

T.C
ŞIRNAK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİMDALI
KELAM BİLİMDALI

EŞ'ARÎLERDE AKIL KAVRAMI
-TEFTÂZÂNÎ ÖRNEĞİ-

Hazırlayan
Muhammed CİRÜ

Danışman
Prof. Dr. Hamdi GÜNDOĞAR

Yüksek Lisans Tezi

ŞIRNAK, 2017

T.C
ŞIRNAK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİMDALI
KELAM BİLİMDALI

EŞ'ARÎLERDE AKIL KAVRAMI
-TEFTÂZÂNÎ ÖRNEĞİ-

Hazırlayan
Muhammed CİRÜ
(Yüksek Lisans Tezi)

Danışman
Prof. Dr. Hamdi GÜNDOĞAR

ŞIRNAK, 2017

BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK

Bu çalışmadaki tüm bilgilerin, akademik ve etik kuralara uygun bir şekilde elde edildiğini beyan ederim. Aynı zamanda bu kural davranışların gerektirdiği gibi, bu çalışmanın özünde olmayan tüm materyal ve sonuçları tam olarak aktardığımı ve referans gösterdiğimi belirtirim.

Tezi Hazırlayan

Muhammed CİRÜ

TEZ YAZIM KILAVUZUNA UYGUNLUK

“Eş’arîlerde Akıl Kavramı –Tefâtânî Örneği-” adlı Yüksek Lisans Tezi,
Şırnak Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Yazım Kılavuzu’na uygun olarak
hazırlanmıştır.

Tezi Hazırlayan

Muhammed CİRÜ

Danışman

Prof. Dr. Hamdi GÜNDOĞAR

Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Başkanı

Yrd. Doç. Dr. Mehmet Sait UZUNDAĞ

TEZ KABUL ONAY SAYFASI

Prof. Dr. Hamdi GÜNDOĞAR danışmanlığında Muhammed CİRÜ tarafından hazırlanan “Eş’arîlerde Akıl Kavramı -Tefâtânî Örneği-” adlı bu çalışma jürimiz tarafından şırnak Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Kelam Bilim Dalı’nda Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

20/11/2017

JÜRİ

İMZA

Danışman: Prof. Dr. Hamdi GÜNDOĞAR

.....

Üye : Doç. Dr. Fadıl AYĞAN

.....

Üye : Yrd. Doç. Dr. Ömer Ali YILDIRIM

.....

ONAY

Bu tezin kabulü Yönetim kurulunun tarih ve sayılı kararı ile onaylanmıştır.

...../...../.....

Yrd. Doç. Dr. Ömer Ali YILDIRIM

Enstitü Müdürü

ÖNSÖZ

İslam düşünce tarihinde akıl, insanı diğer canlılardan ayıran en temel vasıf olarak görülmüştür. Bu vasıf insanı Allah indinde mükellef bir varlık kılmıştır. Bundan dolayı akıl, insanın bilgilere ulaşmasında, dini anlamasında önemli bir fonksiyona sahiptir. Ayrıca akıl, tarih boyunca düşünürler arasında araştırma ve inceleme konusu olmuş, Kelam, Felsefe ve Tasavvuf ilimlerinde kendi disiplinleri açısından akılla ilgili farklı izahlar ortaya konmuştur.

Giriş ve iki bölümden oluşan bu çalışma genelde Eş'arîlerin özelde Teftâzânî'nin görüşleri ekseninde aklın ontolojik mahiyeti ve epistemolojik fonksiyonu tahlil ve tasvir etmeyi amaçlamaktadır. Giriş bölümünde Teftâzânî'nin hayatı, eserleri ve Kelam ilmindeki yerine değinilmekte, akabinde akla dair Eş'arîlerin yanı sıra diğer düşünce ekollerinin görüşleri kısaca değerlendirilmektedir. Birinci bölümde aklın ontolojik mahiyeti ele alınmaktadır. Bu bölümde akıl kavramsal olarak kapsamlı bir şekilde irdelenmekte daha sonra aklın mahiyeti, aklın yeri hususunda yapılan tartışmalar ve aklın tasnifi konuları işlenmektedir. İkinci bölümde aklın epistemolojik fonksiyonu ele alınmaktadır. Bu bölümde öncelikle bilgi kavramının tarifi, hakikati, kaynakları ve türleri irdelenmekte, ardından aklın bilgiye ulaşmadaki imkânı ortaya konmaktadır. Daha sonra aklın istidlâl yöntemleri ve aklın hükümleri konuları işlenmektedir. Son olarak aklın iman, nakil ve ahlak ile olan ilişkisi değerlendirilmekte, problemler ortaya konmakta ve aklın bu problemlere karşı konumu belirlenmektedir.

Bu çalışmanın ortaya çıkmasında katkılarını ve yardımlarını esirgemeyen kıymetli hocam Prof. Dr. Hamdi Gündoğar'a şükranlarımı sunarım. Ayrıca bu çalışmayı okuma zahmetinde bulunup değerli görüşlerini benimle paylaşan Ar. Gör. Zeynelabidin Hüseyini kardeşime teşekkür ederim.

Muhammed Ciru

İstanbul 2017

Eş'arîlerde Akıl Kavramı-Teftâzânî Örneği-
Muhammed CİRÜ
Şırnak Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Yüksek
Lisans, Kasım 2017
Prof. Dr. Hamdi GÜNDOĞAR

ÖZET

Eş'arîlerde akıl kavramı-Teftâzânî Örneği- adlı bu tez, aklın tanımı, mahiyeti ve ontolojik gerçekliği üzerine zikredilen görüşleri ve yapılan tartışmaları Eş'arî gelenekte Teftâzânî özelinde tahlil ve tasvir etmektedir. Girişte ana hatlarıyla Teftâzânî'nin hayatı, eserleri ve kelim ilmindeki yerinden bahsedilmiş, ayrıca akıl kavramına getirilen farklı izahları görebilmek ve ortaya konan görüşleri mukayese edebilmek için diğer düşünce ekollerinin akla bakışı değerlendirilmiştir.

