrahim 14/9; Hacc 22/42; Kâf 50/13; Hûd 11/60.

⁸⁶ Celal Kırca, "Ad" Maddesi, TDV *İslâm Ansiklopedisi*, I/334.

⁸⁷ Âl/آل ve Ehl/اهل kavramlarının farklı anlamları ifade ettiği hakkında bkz. Ali Sayı, *Kur'ân'da Ehlü'l-Karye Terkibinin Analizi*, Yayınlanmamış Doçentlik Çalışması, s. 2-3.

⁸⁸ Yümnî Sözen, *Sosyolojide ve Din Sosyolojisinde Temel Bilgiler ve Tartışmalar*, s. 88., *İslam Sosyolojisine Giriş*, s. 116. Nitekim Hans Freyer de kavmin de bir grup olduğu ve nesebe, kan hısımlığına olduğu kadar komşuluk esasına da dayanabileceği değerlendirmesini yapmaktadır. Bkz. Hans Freyer, *Din Sosyolojisi*, (Çev. Turgut Kapsüz), AÜ Basımevi, Ankara, 1964, s. 46.

Kur'ân'da zâlim⁸⁹, mücrim⁹⁰, fâsık⁹¹, kâfir⁹² gibi *sürekli olumsuz* ve sâlih⁹³, ve âbid⁹⁴ kavim şeklinde *sürekli olumlu* kavimden; bunun yanında cehledenler⁹⁵, iman etmeyenler⁹⁶, bilmeyenler/ilmetmeyenler⁹⁷ gibi *sürekli olumsuz* ve iman edenler⁹⁸, tefekkür edenler⁹⁹, bilenler/ilim¹⁰⁰, ve akledenler¹⁰¹ gibi *sürekli olumlu*¹⁰² kavim tiplerinden bahsedilmektedir.

Buna göre Kur'an'da iki yerde bulunan akletmeyen topluluk/قوم لا يعقلون ibaresinin birinin dîni ve bu arada namazı alaya alan ehl-i kitâb¹⁰³ ile, diğerinin ise münafıklarla ilgili olduğu¹⁰⁴ anlaşılmaktadır. Ehl-i kitabın akılsızlığının zaman ve zemine bağlı değişebilir bir olumsuz davranış olan dîni alay konusu yapmalarından, münafıkların akılsızlığının ise içinde bulundukları iki yüzlülük sebebiyle, kalplerinin dağınıklığını/شتي kavrayamadıklarından kaynaklandığı görülüyor. Ancak her iki durumdaki olumsuz davranışların sürekli ve değiştirilemez olmaması sebebiyle akletmeme durumunun, bu olumsuz davranışların terkiyle ortadan kalkabileceği, bunun da zaman ve mekanla ilgili olup bu iki unsura bağlı olduğu da açıktır.

Sürekli olumlu bir davranış olan kavmin akletmesinin ise bir yerde arkeolojik kalıntı anlamındaki âyet¹⁰⁵, diğer yerlerde ise tabiattaki oluşumları ifade eden

⁸⁹ Mâide 5/51; En'âm 6/47, 68. vd.

⁹⁰ En'âm 6/147; Yunus 10/13. vd.

⁹¹ Tevbe 9/80, 96. vd.

⁹² Mâide 5/67, 68. vd.

⁹³ Mâide 5/84; Yusuf 12/9.

⁹⁴ Mû'minûn 23/47; Enbiyâ 21/106.

⁹⁵ Hûd 11/29. vd.

⁹⁶ Yunus 10/101.

⁹⁷ Tevbe 9/6. vd.

⁹⁸ A'râf 7/188. vd.

⁹⁹ Rûm 30/2; Câsiye 45/13. vd.

¹⁰⁰ Mâide 6/97; Tevbe 9/11.

¹⁰¹ Bakara 2/164. vd.

¹⁰² *Sürekli Olumsuz* ya da *Sürekli Olumlu* ifadesiyle zamana bağlı olmayıp yerleşik nitelik haline gelmiş olan durumu kastediyoruz. Örneklerinde görüldüğü gibi Kur'ân bunu ism-i fâil kalıbıyla veya isim cümlesiyle ifade eder. *Sürekli Olumsuz* ya da *Sürekli Olumlu* ifadeleriyle de belirli bir zaman dilimi içerisinde olan ve zamanın değişmesiyle değişebilen durumu kastediyoruz. Bunu da Kur'ân, fiil kalıbıyla ifade eder. İsm-i Fail'in istimrar ve sübut ifade ettiği ile ilgili olarak bkz. Ebû Hayyân, a.g.e., VII/447. Ayrıca bkz. Burhanettin Demirci, "Kur'ân'da Kavım Kavramı", Yayınlanmamış Lisans Tezi, İzmir, 1994.

¹⁰³ Mâide 5/57-58. Ayetlerin sebab-i nüzûlü hakkında geniş bilgi için bkz. Taberî, a.g.e., VI/291; F. Razî, a.g.e., XII/33. Zemahşerî ve Alûsî ise bu ayeti, ezanın yalnızca rûya ile değil aynı zamanda na0ss ile sabit olduğunun delili olarak gösterir. Bkz. Zemahşerî, a.g.e., I/624; Alûsî, a.g.e., VI/172.

¹⁰⁴ Haşr 59/11-14. Ayette kastedilen topluluğun münafıklar olabileceği gibi Yahudiler olabileceği de belirtilmiştir. Bkz. Taberî, a.g.e., XXVIII/47; Süleyman Ateş, a.g.e., IX/358.

¹⁰⁵ Ankebût 29/35; Süleyman Ateş, a.g.e., II/511.

âyetlerin¹⁰⁶ anlaşılmasına yönelik bir akletme olduğu ve buralardaki akletmenin fiille belirtildiği görülmektedir.

Neticede akletme eyleminin bir topluluğun önemli bir vasfı olduğu ancak zaman, mekan ve şartların değişmesiyle bunun olumlu ya da olumsuz yönde değişebilir olduğu söylenilebilir. Söylenilebilecek bir başka şeyde bir topluluğun her türlü başarısında, akletme eyleminin kolektif olarak kullanılmasının önemidir. Yani bir topluluğun gelişmesinde o toplulukta bulunan bireylerin aklî tutumları önemlidir ama daha önemli olan, içerisinde duygu, düşünce ve bilginin bulunduğu akletme eyleminin tabana yayılarak kolektif hale getirilmesidir¹⁰⁷.

3. 1. 4. Mesel-Akıl İlişkisi

Mesel lafzı Kur'an'da mesel ve emsal şeklinde isim olarak kullanılmaktadır. Bunun dışında başka kalıplarda isim olarak ve ayrıca bir yerde fiil olarak تمثیل şeklinde kullanılmıştır.

Bir makalede mesel-kıssa ilişkisini değerlendirilirken kıssanın olayın mekanizmasının belirtilmesinde, meselin ise işin çarpıcı hale ve ilke haline getirilmesinde rol oynayarak bir bütüne ulaştıkları ve böylece meselin de kıssanın da gerekli sonuçları çıkarmakta insana değerlendirme imkanı verdiği ve bunun kıssa ile meselin ortak bir noktası olduğu belirtilmiştir¹⁰⁸.

Araştırmacı En'âm 6/38 ayetindeki hayvanlarla insanların toplu yaşama bakımından benzetilmesinden de hareket ederek meselin "prensipte ortaklıkları

¹⁰⁶ Bakara 2/164; Rûm 30/24. vd.

¹⁰⁷ Memleketi Finlandiya'da yaptığı çalışmalarla, bilgiyi tabana yayarak Finlandiya'yı bir bilgi toplumu haline getiren Johan Wilhelm Snelman, burada zikredilmelidir. Kurduğu "aydınlar ordusu" ile memleketinin en ücra köşelerine bile kitaplar götürmek, konferanslar düzenlemek suretiyle Finlandiya'yı açık bir "halk üniversitesi" haline getirmiştir. Snelman'ın hayatı ve çalışmaları hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Gregori Petrof, **Beyaz Zambaklar Memleketinde**, (Çev. Ali Haydar), Ma'rifet Matbaası, İstanbul, 1927, s. 35-46.

¹⁰⁸ Ali Sayı, "Kur'an'da Kıssa Kavramı Üzerine", s. 175, 179. "Epistemolojik açıdan değerlendirildiğinde, genellikle kıssalar, tarihin bilgi; meseller ise tarihin bilgiden başka duyuşsal yani empirik bilgi sağlamaya da müsaittir" şeklindeki değerlendirme için bkz. Hanifi Özcan, "Maturidi'ye Göre Kur'an'daki Kıssa Ve Mesellerin Epistemolojik Amaç Ve Önemi", **DEU İlahiyat Fak., Der.**, Sayı: IX, İzmir, 1995, s. 111.

buldurma yolu ile değerlendirme imkanı verdiği"¹⁰⁹ değerlendirmesini yapmaktadır. Meselin prensipte ortaklıkları buldurma işini, *misli şeylerin temsili* ile aralarında kıyas imkanı sağlayarak yaptığı anlaşılmaktadır. Nitekim kıyas'a *temsîl* de denilmiştir¹¹⁰. "Sözlükte birşeyi takdir etmek, ölçmek, karşılaştırmak ve iki şey arasındaki benzerlikleri tespit etmek olan *kıyas*, terim olarak hükmü belli olmayan bir olayı, aralarındaki ortak illet sebebiyle, hükmü belli olan bir olaya göre hükme bağlamaktır"¹¹¹.

İlgili bir âyette, Allah tarafından O'nun gibi emsal getirmeye çalışılmaması (*şirk koşulmaması*) emredildikten sonra biri hiçbir şeye gücü yetmeyen bir köle/مملوك عبدًا diğeri rızık verilen ve bundan gizli ya da açık / سرًا و علانية infak eden kimse; öte yandan biri hiçbir şeye gücü yetmeyen bir dilsiz, diğeri adaletle iş gören iki adamın meseli/مثلا رجلين¹¹² ve son olarak Allah'a iftira olarak yalan isnad edenlerle iman edip salih amel işleyenlerin, biri sağır ve kör olan, diğeri gören ve işiten iki fırkaya benzetilmesi/مثل الفريقين¹¹³ meselin iki şeyin kıyasını sağlayarak anlaşılmasını sağlayıcı rolü olduğunu göstermektedir.

Benzetme yoluyla kıyasın yapıldığı yerlerden birinde de bu işin akletmeyi sağlaması için olduğu anlaşılmaktadır: "Allah size kendinizden bir mesel vermektedir: Mülkiyetinizde bulunan kölelerin/شركاء ve kendinizin, size rızık ettiğimiz şeylerde kendinizden çekindiğiniz gibi onlardan çekinmeyeceğiniz derecede/تخافونهم كخيفتكم سواء olması lehinize midir. Akleden bir toplum/قوم için ayetleri böylece açıklarız/نفصل¹¹⁴. Görüldüğü gibi ayette köle-sahip ilişkisi, kul-Allah

¹⁰⁹ Ali Sayı, a.g.m., s. 175-176.

¹¹⁰ Gazali, kıyasın 7. şekli olarak *temsîlî* şöyle tanımlar: "Fıkıhçıların 'kıyas' adını verdiği şeydir. Kelâmcılar ise 'görünmeyenin görünene döndürülmesi' adını verirler. Anlamı, cüz'î/tikel belirli bir hükmün bulunması ve onun hükmünün kendisine bir yönden benzeyen başka bir cüz'e/tikele nakledilmesidir. Bkz. Muhammed b. Ahmed el-Gazali, *Mî'yârü'l-İlm fi Fennî'l-Mantık*, K. Âmmiye Matbaası, Mısır, 1329, s. 94. Necati Öner de temsîl (analoji)'in üç akıl yürütmeden biri olduğunu belirterek onu şöyle tanımlar: "İki şey arasındaki benzerliğe dayanıp, birisi hakkında verilen bir hükmü diğeri hakkında da vermektir. Zihnînin özelden özele yürüyüşüdür". Öner, ayrıca İslâm hukukunda buna "kıyâs-ı fikhî" denildiğini ve temsîlin fıkıhta en çok kullanılan akıl yürütme türü olduğunu belirtir. Bkz. Necati Öner, *Klasik Mantık*, AÜ İlahiyat Fak. Yay., Ankara, 1982, (4. bsk), s. 172-173. Ayrıca "Maturîdî, Kur'an'da yer alan meselleri, kıyasa başvuranın doğruluğunun ve ulaşılan hükümlerin geçerliliğinin bir delili olarak görür" şeklindeki değerlendirme için bkz. Hanîfî Özcan, a.g.m., s. 114.

¹¹¹ Abdülkadir Şener, *İslâm Hukuku Dersleri I*, DEÜ Yay., İzmir, 1992, s. 83; Krş. Muhammed Ebu Zehra, a.g.e., s. 190.

¹¹² Nahl 16/74-76.

¹¹³ Hûd 11/17-24.

¹¹⁴ Rûm 30/28.

ilişkinde benzetilmek suretiyle kıyaslanarak şirkin nasıl kabul edilemez bir şey olduğu anlatılmak istenmiştir. Ayrıca aklını kullanan bir toplum için ayetlerin tafsil edildiği belirtilmiştir. Tafsil (detaylandırarak açıklama), fasıllara ayırmak ve yerleştirmek anlamıyla değerlendirildiğinde, bunun ayetlerin yerleştirilmesiyle ilgili olduğu ve bu safhanın da artık ayetler vahyolup Peygamber tarafından nereye konulacağını belirtmesiyle ilgili durumu ifade ettiği anlaşılmaktadır¹¹⁵.

Bir başka ayette ise Allah'tan başka dostlar/أولياء edinenlerin meselinin, kendine yuva yapan örümceğin meseli gibi olduğu ve evlerin en dayanıksız olanının örümcek evi olduğunun bilinmesi gerektiği ve Allah'ın kendisinden başka dua edilenleri bildiği belirtildikten sonra **"İşte bunlar insanlar için verdiğimiz mesellerdir. Meselleri ancak alimler akleder."**¹¹⁶ denilmiştir. Meseli anlayacak olanın, meseli yani kıyası bilen alimler ifadesinden kıyasın ilmin özel bir alanı olduğu ve bundan dolayı kıyası anlayacak olanların bu alan bilgisine sahip olan alimler olduğu anlamı çıkarılabilir diye düşünüyoruz. Razi'nin de belirttiği gibi fitrî olan bilgileri herkes anlar, ancak tefekküre dayanan ilmî bilgileri ise ancak alimler bilebilir. Çünkü tefekküre dayalı bilgi, kendisinden önce bazı şeylerin (mukaddemât/öncül) bilinmesini gerektirir¹¹⁷.

Köle-sahip ilişkisinin kul-Allah ilişkisine benzetildiği Rûm suresi 28. ayetin sonunun *akleden bir kavim için ayetlerin tafsil edildiği* ifade edilerek bitirildiği görülüyor. Buna göre mesel bir anlamda daha kapsamlı bir kelime olan âyet kelimesiyle irtibatlandırılıyor. Bu durum Lût kavminden geriye kalan âyet-i beyyine¹¹⁸ -ki bunun arkeolojik kalıntılar olduğu ifade edilmektedir¹¹⁹ -nin de mesel olarak değerlendirilmesini mümkün kılmaktadır diye düşünüyoruz. Bir başka açıdan baktığımızda ise bu ayetten başlayarak sırasıyla Lût kavmi, Medyen ashabı, Ad ve Semudlular, Kârun, Firavun ve

¹¹⁵ Ali Sayı, a.g.m., s. 194-195. Ayetlere ayırma işinin öznesinin "biz/فنصل" tarzında olması ise Allah'ın ayetlerin tafsili işini Cebrail ve Hz. Peygamber aracılığıyla gerçekleştirmesi durumunu ifade ediyor olsa gerektir.

¹¹⁶ Ankebût 29/41-43

¹¹⁷ F. Razi, a.g.e., XXV/70. Zemahşerî de mesellerin doğruluk, iyilik ve faydalarını ancak alimlerin anlayabileceğini, çünkü mesellerin örtülü ve gizli manalara götüren yollar olduğunu (bir başka yerde mesellerin manaları gizlediğini ve bu yüzden Allah'ın onları açıkladığını söyler. Bkz. a.g.e., III/221.) söyleyerek buna uygun olarak bir alim tarifi yapar. O'na göre âlim, Allah hakkında akleden, O'na itaat eden ve O'nun yasaklarından kaçınandır. Zemahşerî, a.g.e., III/207. Benzer değerlendirmelere başka tefsirlerde de rastlamak mümkün: Ebu Hayyan, a.g.e., VII/151; Beydâvî, a.g.e., II/210; Ebussuud, a.g.e., VII/41.

¹¹⁸ Ankebût 29/35.

¹¹⁹ Süleyman Ateş, a.g.e., VIII/422.

Hâmân karşısında Hz. Musa'nın durumu ve bunların helaki anlatıldıktan sonra yukarıda değeriendirdiğimiz 41. ayette, *Allah'tan başka dostlar edinenlerin durumu belirtilir ve sonra bütün bu mesellerin/لك الامثال insanlar için verildiği ifade edilir*¹²⁰. Daha açık bir ifadeyle لك الامثال ibaresinin yukarıda bahsi geçen bütün olayları kapsadığı söylenebilir. Bu da bize Lût kavminden kalan “apaçık bir ibreti”¹²¹ mesel olarak değerlendirme imkanı verir diye düşünüyoruz.

Yine sabah akşam geçilen/للمرون Lût kavmi kalıntılarının bu anlamda bir mesel olarak akletmeyi sağlayıcı bir fonksiyonu olduğu görülmektedir¹²². Zira buralardaki kalıntıların oradan geçenler için ibret/mesel niteliğinde olduğu belirtilmiştir¹²³. Adeta bu kalıntıların yanından fiziksel olarak geçen mü'minlerden -tıpkı daha önce değindiğimiz ibret lafzında olduğu gibi- Lût kavminin durumlarından kendi durumlarına geçişi sağlamaları istenir. Bunu da o topluluğu helake götüren sebeplerin sonuçları üzerine düşünerek -ki bunun adı akletmedir- yapmaları beklenir.

Özetle meseller, insana kıyas yoluyla düşünebilme imkanı vermektedir. İnsana akılı veren ve onun işleyiş kurallarını koyan Allah, buna uygun olarak insan aklına yardımcı olacak mesellere Kur'ân'da yer vermiştir.

3. 1. 5. Âyet-Akıl İlişkisi

Kur'ân'da sık sık insandan başlayarak yeryüzündeki bütün canlıların ve bizatihi yeryüzünün ve hatta bütün bir kâinâtın yaratılışında, işitenler¹²⁴, tezekkür¹²⁵, tefekkür edenler¹²⁶ ile akledenler¹²⁷, bilenler¹²⁸, sabredenler ve şükredenler¹²⁹, yakîn üzere

¹²⁰ Ankebût 29/35-43.

¹²¹ Taberî XX/149.

¹²² Saffat 37/133-138.

¹²³ Ebu Hayyan, a.g.e., VII/372; Alûsî, a.g.e., XXIII/142. vd., Buranın coğrafi konumu ve arkeolojik kalıntılar hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Süleyman Ateş, a.g.e., VIII/422.

¹²⁴ Nahl 16/65 vd.

¹²⁵ Nahl 16/13 vd.

¹²⁶ Nahl 16/11 vd.

¹²⁷ Nahl 16/67 vd.

¹²⁸ Neml 27/52 vd.

¹²⁹ Lokman 31/31 vd.

olanlar¹³⁰, mü'minler¹³¹ vs. yani bütün insanlar¹³² ve hatta alemler¹³³ için âyet(ler) olduğu ifade edilir.

Yukarıda belirttiğimiz gibi Kur'ân, bütün bu oluşumları "âyet/آية" kelimesiyle ifade etmektedir¹³⁴. Bu oluşumların zamansal olarak içerisinde meydana geldiği mekana âlem denilmiştir. İslam düşüncesinde yaratılış, kader, insan hürriyeti vb. bir çok problemin çözümünün Allah-Alem ilişkisinin açıklanmasında arandığı bilinen bir husustur¹³⁵. Allah-Alem ilişkisi içerisinde Allah-insan, insan-insan ve insan-Alem ilişkilerinin bulunduğu söylenebilir. Buna göre insandan, hayatı doğru anlayıp anlamlandırabilmesi için Mehmet S. Aydın'ın yerinde ifadesiyle "Alemleri Allah'a bağlaması" beklenir. Bu bağlantıyı kurabilmesi için de insan, kendisinden başlayarak göklerin ve yerin yaratılışı hakkında tefekkür edip¹³⁶ toptan kainatın var kılınışının ilahî programını kavramalıdır.

İnsanın dikkatini öncelikle "kendi yaratılışına" çeken ayet şöyledir: "Sizi topraktan/تراب, sonra nutfeden, sonra alaktan yaratan/خلقكم ve sonra sizi bebek/طفلا olarak çıkaran O'dur. Sonra orta yaşa ulaşmanız için/لتنفوا لشكم sonra yaşlılar olmanız için. Kiminiz daha önce vefat ettirilir, kiminiz de belirli bir ecele/لجل مسمى ulaşsınız. Belki akledersiniz." ¹³⁷ Ayette insanın doğup büyümesinden ölümüne kadar bütün bir hayatı ve ölümü söz konusu edilerek bütün bunların hangi akî olgunluk döneminde olursa olsun insanın *kalbine* dokunan olaylar olduğu ve her kuşağın kendi yöntem ve bilgisi oranında bu dokunuşu hissedeceği¹³⁸ belirtilmiştir.

Bir başka âyetler dizisinde ise *insana işitme kabiliyeti, gözler ve kalpler/السمع للسمع* verildiği/انشاء buna karşılık insanın az şükrettiği, Allah'ın yeryüzünde insan için ziraat imkanı sağladığı ve hayatı ve ölümü verenin ve gece ile gündüzün birbiri

¹³⁰ Câsiye 45/4 vd.

¹³¹ Neml 27/86 vd.

¹³² Bakara 2/259 vd.

¹³³ Enbiyâ 21/95 vd.

¹³⁴ Bunlara kevnî ayet de denilmiştir. Bkz. Yusuf Kardavî, a.g.e., s. 19 vd.

¹³⁵ Hüseyin Aydın, *İlim, Felsefe ve Din Açısından Yaratılış ve Gayelilik (Teleoloji)*, DİB Yay., Ankara, 1991, (2. baskı), s. 129.

¹³⁶ Rûm 30/8.

¹³⁷ Mü'min/Gâfir 40/67.

¹³⁸ Seyyid Kutup, a.g.e., X/166.

ardısıra gelmesini sağlayanın O olduğu belirtildikten sonra “Akletmez misiniz”¹³⁹ denilmektedir.

Bir toplulukta bu vb. bütün oluşumların *tefekkürü*, *akletmeyi*, *tezekkürü* ve *şükretmeyi* sağlaması gerektiği anlaşıyor¹⁴⁰.

İnsan aklını “tabiattaki oluşumlara” yönelten ayetlere de *yeryüzünde birbirine komşu kıtalar, üzüm bağları, ekin ve bir kökten veya çeşitli köklerden hurmaların olduğu, bunların aynı su ile sulandığı fakat şekil ve lezzet açısından birbirinden farklı kılındığını*/نفضل بعضها على بعض في الكل¹⁴¹ belirten ayet ile *hurma ve üzüm meyvelerinden sarhoşluk veren içki*/سكر ve *iyi rızık*/رضا elde edildiğini¹⁴² belirten ayet örnek olarak verilebilir. Yine “âyetlerdendir” denilerek işaret edilenlerin sırasıyla tefekkür eden bir topluluk ile âlemler için, işiten ve akleden bir topluluk için ayetler olduğu belirtilmiştir¹⁴³.

Yine Câsiye suresi 45/3-5. ayetlerde *göklerde ve yerde mü'minler için, insanların yaratılışında ve yeryüzünde yayılan canlılarda*/وما يئث من دابة yakîn üzere olan bir topluluk için/لقوم يوقنون ve son olarak *gece ile gündüzün birbiri ardısıra gelmesinde Allah'ın semadan rızık olarak indiridiği ve onunla yeryüzünün ölümünden sonra yeryüzünü canlandırdığı şeyde*¹⁴⁴ ve *rüzgarları yönetmesinde akleden bir topluluk için*/لقوم يعقلون ayetlerin olduğu belirtilmiştir¹⁴⁵.

İnsan aklı ve düşüncesinin bugünkü deyiimiyle “arkeolojik kalıntılara”¹⁴⁶ ya da daha genel anlamıyla “tarihe” yönetildiği de dikkate alınırsa; Kur’ân’ın, konunun

¹³⁹ Mü'minûn 23/78-80. Taberî, bunu “anlayabileceğiniz kalpleriniz yok mu?” diye yorumlar. Bkz. Taberî, a.g.e., XVIII/

¹⁴⁰ Nahl 16/10-14.

¹⁴¹ Ra'd 13/4. Sürenin 2 ve 3. ayetlerinde zikredilen bazı tabii oluşumların sırasıyla *yakîni* ve *tefekkürü* sağlayıcı olduğu ifade edilmiştir.

¹⁴² Nahl 16/67. Taberî verilen bu nimetlerin açık bir delil ve apaçık bir ayet olduğunu söylerken (Bkz. Taberî, a.g.e., XIV/139) İbn Kesir burada aklın zikredilmesinin çok uygun olduğunu, çünkü aklın insanda olan şeylerin en şereflisi olduğunu ve ayette bahsi geçen sarhoşluk veren şeylerin/سكر, insan aklını korumak için haram kılındığını belirtir. Bkz. İbn Kesir, a.g.e., IV/500.

¹⁴³ Rûm 30/21-24.

¹⁴⁴ Allah'ın ölümünden sonra yeryüzünü ihya ettiği, bu durumun ayet olarak tarif edildiği ve âyetin akletmeyi sağlaması için olduğunu belirten benzer bir ayet için bkz. Hadîd 57/17.

¹⁴⁵ Bu âyetle hemen hemen benzer bir içeriğe sahip başka bir âyet için bkz. Bakara 2/264.

¹⁴⁶ Kur’ân buna da âyet der. Bkz. Ankebût 29/35. Yine Lût kavminin durumuyla ilgili diğer bir âyet için bkz. Saffât 133-138.

başından beri aktarmış olduğumuz üç fenomen üzerinde tefekküre ve akli kullanmaya çağırdığı görülür. Bunlar *insanın kendisi, tabiat ve tarihtir*¹⁴⁷.

Bu âyetlerin hemen hepsinin sonunda *âyetlerin akleden bir topluluk için olduğu* / *يَعْقِلُونَ* belirtilmiştir. Bilindiği gibi "âyet, açık alamet, inkarı mümkün olmayan mucize demektir. Kur'an'ın cümleleri Allah'ın varlığına, birliğine, Kur'an'ın Allah'ın kelamı olduğuna delalet eden ayetler olduğu gibi tabiat olayları da Allah'ın varlığına ve birliğine delalet eden ayetlerdir. Kur'an'a göre iki türlü ayet vardır: Biri sözlü olan Kur'an ayetleridir. Biri de herkesin gözü önünde serili bulunan tabiat kitabının ayetleri, yani tabiat olaylarıdır"¹⁴⁸.

Tabiat kitabının bu âyetleri, "kâinat (kozmos) üzerinde cereyan eden olaylardan kaynaklandığı için felsefede *kozmozik deliller* adı altında ele alınmakta ve değerlendirilmektedir. ... Öyle görünüyor ki, Kur'an'ın eser-müessir ilişkisi içinde en çok üzerinde durduğu ve konu edindiği alan da budur"¹⁴⁹.

Baştan beri yapageldiğimiz izahlarda da görüldüğü gibi Kur'an, âyetler/fenomenler üzerinde tefekkürü ve akletmeyi teşvik eder. Mehmet S. Aydın'ın da belirttiği gibi bu, *düşünce ile eşya arasındaki uygunluğa* işaret eder. İlmî tecrübenin de temel şartı olan böyle bir uygunluk olmasaydı, Kur'an'ın âlemi ve âlemdeki tabii oluşumları düşünmeye teşvik eden ayetlerinin hiçbir anlamı olmazdı¹⁵⁰. *Tabii nedensellik*, belli esaslara göre işleyen düşünce ve aklın temel şartıdır. Çünkü Elmalılı'nın da belirttiği gibi "akıl da bu ayetlerden biri ve belki de en büyüğüdür" ve

¹⁴⁷ Benzer bir değerlendime için bkz. İbrahim Emiroğlu, a.g.m., s. 83.

¹⁴⁸ Süleyman Ateş, a.g.e., I/278, IV/451. Hemen hemen aynı değerlendirmeler için bkz. Elmalılı, a.g.e., I/569; Toshihiko Izutsu, a.g.e., s. 169-172; Ömer Dumlu, *Kur'an'da Bazı Kavramlara Bakış*, Anadolu Yay., İzmir, 1999, s. 21-22.

¹⁴⁹ Osman Karadeniz, *İnanç Esaslarını Temellendirme Sorunu*, Anadolu Yay., İzmir, 1999, s. 161. Elmalılı, filozofların, âlemde Allah'ın varlığına istidlâl *Nizâm-Âlem Delili* dediklerini nakleder. Bkz. Elmalılı, a.g.e., IV/2959. Aralarında çok fark olmamakla birlikte teknik olarak bu tanım kozmozik delil için kullanılır (Bkz. Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 39). Ancak bu iki delil farklı çıkış noktalarına dayanmakla birlikte yapı itibarıyla birbirine oldukça yakındır. Bkz. Mehmet S. Aydın, a.g.e., s. 60. Ayrıca *Nizam ve Gaye Delili* (Teleoloji) ile ilgili daha geniş bilgi için bkz. Hüseyin Aydın, a.g.e., s. 129 vd.; İlhan Kutluver, *Akıl ve İtikad*, İz Yay., İstanbul, 1996, s. 168-180.

¹⁵⁰ Mehmet S. Aydın, *İslâm'ın Evrenselliği*, Ufuk Kitap., İstanbul, 2000, (2. bsk), s. 111. Fazlur Rahman'a göre de Kur'an ve tabiatın bu kadar çok bir arada zikredilmeleri tesadüfi olmayıp bu durum, aralarındaki ilgi ve hatta paralelliğe işaret eder. Bkz. Fazlur Rahman, *Ana konularıyla Kur'an*, (Çev. Alparslan Açıkgenç), Ankara Okulu Yay., Ankara, 2000, (6. bsk), s.121-122.

“akletmek, sebep ile sonuç, eser ile müessir arasındaki alâkayı yani illiyet kanunu idrak etmektir”¹⁵¹.

Batı düşüncesi tarihinde, dînin müdahale etmemesi gereken alanlara müdahale etmesi, bilimin müdahale etmemesi gereken alanlara müdahale etmesi tepkisini ve bu da tabiatın dînî yorumuyla tabîî yorumunun karşı karşıya getirilmesi sonucunu doğurdu. Mehmet S. Aydın’a göre bu durum, yani tabiatın dînî yorumuyla tabîî yorumunun karşı karşıya getirilmesi, düşünce tarihinin en büyük yanlışlıklarından biridir. Oysa “din bu iki açıklama tarzını karşı karşıya değil arka arkaya getiriyor. Mesela Kur’ân, bir tabiat olayının açıklamasını yaparken tabîî illiyeti inkar etmez. Gazali’nin ısrarla belirttiği gibi, islâmın inkar ettiği (reddettiği) şey, *tabîî* illetin *nihâî* illet olarak görülmesidir”¹⁵². Tabîî illetin nihâî illet olarak görülmesi, bir anlamda “bilimin dinleştirilmesi”dir. Rûm Sûresi 30/6-7. âyetleri, katı tabiatçılığa dayalı pozitivistimin içinde bulunduğu kısır durumu, çok güzel ifade ediyor olsa gerek: “Onlar dünya hayatının görünen kısmını/ظاهر bilirler. Onlar ahiretten gafilirdirler. Kendi kendilerine Allah’ın gökleri, yeri ve ikisinin arasındakileri hak ile ve belirli bir süre/لجل مسمى için yarattığını/خلق tefekkür etmezler mi? Doğrusu insanların çoğu, Rablerine kavuşacaklarını inkar ederler/لكفرون.

3. 1. 6. İmân-Akıl ilişkisi

Kur’ân’ın âyet/آية kelimesiyle ifade ettiği bazı tabîî oluşumların sırasıyla *mü’minler*, *yakîn üzere olanlar* ve *akleden bir topluluk* için olduğunu belirten Câsiye suresi 45/3-5. âyetler şöyledir : “Göklerde ve yerde mü’minler için âyetler vardır. Sizin yaratılmanızda/خلقكم ve yeryüzüne dağılan canlılarda/دابة من دابة yakîn içerisinde olan bir topluluk için/لقوم يوقنون âyetler vardır. Gece ile gündüzün birbiri ardısıra gelmesinde ve Allah’ın gökten rızık olarak indirdiği şeyde, ki Allah

¹⁵¹ Elmalılı, a.g.e., I/566.

¹⁵² Mehmet S. Aydın, a.g.e., s. 108; Krş. Osman Karadeniz, a.g.e., s. 112-113. Aslında “karşı karşıya boğuşan iki kuvvet, bir meslek ve mezheb olmaları itibarıyla din ile ilim değil, daha ziyade ‘dînî fikir’ ve ‘ilmî fikir’dir” Bkz. Osman Karadeniz, “İlim-Din ilişkisi Üzerine”, DEÜ İlahiyat Fak. Der., Sayı: VIII, İzmir, 1994, s. 167.

onunla ölümünden sonra yeryüzünü ihya eder, ve rüzgarları yönetmesinde/ تصرف akleden bir topluluk için âyetler vardır.”

Razi'nin de belirttiği gibi, âyette “mü'minlerden iseniz bu delilleri anlayınız. Mü'minlerden değil de hakkı ve yakîni araştıranlardan iseniz bu delilleri yine anlayınız. Eğer ne mü'minlerden ne de hakkı ve yakîni araştıranlardan iseniz en azından akıllılar sınıfındasınız. Binaenaleyh bu delilleri anlama konusunda yine gayret gösteriniz”¹⁵³denilmiştir.

Görüldüğü gibi burada birbirleriyle bağlantısı olan ve fakat esas itibarıyla ayrı ayrı noktalarda bulunan üç ayrı grup söz konusu edilmiştir: Mü'minler ve yakîn üzere bulunanlar topluluğu ile akledenler topluluğu.

Ali Sayı, “İman Üzerine” adlı yazısında Emn lafzının hayata doğuşunu şöyle anlatır: “İnsanlar oturmak üzere evler yapıyorlar ve bu evlerin etrafını, ön kısımlarını içerisinde oldukça büyük bir boşluk kalmak üzere duvarla çeviriyorlar, böylelikle de ev halkını dış tesirlerden, kötü ve mütecessis bakışlardan koruyorlardı. İşte bu, etrafı yüksek duvarlarla çevrilmiş evin, ön kısmındaki boşluğa menâ/مني dediler.”¹⁵⁴ Korkunun zıddı anlamı verilen Emn lafzı ise her türlü dış tesirden ve kötülüklerden koruma anlamına gelir¹⁵⁵. Lafzın bu anlamıyla ilgili dilimizde de kullandığımız eman, emin, emanet ve emniyet kelimelerini bu noktada hatırlatılmasında yarar var.

Bu çerçevede Emn/امن لازم fiil olarak kendini, kendinden bir oluşumla güven altında bulundurmak, İman/ایمان ise, başka bir şeyle kendini mutmâin kılma ve güvene alma anlamlarına gelmektedir¹⁵⁶. Buradan hareketle Ali Sayı, lafzı sosyo-ekonomik güvenlik ve can güvenliği bağlamında değerlendirir. Bilindiği gibi insanın dünyadaki en

¹⁵³ F. Razi, a.g.e., XXVII/259-260.

¹⁵⁴ Ali Sayı, Kur'an Etrafında Makaleler, s. 2. Müellifin “bu tarz izaha elverişli açıklamalar için” diyerek verdiği kaynaklar için bkz. İbn Manzûr, Lisânü'l-Arab, Beyrut, 1955, XV/292; Asım, a.g.e., IV/1185-1186.

¹⁵⁵ Hali b. Ahmed, a.g.e., VIII/388; İbn Manzûr, a.g.e., XIII/21; Asım, a.g.e., IV/548.

¹⁵⁶ Ali Sayı, a.g.e., s. 2-3. “Emn, eman ve emanetin üçü de mastardır, ancak bazen isim olarak da kullanılırlar. İman, bu mastarların Arapça'daki müteaddî if'âl/etken kalıbına aktarılmasıyla elde edilen bir kelimedir. Ne var ki Kur'an bunu hem etken hem de edilgen fiil halinde kullanmaktadır. Buna göre imanin filolojik açıdan iki anlamı vardır: Başkalarına güven vermek, güven içinde olmak. İman sahibi kişi (mü'min) de hem inandığı gücün sağladığı güvenin içinde olan hem de kendisi başkalarına güven veren demektir” şeklindeki değerlendirmeler için bkz. Yaşar Nuri Öztürk, Kur'an'ın Temel Kavramları, Yeni Boyut Yay., İstanbul, 1997, s. 233.

temel haklarından biri de, güvenlidir. Bu sebeple islâm hukukunda maslahatları, en geniş anlamıyla “güvenliğin temini” oluşturur¹⁵⁷. Yalnız hukuk değil insan da, akıl başta olmak üzere sahip olduğu bütün araçları kullanarak güvenliğini temin etme çabasını yürütür. Ancak müellifin de belirttiği gibi bütün maddî varlık ve insanî yetenek kişiye sadece nisbî güvenliği sağlayabilir. Mutlak güvenlik ise ancak imanla gerçekleşir¹⁵⁸. S. Hüseyin Nasr’ın da belirttiği gibi aklın gerçek mahiyeti, nihâhî olarak Lâ ilâhe illâllâh gerçeğini kavramağa yani sonunda yalnız bir tek Mutlak Gerçeklik’in olduğunu anlamaya varmaktır. Akıl, Allah’ın mutlak tabiatını ve O’nun dışında her şeyin nisbîliğini anlamaktan ibarettir¹⁵⁹.

Buradan çok ilginç bir noktaya gelen Ali Sayı, öncelikle mekkî surelerin istisnalarıyla birlikte “Ey insanlar/يا ايها الناس”, medenî surelerin ise “Ey iman edenler/يا ايها الذين امنوا” tarzında hitablar içerdiğini ve hatta bu durumun mekkî-medenî ayet ve surelerin ayırımında bir kriter olarak kullanıldığını alıntılarla Amenû/امنوا lafzının tahlilini yapar. Lafzın müfâale/مفاعلة ve ifâl/إفعال bablarından hangisinden geldiğinin belli olmadığını, oysa bu babların her birinin Emn fiilinin anlamına yapacağı katkının farklı olduğunu ve buna göre ifâl babına nakledilmiş Emn fiilinin harf-i cer de alarak “... ile kendini güven altına aldı/...e iman etti” anlamına geleceğini, müfaale babına naklinde ise “karşılıklı güven içerisinde oldular” anlamına geleceğini söyler¹⁶⁰.

Bu durumda Mekke döneminde büyük işkence ve baskılarla zulme maruz kalarak güven içerisinde olmayan müslümanlara يا ايها الذين امنوا şeklinde hitab edilmediğini, bu hitabı içeren istisna ayetlerin ise müfaale değil, ifâl babından gelmiş olabileceğini belirtir¹⁶¹.

¹⁵⁷ Dini, canı, akli, nesli ve malı korumak şeklindeki beş temel maslahat ve ayrıntıları için bkz. Ebu İshak eş-Şâtibî, *el-Muvâfakât*, (Çev. Mehmet Erdoğan), İz Yay., İstanbul, 1990, III/41-42. Muhammed Ebu Zehra, *İslâm Hukuk Metodolojisi*, (Çev. Abdülkadir Şener), Fecr Yay., Ankara, 1990, s. 238-245.

¹⁵⁸ Ali Sayı, *a.g.e.*, s. 8-9. Mehmet S. Aydın’a göre Kant, inanmayı yer yer güvenme olarak tanımlamıştır. Aydın, inanç hakkında Kant’ın şöyle dediğini nakleder: “İnanç Tanrı’ya güvenmeye işaret eder. Biz, gücümüzün yettiği kadar elimizden geleni yapınca, bizi aşan şeylerle ilgili eksikliklerimizi Tanrı tamamlar”. Bkz. Mehmet S. Aydın, *Tanrı-Ahlâk İlişkisi*, TDV Yay., trs., s. 47.

¹⁵⁹ Seyyid Hüseyin Nasr, *İslâm İdealler ve Gerçekler*, İz Yay., İstanbul, 1996, (2. bsk), s. 22-23.

¹⁶⁰ Ali Sayı, *a.g.e.*, s. 6’da 5 no.lu dipnot.

¹⁶¹ Ali Sayı, *y.a.g.e.*, s. 6-7, 5 no.lu dipnot. Ayrıca mekkî âyetlerde de يا ايها الذين امنوا hitabının olduğu hk. bkz. İsmail Cerrahoğlu, *a.g.e.*, s. 60.

Yazarın bu değerlendirmesinden *يا ايها الذين امنوا* ibaresinin yer aldığı medine dönemi ayetlerinde *امنوا* fiilinin mütakâbiliyet anlamında müfaale babından olabileceği sonucu çıkar. Nitekim Medine'lilerin emân arayışında olan Peygamberimize ve diğer müslümanlara eman veren kimseler olduğu bilinmektedir¹⁶². Bu durumda *يا ايها الذين امنوا* ifadesiyle karşılıklı güven alış verişinde bulunanlar kastedilmiş olmalıdır. Bu kimseler Medine'de bir anayasa etrafında birleşen konfederasyonda yaşayan müslümanlar, medineliler, yahudi ve hristiyanlardır. Nitekim hicreti takip eden süreçte imzalanan Medine Antlaşması'nın hemen başındaki ifadelerin bu anlamda değerlendirilebileceği görülmektedir. Antlaşmanın taraflarını anlatan ifade Hamidullah'ın karşılaştırmalı olarak verdiği metinde aynen şöyledir: *هذا كتاب من محمد النبي رسول الله بين المؤمنين والمسلمين من قريش واهل* Eseri Türkçe'ye aktaran Salih Tuğ, bu kısmı şöyle çevirmiştir: "Bu kitap (yazı), Peygamber Muhammed tarafından Kureyşli ve Yesribli mü'minler ve müslümanlar ve bunlara tabi olanlarla yine onlara sonradan iltihak etmiş olanlar ve onlarla beraber cihad edenler için (olmak üzere tanzim edilmiştir)¹⁶³.

Ancak metinden çıkan anlam antlaşmanın mü'minlerle müslümanlar arasında yapıldığı yönündedir. Buna göre *mü'minlerle*, hicret sonrası yönetimi ele alarak eman verme (güveni sağlama) konumunda olan Mekke'li ve Medine'li Muhammedîler; *müslümanlar* ifadesiyle de -bedevilerin mü'min değil de islâm olmalarının anlatıldığı meşhur âyette olduğu gibi¹⁶⁴ - onlara katılarak siyasal otoriteyi tanıyan ve şehrin savunmasında ortak hareket eden kimseler kastediliyor olabilir¹⁶⁵.

Özetle *islâm*, bir dış meselesi olup bir takım lafız ve hareketlerle bir çerçeve içerisine girmek; *iman* ise iç aleme yönelik kalbî bir eylemdir¹⁶⁶.

¹⁶² Muhammed Hamidullah, a.g.e., I/149 vd; Süleyman Akdemir, *Ceza Hukukunda Mağdurun Korunması*, Abam Yay., İzmir, 1988, s. 54.

¹⁶³ Muhammed Hamidullah, a.g.e., metin için I/202, tercümesi için I/206'ya bkz.

¹⁶⁴ Hucurât 49/14.

¹⁶⁵ Benzer bir değerlendirmeyi Câbirî de yapmaktadır. Bkz. Muhammed Âbid Câbirî, *İslâm'da Siyasal Akıl*, (Çev. Vecdi Akyüz), Kitabevi Yay., İstanbul, 1997, s.182-183.

¹⁶⁶ Ali Sayı, a.g.e., s. 9; Toshihiko Izutsu, *İslam Düşüncesinde İman Kavramı*, (Çev. Selahattin Ayaz) Pınar Yay., İstanbul, 2000, s. 78. Ayrıca islâm ve iman kelimeleri arasındaki ilişki ve farklar hakkında ayrıntılı bilgiler için bu iki esere bakılabilir.

Başta değindiğimiz âyetlere dönersek, âyet kelimesiyle ifade edilen tabîî oluşumların, akletmeyi sağlamak suretiyle şüpheleri izale ederek *yakîne*¹⁶⁷ ve *imana* erdirmede çok önemli işaretler olduğunu söyleyebiliriz.

Öte yandan akıl-iman ilişkisinin bir felsefe ve kelâm problemi olarak sıklıkla ele alındığını görüyoruz. Akıl-iman ilişkisinin daha iyi anlaşılmasını sağlayacağı düşüncesiyle bu konudaki tartışmalara da yer vereceğiz.

Bilindiği gibi akıl-iman (bilgi/bilim-iman) konusu, zaman zaman akıl-vahy konusu içerisinde ele alınır. Biz akıl-vahy meselesini daha önce değerlendirdiğimiz için burada daha çok “mahiyeti bulunup da gerçekliği bulunmayan”¹⁶⁸ iki kavram olan akıl-iman arasındaki ilişkiyi, bir başka deyişle imanın akledilebilir olup olmadığını kısaca ele alacağız.

Aralarındaki ilişkiyi ortaya çıkarmak için sorulacak soru şudur: İman, epistemolojik olarak akıl dışı/irrasyonel midir? Yoksa tamamen aklı/rasyonel midir? Aslında her iki düşünceyi savunanların varlığı bilinmektedir ve bu, Mehmet S. Aydın’ın da belirttiği gibi düşünce tarihinde yeni değildir¹⁶⁹.

“İlk bakışta akıl ve inanç arasında hiçbir irtibat noktası yok gibi görünür. Çünkü dînî meseleler, temelde kaynak olarak nakle dayalıdır. Fakat bu meselelerin nakle dayanması, onların bizim dünyamızın dışındaki meseleler olduğu anlamına gelmez. Şüphesiz bütünüyle meseleler bizimle alakalıdır. Bizimle alakalı bir meselenin de aklî bir yönünün olması kaçınılmazdır”¹⁷⁰.

¹⁶⁷ بَيِّن , şüpheyi izale edip işin özünü kavramaktır. Bkz. Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn*, (Tahk. Mehdî el-Mahrûmî ve İbrahim es-Sâmirât), Beyrut, 1988, V/220; İbn Manzûr, *a.g.e.*, XIII/457; Asım, *a.g.e.*, IV/786.

¹⁶⁸ Veli Urhan, “Akıl-İman-İrade İlişkisi”, s. 63. Müellifin bu ifadesine, ifadeyi “somut olmayan” anlamında değerlendirerek yer veriyoruz.

¹⁶⁹ Mehmet S. Aydın, *İslâmın Evrenselliği*, s.101. Aydın, modern bilim ve teknolojinin gelişmesi ile diyalektik maddecilik, varoluşçu felsefe ve analitik mezhep denilen düşünce akımları karşısında dinin savunmacı çizgiye çekildiğini ve bunun, inancın “tamamen esrarengiz” görülerek “gözü kapalı bir bağlanış veya sıçrayış” olarak tarif edilmesine sebep olarak irrasyonelizmi doğurduğunu belirtir. Bkz. Mehmet S. Aydın, *a.g.e.*, s. 102-103.

¹⁷⁰ Osman Karadeniz, *İnanç Esaslarını Temellendirme Sorunu*, s. 109. “Nakilde yer alma, rasyonelliğin mahiyetine yabancı olan yeni bir unsur getirmez. Mesela, eğer bir şey tabiatı icabı makul değilse, o, kutsal bir metinde yer almakla makul olmaz” şeklindeki benzer bir değerlendirme için bkz. Mehmet S. Aydın, *a.g.e.*, s. 112.

İmanın -en azından bir yanının-, akledilebilir olduğunu savunanlardan biri de Leibniz'dir. O, bu konuda **İmanla Aklın Uygunluğu Üzerine** adında müstakil bir eser kaleme almıştır. Leibniz, bu eserinde genellikle ilâhiyatçıların "aklı aşan" şeylerle "akla zıt" olan şeyler arasında ayırım yaptıklarını belirtir. Buna göre anlaşılması ve açıklanması imkansız olan şeyler, akli aşarlar yani akıl ötesidirler. Buna karşılık kesin delillerle çürütülebilen her düşünce akla zıttır. O yüzden bu ilâhiyatçıların bazı sırları "akla zıt" değil "akıl ötesi" olarak kabul ettiklerini söyler¹⁷¹.

Geleneksel islâm düşüncesinde imânın *kalp ile tasdik olduğu*¹⁷² kabulü bilinen bir husustur. Kalbin eylemlerinin akıldan farklı olduğu savıyla, iman alanında aklın herhangi bir fonksiyonunun olamayacağı söylenegelmiştir. Ancak kalbin eylemleri, aklın eylemlerinden tamamen bağımsız mıdır, tartışılabilir. Nitekim bunu bir sonraki başlıkta tartışacağız. Burada şu kadannı söylemekle yetineceğiz. Kur'an'a göre kalbin eylemlerinden biri akletmedir¹⁷³. Muhtemelen kalp, bir "karar merkezi" olarak değerlendirildiği için, tasdik kalple olduğu söylenmiştir.

Tasdik Hanifi Özcan'ın belirttiği gibi imanla ilgili tartışmalarda kullanılan "standart bir terim"dir. Bu yüzden açıklanmalıdır. Tasdik klasik mantıkta zihnin olumlu veya

¹⁷¹ Leibniz, **İmanla Aklın Uygunluğu Üzerine**, M.E.G. ve S. B. Yay., Ankara, 1986, s. 79. Leibniz bir başka yerde bu ayrımı yerinde bulduğunu belirterek "akla zıt olan bir şey, mutlak manada kesin ve zorunlu hakikatlere zıt demektir. Akli aşan şey ise sadece her vakit tecrübe yolu ile tanıyıp anladığımız şeylere zıttır. ... Zihnimiz (ve hatta yaratılmış olan her zihin), bir hakikati kavrayamıyorsa, bu hakikat, aklımızı aşıyor demektir" der ve *teslîsi* buna örnek verir. Bkz. a.g.e., s. 36-37.

¹⁷² Mâide 5/41; Hucûrât 49/14. vd; Ayrıca bkz. Mustafa Öz, **İmam-ı Azamın Beş Eseri**, İfav Yay., İstanbul, 1992, (2.bsk), Fıkh-ı Ekber, Metin (الإيمان هو الإقرار والتصديق) için s.74-75'e, tercümesi için s. 58'e bkz. Ayrıca a.g.e., Fıkh-ı Ebsat, metin (فلن قيل أين مستقر الإيمان؟ يقلل معناه ومستقره القلب) için s. 64'e, tercümesi için s. 51'e bkz; Ayrıca bkz. Ebu Mansur Muhammed b. Mahmud el-Mâturidî, (ö. 333/944), **Te'vilâtü Ehli's-Sünne**, (Tahk. Muhammed Müstefid er-Rahmân), Matbaatü'l-İrşâd, Bağdat, 1983, s. 250-251; Gazali, **İhyâ**, I/95; Fahreddin er-Razi, **el-Muhassal**, (Kelâm'a Giriş, Çev. Hüseyin Atay), AÜ İlâhiyât Fak. Yay., Ankara, 1987, s. 243; Şerafettin Gölcük, Süleyman Toprak, **Kelâm**, s. 109. İmam Eş'arî ise, dil ile imandan bahsederken kalb ile imana hiç değinmez. Bkz. Ebu'l-Hasen Ali İbn İsmail el-Eş'arî (ö. 324/935), **Kitâbü'l-Lûmâ' fi'r-Reddi alâ Ehli'z-Zeygı ve'l-Bidei**, (Tashih, Richard J. Mc Carty), Katolik Matbaası, Beyrut, 1953, s. 75-76. İslâm'da imanın bir *tasdik* olduğunu ilk kez ileri sürenin Mürcîî düşünür Bişr el-Merisî olduğunu ve O'na göre tasdik kalbin rolü olduğunu alıntıl原因 Hanifi Özcan, yine bazı kaynaklara dayanarak, buradaki kalbin insanın bütün duygu, irade, şuur ve aklına dayanan rıza ve kabulü bildiren bir ruh halini dile getirdiğini belirtir. Hanifi Özcan, **Epistemolojik Açardan İman**, İfav Yay., İstanbul, 1992, s. 69. Ancak el-Merisî'nin 218/833 yılında vefat ettiği (Bu bilgi ve daha fazlası için bkz. Carra De Vaux, "Bişr" Mad., **İslâm Ansiklopedisi**, II/655) düşünülürse; O'nun imanın kalb ile tasdik olduğunu ileri süren 'ilk düşünür' olduğu yönündeki değerlendirme ma'kul görünmüyor. Zira el-Merisî, mesela yukarıda imanın kalb ile tasdik olduğu şeklindeki görüşlerine yer verdiğimiz ve 150/767'de vefat eden Ebu Hanife'nin vefat ettiği yıllarda, daha yeni doğmuş olmalıdır. Bu durumda imanın kalb ile tasdik olduğu düşüncesi Bişr el-Merisî'den ortalama 1 asır daha eskidir denilebilir.

¹⁷³ Hacc 22/46. ... قلوب يعقلون ...

olumsuz bir hüküm vermesi anlamındadır ve o bu yönüyle akla dayanıp aklın topyekün bir fonksiyonu olmaktadır. Ancak kelamdaki tasdikle mantıktaki tasdik arasında farklılıklar vardır ve “bu yüzden iman tanımında yer alan tasdik hem Mantık’ta kullanıldığı anlamı hem de onda bulunmayan fakat imanda bulunması gereken fiilî ve duygusal anlamları taşıyan bir tasdiktir. O halde imandaki tasdik inanç ve bilme anlamlarına dayanan fakat onlara ilaveten güven, teslimiyet, sevgi, samimiyet, kesinlik vb. anlamları da taşıyan bir tasdiktir”¹⁷⁴.

Bu noktada Ahmet Arslan’ın **Felsefeye Giriş**’inde yaptığı iman tanımını aktarmak istiyoruz:” iman, insanın bir şey, bir varlık, bir değer hakkındaki bilgi eksikliğinden ötürü geçici bir süre için benimsenen ve bu konuda kesin, güvenilir bilgilere ulaşma imkanı doğduktan sonra yerini bu bilgiye terkeden bir zihin etkinliği veya ruh tasdiki değildir. Tersine bir şey, bir varlık, bir değer hakkında bilgiden bağımsız (Tamamen olmasa gerek. M. Şentürk) olarak benimsenen ve herhangi bir karşı bilgi ile ortadan kaldırılması söz konusu olmayan, çünkü insan ruhunun *ayrı bir planına* ait olan, orijinal bir zihin etkinliği veya ruhsal-iradi bir tasdiktir”¹⁷⁵.

Bütün bu açıklamalardan sonra kısaca ifade edecek olursak sonuç, şu olabilir diye düşünüyoruz: Bilgi-bilimsel açıdan iman, hristiyan düşüncesinde olduğu gibi ‘doğrudan yani bir sıçrayışla’ ulaşılan bir nokta olmayıp *ilgi, şüphe, zan, inanç, bilgi ve iman* terimleriyle ifade edilen zihnî aşamalardan geçildikten sonra ulaşılan bir son noktadır¹⁷⁶. Akıl ve imanın alanları ne tamamen birbirinden ayrı ne de birbirleriyle tamamen örtüşüktür. Zira Kur’ân, şahadet ve gayb âlemi arasında ayırım yaparak her

¹⁷⁴ Hanifi Özcan, a.g.e., s. 68-71. Pessagno da, Maturidi’ye göre imanın iki tasdikten ibaret olduğunu söyler. Buna göre *birinci tasdik*’te akıl, kişiyi sapmadan korumak için en azından genel bir tarzda rol oynar. Aklın buradaki rolü, imana giden yolun öncüllerini koyarak imanın hazırlayıcısı olmaktır. *İkinci tasdik*’te ise aklın hiç bir rolü yoktur ve bu, bir kalb işidir. Burada kalb, bir ‘seçim melekesi’ olarak vardır. Bkz. J. Meric Pessagno, “Akıl Ve Dini Tasdik”, **DEÜ İlahiyât Fak. Der.**, sayı: VIII, İzmir, 1994, s. 451. Elmalılı da hükümün bir his olduğunu tasdikini ise aklın bu hükme uygun düşmesi olduğunu söyler. Bundan dolayı O’na göre İslâm mantıkçıları çoğunlukla tasavvur ile tasdikini, mahiyet bakımından ayrı olduğuna kanaat getirmişler ve esasta birleşmelerini kabûl etmemişlerdir. Bkz. Paul Janet Gabriel Séailles, **Histoire de la Philosophie**, (Metâlib ve Mezâhib, Elmalı Muhammed Hamdi Yazır), Eser Neşr., İstanbul, 1978, Dibace, s. XLIII-XLIV.

¹⁷⁵ Ahmet Arslan, **Felsefe’ye Giriş**, Vadi yay., Ankara, 1994, s. 13. “İman bir çeşit ‘zihin faaliyetidir’. Akıl, imanın kabul etmekle ne yok olur ne de aşağılanır. Zira imanın elde edilmesi, daima hür irade ve bilinçle olur”. Şeklindeki benzer bir değerlendirme için bkz. Papa II. Jean Paul, **akıl ve iman**, (Çev. İsmail Taşpınar), İyiyadam Yay., İstanbul, 2001, s. 80.

¹⁷⁶ Hanifi Özcan, a.g.e., s. 74, 96. Ayrıca iman ve inanç terimleri hakkındaki bilgi ve aralarındaki farklar için bkz. Hanifi Özcan, a.g.e., s. 74-84, 99-100.

iki alandaki biginin Allah'ın tekelinde olduğunu¹⁷⁷, gaybın insanlar için iman edilebilir bir saha olduğunu¹⁷⁸ ve gaybî bilginin ise sadece Allah'a ait olduğunu¹⁷⁹ belirtir. Dolayısıyla tevhîdî düşünceye de uygun olarak akıl ve iman, bir bütün olan insânî faaliyetin kısmen özerk, ama kesinlikle bağlantılı olan iki alanıdır. Yani imanın akledilebilir olan bir yanı vardır ve Mehmet S. Aydın'ın da belirttiği gibi imanın akledilebilirliğinin yeniden ve daha güçlü bir biçimde inşâsı, Kur'ânî manada *ilim* ve *hikmetin* inşâsına bağlıdır¹⁸⁰.

3. 1. 7. Kalp-Akıl İlişkisi

Aklın kalple ilgisi ve ilişkisi islam düşüncesi tarihi boyunca ilgi çeken bir konu olmuş ve bu konuda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bazı düşünürler, akıl ve kalbin birbirinden farklı insan kabiliyetleri olduğunu ve aralarında bilgi-bilim açısından bir ilişkinin bulunamayacağını ileri sürerken diğer bazı düşünürler ise bu iki kavramı adeta aynileştirmektedirler.

Aslında bu konuyu bir yönüyle kalbî akıl (intellect) ve istidlâlî akıl (ration) etrafındaki tartışmaları değerlendirirken ele aldık. Burada yapacağımız şey ise akıl ve kalbi kendi düzlemlerine yerleştirmeye çalışmak olacaktır.

"Akıl bana hiçbir şey öğretmedi, bildiğim her şey ise bana kalp vasıtasıyla bildirildi."¹⁸¹ ya da "beynin akıyla kalbin aklının aynı şey olmadığı"¹⁸² türündeki akıl ve kalbi karşı karşıya getirici düşüncelerin, maksadı aşan değerlendirmeler olduğu kanaatindeyiz. Sadık Kılıç da aslında "Akıl ile Kalbin Uzlaşması"na yönelik yazdığı makalesinde akıl ile kalp arasındaki karşılaştırmayı şu şekilde yapıyor: "Aklın imanî konularda dahi sürekli sorgulamaları karşısında kalbin en üstün vasfı onun uysallığı ve derinden bağlılığıdır. İman da bir uysallık ve derinden teslimiyettir."¹⁸³ Burada sayın

¹⁷⁷ En'âm 6/73; Tevbe 9/94. vd.

¹⁷⁸ Bakara 2/3.

¹⁷⁹ Neml 27/65; En'âm 6/59.

¹⁸⁰ Mehmet S. Aydın, a.g.e., s. 113.

¹⁸¹ Tolstoy'un bu düşüncesi için bkz. Sadık Kılıç, *İslamda Sembolik Dil*, İnsan Yay., İstanbul, 1995, s. 100.

¹⁸² Titus Burckhardt, *Aklın Aynası*, (Çev. Volkan Ersoy), İnsan Yay., İstanbul, 1994, s. 197; Ali Bulaç, *İslam Düşüncesinde Din-Felsefe/Vahiy-Akıl İlişkisi*, Beyan Yay., İstanbul, 1994, s. 230.

¹⁸³ Sadık Kılıç, a.g.e., s. 106.

Kılıç'ın kalbin uysallığı ve derinden bağlılığının aklın sürekli sorgulamaları karşısında değil de "sonrasında" ¹⁸⁴ gerçekleştiğini kastettiğini sanıyoruz. Zira Hz.İbrahim'in peygamber olduğu halde ölümlerin nasıl dirildiği sorgulamasını "kalbin tatmini" için sürdürdüğünü açıklaması ¹⁸⁵ dikkate alınmalıdır. Çünkü iman doğrudan yani bir "sıçrayışla" ulaşılan bir nokta olmayıp daha ziyade bir takım zihni aşamalardan geçildikten sonra ulaşılabilen bir noktadır¹⁸⁶. Dolayısıyla sayın Kılıç'ın da belirttiği gibi "akıl melekesi ile kalp melekesi arasında doğrudan bir bağlantı mevcuttur. Bu iki tezahür sürekli bir etkilme ve etkilenme oluşumu içindedirler. Bu sıkı münasebet, akıl ile kalbin bir karşıtlık içinde değil fakat bir beraberlik ve uzlaşma içinde; birbirlerini reddetmeden, aksine bütünleyerek işleyişlerini gerektirir"¹⁸⁷. Elmalılı merhum da akıl ve kalbi ele alırken "akıl ile duygunun birbirlerinden ayrılmalarında, insanda bir ikilik hasıl olur ki, şüphe ve rûhî bunalım denilen felaket bununla başlar" değerlendirmesini yapmaktadır¹⁸⁸.

Akılla kalp arasındaki bahsi geçen uzlaşma ve bütünlüğün Kur'an'da şu âyetle kurulduğunu görüyoruz: **Yeryüzünde dolaşmıyorlar mı/ أفلم يسيروا في الارض/ ki akleden kalpleri/ فكلوب يعقلون ya da işiten kulakları olsun. Muhakkak gözler kör olmaz fakat göğüslerdeki kalpler kör olur**¹⁸⁹.

Görüldüğü gibi bu ayette kalbin duygusal ve bilişsel algının merkezi olduğu ifade edilmiştir. Bunun mecazi bir ifade olup olmadığı akla gelebilir¹⁹⁰. Nitekim ayette yer alan işitme ve görmenin kalbi bir eylem olduğu yönündeki ifadelerin mecazi olduğunu

¹⁸⁴ Aslında müellif Nihat Keklik'ten kalbin akıl tanımının ötesinde (fevkinde) olduğu değerlendirmesini de alıntılar. s. 107.

¹⁸⁵ Bakara 2/260.

¹⁸⁶ Hanifi Özcan, a.g.e., s. 74.

¹⁸⁷ Sadık Kılıç, a.g.e., s. 108. Benzer bir değerlendirme için bkz. Abdullah Draz, **Kur'an'ın Anlaşılmasına Doğru**, (Çev. Salih Akdemir), Mîm Yay., Ankara, 1993, s. 117; Bayraktar Bayraklı, **Kur'an'da Değişim Gelişim Ve Kalite kavramları**, İfav Yay., İstanbul, 1999, s. 57. **Duygusal Zekâ** kitabının yazarı Daniel Goleman da eğitim sorunlarının çözümlerinden birinin, "okulların öğrenciyi sınıfta bir bütün olarak akli ve kalbi birleştirerek nasıl eğitebileceğine dair bir vizyon geliştirmek" olduğunu söyler. Bkz. Daniel Goleman, **Duygusal Zekâ**, (Çev. Banu Seçkin Yüksel), Varlık Yay., İstanbul, 1998, (3. bsk), s. 12.

¹⁸⁸ Gabriel Séailles, a.g.e., Dibace, s. XLIII-XLIV. Modern batı felsefesinin kalp ve zihin arasında bölünmeye yol açtığı ve böylece bu iki kavramın birbirine yabancılaştığı şeklindeki bir değerlendirme için bkz. Abdullah Laroui, **Tarihselcilik Ve Gelenek**, (Çev. Hasan Bacanlı), Vadi Yay., Ankara, 1998, (2. bsk), s. 112.

¹⁸⁹ Hacc 22/46.

¹⁹⁰ Şakir Kocabaş, "Kur'an'da Akl kelimesi", **İslâm ve Bilim**, Seha Neşr., İstanbul, 1993, s. 305.

söyleyenler de vardır¹⁹¹. Ancak bilişsel algı söz konusu olunca bunun kalbî bir eylem olduğu konusunda ittifak var gibidir¹⁹². Ayeti değerlendiren Razi ise ibret almada görme ve duymanın tesirinin olduğunu ancak bunun kalbin düşünmesi ile birlikte olursa tam ve mükemmel olduğunu söyler. Ayrıca Kâf 50/37. ayetini delil göstererek düşünenin yerinin beyin değil kalp olduğunu, bu ayetin ise düşüncenin aracı olarak kalbi gösterdiğini belirtir¹⁹³.

Diğer bir açıdan “akleden kalplerin”/قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ bir sıfat tamlaması olduğu ve bu tamlamada *kalpler*/قُلُوبٌ kelimesinin tamlanan, *akledenler*/يَعْقِلُونَ şeklinde gelen fiilin ise tamlayan olduğu dikkati çekmektedir. Bu haliyle ibare, “akleden kalpler” şeklinde çevrilebilir. Buradan şu sonucu çıkarmak istiyoruz: Bilindiği gibi bir sıfat tamlamasında aslolan tamlanan kelimedir ve sıfat (tamlayan), bu asıl kelimenin sadece bir yönüne işaret eder. buna göre akıl-kalp ilişkisinde aslolan kalptir ve fiil olarak kalbe sıfat olan akletme ise kalbin sadece bir yönüdür¹⁹⁴. Yani kalp, -tıpkı bedende olduğu gibi- bütün bir insanî faaliyetin karar merkezi iken akletme, bu karar merkezinin faaliyetlerinden biri konumundadır¹⁹⁵. Sıfatın ya’kılûn/يَعْقِلُونَ tarzında fiil olarak gelmesi de, bu eylemin dinamik olduğunu belirtmek için olabilir.

Görüldüğü gibi Kur’an’a göre akletme, kalbin bir fonksiyonudur. Kur’an’da bundan başka düşünenin (tedebbür, zikrâ) ve anlamının (fıkıh) da kalbin fonksiyonu olarak zikredildiğini görüyoruz.

Gazali, akıl-kalp ilişkisini değerlendirirken lügat açısından bazı farklılıklarına rağmen bu iki kavramın rabbânî birer cevher olup insanın özünü ifade etmesi

¹⁹¹ Mevdudî, a.g.e., III/341., Yine “gönül gözlerinin” kör olduğu yani düşünce kabiliyetlerinin dumura uğradığı şeklindeki değerlendirme için bkz. Süleyman Ateş, a.g.e., VI/36.

¹⁹² Taberî, a.g.e., XVII/182; Zemaşşerî, a.g.e., III/17; Ebussuud, a.g.e., VI/111; Elmalılı, a.g.e., V/3411. Seyyid Kutub, a.g.e., VIII/130; Muhammed Esed, a.g.e., II/679.

¹⁹³ F. Razi, a.g.e., XXIII/44-45.

¹⁹⁴ Arapça’da “tâbi olan kelimelerden” olan sıfat/الصفة, “bir isimden sonra zikredilen ve o ismin bazı durumlarını ya da o isimle ilgili bazı durumları açıklayan şey” olarak tarif edilir, (Bkz. Mustafa el-Gulâyînî, *Câmilu’d-Dürûs’l-İslâmiyye*, el-Mektebetü’l-İslâmiyye, İstanbul, trs., III/221). Sıfatın mevsufuna dört yerde ‘tâbi’ olması, bize sıfat-mevsuf ilişkisinde, asıl kelimenin mevsuf olduğu ve sıfatın mevsufun yalnızca bir yönünü oluşturduğu şeklinde değerlendirme imkanı verir diye düşünüyoruz.

¹⁹⁵ Nitekim lügatlerde zaman zaman akla, kalp anlamı verilmektedir. Örnek olarak bkz. Halil b. Ahmed, a.g.e., I/159; Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzibü’l- Lûga*, Dâru’l-Kavmiyyet’l- Arabiyye, 1964, I/241; İbn Manzûr, a.g.e., XI/458; Asım, a.g.e., I/446.

bakımından aynı olduğunu belirterek aralarındaki işlevsel ayniyete dikkat çeker. Akıl, kalbin bir bakıma kendisiyle görebildiği kavrama ve bilme aracı olarak görür¹⁹⁶.

İmam Maturîdî'ye (ö. 333/944) göre akıl ve kalp, "anlam itibarıyla birbirlerine çok yakındır ve hatta içiçedir. Aslında kalp, genellikle akıldan kinaye olarak kullanılır. Fakat onu sıradan ve basit bir akıldan ayırmak için kalp gibi bir kavrama ihtiyaç vardır. Kalp bir bakıma tabir yerindeyse *rafine edilmiş aklın* adıdır. Mesela gâib varlıkları, sıradan bir akıl kavrayamadığı halde, kalp haline gelmiş aklın onları kavrayabildiğinden söz edilmektedir"¹⁹⁷.

Kalp ve aklın fikrî sahada ortak, ancak vicdânî (manevî) saha söz konusu olunca, buranın kalbe özel olduğunu söyleyen Muhammed Ali el-Cûzû'ya göre aralarında umum-husus ilişkisi vardır ve buna göre her akıl kalptir ama her kalp akıl değildir¹⁹⁸.

Şah Veliyyullah ed-Dihlevî (ö. 1176/1762) ise aklı "insanın duyular vasıtasıyla idrak edemediklerini idrak etmesine yarayan gücü", kalbi ise "insanın sevmeye, kızmaya, seçim ve karar merkezi" olarak tanımlar¹⁹⁹.

Daniel Goleman "aslında biz iki zihne sahibiz; birisi düşünüyor, diğeri ise hissediyor" der. "Birbirinden farklı olan bu iki kavrama tarzı, zihinsel yaşantımızı oluşturmak için etkileşim halindedir. Akılcı zihin, çoğunlukla farkında olduğumuz bir kavrama tarzıdır; bilincimize daha yakındır, düşüncelidir ve tartıp yansıtabilir. Bunun yanı sıra fevrî ve güçlü, bazen de mantıksız olan bir kavrama sistemi daha vardır; bu da duygusal zihindir"²⁰⁰.

¹⁹⁶ Gazali, *İhyâ*, III/114-115. Cavit Sunar'ın "Gazali, kalb gözünü çeşitli eserlerinde şöyle tanımlamaktadır" diyerek verdiği tanımlarda kalbin dışa ait bilgide duyulara ve akla, içe ait bilgide ise ilham ve keşfe dayandığını ve kalbin terim olarak akıl anlamına geldiğini söyler. Bkz. Cavit Sunar, *İslâm'da Felsefe ve Farabi*, AÜ Basımevi, Ankara, 1972, II/30-31. Öte yandan Gazali'ye benzer değerlendirmeleri Mustafa Sabri Efendi de yapar. Bkz. Mustafa Sabri Efendi, *Mevkûfû'l-Akl ve'l-İlim ve'l-Âlem*, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, trs., I/437-440.

¹⁹⁷ Hanifi Özcan, *Matürîdî'de Dini Çoğulculuk*, İlav Yay., İstanbul, 1995, s. 82.

¹⁹⁸ el-Cûzû, *a.g.e.*, s. 275.

¹⁹⁹ Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, *Huccetullâhî'l-Bâliga*, Daru'l-Ma'rife, Beyrut, trs., II/88.

²⁰⁰ Daniel Goleman, *a.g.e.*, s. 23, ayrıca yazara göre duygusal zihnin özellikleri hakkında daha ayrıntılı bilgi için bkz. 362-368.

"Bu duygusal/akılcı ikiliğinin halk arasındaki izdüşümü *kalp* ile *kafadır*. Bir şeyin doğru olduğunu kalpten bilmek, akılcı zihinle düşünmekten farklı bir inanç şeklidir; bir bakıma daha derinden emin olmaktır²⁰¹.

Goleman bu iki zihin türünün çoğunlukla bir uyum içinde ve farklı bilinç biçimlerini birbirleriyle kaynaştırarak hayatta yol almamıza yardımcı olduklarını söyleyerek devam eder: "Genelde duygusal ve akılcı zihinler bir denge halindedir. Duygu, akılcı zihnin işleyişine katkıda bulunur, akılcı zihin ise duygusal verileri şekillendirir ve bazen reddeder. Ancak yine de duygusal ve akılcı zihinler 'yarı bağımsız' melekelerdir"²⁰².

Yarı bağımsız ama uyumlu olan bu iki yetenekle ilgili sonuç, galiba Gazâlî'nin geldiği noktadır. Akıl, bilgi-bilim açısından değeri inkar edilemeyecek bir yeti olmakla birlikte, bir "son nokta" değildir. Akıl, verileri toplama ve istidlâl yapma noktası iken; son nokta, muhtemelen Gazâlî'nin belirttiği gibi "akıl üstü" bir idrak kabiliyeti olarak bir seçim ve karar merkezi olan kalptir. Çünkü Goleman'ın da belirttiği gibi yalnız akla bırakılmayacak durum ve görevler vardır ve bu kritik durumlarda kalp, akla üstünlük kurar²⁰³. Nitekim değindiğimiz gibi islâm düşüncesinde dînî mükellefiyetin şartı *akıldır* ama iman, *kalb* ile tasdiktir.

3. 2. KUR'ÂN'A GÖRE AKLI KULLANMAMANIN SONUÇLARI

3. 2. 1. Taklit ve Gelenekçilik

Taklit (imitation), örnek alınmak istenen kişi ya da grubun söz, davranış veya tavırlarının başkaları tarafından aynen tekrarlanmasıdır²⁰⁴. Taklidin sonraki aşaması olan gelenekçilik (tranditionalition) ise toplumdaki inanç, kurum ve kuralların

²⁰¹ Daniel Goleman, *a.g.e.*, s. 23.

²⁰² Daniel Goleman, *y.a.g.e.*, s. 24. Goleman'a göre bu iki zihin türü, beynin birer fonksiyonu olup beyindeki farklı ama birbirleriyle bağlantılı devrelerin işleyini yansıtır. Bkz. s. 24,45.

²⁰³ Daniel Goleman, *a.g.e.*, s. 18.

²⁰⁴ Ömer Demir, Mustafa Acar, *Sosyal Bilimler Sözlüğü*, Ağaç Yay., İstanbul, 1993, (2. bsk), s. 345.

meşruluklarını geçmiş dönemlerde de uygulanmış olmalarına dayandıran davranış veya düşünüş biçimidir²⁰⁵.

Mefhum-ı muhalifinden hareketle gelenekçiliğin en belirgin tavrı, geçmiş dönemde uygulaması olmayıp yeni ortaya çıkan inanç ve davranışları meşru kabul etmemesidir. Vahyi tebliğ etme konumunda olan Hz. Peygamber'e gösterilen reaksiyonlardan birinin de bu olduğu anlaşılmaktadır: Onlara, "Allah'ın inzal ettiğine tabi olun." denilince "Öyle değil/بله atalarımızın üzerinde bulunduğu, alıştığımız/الفينا şeye tabi oluruz." derler. Ya ataları hiçbir şey akletmediyseler ve hidayete ermediyseler²⁰⁶.

Bu tutumu yani gelenekçiliği sergileyenlerin, akletmemiş olsalar ve hidayete olmamış olsalar da atalarından gördükleri şeyi normatif hale getirip aynen sürdürdükleri görülmektedir. Ayetten Süleyman Ateş'in de belirttiği gibi aklî davranışlar sergilemiş olan ve hidayette bulunan salih ataların takip edilebileceği anlamı²⁰⁷ da çıkar.

Anlaşılan o ki "onların bu batıl gelenekleri ile ilgili tek otoriteleri bunların, atalarından gelmiş olmasıdır. Ahmak izleyiciler bütün bir geleneği uyulması gereken bir otorite olarak kabul ederler"²⁰⁸. Akıllarını kullanmadıkları için ayetin devamında "sahibi bağırdığında ne demek istediğini anlamayan, onu kuru bir gürültüden ibaret gören, başıboş hayvanlara benzetiliyorlar"²⁰⁹.

Burada duyularla akıl arasında bir ilişkinin kurulduğunu görüyoruz ki bu son derece doğaldır. Duyular, aklın işlemesi için gerekli olan bilgi vasıtalarındandır²¹⁰. Bilgi vasıtalarından biri de haber yani ayette geçen "Allah'ın inzal ettiği şeylerdir."²¹¹ Bu üçü yani *duyular akıl ve haber*, daha önce değindiğimiz gibi islam düşüncesinde bilgi

²⁰⁵ Ömer Demir, Mustafa Acar, y.a.g.e., s. 143.

²⁰⁶ Bakara 2/170.

²⁰⁷ Süleyman Ateş, a.g.e., I/278.

²⁰⁸ Mevdûdî, a.g.e., I/119.

²⁰⁹ Seyyid Kutub, a.g.e., I/252. Akıllarını kullanmamalarından dolayı benzetilen hayvanlar hakkında bilgi için bkz. Taberî, a.g.e., II/80.

²¹⁰ Alûsî'nin duyuların ilimle ilişkisi yönündeki değerlendirmeleri için bkz. Alûsî, a.g.e., II/41.

²¹¹ Ebussuud'un "akletmenin yolu makul işlerin başlangıcı ve tertibini düşündürmektir. Bu da Allah'ın ayetlerini dinleme ve açık delillerini (tabi oluşumları) gözlemek ile olur" şeklindeki sözlü değerlendirmesi için bkz. Ebussuud, a.g.e., I/190.

vasıtaları olarak kabul edilmiştir. Bunların kullanılmaması ve geleneğe körü körüne saplanmasıyla tam da Katade'nin dediği "Hakkı işitmekte sağır, söylemekte dilsiz ve görmekte körlük ile hiç bir şeyi anlamama"²¹² durumu meydana gelir.

Özetle çözüm, Elmalılı'nın da belirttiği gibi "asırların tecrübesine sırt çevirmemek ama körü körüne de mazi perestlik yapmamak"²¹³ ve "başkalarının akıllarıyla düşünmeyip"²¹⁴ Allah'ın lutfettiği duyular, akıl ve vahiyden hareket etmektir.

3. 2. 2. Çelişkiye Düşme

Kur'an'da ehl-i kitaptan bazılarının, insanı yanlışla düşmekten koruyan aklı kullanmamalarından dolayı çelişkiye düştükleri görülmektedir.

Allah'ın ayetlerini az bir bedel karşılığı değiştirmekle ve hakkı batılla karıştırıp belirsizliğe yol açarak hakkı gizlemekle itham edilen ve kendilerine namaz kılmaları ve zekat vermeleri emredilen İsrailoğulları'na²¹⁵ hitaben "İnsanlara iyiliği/birr emrediyor da kendinizi unutuyor musunuz. Siz kitabı da tilavet ediyorsunuz. Akletmiyor musunuz."²¹⁶ denilmektedir.

Daha önce belirttiğimiz gibi buradaki kitab, dînî ve hukukî konuları içeren yazılı bir metin olmalıdır²¹⁷. Bu metinden hareketle insanlara dini anlatan (va'z) ve hukukî problemlerine cevap arayan yahudi din bilginlerinin, kendilerini bundan müstağni kılmaları sebebiyle aklî ve ahlakî bir çelişki içerisinde oldukları anlaşılmaktadır²¹⁸. Din

²¹² Taberî, a.g.e., II/80.

²¹³ Elmalılı, a.g.e., I/585.

²¹⁴ Hüsamettin Erdem, "İslâm'da Rasyonalist (Akılcı) Hareketin Sebepleri", SÜ İlahiyat Fak. Der., Sayı, VII, Konya, 1997, s. 19.

²¹⁵ Bakara 2/41-43. Hitab İsrailoğullarına olmakla beraber esas muhatapın yahudi din alimi ve vaizleri olduğu belirtilmiştir. Bkz. Ebû Hayyân, a.g.e., I/284; Zemahşeri, a.g.e., I/277; Elmalılı, a.g.e., I/338; Seyyid Kutub, a.g.e., I/103; Süleyman Ateş, a.g.e., I/152.

²¹⁶ Bakara 2/44.

²¹⁷ Burada tilavetin yazılı bir metni okumak anlamına geldiği bir kez daha hatırlanmalıdır. تلي 'nin tabîî anlamı uymak, tâbî olmak ve takib etmektir (Bkz. Asım, a.g.e., IV/886. Ayrıca Şems 91/2). Bu da, daha çok bir şeyi takip ederek okuma anlamını çağırıştırılmaktadır.

²¹⁸ Ebu Hayyan, a.g.e., I/183. F. Razi, İbn Cüreyc'den naklen ayette de yer alan namazı ve zekatı insanlara emredip kendilerini unuttuklarını naklettikten sonra onların bu çelişkili tutumlarını üç yönden değerlendirir. 1. Başkasına iyiliği emredip kötülükten sakındırmaktan maksad yararlıya yönelmek zararlıdan

bilginlerinin bu tutumları çifte standarda dayanıyordu. Oysa akıl bu tür çirkin işlerden alıkoymaktadır²¹⁹. Bundan dolayı “akletmez misiniz” şeklinde azarlanmaktadırlar²²⁰. Doğru olan ise kuralların herkes için geçerli olmasıdır. Aksi takdirde din adamları ve dolayısıyla onların temsil ettiği dine güveni kalmaz²²¹. Bilindiği gibi Kur'an bilgi sahibi olunmayan²²² ve yapılmayacak²²³ şeylerin söylenilmesini kınamaktadır.

Ehl-i kitabın, Hz. İbrahim konusunda da tutarsız deliller ileri sürdükleri görülmektedir: “De ki: Ey kitab ehli İbrahim hakkında niçin huccetleşıyorsunuz? Tevrat da İncil de O'ndan sonra indirilmiştir. Akletmiyor musunuz?”²²⁴

Anlaşılan Tevrat ve İncil müntesipleri, Hz. İbrahim'in kendi dinlerinden olduğu konusunda tartışıp birbirlerine delil (huccet) getirmeye çalışmaktadırlar. Ancak “önce gelen birinin sonrakine tâbi olamayacağı”²²⁵ açıktır. Bu tutarsızlığın doğru delil getirmeye yarayan aklın kullanılmamasından kaynaklandığı görülmektedir. Öte yandan ayetin devamında delilin bilgi/ilm 'ye dayanması gerektiği belirtilmiştir²²⁶.

Ehl-i kitâbın bu iki ayette görülen çelişki ve tutarsızlıkları, fonksiyonları arasında bunlardan korumak da olan akli kullanmadıklarından kaynaklandığı görülmektedir. Ancak daha önce değindiğimiz gibi akıl tek ölçü değildir. Ya da bir başka deyişle akıl Hakk'a olduğu gibi batıla da hizmet edebilir. Nitekim Allah'ın kelamını dinleyip akıllarıyla

uzaklaştırmaktır. İnsanı kendisine iyiliği başkasına iyilikten önce gelir. Halbuki başkasına va'z edip kendini unutmak aklın kabul etmeyeceği bir iştir. 2. İlmini başkalarına gösterip kendisi nasihat dinlemezse insanların günaha rağbet etmelerine sebep olur. Va'zın amacı iyiliğe yöneltip günahattan men etmektir. Fakat kendisi günah işlerse iki zıt şeyi birleştirmiş olur. Bu da akıl sahibine yakışmaz. 3. Vâizin va'zının tesiri olması için gayret etmesi gerekir. Günah işlemek vâzi kalplere tesirden uzaklaştırır. Hem va'z hem günah işlemek akıllı kimselere yakışmayan bir çelişkidir (F. Razi, a.g.e., III/46-47). Benzer bir değerlendirme için bkz. Eimallı, a.g.e., I/338. Ayrıca “davranışlarındaki bu çelişkiler, 'aklı kullanmamanın' karşısı olarak gösteriliyor. 'Akli kullanmamak' ile bu çelişkiler veya tutarsızlıklar, adeta birbirlerini karşılıklı olarak dışlıyor” şeklindeki değerlendirme için bkz. Şakir Kocabaş, a.g.m., s. 302-303.

²¹⁹ Ebû Hayyân, a.g.e., I/183; Zemahşeri, a.g.e., I/277; Âlûsî, a.g.e., I/248; Beydâvî, a.g.e., I/58.

²²⁰ Zemahşeri, a.g.e., I/277.

²²¹ Seyyid Kutub, a.g.e., I/103.

²²² Nûr 24/15.

²²³ Saff 61/2.

²²⁴ Al-i İmran, 3/65.

²²⁵ Muhammed, a.g.e., III/329. Zemahşeri'ye göre Hz. İbrahim ile Hz. Musa arasında 1000, Hz. İbrahim ile Hz. İsa arasında ise 2000 sene vardır. Bundan dolayı Hz. İbrahim kendisinden asırlarca sonra ortaya çıkmış bir dine mensup olamaz. Bkz. Zemahşeri, a.g.e., I/435.

²²⁶ Al-i İmran, 3/66.

da tartan kimselerin buna rağmen onu tahrif etmeleri²²⁷ ve iman edenlerle bir araya geldiklerinde iman ettik deyip yalnız kaldıklarında ise münafıklıklarını ortaya koyan kimselerin davranışları²²⁸, bu türden bir davranış olsa gerektir.

3. 2. 3. Şeytanın İdlâli/Dalâlete Sürüklemesi

Aklı kullanmamanın sonuçlarından biri de, şeytanın saptırmasına maruz kalmak olarak görünüyor. Apaçık bir düşman olması sebebiyle şeytana ibadet edilmeyip buna karşılık Allah'a ibadet edilmesi emredildikten sonra "Yemin olsun ki o, sizden nice nesilleri/جلا كثيرا dalâlete düşürmüştü. Akletmiyor musunuz?"²²⁹ denilmiştir.

Şeytanın saptırmasına maruz kalanlar *cibill* kelimesiyle ifade edilmiştir. Kelimeyi Türkçemizde kullanılan cibilliyet anlamıyla da değerlendirdiğimizde şeytanın saptırması, zorla olmayıp²³⁰ insanın hak üzere olan fitratını değişikliğe uğratması anlamına geliyor²³¹ olmalıdır. Çünkü şeytanın özelliklerinden biri de yapılan kötülükleri süslemesidir²³². Gerçekte kötü olan bir davranışı iyi görmekse ancak bozuk fitratla mümkündür. Fitratın bozulması ise herhalde fitratın direği olan aklın bozulması ile mümkün olsa gerektir.

Sonuçta "bizim aklımız 'şeytânî bir meleke'²³³ değil, Allah'ın bize verdiği, nihâî hedefi bizzat Allah olan bir vasıta'dır. İslam o halde esas itibarıyla bir bilgi yoludur."²³⁴

²²⁷ Bakara, 2/75-76. Tahrif edilen kitabın Tevrat ve bu işi yapanları yahudi din alimleri olduğu ve tahrifin mahiyeti hakkında detaylı bilgi için bkz. Taberî, a.g.e., I/367; F. Razi, a.g.e., III/134-135; Zemahşeri, a.g.e., I/291. vd.

²²⁸ Bakara 2/76.

²²⁹ Yâ-Sîn 36/60-62.

²³⁰ "Eğer öyle olsaydı kıyamet gününde kafir, Allah'a karşı şeytanın saptırdığını ileri sürerek mazeret gösterirdi ve özrü kabul edilirdi." Mehmet Bulut, "Hidayet-Dalâlet ve İnsanın Sorumluluğu" DEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: XIV, İzmir, 1995, s. 258. Eğer insana akıl verilmemiş olsaydı belki mazereti kabul edilirdi. Ancak hem akıl verilmiş hem de peygamber gönderilmiştir. Bu durumda şeytanın tuzağına düşmek insanın gafletidir tarzındaki açıklama için bkz. Mevdudî, a.g.e., IV/530.

²³¹ İmam-ı Azam da insanların iman fitratı üzerine doğduklarını hatırlattıktan sonra bizim değerlendirmemize benzer olarak küfre sapmanın bu fitratı değiştirmek olacağını söyler. Mustafa Öz, a.g.e., Fıkıh-ı Ekber, metin s.73, çeviri, s. 56.

²³² Tevbe 9/37. vd.

²³³ Luther'in akla -okuyucularımızın affına sığınarak- "şeytanın orospusu" dediği nakledilmiştir. Bkz. Catherine Clément, Şeytanın Oropsusu, (Çev. Rifat Madenci), Telos Yay., İstanbul, 1997 (2. bsk), s. 21.

²³⁴ Seyyid Hüseyin Nasr, a.g.e., s. 26.

3. 2. 4. Olumsuzluğa/Ricse Düşme

“Allah’ın izni olmadıkça hiçbir kimse/نفس iman edemez ve O, aklını kullanmayanlara pislik verir”/يجعل الرجس²³⁵ ayetiyle akletmemenin sonuçlarından birinin olumsuzluğa/rics maruz kalmak olduğu anlatılmaktadır.

Kelimeye verilen öfke, hiddet, azab, azaba sebep olan aşırılık ve küfür²³⁶ ile kötülük, fesat ve sapıklık²³⁷ gibi iğrenç ruhsal pislikler²³⁸ ve ayrıca zillet ve sefalet²³⁹ anlamlarıyla değerlendirildiğinde rics’in, bir kişi ya da toplumun içinde bulunduğu maddî manevî her türlü olumsuzluğu karşıladığı görülmektedir. Akletme durumu din, ırk ve cinsiyet farkı olmaksızın bütün insanlığa verilen ortak bir yetenek olduğuna göre sünnetullah gereği bu yeteneğin fonksiyonel bir biçimde kullanılması kişi ve toplumları yükseltirken bu yeteneğin kullanılmaması durumunda, topluluğa olumsuzluk/rics hakim olmaktadır.

Bu durum, 3. Dünya Ülkeleri denilen geri kalmış toplumların durumlarını ve daha vahimi Türkiye dahil 60’a yakın müslüman devletin çoğunun bu gruba dahil olmasını açıklar görünmektedir.

3. 2. 5. Harama Düşme

Allah, Hz. Peygamberin ağzından bazı haram kılınan şeyleri şöyle açıklamaktadır: “De ki: Gelin/تعلموا Rabb’inizin size haram kıldığı şeyleri okuyayım/قل O’na hiçbir şeyi şirk koşmayın, ana-babaya iyilik/احسان yapın, yoksulluk korkusuyla/من املق çocuklarınızı katletmeyin. Biz sizin ve onların rızkını

²³⁵ Yunus 10/100

²³⁶ Taberî, a.g.e., XI/174; F. Razi, a.g.e., XVII/164; Zemahşeri, a.g.e., II/255; Ebussuud, a.g.e., IV/177. Riczin azab ricsin günah olduğu yönündeki nakiller için bkz. Ebû Hayyân, a.g.e., V/193. Ayrıca riczin bir afet kategorisi olduğu şeklindeki değerlendirme için bkz. Ali Sayı, **Firavun, Hâmân ve Kârûn Karşısında Hz. Musa**, İz Yay., İstanbul, 1992, s. 156. Yine “rics insan elinin ürettiği pislik ricz de Allah eliyle göklerden buna bir kahr cevapdır...Kur’an göklerin bu cevabını/رجزا من السماء dengersizlik ve zulümler yüzünden gelen sıkıntılar olarak gösteriyor” şeklindeki değerlendirme için bkz. Yaşar Nuri Öztürk, a.g.e., s. 447-449. Ayrıca bkz. Bakara 2/59; A’raf 7/162; Ankebut 29/34.

²³⁷ İbn Kesîr, a.g.e., IV/233.

²³⁸ Seyyid Kutub, a.g.e., VI/224.

²³⁹ Şakir Kocabaş, a.g.m., s. 303.

veririz. Zahir olsun batın olsun fuhşiyata yaklaşmayın. Allah'ın haram kıldığı canı/النفس haksız yere katletmeyin. İşte size, Allah, akledesiniz diye bunları tavsiye etmektedir”²⁴⁰. Böylece Allah'ın tavsiyesinin akletmeyi sağladığı, bu tavsiyeleri dinlemeyerek akli kullanmamanın ise harama düşmeye sebep olacağı ifade edilmiş oluyor. Devam eden iki ayette emir ve yasaklar sıralanmakta ve Allah'ın tavsiyelerinin sırasıyla *tezekkürü* ve *takvayı* sağlamak için olduğu belirtilmektedir²⁴¹.

Görüldüğü gibi ayetlerde “emir ve yasaklarla bunları emir ve yasak olarak vicdanlara koyan otorite arasında bağlantı kurulmaktadır”²⁴². Aklın buradaki rolü ise emir ve yasakların dinî ve dünyevî faydalarını anlamak²⁴³ olmalıdır. Aklın, teklifin dayanağı olması da, yine bu yönüyle olsa gerektir²⁴⁴.

3. 2. 6. Dinî Değerleri Alaya Alma

Din, tarihin her devrinde ve her toplumunda olmuştur ve görünen o ki bundan sonra da olacaktır. Var olan bu dinler, ister ilâhî olsun isterse insan kaynaklı olsun kutsal kabul edilirler ve bundan dolayı insana ait tezahürler içerisinde en çok saygı gösterilen tezahürlerdir. Bundan dolayı Kur'an batıl da olsa herhangi bir dine saygısızlığı yasaklar²⁴⁵.

Buna karşılık mü'minlere, dinlerini eğlence ve oyun edinenleri, kendilerine dost edinmemeleri emredilir²⁴⁶. Dinî ve dîne ait sembol, kurum ve değer olarak bütün tezahürleri alaya almayı da akletmezliğin bir sonucu kabul eder: “**Namaza çağırdığınızda/إذا ناديتهم** onu eğlence ve oyun/لعباً edinirler. Bu, onların akletmeyen bir topluluk/kavm olmalarındandır”²⁴⁷.

²⁴⁰ En'âm 6/151.

²⁴¹ En'âm 6/152-153.

²⁴² Seyyid Kutub, a.g.e., IV/355.

²⁴³ F. Razi, a.g.e., XIII/233; Ebussuud, a.g.e., III/199; Muhammed Abduh, a.g.e., VIII/189; Elmalılı, a.g.e., III/2095.

²⁴⁴ Ebû Hayyân, a.g.e., IV/252.

²⁴⁵ En'âm 6/108.

²⁴⁶ Mâide 5/57.

²⁴⁷ Mâide 5/58.

Ayette kınanan bu davranışın, yahudi, hristiyan ve müşriklerin ezanı alay konusu yapmaları²⁴⁸ olduğu belirtilmiştir.

Akıllı bir insandan beklenen ise şekli ne olursa olsun herhangi bir kişinin Allah'a yaptığı ibadetle eğlenmeyi, aklından bile geçirmemesidir²⁴⁹.

3. 2. 7. Peygamberin Anlaşılammaması ve Peygambere İftira Etmeye Yönelme

Bir peygamberin tebliğine mazhar olan kimselerden aklını kullanmayanların özellikle Allah'ın Peygamberine karşı iki olumsuz davranış biçimi sergiledikleri görülmektedir. Biri peygamberin anlaşılmmasından dolayı kaba davranmak, diğeri de ona iftira atmaktır.

Hucûrât suresi Hz. Peygamber'e yapılan saygısızlıkların eleştirisiyle başlar. Bu saygısız davranışlar sırasıyla *sesi yükseltmek/لا ترفعوا أصواتكم*, *sözü açık söylemek/ولا تجهر* *الذين ينادونك من وراء الحجور* ve *dışarıdan Hz. Peygamber (s.a.s)'in evine bağırarak seslenmektir/الذين ينادونك من وراء الحجور*. Ayette bu sonuncu davranışı sergileyenlerin çoğunun akılsız oldukları belirtilmiştir²⁵⁰.

Beklenen davranışlar ise sesi alçaltmak/يخفضون أصواتهم ve Hz. Peygamber evinden çıkıncaya kadar sabırlı olmaktır²⁵¹. Zira terbiye ve edebe uygun bu tarz davranışlar aklında gereği olmalıdır²⁵².

Hz. Peygamber (s.a.s)'e yöneltlen olumsuz davranışlardan bir diğerrinin, bundan daha ileri bir aşama olan iftira atma olduğu anlaşılmaktadır. O (s.a.s)'nu Kur'ân'ı uydumuş olmakla/افتري²⁵³ itham etmektedirler.

²⁴⁸ Taberî, a.g.e., VI/291., Ayetin sebab-i nüzûlü ile ilgili daha fazla bilgi için bkz. F. Razi, a.g.e., XII/32; Elmalılı, a.g.e., III/1722. Bu davranışı sergileyenlerin münafıklar olduğu değerlendirilmesi için bkz. Süleyman Ateş, a.g.e., III/20. Ayrıca Zemahşerî'ye göre ayet, ezanın sadece hadisle değil aynı zamanda nass ile sabit olduğuna delildir. Zemahşerî, a.g.e., I/624; Bkz. Akûsi, a.g.e., VI/172; Muhammed Abduh, a.g.e., VI/445. (Abduh'un tefsirinde ayet 62. ayet olarak gösterilmektedir. Mustafa Şentürk)

²⁴⁹ Mevdûdî, a.g.e., I/436. Benzer bir değerlendirme için bkz. Seyyid Kutub, a.g.e., III/405.

²⁵⁰ Hucûrât 49/1-2, 4

²⁵¹ Hucûrât 49/3, 5.

²⁵² Beydâvî, a.g.e., II/415.

“Onlardan sana kulak verenler vardır. Sağırlara üstelik akıllarını da kullanmıyorlarsa sen mi duyuracaksın Onlardan sana bakan/من ينظر vardır. Körler üstelik görmüyorlarken/لا يبصرون sen mi hidayete erdireceksin”²⁵⁴. Bu tavrı sergileyenlerin üç bilgi vasıtasına karşı kapalı oldukları görülmektedir. Bunları, görme ve işitme gibi *duyular* ile *akıl* ve peygamber’in duyurma ve hidayet çabaları yani *haber* olarak belirtebiliriz. Çünkü “bir kimseye beslenen düşmanlık ve nefret, kişiye o kimsenin sözlerini duyurmaz, sözünü duysa da anlamaz”²⁵⁵.

Hûd Peygamber kavmini Allah’a ibadete çağırıp kendileri için O’ndan başka ilah olmadığına dikkat çekerek “yoksa sadece müfteriler olursunuz” dedikten sonra “Ey kavmim, buna karşılık sizden herhangi bir ücret istemiyorum/لا اسئلكم Benim ecrim ancak beni yaratana/الذي فطرني aittir.” diyerek “akletmez misiniz?”²⁵⁶ şeklinde de şaşkınlığını²⁵⁷ ifade etmektedir.

Görüldüğü gibi akletmemenin peygambere karşı kaba davranışlardan başlayıp ona iftira atmaya kadar varan tezahürleri vardır.

3. 2. 8. Şirke Düşme

Kur’ân müşriklerin bilgi/ilm ile değil tahmin/يخربون²⁵⁸ ile hareket ettiklerini ve sadece zanna tâbi olup tahmin yürüttüklerini²⁵⁹ söyler. Zan ise hakikat ile bir değildir²⁶⁰.

Müşrikler bilgi/ilm ile değil zan ve tahmin ile hareket etmektedir. Bu durum Hz. İbrahim’in, müşriklerle girdiği tartışma sonucu onları akılsızlıkla suçlamasını daha iyi açıklıyor görünmektedir. Nitekim konuyla ilgili bir âyette “O halde Allah’ı bırakıp da/من

²⁵³ Yunus 10/37-41.

²⁵⁴ Yunus 10/42-43.

²⁵⁵ Süleyman Ateş, a.g.e., IV/231.

²⁵⁶ Hûd 11/50-51.

²⁵⁷ Seyyid Kutub, a.g.e., VI/333.

²⁵⁸ Zuhuruf 43/20.

²⁵⁹ En’âm 6/116, 148; Yunus 10/66.

²⁶⁰ Yunus 10/36; Necm 53/28.

size menfaat ve zarar vermeyen şeylere ne diye ibadet edersiniz” dedi. Size de Allah’tan başka ibadet ettiklerinize de yazıklar olsun. Akletmiyor musunuz?”²⁶¹denilmektedir. Çünkü şirk akla uygun bir inanç değildir²⁶². Buna karşılık makul olan tevhîd olmalıdır²⁶³. Nitekim daha önce değindiğimiz bir ayette²⁶⁴ Allah bir meselle bunu açıklamaktadır. Öte yandan âyet, aklın insana fayda ya da zarar verecek şeyleri bilme fonksiyonunu belirtir görünmektedir. Nitekim daha önce islâm düşüncesinde aklın “hayrı, şerri bilip gereğince davranış geliştirmek” şeklinde tarif edildiğine değinmiştik.

Şirkin kendisinin makul olmadığı gibi, Kur’an, Allah’tan başka edinilen şefaatçilerin de akletmediğini vurgular: “Yoksa Allah’tan başka/دون şefaatçiler mi edindiler? De ki: Onlar hiç bir şeyi mülk edinmeseler ve akletmeseler de mi? De ki: Şefaat bütünüyle Allah’ındır.”²⁶⁵ Görüldüğü gibi mev’hûm şefaatçilerin hiçbir şeye güçleri yetmemektedir. Çünkü onlar akıldan yoksundurlar.

“Yemin olsun ki onlara sorsan: Gökten su indirip onunla ölümünden sonra yeryüzünü ihyâ eden kimdir? Şüphesiz derler ki: Allah’tır. De ki; hamd Allah içindir. Fakat onların çoğu akletmezler.”²⁶⁶ Bundan başka müşrikler gökler ve yeri Allah’ın yarattığını/خلق söylemelerine²⁶⁷ rağmen şirk inançlarını sürdürmektedirler.

Netice itibariyle müşrikler, ilme değil zan ve tahmine dayandıkları için, içinde bulundukları çelişkiyi düşünüp akledememektedirler.

3. 2. 9. Küfre Düşme

Allah Kur’an’da, müşriklerden başka kafirlerle ilgili de bir mesel vererek küfre saplananların, akılsızlıklarının kurbanı olduklarını anlatır. Bakara suresi 2/170. âyette

²⁶¹ Enbiyâ 21/66-67.

²⁶² Enbiyâ 21/22.

²⁶³ Şirkin gayrı makul tevhidin ise makul olduğu şeklindeki benzer bir değerlendirme için bkz. Câbirî, **Arap-İslam Aklının Oluşumu**, Kitabevi Yay., İstanbul, 2000, (2. bsk), s. 139.

²⁶⁴ Rûm 30/28.

²⁶⁵ Zümer 39/43-44.

²⁶⁶ Ankebût 29/63. “Bu, onların cahilliklerinden ve ve Allah’tan başka taptıklarının kendilerini Allah’a yaklaştırdığını zannetmelerindendir” şeklindeki değerlendirme için bkz. Taberî, a.g.e., XXI/12.

²⁶⁷ Ankebût 29/61; Lokman 31/25. vd.

atalarından alıştıkları ve normatif hale getirdikleri örften başka otorite tanımayanlar eleştirildikten sonra 171. ayette “küfre düşmüş olanların/الذين كفروا meseli, çağırma ve seslenmeden/نداء و نداء duymayan bağırp çağırmanın/الذي ينعق meseli gibidir. Sağırdırlar, dilsizdirler²⁶⁸, kördürler. Bundan dolayı akletmezler.” buyrulmaktadır.

Görüldüğü gibi Allah'ın verdiği duyuları kullanmayarak akıllarını çalıştırmayan²⁶⁹ ve bu sebeple hidâyet ve ma'rifet yollarını tıkayan²⁷⁰ kafirler herhangi bir anlamı olmayan garip sesler²⁷¹ çıkaran hayvanlara benzetilmektedir. Çünkü Katade'den gelen nakilde olduğu gibi onlar Hakk'a karşı sağır, dilsiz ve kördürler. Ve Hakk'ı akletmezler²⁷². Tabi onların akılsızlığı Râzî'nin de belirttiği gibi akıldan yoksun olmalarından değil, iktisâbî akıllarını kullanmamalarındandır²⁷³.

Kafirlerin çoğunun akletmediklerini anlatan âyet ise şöyledir: “Allah kulağı çentilen/يخيرة, salıverilen/يساعية, erkek-dişi ikizler doğuran/وصيلة ve on defa yavruladıktan sonra yük vurulmayan/حم hayvanları (nın adanması) diye bir şey kılmamıştır. Lakin küfre düşmüş olanlar Allah'a karşı yalan uydururlar/يفترون ve büyük çoğunluğu/اکثر akletmezler.”²⁷⁴

Ayette bahîra, sâibe, vasîle ve hâm olarak zikredilen hayvanların²⁷⁵ batıl inançlarla işaretlenerek insanların istifadesinden -üstelik bunlara ihtiyaç duydukları halde- alıkonulmuş belli bazı hayvanlar²⁷⁶ olduğu anlaşılmaktadır. Dönemin kafirlerinin bu batıl inanışları atalarından aynen devralarak taklide saplanmaları²⁷⁷ ve akıl ölçüsüne vuramamaları sebebiyle eleştirildikleri görülmektedir. Oysa daha önce değindiğimiz bir

²⁶⁸ Bakara 2/171.

²⁶⁹ Beydâvî, a.g.e., I/100., F. Râzî ise mükteseb aklın kazanılmasında duyuların etkisinin olduğunu belirtir.

F. Râzî, a.g.e., V/8.

²⁷⁰ Seyyid Kutub, a.g.e., I/253.

²⁷¹ Çobanın sürüsünü güderken çıkardığı belli bir anlamı olmayan bağırtılardır şeklindeki değerlendirme için bkz. Muhammed Esed, a.g.e., I/47. Zaten Taberî'nin nakillerinden de benzetilen bu hayvanları evcil hayvanlar olduğu anlaşılmaktadır. Taberî, a.g.e., II/80.

²⁷² Taberî, a.g.e., II/80; İbn Kesîr, a.g.e., I/293.

²⁷³ F. Râzî, a.g.e., V/8.

²⁷⁴ Mâide 5/103.

²⁷⁵ Bunlar hakkında ayrıntılı bilgiler için bkz. Taberî, a.g.e., 86-92; F. Râzî, a.g.e., XII/109. vd.

²⁷⁶ F. Râzî, a.g.e., XIV/109; Muhammed Esed, a.g.e., I/216.

²⁷⁷ Zemahşerî, a.g.e., I/649; Beydâvî, a.g.e., I/285.

ayette olduğu gibi ataların akıllarını kullanmamış ve hidâyete erememiş kimseler olabileceği hesaba katılmalıdır²⁷⁸.

Kur'ân'a göre bu iki olumsuz inanç biçiminin yani şirk ve küfrün²⁷⁹ akli kullanmamanın sonuçlarından olduğu düşünülürse; islam düşüncesinde aklın dînî mükellefiyetin esası kabul edilmesi daha iyi anlaşılmış olur kanaatindeyiz.

3. 2. 10. Nifâka Düşme

Allah'ın kelamını bile bile tahrif eden yahudiler içerisinde bulunan münafıklarla²⁸⁰ ilgili olarak: "İman edenlerle karşılaştıklarında iman ettik derlerdi. Birbirleriyle yalnız kaldıklarında/خلا Allah'ın size açıkladığını/فتح, Rabb'inizin katında size karşı huccet getirsinler diye mi onlara anlatıyorsunuz?/تحتونهم Akletmiyor musunuz?"²⁸¹ denilmektedir. Görüldüğü gibi burada bazı münafık yahudiler mü'minlerle karşılaştıklarında başka, yalnız kaldıklarında başka davranmakta ve birbirlerinden Tevrat'taki bilgileri, aleyhlerinde delil olarak kullanılabilir düşüncesiyle mü'minlere anlatmamalarını istemektedirler. 'Bunu düşünemiyor musunuz?', 'aklınızı kullanmıyor musunuz?' diye de birbirlerine serzenişte bulunuyorlar²⁸². Ehl-i kitabla mü'minlere karşı savaş konusunda işbirliği yapacaklarını söyleyen münafıkları, bir topluluk olarak akletmezlikle suçlayan bir diğer ayet ise şöyledir: "Sizinle toplu olarak ancak surlarla çevrili yerleşim yerlerinde/محصة قري ya da duvarlar arkasında savaşabilirler. Kendi aralarındaki çekişmeleri/باسهم ise şiddetlidir. Sen onları bir bütün/جميع zannedersin. Halbuki kalpleri dağınıktır/شتي Bu onların akletmeyen bir topluluk/قوم olmalarındandır."²⁸³ Ayette akletmedikleri ifade edilen topluluğun yahudiler ve münafıklar olabileceği şeklindeki nakillerden²⁸⁴ hareketle bunların yukarıdaki ayette olduğu gibi Medine döneminde İslam'a karşı münafıklık yapan bazı yahudiler olduğu söylenebilir. Râzî münafıkların akletmeyen bir topluluk olmalarını: "1. Onlar bu işteki

²⁷⁸ Bakara 2/170.

²⁷⁹ Kafirlerin de imanı olduğu fakat bunun onlara fayda vermeyeceği belirtilmiştir. Secde 32/29.

²⁸⁰ Bakara 2/75.

²⁸¹ Bakara 2/76.

²⁸² Elmalılı I/362.

²⁸³ Haşr 59/14.

²⁸⁴ Taberî, a.g.e., XXVIII/47; Süleyman Ateş, a.g.e., IX/358.

paylarının ne olduğunu anlamayan bir topluluktur. 2. Onlar, kalplerinin darmadağın olmasının güç ve kuvvetlerini zayıf düşüreceğini bilmeyen bir topluluktur” şeklinde izah etmektedir²⁸⁵.

3. 2. 11. Ahiret Yurdunun Daha Hayırlı Olduğunu Değerlendirememesi

Dünya ve ahiret karşılaştırması Kur'an'daki önemli karşılaştırmalardan biridir. Bu karşılaştırmaların bir dengeye oturtulduğunu söylemek mümkündür. Zira dünya ve âhiret Allah'tan iyilik/hasene vermesi istenecek yerler olarak²⁸⁶ Kur'an'da 115'er defa yani eşit olarak yer almaktadır. Buna karşılık takva üzere olanlar için âhiret yurdunun/dâr hayırlı olduğu²⁸⁷ çünkü buranın sürekli kalınacak yer/القرار olduğu²⁸⁸ ve Allah katında olanın ise daha hayırlı ve bâkî olduğu²⁸⁹ göz önüne alınırsa Allah'ın verdiklerinden âhiret yurdunun istenmesi/ابتغى ancak dünyadan nasibin unutulmaması gerektiği²⁹⁰ tutumu en sağlıklı tutumdur denilebilir. Bunu gerçekleştirmek için de insana gerekli şeylerden biri ve belki de birincisi akıldır denilebilir.

Aklın doğru biçimde kullanılmaması ahiret hayatının daha hayırlı olduğunu değerlendirememesi gibi bir sonucu doğurabilir. Nitekim böyle düşünmemize imkan veren bazı ayetler vardır. Mesela En'âm suresi 6/32. ayeti bunlardan birisidir: “Dünya hayatı sadece oyun ve oyalanmadır/لهو لعب و لهو Şüphesiz ahiret yurdu takva üzere olanlar için daha hayırlıdır. Akletmiyor musunuz?” Bir diğer ayet: “Kitabı miras alan bir grup/خلف onlardan sonra halef oldular. 'Bize mağfiret edilecek' diyerek bu değersiz dünyanın malını/هذا الاثني عرض alıyorlar. Onun benzeri değersiz bir şey/عرض onlara gelse onu da alırlar. Onlardan Allah'a karşı haktan başka bir şey söylemeyeceklerine dair kitabın misâkı alınmamış mıydı? Kitapta olanları çalışmamışlar mıydı/درسوا؟ Şüphesiz ahiret yurdu takvâ üzere olanlar için daha hayırlıdır. Akletmez misiniz?”²⁹¹ denilmektedir.

²⁸⁵ F. Râzî, a.g.e., XXIX/ 290.

²⁸⁶ Bakara 2/201; A'raf 7/156. vd.

²⁸⁷ En'âm 6/32; A'raf 7/169; Yusuf 12/109.

²⁸⁸ Gâfir/ Mü'min 40/39.

²⁸⁹ Kasas 28/60.

²⁹⁰ Kasas 28/77.

²⁹¹ A'raf 7/169.

Bir başka ayette ise Hz. Peygamber'e kendisinden önce karyeler ehlinde kendilerine vahyedilen adamlar gönderildiği belirtilirken muhatablarına da yeryüzünde dolaşmaları/يسيروا ve kendilerinden öncekilerinin akıbetlerini görmeleri/ينظرون söylendikten sonra “Şüphesiz ahiret yurdu takvâ üzere olanlar için daha hayırlıdır. Akletmez misiniz?” denilmiştir²⁹².

Görüldüğü gibi her üç ayetin sonunda da takvâ üzere olanlar için ahiret yurdunun daha hayırlı olduğu belirtilmiştir. Ancak bunu kavramanın şartı akli kullanmaktır²⁹³.

Bu ayetlerden başka daha genel bir ifadeyle Allah katında olanın daha hayırlı ve bâkî/ابقى ما عدا الله خير olduğu belirtilmiştir. Taberî, ayetteki akletmenin düşünmek, bilmek ve hayrı seçmek olduğunu belirtmiştir²⁹⁴. Zira dünya ve ahiretten hangisinin daha üstün olduğunu tespit etmek aklın işidir²⁹⁵. Çünkü Allah katında olan bizatihi hayırdır²⁹⁶. Akıl da bâkî olanın fânî olandan daha hayırlı olduğunu bilir²⁹⁷.

Ahiret yurdunun ve Allah katında olanın daha hayırlı olduğunu değerlendirememeye sebep olan akılsızlığın sonuçlarından biri de cehenneme düşmektir: “dediler ki: Duysaydık ya da akletseydik ateş/السعير ahabından olmazdık.”²⁹⁸ Ayette yer alan işitme tecrübeye dayalı naklî birikim, akletme de tefekküre dayalı akli kazanımlar olsa gerektir. Zira bu ikisi Râzî'nin deyişiyle “hidâyet dinleyişi” ve “hidâyet tefekkürü”dür²⁹⁹.

²⁹² Yusuf 12/109.

²⁹³ Râzî, En'âm 6/32. ayette Vâhidî'ye göre يعقلون ve يعقلون olarak okunduğunu ve buna göre يعقلون ile müttakîlerin يعقلون ile de ayetin hitab ettiği kimselerin kastedildiğini nakleder. F. Râzî, a.g.e., XII/203. Her üç ayetin sonundaki bu ifadenin iki şekilde okunduğu belirtilmiştir. Bkz. Zemahşerî, a.g.e., II/14; Celâleyn, a.g.e., I/200.

²⁹⁴ Taberî, a.g.e., XX/96.

²⁹⁵ Seyyid Kutub, a.g.e., IX/63.

²⁹⁶ Zemahşerî, a.g.e., III/187.

²⁹⁷ Celâleyn, a.g.e., II/87.

²⁹⁸ Mülk 67/10.

²⁹⁹ Râzî işitmeyle kastedilenin naklî deliller, akılla kastedilenin ise akli deliller olabileceğini ancak Keşşâf sahibinin ayetin hadis ekolü ile re'y ekolü olduğu yönündeki yorumların bid'at olduğunu söylediğini nakleder. Bkz. F. Râzî, a.g.e., XXX/65. Zemahşerî haklı olarak ayetin, ayetten sonra ortaya çıkan iki mezhep için yorumlanmasının bid'at olduğunu söyler. Bkz. Zemahşerî, a.g.e., IV/136-137. Ancak bu ikisinin yani işitme ve akletmenin -daha sonra da kavramlaşmalar- naklî ve akli delillerle ilgisi olmayacağı anlamına gelmemelidir diye düşünüyoruz.

3. 2. 12. Hayvanlar Seviyesine Düşme

İnsanı diğer canlılardan ayıran özelliğın akıl ve buna bağılı olarak düşünebilme yeteneğı olduğunu daha önce bir kaç defa belirtmiştik. Bu yeteneğın istenilen düzeyde kullanılmamasının getireceğı sonuç ise açıktır.

Kur'ân, küfür üzere olanları akıllarını kullanmamaları sebebiyle çobanın ne dediğini anlamayan sürü hayvanlarına benzetmektedir³⁰⁰.

Hevâsını tanıı edinenlerin insanların nimetlendiğı/انعام hayvanlara -evcil hayvanlar olabilir- benzetildiğı ayet şöyledir: “Gördün mü ilahını hevâsı edineni!”³⁰¹ **Sen mi ona vekil olacaksın. Yoksa büyük çoğunluğunuz/اکثر işitirler ve aklederler mi hesap edersin. Şüphesiz onlar sadece hayvanlar/انعام gibidir. Belki de onlar daha sapık yolludurlar/اضل سبيلا**³⁰² Çünkü hayvanlar otlağını bulur, sahibine boyun eğer, kendisine iyilik yapanla kötülük yapanı bilir³⁰³. Râzî de bu düşünceleri paylaşıarak hayvanların bilgisiz olmalarının kimseye zarar vermediğini ama bunların bilgisizliğinin hem kendilerine hem de çevrelerine zarar verdiğini, yine hayvanların bilgisizlikten dolayı cezaya çarptırılmayacağını ama bunların bilgisizlikleri sebebiyle cezaya çarptırılacağını söyledikten sonra nihayet hayvanların da Allah'ı tesbih ettiğini belirtir³⁰⁴.

Kur'an, duygularını ve aklını gereğı gibi kullanmayanları sadece evcil hayvanlara benzetmekle kalmaz, yeryüzünde hareket edebilen bütün canlıların en şerlisi sayar: “Ey iman edenler. Allah'a ve Resûlüne itaat edin. İşitmenize rağmen O'ndan yüz çevirmeyin. İşitmemelerine rağmen 'işittik' diyenler gibi olmayın. Allah katında canlıların/الحيوانات en şerlisi muhakkak ki akletmeyen sağırlar ve dilsizlerdir. Şayet

³⁰⁰ Bakara 2/171.

³⁰¹ Râzî, ayetteki **هوَءِ** ile **افرايت من اخذ هواه الله** 'nin (ki günümüz meallerinde genelde bu şekilde çevrilir. Bkz. Hüseyin Atay, Yaşar Kutluay, **Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Anlamı**, DİB Yay., Ankara, 1961. s. 362, 500.) farklı olduğunu ve ayetin orijinalinin hasrı ifade ettiğini ve buna göre anlamın “kendisi için hevâ ve hevesinden başka bir ilah edinmedi” olduğunu söyler. Bkz. F. Râzî, a.g.e., XXIV/86., Elmalılı ise hevâsını ilah edinen denilmeyip de ikinci mefûlün öne alınması kası ifade etmek içindir ki “canının istediğinden başka kendine ilah tanımayan demektir” der. Bkz. Elmalılı, a.g.e., V/3590.

³⁰² Furkan 25/43-44.

³⁰³ Taberî, a.g.e., XIX/18; Zemahşerî, a.g.e., III/94.

³⁰⁴ F. Râzî, a.g.e., XXIV/86.

Allah onlarda bir hayır bilseydi/علم onlara işittirirdi. Onlara işittirmiş olsaydı yine de yüz çevirirlerdi/يَتَوَلَّوْا zaten dönektirler/معرضون³⁰⁵ Görüldüğü gibi ayette duyma ve görme gibi duyuları ile aklını kullanmayanlar -ki bunlarla müşrikler ve münafıkların kastedildiği belirtilmiştir³⁰⁶ - دابة kelimesiyle ifade edilen canlıların en şerlisi kabul ediliyor. دابة kelimesinin dilimizde de kullanılan *debelenme* kelimesiyle anlam yakınlığı göz önüne alınırsa kelimenin anlamı "hareket edebilen her canlı"³⁰⁷ olmalıdır.



³⁰⁵ Enfâl 8/20-23.

³⁰⁶ Taberî, a.g.e., IX/211; İbn Kesîr, a.g.e., III/574; Ebû Hayyân, a.g.e., IV/480.

³⁰⁷ F. Râzî, a.g.e., XV/144; Zemahşerî, a.g.e. (dolaşan canlılar), II/151; Seyyid Kutub, a.g.e., V/281; Süleyman Ateş, a.g.e. (deprenen canlılar), III/500.

SONUÇ

Bizzat akl lafzının yer aldığı 30 sûreye yayılan âyetlerin toplam sayısı 49'dur. Mahiyeti ve fonksiyonları açısından "çevre lafız olarak" ya da doğrudan veya dolaylı, akılla ilgili kelimelerin Kur'an'da dikkate değer bir yekûn teşkil ettiği vâkıdır.

Akl lafzının etimolojisinde yer alan 'bağlamak' kök anlamı olmak üzere kelimenin içinden çıktığı kültür coğrafyasından somut bazı nesne ve olgular için kullanılması; aklın somuta dayalı bir muhakeme ve işlevi karşıladığını göstermektedir. Bir başka ifadeyle bazı çevrelerin iddialarının aksine akıl, sebep-sonuç ilişkisine dayalı bir mantık yürütme işlemidir denilebilir. Bu kanaate elbette sadece etimolojiden hareketle varmıyoruz. Kur'an'ın Arapça inzâli (Yusuf 12/2) ve fonksiyoner kılınmasını belirten ayet (Zuhuruf 43/3) ile akletmedikleri için ricse maruz kalan (Yunus 10/100) ve ateş ashabından olanları (Mülk 67/10) anlatan âyetler, istidlâlî aklın bize göre Kur'an'daki varlığını gösteren örneklerden sadece bir kaçıdır. Çünkü akletme bir niyete dayanan sonuç almaya yönelik metodolojik bir faaliyettir.

Buna karşılık Kur'an'daki akıl, batıda ansiklopedistlerle başladığı söylenen, insanı ve insan aklını merkeze alarak her türlü metafiziksel bilgiyi ve bu arada vahyî bilgiyi dışlayıp aklın sınırsız egemenliğini savunan rasyonalizm anlamında akıl değildir. Bu anlamda islam düşüncesinde aklî hareketin öncüsü kabul edilen mutezile ekolü de vahyî bilgiyi devre dışı bırakan *rasyonalist* değil ancak vahyi de akıl gibi bilgi kaynağı kabul eden *rasyonel* bir hareket olarak değerlendirilebilir.

İslam medeniyetinde akıl sadece kuru bir mantık yürütmeden ibaret görülmeyip akla, kötü, çirkin ve yanlışla düşmekten alıkoyması ve iyiye, güzele ve doğruya

yönelmesi gibi ahlâkî bir de görev yüklenmiştir. Bundan dolayı, eski Yunan düşüncesi ve buna dayanan modern Avrupa kültüründeki aklın “nedenlerin kavranması” olduğu, doğu ve bu arada İslam düşüncesindeki aklın ise ahlâkî bir işlevle sınırlı kabul edildiği şeklindeki görüşler, daha çok İslâm dünyasının şu andaki mevcut olumsuz konumunun etkisiyle iyi değerlendirilmeden yapılmış genellemelerdir denilebilir.

Aklın, insanın ayırıcı vasfı olduğu yani insanı diğer canlılardan ayıran en önemli özelliği olduğu düşüncesi, sadece İslam düşüncesi tarihi için değil bütün bir düşünce tarihi için genel geçer bir kabuldür. Bu sebeple akıl, dînî, ahlâkî ve hukûkî sorumluluğun esasıdır.

Kur’ân’da akıl lafzının yer aldığı âyetlerin kronolojik kompozisyonundan şu sonuçların çıkarılabileceğini söylemek mümkün görünmektedir: Her şeyden, önce akıl âyetlerinin bulunduğu bu kronoloji tedricî ve “aklî” bir kronolojidir. Şöyle ki; istisnalar olmakla birlikte akılla ilgili ilk dönem mekkî âyetlerde insan akıllı çarpıcı ifadelerle kendi yaratılışı başta olmak üzere âlemdeki düzene yönlendirilmektedir. Buna ilaveten önceki toplumlara ve onları helâke götüren sebeplere dikkat çekilerek köklü değişiklikler için alt yapı olacak olan ibretin gerçekleşmesi amaçlanıyor. Öte yandan dünya ve ahiret karşılaştırması yapılarak aklın gerekli sonuçları çıkarması bekleniyor. Bu dönemde verilen meseller de muhatapların akıllarını zinde tutmaya yönelik olmalıdır. Akıl âyetleri açısından bu dönemin küllî amacı açıktır: Akıldan îmana köprü kurup mü’min bir toplum oluşturmak.

Nüzûlün ikinci devresinde ise mekke dönemine göre daha az sayıda bulunan kevnî âyetlerle, aynı içeriğe sahip mekkî âyetlerden farklı olarak mü’minlerin imanını pekiştirip tahkîkin sağlanması amaçlanmış olmalıdır. Çünkü taklît saplantısından kurtulamayanlar bu dönemde akletmezlik ile tanımlanmaktadır. Kur’ân’a göre akletmemenin dar kalıplan (taklît ve gelenekçilik) aşamama, Peygamber’in anlaşılabilmesi, üstelik de dînî değerlerin alay konusu yapılması, maddî-manevî her türlü olumsuzluktan (rics) kurtulamama, îmanın tevhîde yönlendirilememesi gibi sonuçları vardır. Daha da kötüsü insan, kendisini diğer canlılardan ayıran özelliği kabul edilen aklını kullanmayınca diğer canlılara benzetilmektedir.

Sonuçta Kur'ân'da akıl âyetlerinin kronolojik nüzûlü, akıllı somut bağlantılardan soyuta, şehâdet âleminden gayb âlemine, eserden müessire ulaştıracak yapıdadır denilebilir. Kur'ân'a göre akıllı kullanmamak, dînî, ahlâkî ve sosyo-ekonomik bağlantıların doğru kurulamamasına sebep olur. Bu, gerek bireysel ve gerekse toplumsal hayat için geçerlidir.

Düşünce tarihinin önemli tartışmalarından biri de akıl-kalp ilişkisidir. Akılla kalbi çatışan yetenekler olarak karşı karşıya getiren ya da tamamen aynîleştirip üst üste getiren değerlendirmeler bir tarafa bırakılacak olursa; akılla kalbin, esasta ayrı görevleri olan ama bir uzlaşma içerisinde bulunan kısmen bağımsız iki yetenek olduğu söylenebilir. Buna da akıl ve kalbin arka arkaya getirilmesi diyebiliriz. Zira Kur'ân akıllı, kalbin fonksiyonlarından birisi olarak zikreder (Hacc 22/46). Bir başka deyişle akıl, gözlem, muhakeme ve mantık yürütmeye bilgi toplayan yetenek, kalp ise bu bilgilerden hareketle seçim ve tercihlerin yapıldığı bir merkez konumundadır. Nitekim İslam düşüncesinde akıl, dînî, ahlâkî ve hukûkî sorumluluğun şartı sayılmış ama îman söz konusu olunca îmanın kalp ile tasdîk olduğu kabul edilmiştir. İslam dünyasında akıl-kalp ilişkisi konusunda en sağlıklı değerlendirmeyi Gazâlî'nin yapmış olduğunu söyleyebiliriz.

Akıl-vahiy konusu düşünce tarihinin en köklü problemlerinden biri kabul edilmiştir. Tarihi seyir içerisinde konu, en özgün biçimiyle İslam felsefesinde ele alınmıştır. Bu bağlamda, vahiy açısından bakıldığında onun içerisinde akıl zaten vardır ve akıl, vahyin karşısında apayrı, mutlak bir kategori değildir. Ancak yine de kısmen özerk ama kesinlikle birbirinden ayrılmaz iki farklı alandan söz edilebilir. İlâhî bir bilgi iletim tarzı olarak vahiy ve beşerî bir bilgi edinim vasıtası olarak akıl -neticede her ikisi de bilgi vasıtasıdır- konu, amaç ve hakikat açısından aynı değerle ele alınmışlardır. Aralarında bir çatışmanın düşünülmesi ise bütünüyle hayat ile dînî karşı karşıya getirilmesi demektir. Akıl-vahiy ilişkisinin sağlıklı bir zemine oturtulması sadece İslam'ın değil bütün insanlığın geleceği açısından çok önemlidir.

Günümüzdeki akıl-zeka ayrımının İslam kültüründe aklın belli başlı iki türü arasındaki ayrımla yapılmış olduğunu söyleyebiliriz. Buna göre fitrî bir yetenek olarak matbû akıl ile zekâ, bu yeteneğin kullanılması ile hayatın içerisinde ve tecrübî olan mesmû akılla da *akıl* kastedilmiştir diyebiliriz. Aslında bu kavramlar birbirlerinin yerine

kullanılmakla beraber ânî kavrayışa ve soyutlamaya dayalı düşünmeye zekâ, bir problemin tespiti, kavramsallaştırılması ve bu kavramlar üzerinde somuta dayalı düşünme biçimine de akıl denilebilir.

İşin tekniği açısından bütün bu kavramlar arasında kategorik ayrımlar yapılabilir ve belki yapılmalıdır. Ancak bu ayrımlar, bütünüyle insan dünyasını vehmî zıtlıklara ve fakat gerçek parçalanmaya götürmemelidir. Tevhîdî düşünceye uygun olan da bu olsa gerektir.



KAYNAKÇA

ABDUH, Muhammed (ö. 1905)., **Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm**, (Tefsîru'l-Menâr, Haz. Reşid Rıza), Menar Matbaası, Mısır, 1325.

ABDULLAH İBN MÜBÂREK (ö. 181/797)., **Kitâbü'z-Zühd ve'r-Rekâik**, (Çev. M. Adil Teymur), Seha Neşriyat, İstanbul, 1992.

ABDÜLBAKÎ, Muhammed Fuad., **el-Mu'cemü'l-Müfehres li-Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm**, Daru'l-Hadîs, Kahire, 1988.

ABDÜLCELÎL, Hüsnü., **el-Akl fi's-Şi'ri'l-Câhiliyyi**, Dâru'l-Me'âlimi's-Sekâfiyye, Kahire, 1999.

el-ACLÛNÎ, İsmail b. Muhammed (ö. 1162/1749)., **Keşfü'l-Hafâ ammâ iştehera mine'l Ehadisi ala Elsineti'n-Nas**, Daru İhyai't-Turasi'l-Arabiyyi, Beyrut, trs.

AÇIKGENÇ, Alparslan., **Bilgi Felsefesi**, İnsan Yay., İstanbul, 1992.

AÇIKGENÇ, Alparslan., "Kur'ân'da İlim Kavramı Çerçevesinde Tarihselliğe Bir Bakış ve Bunun Tefsir Yöntemine Katkısı", **Kur'an'ı Anlamada Tarihsellik Sempozyumu**, Bayrak Yay., İstanbul, 2000.

AHMED İBN HANBEL (ö. 241/855); **Müsned**, Çağrı Yay., İstanbul, 1982.

AKDEMİR, Süleyman; **Ceza Hukukunda Mağdurun Korunması**, Abam Yay., İzmir, 1988.

AKSEKİ, Ahmet Hamdi (ö. 1951)., **İslâm Fitrî, Tabîi ve Umûmî Bir Dindir**, İrfan Yay., İstanbul, 1966.

AKTAN, Hamza., "Âkile", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul, 1989.

AKTAŞ, Ümit; **Akıl, Aşk ve İslam**, Birleşik Yay., İstanbul, 1997.

ALBAYRAK, Halis., **Kur'ân'ın Bütünlüğü Üzerine**, Şule Yay., İstanbul, 1993, (2. bsk.).

ALBAYRAK, Mevlüt., “Ehl-i Sünnet Kelâmcılarına Göre Akıl”, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), DEÜ SBE, İzmir, 1993.

ALPER, Ömer Mahir; **İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy/Felsefe-Din İlişkisi**, Ayışığı Kitapları, İstanbul, 2000.

ALTUNTAŞ, Hayrani; **Erzurumlu İbrahim Hakkı**, MEB Yay., İstanbul, 1997.

ÂLÛSÎ, Ebu'l-Fadl Şihabeddîn Mahmud (ö. 1270/1854)., **Rûhu'l-Meânî fi't-Tefsiri'l Kur'anî'l-Azim ve's-Seb'r'l-Mesani**, Daru İhyai't-Turasi'l-Arabiyyi, Beyrut, trs.

ARAT, Melih., “Zekâ ve Akıl Farkı”, **Eğitim-Bilim**, sayı: XLI, İstanbul, 2002.

ARKOUN, Muhammed; **Kur'an Okumaları**, (Çev. Ahmet Zeki Ünal) İnsan Yay., İstanbul, 1995.

ARMAĞAN, Mustafa (Haz); **Din, Devlet ve Toplum**, Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı Yay., İstanbul, 2000.

ARSLAN, Ahmet., **Felsefeye Giriş**, Vadi Yay., Ankara, 1994.

ARVASÎ, S. Ahmed; **Diyalektiğimiz ve Estetiğimiz**, Burak Yay., İstanbul, 1994.

ASIM EFENDİ ; **Kâmus Tercemesi**, İstanbul, 1305.

ATAY, Hüseyin ve Arkadaşları, Kurul., **İslâm Gerçeği**, AÜ İlâhiyât Fak. Yay., Ankara, 1995.

ATAY, Hüseyin, KUTLUAY, Yaşar; **Kur'an-ı Kerîm ve Türkçe Anlamı** (Meâl), DİB. Yay., Ankara, trs.

ATAY, Hüseyin., “Kur'ân'da Bilgi Teorisi”, **AÜ İlâhiyât Fak. Der.**, c. XVI, Ankara, 1968.

ATEŞ, Süleyman; **Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri**, Yeni Ufuklar Neşr., İstanbul, 1989.

AUROBİNDİ, Sri; **İnsan Gelişiminin Devridaimi**, (Çev. Sedat Umran) Birleşik Yay., İstanbul, 1996.

AYASBEYOĞLU, Nevzad; "Kur'an'da Akıl", **İstanbul Yüksek İslam Ens. Dergisi**, C: II, 1964.

AYDIN, Hüseyin; **Muhasibî'nin Tasavvuf Felsefesi**, Ankara, 1976.

AYDIN, Hüseyin; **Yaratılış Ve Gayelilik**, DİB Yay., Ankara, 1991.

AYDIN, İbrahim Hakkı., "Plotinus ve İki İslâm Mütefekkirinde (Farabi ve İbn Sina'da) Sudûr Nazariyesinin Bir Değerlendirmesi", **İslâmî Araştırmalar**, c. 14, sayı: I, 2001.

AYDIN, Mehmet S.; "İslâm'a Göre İlim", **DEÜ İlahiyât Fak. Der.**, sayı: III, İzmir, 1987.

AYDIN, Mehmet S.; **Din Felsefesi**, Selçuk Yay., İstanbul, 1992.

AYDIN, Mehmet S.; **İçerik Kritik Bakış**, (Haz. Mehmet Gündem) İyiyadam Yay., İstanbul, 1999.

AYDIN, Mehmet S.; **İslâmın Evrenselliği**, Ufuk Kitapları, İstanbul, 2000.

AYDIN, Mehmet S.; **Tanrı Ahlâk İlişkisi**, TDV Yay., trs.

BABANZADE, Ahmed Naim (ö. 1934)., **İslâm Ahlâkının Esasları**, Yücel Yay., İstanbul, 1963.

el-BAGDADİ, Ebu Mansur Abdülkadir (ö. 429/1037); **el-Fark Beyne'l-Firak** (Mezhepler Arasındaki Farklar, Çev. Ethem Ruhi Fıçlalı), TDV Yay., Ankara, 1991.

BALJON, J. M. S., **Kur'ân Yorumunda Çağdaş Yönelimler**, (Şaban Ali Düzgün), Fecr Yay., Ankara, 1994.

BAYRAKLI, Bayraktar; **Kur'an'da Değişim**, Gelişim ve Kalite Kavramları, İfav Yay., İstanbul, 1999.

BAYRAKTAR, Mehmet; "Gazali'nin Bilgi Teorisi", **İslâm ve Bilim**, Sehâ Neşr., İstanbul, 1993.

BAYRAKTAR, Mehmet; **Yunus Emre ve Aşk Felsefesi**, Türküye İş Bankası Yay., İstanbul, 1995.

BEKAROĞLU, Mehmet., "Bir Anahtar Kavram: Akıl", **I. İslâm Düşüncesi Sempozyumu**, Beyan Yay., İstanbul, 1995.

el-BEYDÂVÎ, Muhammed eş-Şirâzî (ö. 791/1388)., **Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl**, Dersaadet Yay., İstanbul, trs.

BİLALÎ, Abdülhamid; **Arınma Yolu** (Çev. Tarık Akarsu), Şafak Yay., İstanbul, 1992.

BİLMEN, Ömer Nasuhi (ö. 1971); **Hukuk-ı İslâmiyye ve Istılâhât-ı Fıkhiyye Kâmusu**, Bilmen Yay., İstanbul, 1968.

BİRAND, Kâmıran (ö. 1964); **Kâmıran Birand Külliyyatı**, Akçağ Yay., Ankara, 1998.

BOLAT, Ali; "Muhasibî'nin Bilgi Kaynaklarına Bakışı", **OMÜ İlahiyat Fak. Dergisi**, Sayı: XII-XIII, Samsun, 2001

BOLAY, Süleyman Hayri., "Akıl", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul, 1989.

BOLAY, Süleyman Hayri; **Felsefî Doktrinler Sözlüğü**, Akçağ Yay., Ankara, 1990.

el-BOSTANÎ, Butros; **Muhîtü'l-Muhîf**, Lübnan Kütüphanesi, Beyrut, 1987.

BRAU, H. H., "Semûd", **İslâm Ansiklopedisi**, MEB Yay., İstanbul, 1940.

BULAÇ, Ali., **İnsanın Özgürlük Arayışı**, İz Yay., İstanbul, 1995.

BULAÇ, Ali; **İslam Düşüncesinde Din-Felsefe/Vahiy-Akıl İlişkisi**, Beyan Yay., İstanbul, 1994.

BULUT, Mehmet., "Hidayet-Dalâlet ve İnsanın Sorumluluğu", **DEÜ İlahiyât Fak. Der.**, sayı: XIV, İzmir, 1995.

el-CABİRÎ, Ali Hüseyin., "el-Akl ve'l-Aklâniyye fî Medreseti Bağdat el-Felsefiyye" **el-Mevrid**, Beyrut, 1988.

el-CABİRİ, Muhammed Abid; **Arap-İslam Akılının Oluşumu** (Çev. İbrahim Akbaba), Kitabevi Yay., İstanbul, 2000.

el-CABİRİ, Muhammed Abid; **İslamda Siyasal Akıl**, (Çev. Vecdi Akyüz), Kitabevi Yay., İstanbul, 1997.

CERRAHOĞLU, İsmail., **Tefsîr Usûlü**, TDV Yay., Ankara, 1991.

el-CEVHERİ, İsmail İbn. Hammâd (ö. 400/1009); **es-Sihâh Tâc'ü'l-Lüga ve Sihâhu'l-Arabiyye**, (Tahk. Ahmed Abdülgafur Attar), Darü'l-İlm-i İil-Melâyîn, (II. Bsk.), Beyrut, 1979.

CEVZİ, Muhammed İbn. Ali; **Zemmü'l-Hevâ** (Tashih. Ahmed Abdüsselam Ata), Dâru'l-Kütübî'l-İlimiyye, Beyrut, trs.

CLEMENT, Catherina., **Şeytanın Orospusu**, (Çev. Rifat Madenci), Telos Yay., İstanbul, 1997.

el-CÜZÜ, Muhammed Ali., **Mefhûmü'l-Akl ve'l-Kalb fi'l-Kur'ani ve's-Sünne**, Dâru'l-İlm-i İl'i-Melâyîn, Beyrut, 1983, (2. baskı).

el-CÜRCÂNÎ, Seyyid Şerîf (ö. 816/1413)., **et-Ta'rifât**, Ali Rıza Efendi Matbaası, İstanbul, 1275.

ÇANKI, Mustafa Namık., **Büyük Felsefe Lügati**, Aşikoğlu Matbaası, İstanbul, 1955.

ÇELEBİ, İlyas., **İslâm İnancında Gayb Problemi**, İfav Yay., İstanbul, 1996.

ÇERKEŞÎ, Şeyh Zâde (ö. 1229/1814)., **Gâyetü'l-Beyân fî İlmî'l-Mizân**, Sanayi Mektebi Matbaası, 1306/1890.

ÇETİN, Nihat M., "Arap", Dil, TDV **İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul, 1991.

DAMASİO, Antonio R., **Descartes'in Yanılgısı**, (Çev. Bahar Atlamaz), Varlık Yay., İstanbul, 1999.

De BOER, T. J., "Akıl", **İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul, 1940.

DEMİR Ömer, ACAR Mustafa., Sosyal Bilimler Sözlüğü, Ağaç Yay., İstanbul, 1993.

DEMİRCİ, Burhanettin., "Kur'ân'da Kavm Kavramı", Yayınlanmamış Lisans Tezi, DEÜ İlahiyât Fak., İzmir, 1994.

DEMİRCİ, Muhsin., **Vahy Gerçeği**, İfav Yay., İstanbul, 1996.

DESCARTES, René (ö. 1650)., **Aklın Yönetimi İçin Kurallar**, (Çev. Müntekim Öktem), Sosyal Yay., İstanbul, 1997.

DESCARTES, René., **Metod Üzerine Konuşma**, (Çev. Kemal Sahir Sel), Sosyal Yay., İstanbul, 1994.

ed-DİHLEVÎ, Şah Veliyyullah., **Huccetullâhi'l-Bâliga**, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, trs.

DOĞAN, D. Mehmet., **Büyük Türkçe Sözlük**, Rehber Yay., Ankara, 1992.

DÖNDÜREN, Hamdi., "Âkıl", TDV İslâm Ansiklopedisi, İstanbul, 1989.

DRAZ, Abdullah., **Kur'ân'ın Anlaşılmasına Doğru**, (Çev. Salih Akdemir), Mim Yay., Ankara, 1993.

DUMLU, Ömer., **Kur'an'da Bazı Kavramlara Bakış**, Anadolu Yay., İzmir, 1999.

DUMLU, Ömer., **Kur'ân-ı Kerim'de Salâh Meselesi**, DİB Yay., Ankara, 1992.

EBU HAYYAN, Ebu Abdullah Muhammed Muhammed b. Yusuf (ö. 754/1344)., **el-Bahru'l-Muhîr**, en-Nasru'l-Hadîs Matbaası, Riyad, trs.

EBU ZEHRA, Muhammed., **İslâm Hukuku Metodolojisi**, (Çev. Abdülkadir Şener), Fecr Yay., Ankara, 1994.

EBU'L-BEKA, **Külliyâtü Ebi'l-Beka**, Matbaai Amire, İstanbul, 1287.

EBUSSUUD, Muhammed b. Muhammed (Ö. 951/1544) ., **İrşâdû Akli's-Selîm ila Mezâyâ'l-Kur'âni'l-Kerîm**, Daru'l-Mushaf, Kahire, trs.

EMİROĞLU, İbrahim., "Kur'ân'da Akıl ve İnsan", **DEÜ İlahiyat Fak. Dergisi**, Sayı: XI, İzmir, 1998.

ERDEM, Hüsamettin., "İslam'da Rasyonalist (Akılcı) Hareketin Sebepleri", **SÜ İlahiyat Fak. Dergisi**, Sayı: VII, Konya, 1997.

ERDOĞAN, Mehmet., **Akıl-Vahiy Dengesi Açısından Sünnet**, İfav Yay., İstanbul, 1995.

ERGÜL, Adem., **Kur'ân ve Sünnette Kalbî Hayat**, Altınoluk Yay., İstanbul, 2000.

ESED, Muhammed., **Kur'ân Mesajı**, (Çev. Cahit Koytak, Ahmet Ertürk), İşaret Yay., İstanbul, 1996.

el-EŞ'ARİ, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail (ö. 324/935)., **Kitâbü'l-Lümâ' fi'r-Reddi alâ Ehli'z-Zeygı ve'l-Bidei**, (Tashih: Richard J. Mc Carty), Katolik Matbaası, Beyrut, 1953.

el-EZHERİ, Ebu Mansur Muhammed İbn. Ahmed (ö. 370/980)., **Tehzîbü'l-Lüga**, Dârü'l-Kavmiyyeti'l-Arabiyye, 1964.

FAHRİ, Mâcit., **İslam Felsefesi Tarihi** (Çev. Kasım Turhan), İklim Yay., İstanbul, 1992.

FARABİ (ö. 339/950), **el-Medinetü'l-Fâzıla** (Çev. Nafiz Danışman), Maârif Basımevi, İstanbul, 1956.

FARABİ, **Risâle fi'l-Akl**, (Tahk. Maurice Bouyges S. J), Daru'l-Machreq Sarı, Beyrut, trs.

FARABİ, **Tenbih Alâ Sebîl's-Seâde** (Çev. Hanifi Özcan), Anadolu Yay., İzmir, 1993.

FARABİ., **Fusûsü'l-Medenî**, (Çev. Hanifi Özcan), Dokuz Eylül Üniv. Yay., İzmir, 1987

FIĞLALI, Ethem Ruhi., **Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri**, Selçuk Yay., Ankara, 1991.

FREYER, Hans., **Din Sosyolojisi**, (Çev. Turgut Kalpsüz), AÜ Basımevi, Ankara, 1964.

el-GAZALİ, Muhammed b. Ahmed (ö. 505/1111), **İhyâu Ulûmi'd-Dîn**, el-Matbaatü'l-Ezheriyye, Mısır, 1302.

el-GAZALİ, Muhammed b. Ahmed., **el-Kanûnü'l-Küllî fi't-Te'vîl**, (Mecmûatü'r-Resâilî'l-İmâmı Gazalî, Tahk. Ahmed Şemsüddîn), Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1988.

el-GAZALİ, Muhammed b. Ahmed., **el-Munkız mine'd-Dalâl**, (Çev. Hilmi Güngör) , MEB Yay., İstanbul, 1994.

el-GAZALİ, Muhammed b. Ahmed., **Mi'yâru'l-İlm fi Fenni'l-Mantık**, K. Âmmiye Matbaası, Mısır, 1329.

el-GAZALİ, Muhammed b. Ahmed., **Mişkâtü'l-Envâr**, (Çev. Süleyman Ateş), Bedir Yay., İstanbul, 1994.

GEYLÂNÎ, Abdülkadir (ö. 561/1165)., **Sırru'l-Esrâr**, (Çev. Abdülkadir Akçiçek), Bahar Yay., İstanbul, 1996.

GOLEMAN, Daniel., **Duygusal Zekâ**, (Çev. Banu Seçkin Yüksel), Varlık Yay., İstanbul, 1998.

GÖKA Erol, TOPÇUOĞLU Abdullah., AKTAY Yasin, **Önce Söz Vardı**, Vadi Yay., Ankara, 1999.

GÖKBERK, Macit., **Felsefe Tarihi**, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1994.

GÖLCÜK Şerafettin, TOPRAK Süleyman., **Kelâm**, Tekin Kitabevi, Konya, 1991.

GUENON, René., **Niceliğin Egemenliği Ve Çağın Alametleri**, İz Yay., İstanbul, 1990.

el-GULÂYİNÎ, Mustafa., **Câmiu'd-Dürûsl'l-Arabiyye**, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, İstanbul, trs.

GÜNGÖR, Erol., **İslam Tasavvufunun Meseleleri**, Ötüken Yay., İstanbul, 1998.

GÜNGÖR, Erol., **İslâmın Bugünkü Meseleleri**, Ötüken Yay., İstanbul, 1998

HAKÎM et-TİRMİZÎ, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali (ö. 295/908)., **Beyânü'l-Fark beyne's-Sadr ve'l-Kalb ve'l-Fuâd ve'l-Lübb**, (Tahk. Nikola Hir), Kahire, 1958.

HALİL B. AHMED, Ebu Abdurrahman., **Kitâbü'l-Ayn**, (Tahk. Dr. Mehdî el-Mahrûmî, Dr. İbrahim es-Sâmîrâî), Beyrut, 1988.

HAMİDULLAH, Muhammed., **İslâm Peygamberi**, (Çev. Salih Tuğ), İrfan Yay., İstanbul, 1993.

HAMMÛD, Muhammed., "el-Akl inde'l-Mu'tezile", **el-Fikrû'l-Arabî**, Beyrut, 1986.

HANÇERLİOĞLU, Orhan., **Felsefe Ansiklopedisi**, Remzi Yay., İstanbul, 1973.

HANEFİ, Hasan., **İslamî İlimlere Giriş** (Çev. Muharrem Tan), İnsan Yay., İstanbul, 1994.

HANEFİ, Hasan., **Mevsûâtü'l-Hadâretî'l-Arabiyyeti'l-İslâmiyye**, el-Müessesetü'l-Arabiyyetü li'd-Dirâseti ve'n-Neşr, Beyrut, 1986.

HARMAN, Ömer Faruk., "İbrahim", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul, 2000.

HARMAN, Ömer Faruk., "İsmâîl", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul, 2001.

HÖKELEKLİ, Hayati., **Din Psikolojisi**, TDV Yay., Ankara, 1993.

el-ISFAHANİ, Râgıb., **el-Müfredât fi Garîbî'l-Kur'an** (Tahk. Muhammed S. Kîlânî), Mustafa el-Halebî ve Oğulları Matbaası, Mısır, 1961.

IŞIK, Kemal., **Mutezile'nin Doğuşu Ve Kelâmi Görüşleri**, AÜ İlahiyat Fak. Yay., Ankara, 1967.

İBN BATÛTA, **Rihletü İbn Batûta Tühfetü'n-Nüzzâr fî Garâibi'l-Emsâr ve Acâibi'l-Esfâr**, (Tahk. Muhammed Abdülmün'im el-Aryan), Dâru İhyâ'i'l-Ulûm, Beyrut, 1992.

İBN DÜREYD, Ebu Bekir Muhammed İbn. Hasan el-Ezdî el-Basrî., **Kitâbü Cemheretü'l-Lüga**, Mektebetü'l-Müsennâ, Bağdat, h.1345.

İBN HALDUN., **Mukaddime**, (Çev. Zakir Kadiri Ugan), MEB Yay., Ankara, 1990.

İBN HALDUN., **Şifâü's-Sâil li Tehzîbi'l-Mesâil**, (Tasavvufun Mahiyeti ,Haz. Süleyman Uludağ), Dergâh Yay., İstanbul, 1984.

İBN HAZM, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed (ö. 456/1064)., **el-Fasl fi'l-Mileli ve'l-Ehvâi ve'n-Nahl**, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1975.

İBN KESİR, İsmail b. Ömer ed-Dimeşkî Ebu'l Fidâ (ö. 774/1372)., **Tefsîrû'l-Kur'ânî'l-Azîm** (Thk. Muhammed İbrahim el-Benna, Muhammed Ahmed Aşûr, Abdülaziz Ganîm), Kahraman Yay., İstanbul, 1992.

İBN MACE., **Sünen**, Çağrı Yay., İstanbul, 1982.

İBN MANZUR, Ebu'l-Fadl Cemâlüddin Muhammed İbn Mükerrrem (ö. 711/1311)., **Lisânü'l-Arab**, Dâru Sadr, Dâru Beyrut, Beyrut, 1955.

İBN RÜŞD (ö. 595/1198), **Faslü'l-Makâl**, (Çev. Bekir Karlığa), İşaret Yay., İstanbul, 1992.

İBN TEYMIYE Ebu'l-Abbas Ahmed b. Abdülhalim (ö. 728/1328), **Mecmûu Fetâvâ**, Riyad, 1381, (1. bsk).

İBRAHİM, Mustafa İbrahim., **Mefhumü'l-Akl fi'l-Fikri'l Felsefiyyi**, Dâru'n-Nehdati'l-Arabiyye, Beyrut, 1993.

İSMAİL B. ABBAD., (ö. 385/995), **el-Muhîr fi'l-Lüga**, (Tahk. Muhammed Hasan el-Yâsin), Beyrut, 1994.

İŞÇEN, Tevfik., "Uydurma Hadislerde Akıl" (Yayınlanmamış Y. Lisans Tezi), MÜ SBE, İstanbul, 2001.

İZMİRLİ, İsmail Hakkı, **İslamda Felsefe Akımları**, Kitabevi Yay., İstanbul, 1995.

İZMİRLİ, İsmail Hakkı., **Anglikan Kilisesine Cevap**, (Sad. Sabri Unan), TDV Yay., Ankara, 1995.

İZMİRLİ, İsmail Hakkı., **İslam Dini ve Tabii Din** (Sad. Osman Karadeniz), İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İzmir, 1998.

İZMİRLİ, İsmail Hakkı., **Yeni İlm-i Kelâm**, (Haz. Sabri Hizmetli), Umran Yay., Ankara, 1981.

İZUTSU, Toshihiko., **İslâm Düşüncesinde İmân Kavramı**, (Çev. Selahaddin Ayaz), Pınar Yay., İstanbul, 2000.

İZUTSU, Toshihiko., **Kur'an'da Allah Ve İnsan** (Çev. Süleyman Ateş), Yeni Ufuklar Neşr., İstanbul, trs.

KANDEMİR, Yaşar., **Mevzû Hadisler**, DİB Yay., Ankara, 1991.

KARADENİZ, Osman., "Akıl-Vahiy İlişkisi", **Diyânet İlmî Dergi**, Sayı: IV, 1997.

KARADENİZ, Osman., "İlim-Din İlişkisi Üzerine", **DEÜ İlahiyat Fak., Der.**, sayı: VIII, İzmir, 1994.

KARADENİZ, Osman., **İnanç Esaslarını Temellendirme Sorunu**, Anadolu Yay., İzmir, 1999.

KARAMAN, Hayrettin., "Fıkıh", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul, 1996.

KARDÂVÎ Yusuf., **el-Akl ve'l-İlm fi'l-Kur'ânî'l-Kerîm**, Mektebetü Vehbe, Kahire, 1996.

KATIPOĞLU, Hasan., "Malebranche'in Felsefesinde Din-Akıl İlişkisi", **OMÜ İlahiyat Fak. Dergisi**, Sayı:7, 1993

el-KELABAZÎ, Ebu Bekr Muhammed., **et-Taarruf li Mezâhibi Ehli't-Tasavvuf**, (Tahk. Mahmud Emin en-Nevevî), Mektebetü'l-Külliyâtî'l-Ezheriyye, Kahire, 1980.

KILIÇ, Sadık., **İslam'da Sembolik Dil**, İnsan Yay., İstanbul, 1995.

KILIÇ, Sadık., **Kur'ân'ı Anlama Sorunu**, İhtar Yay., İstanbul, 1999.

KIRCA, Celâl., "Âd", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul, 1988.

KİNDÎ (ö. 259/872), **Felsefî Risâleler**, (Çev. KAYA, Mahmut) İz Yay., İstanbul, 1994.

KOCABAŞ, Şakir., "Kur'ân'da Akıl Kelimesi", **İslâm ve Bilim**, Seha Yay., İstanbul, 1993.

KOPTAGEL-İLAL, Günsel., **Tıpsal Psikoloji**, Güneş Kitabevi, Ankara, 1991.

KÖPRÜLÜ, Fuad., **Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar**, DİB Yay., Ankara, 1993.

KUŞEYRÎ, Abdülkerîm (ö. 465/1072)., **Kuşeyrî Risâlesi**, (Haz. Süleyman Uludağ), Dergâh Yay. İstanbul, 1991, (3.bs).

KUTLUER, İlhan., **Akıl ve İtikad**, İz yay., İstanbul, 1996.

KUTUB, Seyyid., **fi Zılâli'l-Kur'ân**, (Yakup Çiçek ve Arkadaşları, Kurul), Emir Yay., İstanbul, 1991.

LAROUİ, Abdullah., **Tarihselcilik ve Gelenek**, (Çev. Hasan Bacanlı), Vadi Yay., Ankara, 1998.

LEIBNİZ (ö. 1716)., **İmanla Aklın Uygunluğu Üzerine**, M. E. G. ve S. B. Yay., Ankara, 1986.

LEWIS, Bernard., **Tarihte Araplar**, (Çev. Hakkı Dursun Yıldız), Anka Yay., İstanbul, 2001.

MALÛF, Louis., **el-Müncid fi'l-Lüga**, Katolik Matbaası, Beyrut, trs (19. bsk).

el-MATURİDİ, Ebu Mansur (ö. 333/944)., **Kitabü't-Tevhîd**, (Tahk. Fethullah Halîf), el-Mektebetü'l-İslâmiyye Matbaası, İstanbul, 1979.

el-MATURİDİ, Ebu Mansur., **Te'vîlâtü Ehli's-Sünne**, (Tahk. Muhammed Müstefîd er-Rahmân), Matbaatü'l-İrşâd, Bağdat, 1983.

el-MAVERDÎ, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed., **Edebü'd-Dünya ve'd-Din**, Osmaniye Matbaası, İstanbul, 1304.

MENGÜŞOĞLU, Takiyyettin., **Felsefeye Giriş**, İstanbul Matbaası, İstanbul, 1968.

MEVDÛDÎ, Ebu'l-A'lâ., **Tefhîmü'l-Kur'ân**, (Çev. Muhammed Han Kayânî ve Arkadaşları, Kurul), İnsan Yay., İstanbul, 1986.

MEVLANA, **Mesnevî**, (Çev. Veled İzbudak, Açıklama: Abdülbaki Gölpınarlı), MEB Yay., İstanbul, 1966.

el-MUHASİBÎ, Haris b. Esed (ö. 243/857)., **Selefi Tasavvuf**, (Tahk. Abdülfettah Ebu Gudde, Çev. Faruk Beşer), Risale Yay., İstanbul, 1990.

el-MUHASİBÎ, Haris b. Esed., **Şerefü'l-Akl ve Mahiyetühü** (Thk. Mustafa Abdülkadir Ata), Beyrut, 1986.

MUTÇALI, Serdar., **Arapça-Türkçe Sözlük**, Dağarcık Yay., İstanbul, 1995.

NASR, S. Hüseyin, **İslam, İdealler Ve Gerçekler**, (Çev. Ahmet Özel), İz Yay., İstanbul, 1996.

NASR, S. Hüseyin., **Genç Müslümana Modern Dünya Rehberi** (Çev. Şahabeddin Yalçın), İz Yay., İstanbul, 1995.

en-NECCÂR, Abdülmecid., **Hilâfetü'l-İnsân beyne'l-Vahy ve'l-Akl: Bahs fî Cidâliyyetî'n-Nâs ve'l-Vahy ve'l-Akl ve'l-Vâkı'**, el-Ma'hedü'l-Alemiyyü lil-Fikrî'l-İslâmiyyi, Virginia, 1993 (3. bsk).

NESAÎ (ö. 303/915), **Sünen** (Thk. Hasan Muhammed el-Mesudî), Dâru'l-İhyâi't-Turâsi'l-Arabiyye, Beyrut, trs.

ONAT, Hazım Nâim., **Arapça'nın Türk Diliyle Kuruluşu I**, İstanbul Maârif Matbaası, 1944.

ÖNER, Necati., **Klasik Mantık**, AÜ İlâhiyât Fak. Yay., Ankara, 1982.

ÖZ, Mustafa., **İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri**, İfav Yay., İstanbul, 1992.

ÖZCAN, Hanifi., "Mâtürîdî'ye Göre Kur'an'daki Kıssa Ve Mesellerin Epistemolojik Amaç Ve Önemi", **DEÜ İlahiyât Fak. Der.**, sayı: IX, İzmir, 1995.

ÖZCAN, Hanifi., **Epistemolojik Açidan İman**, Marmara Üniv. İlahiyat Fak. Yay., İstanbul, 1992.

ÖZCAN, Hanifi., **Mâtürîdî'de Dînî Çoğulculuk**, Marmara Üniv. İlahiyat Fak. Yay., İstanbul, 1995.

ÖZDENÖREN, Rasim., **Kafa Karıştıran Kelimeler**, İz Yay., İstanbul, 1990.

ÖZEMRE, Ahmet Yüksel., **İslâm'da Aklın Önemi ve Sınırı**, Kırkambar Yay., İstanbul, 1998 (2. bsk).

ÖZERVARLI, M. Said., "Mu'tezile Akılcılığı", **Uluslararası İslâm Konferansı II**, İst. B. Ş. Bld. Kül. İsl. D. Bşk. Yay., İstanbul, trs.

ÖZTÜRK, Yaşar Nuri., **Kur'ân'ın Temel Kavramları**, Yeni Boyut Yay., İstanbul, 1997.

PALMER, F. R., **Semantik**, (Çev. Ramazan Ertürk), Kitabiyat Yay., Ankara, 2001.

PAUL, Papa II. Jean, **Fides Et Ratio** (akıl ve iman, Çev. İsmail Taşpınar), İyiyadam Yay., İstanbul, 2001.

PENROSE, Roger., **Kralın Yeni Usu III, Us Nerede?**, Tübitak yay., Ankara 1999.

PESSAGNO, j. Meric., "Akıl ve Dînî Tasdik", (Çev. A. Bülent Baloğlu, Adil Çiftçi), **DEÜ İlahiyât Fak. Der.**, sayı: VIII, İzmir, 1994.

PETROF, Gregory., **Beyaz Zambaklar Memleketinde**, (Çev. Ali Haydar) , Ma'rifet Matbaası, İstanbul, 1927.

RAHMAN, Fazlur., **Ana Konularıyla Kur'an**, (Çev. Alparslan Açıkgenç), Ankara Okulu Yay., Ankara, 2000.

RAHMAN, Fazlur., **İslam** (Çev. Mehmet Dağ, Mehmet S. Aydın) Selçuk Yay., İstanbul, 1993.

RAHMAN, Fazlur., **Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu**, (Çev. Salih Akdemir), Ankara Okulu Yay., Ankara, 1997.

er-RAZİ, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer (ö. 606/1209)..**Kitâbu'n-Nefs ve'r-Rûh** (Tahk. Dr. Muhammet Sağır Hasan el-Mâsûmî), Tahran, trs.

er-RAZİ, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer., **el-Muhassal**, (Kelâm'a Giriş, Çev. Hüseyin Atay), AÜ İlahiyat Fak. Yay., Ankara, 1987.

er-RAZİ, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer., **et-Tefsîru'l-Kebîr**, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Tahran trs.

SABRİ, Mustafa., **Mevkîfû'l-Akl ve'l-İlm ve'l-Alem**, el-Mektebetü'l-İslamiyye, 1950.

SÂFÎ, Lüeyy., **"el-Vahy ve'l-Akl: Bahs fî İşkâliyyeti Teârudi'l-Akl ve'n-Nakl"**, İslâmiyyetü'l-Ma'rife, sayı: XI, 1998.

SAMİ, Şemseddin., **Kâmus-ı Türkî**, Çağrı Yay., İstanbul, 1317.

SAYI, Ali., "Halku'l-Kur'ân Meselesi ve Tefsîr Hareketi Açısından Değerlendirilmesi Üzerine", **DEÜ İlahiyât Fak. Der.**, sayı: VI, İzmir, 1989.

SAYI, Ali., "Kur'ân'da Kıssa Kavramı Üzerine", **DEÜ İlahiyât Fak. Der.**, sayı: IX, İzmir, 1995.

SAYI, Ali., "Kur'ân'ın Anlaşılmasında Okunmasıyla İlgili Bir Usul Önerisi", **Tefsîrin Dünü ve Bugünü Sempozyumu**, Samsun, 1992.

SAYI, Ali., **Firavun, Hâmân ve Kârun Karşısında Hz. Musa**, İz Yay., İstanbul, 1992.

SAYI, Ali., **Kur'ân Etrafında Makaleler**, Abam Yay., İzmir, 1994.

SAYI, Ali., **Kur'ân'da Ehl Lafzının Anlam Yönünden Analizi**, Yayınlanmamış Doçentlik Çalışması.

SEAILLES, Paul Janet Gabriel., **Historie de la Philosophie**, (Metâlib ve Mezâhib, Çev. Elmalılı Hamdi Yazır), Eser Neşr., İstanbul, 1978.

SERHENDÎ, Ahmed Faruk (İmâm-ı Rabbânî), (ö. 1034/1624.), **Mektûbât-ı Rabbânî**, (Çev. Abdülkadir Akçiçek), Merve Yay., İstanbul, trs.

SEZEN, Yümni., **İslâm Sosyolojisine Giriş**, Turan Kültür Vakfı Yay., İstanbul, 1994.

SEZEN, Yümni., **Sosyolojide ve Din Sosyolojisinde Temel Bilgiler ve Tartışmalar**, İfav Yay., İstanbul, 1990.

SOFUOĞLU, Mehmet., **Tefsire Giriş**, Çağrı Yay., İstanbul, 1981.

SÖNMEZSOY, Selahattin., **Kur'ân ve Oryantalistler**, Fecr Yay., Ankara, 1998.

SÖZEN, Kemal., "Farâbî'de Akıl ve Aklın Önemi", **SDÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı: III, Isparta, 1996.

SUNAR, Cavit., **İslâm'da Felsefe ve Farabi**, AÜ Basımevi, Ankara, 1972.

SUYUTÎ, Celaledin Abdurrahman b. Ebu Bekr; el-MUHLÎ, Celaledin Muhammed b. Ahmed., **Tefsîru'l-Celâleyn lil-Kur'ânî'l-Azîm**, Salâh Bilici Kitabevi, İstanbul, trs..

SUYUTÎ, Celaledin Abdurrahman (ö. 911/1532)., **el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân**, (Tahk. Mustafa Bîb el-Bügâ), Dâru İbn Kesîr, Beyrut, 1996 (3. bsk).

SÜHREVERDÎ, Ebu Hafs Şihâbüddîn (ö. 563/1166)., **Avârifü'l-Meârif** (Çev. Dilaver Selvi), Umran Yay., İstanbul, 1995.

ŞAFÎ, Muhammed b. İdris (ö. 204/819)., **er-Risâle** (Thk. Ahmed Muhammed Şakir), Mektebetü'd-Dâri't-Turâs, Kahire, 1979.

ŞAHİN, Naim., "Kur'an-ı Kerim'de Akıl ve Aklın Değeri Meselesi", **SÜ İlahiyat Fak. Dergisi**, sayı:VIII, Konya, 1999.

ŞALK, Ali., **el-Aklü's-Sûfî fî'l-İslam**, Beyrut, trs.

eş-ŞÂTİBÎ, Ebu İshak (ö. 790/1388)., **el-Muvâfakât**, (Çev. Mehmet Erdoğan), İz Yay., İstanbul, 1990.

ŞENER, Abdülkadir., **İslâm Hukuku Dersleri I**, DEÜ İlahiyât Fak. Yay., İzmir, 1992.

et-TABERİ, İbn Cerîr (ö. 310/922)., **el-Câmiu'l-Beyân An Te'vil-i Ayi'l-Kur'ân**, Mustafa el-Halebî ve Oğulları Matbaası, Mısır, 1954.

et-TAFTAZANİ, Sadüddin Mesud b. Ömer (ö. 791/1388)., **Şerhü'l-Akâid** (Haz. Süleyman Uludağ), Dergâh Yay., İstanbul, 1991.

TALU, Mehmet., **Sarf İlimi Arap Dili ve Edebiyatı II**, İstanbul, 1992.

TAYLAN, Necip., **Gazalî'nin Düşünce Sisteminin Temelleri**, İfav Yay., İstanbul, 1989.

et-TEHANEVÎ, Muhammed Ali., **Keşşâfû Istilâhâtî'l-Fünûn**, Kahraman Yay., İstanbul, 1984.

TITUS, Burckhardt., **Aklın Aynası**, (Çev. Volkan Ersoy), İnsan yay., İstanbul, 1994.

TOPALOĞLU, Bekir., **Kelâm İlimi**, Damla Yay., İstanbul, 1981.

TOPÇU, Nurettin., **İsyân Ahlakı**, Dergah Yay., İstanbul, 1995.

TOPUZOĞLU, Tefik Rüştü., "Halîl b. Ahmed", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul, 1997.

TUĞLACI, Pars., **Okyanus Ansiklopedik Türkçe Sözlük**, Pars Yay., İstanbul, 1971.

ULUDAĞ, Süleyman., "Akıl", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul, 1989.

ULUDAĞ, Süleyman., **İslam Düşüncesinin Yapısı**, Dergah Yay., İstanbul, 1979.

ULUTAN, Burhan, **İslam Medeniyeti ve Akılcı Felsefe**, Baha Matbaası, İstanbul, 1974.

ULUTÜRK, Veli., "Kur'ân'da Cahillik ve İlim" , **İslâm ve Bilim**, Seha Yay., İstanbul, 1993.

ULVÂNÎ, Taha Cabir., “el-Akl ve Mevkiuhû fi’l-Menheciyyeti’l-İslâmiyye”, **İslâmiyyetü’l-Ma’rife**, sayı: 6, 1996.

ULYÂN, Şevket., “el-Akl fi’l-İslâm”, **el-Mevrid**, c. IX, sayı: IV, Bağdat, 1981.

UNAT, Faik Reşit., **Hicrî Tarihleri Milâdî Tarihe Çevirme Kılavuzu**, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara, 1994.

URHAN, Veli., “Akıl-İman-İrade İlişkisi”, **DEÜ İlahiyat Fak. Dergisi**, Sayı:X, 1998.

el-URVÎ, Abdullah., **Mefhûmü’l-Akl, Makâle fi’l-Müfârakât**, el-Merkezü’s-Sekafiyyü’l-Arabiyyûn, Beyrut, 1996, (1. bsk).

ÜLKEN, Hilmi Ziya., **Felsefeye Giriş I**, Ankara İlâhiyât Fak., Yay., Ankara, 1963.

ÜLKEN, Hilmi Ziya., **Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü**, Ülken Yay., İstanbul, 1997.

ÜNAL, Yavuz., **Hadisleri Tespitte Yöntem Sorunu**, Etüt Yay., Samsun, 1999.

VAUX, Carra De., “Bişr”, **İslâm Ansiklopedisi**, MEB Yay., İstanbul, 1940.

VECDÎ, Muhammed Ferîd., **Dâiratü’l-Meârifî’l-Karn**, Dâru’l-Ma’rife, Beyrut, 1971, (3. bsk).

WATT, W. Montgomery., **İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri**, (Çev. Ethem Ruhi Fırlalı) Umran Yay., Ankara, 1981.

WATT, W. Montgomery., **Kur’an’a Giriş**, (Çev. Süleyman Kalkan) Ankara Okulu Yay., Ankara, 1998.

WATT, W. Montgomery., **Modern Dünyada İslam Vahyi**, (Çev. Mehmet S. Aydın) Hülbe Yay., Ankara, 1982.

YAKIT, İsmail., “Mevlâna’da Akıl ve Aklın Kritiği”, **SDÜ İlahiyat Fak. Dergisi**, Sayı: III, Isparta, 1996.

YAVUZ, Yusuf Şevki., "Akıl", TDV İslâm Ansiklopedisi, İstanbul, 1989.

YAZIR, Elmalılı Muhammed Hamdi., Hak Dini Kur'an Dili, Eser Neşr., İstanbul, trs.

YAZIR, Elmalılı Muhammed Hamdi., Kur'an-ı Kerim ve Meâli (Haz. Dücâne Cündioğlu), İslamoğlu Yay., İstanbul, 1993.

YILDIZ, Hakkı Dursun., "Arap", Tarih, TDV İslâm Ansiklopedisi, İstanbul, 1991.

YURDAGÖR, Metin., "Ebu'l-Huzeyl el-Allâf", TDV İslâm Ansiklopedisi, İstanbul, 1994.

ez-ZEMAHŞERÎ, Mahmud b. Ömer (Ö. 538/1143)., el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîl fi Vücûhi't-Te'vîl, Mustafa el-Halebî ve Oğulları Matbaası, Mısır, trs.

ez-ZERKEŞÎ, Muhammed b. Abdillâh (ö. 794/1391)., el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân, (Tahk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim), Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1972.