Birinci bölümde aklın ontolojik mahiyeti ele alınmıştır. Bu bölümde öncelikle akıl kavramının tarifi kapsamlı bir şekilde irdelenmiş, daha sonra aklın mahiyetine dair zikredilen görüşler mukayese edilmiştir. Ardından aklın insan bedenindeki yeri hususunda yapılan tartışmalar tahlil edilmiş ve aklın taksimleri ortaya konmuştur.

İkinci bölümde ise aklın epistemolojik fonksiyonu ele alınmıştır. Aklın bilgiye ulaşmadaki imkânı ele alınmış ve aklın bilgi değerini inkâr edenlerin itirazları tahlile tabi tutulmuştur. Aklın istidlâl yöntemlerinden mantıki kıyas (tümdengelim), istikrâ (tümevarım) ve fıkhi kıyas (temsil), akli delil olmaları açısından değerlendirilmiştir. Ayrıca aklın bir şeyin varlığına dair “vücub”, “imkân” ve “imkânsızlık” şeklinde verdiği üç hüküm incelenmiştir. Aklın iman, nakil ve ahlak ile olan ilişkisi değerlendirilmiş, problemler ortaya konmuş ve aklın bu problemlere karşı konumu belirlenmiştir.

Teftâzânî, akli nefiste bulunan bir garîze şeklinde tanımlayarak mahiyetini araz kategorisine dâhil etmiştir. Akli mükellefiyetin temel şartı kabul etmesine karşın kişiyi ahirette sevap veya günaha götürme hususunda nakli esas almıştır.

Anahtar Kelimeler: Akıl, Teftâzânî, Eş'arîler, Bilgi, İstidlâl, Hüküm, Nakil.

**THE CONCEPT OF THE INTELLECT IN ASH'ARITE THOUGHT:
THE CASE OF AL-TAFTAZANI**

Muhammed CİRÜ

Şırnak University, Institute of Social Sciences, Essential Islamic Sciences

Master's Thesis, November 2017

Supervisor: Prof. Dr. Hamdi GÜNDOĞAR

ABSTRACT

This thesis *The Concept of the Intellect in Ash'arite Thought: The Case of al-Taftazani* describes and analyses the views and debates that occurred regarding the definition, the essence, and the ontological existence of “the intellect” in the Ash'arī tradition from the point of view of al-Taftazani. The introduction discusses the biography of al-Taftazani, his works and his rank in Kalam science. It also evaluates different explanations on the concept of the intellect between different schools of thought.

The first chapter deals with the ontological essence of the intellect, beginning with the investigation of the definition of the intellect. Then, it compares the different views on the essence of the intellect, as well as presents the debates on the location of the intellect in the human body, and the variant divisions of the intellect.

The second chapter deals with epistemological function of the intellect, the possibility of reaching knowledge, and the objections of those who refuted the epistemological value of the intellect. Deduction, induction, and analogy are evaluated in terms of being intellectual proofs for the intellect, while necessity, contingency, and impossibility are investigated as judgements of the intellect. The chapter closes with a description of the relationship of the intellect with faith, revelation and morality.

Al-Taftazani has defined intellect as an instinct in the soul and included its essence in the category of accidents. Consequently, he considers the intellect as the basic condition of religious responsibility, while only revelation is the basis for the reward or punishment after death.

Key Words: Intellect, Al-Taftazani, Ash'arites, Knowledge, Inference, Judgement, Revelation.

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	i
ÖZET.....	ii
ABSTRACT	iii
İÇİNDEKİLER	iv
KISALTMALAR	vi

GİRİŞ

I. ÇALIŞMANIN KONUSU, AMACI VE YÖNTEMİ	1
II. TEFTÂZÂNÎ’NİN HAYATI, ESERLERİ VE KELAM İLMİNDEKİ YERİ ...	3
III. AKIL KAVRAMINA GENEL BİR BAKIŞ.....	6
a) Filozoflara Göre Akıl.....	7
b) Tasavvuf’a Göre Akıl	9
c) Mutezilîlere Göre Akıl.....	10
d) Mâtürîdîlere Göre Akıl	11
e) Kur'an-ı Kerîm'e Göre Akıl	12

I. BÖLÜM

KAVRAMSAL OLARAK AKIL

1.1. AKLIN TARİFİ	14
1.2. AKLIN MAHİYETİ.....	30
1.2.1. Aklın Araz Oluşu	31
1.2.2. Aklın Cevher Oluşu.....	33
1.3. AKLIN YERİ HUSUSUNDAKİ TARTIŞMALAR	35
1.4. AKLIN TASNİFİ	38
1.4.1. Garîzî Akıl ve Müktesep Akıl	38
1.4.2. Nazarî Akıl ve Amelî Akıl	41

II. BÖLÜM

AKIL VE BİLGİ

2.1	AKLIN BİLGİ DEĞERİ	45
2.1.1	Teftâzânî’de Bilginin Tarifi ve Hakikati	46
2.1.2	Teftâzânî’de Bilginin Kaynakları	51
2.1.3	Bilginin Türleri	54
2.1.3.1	Teftâzânî’de Bilgi Türleri	55
2.1.4	Aklın Bilgiye Ulaşmadaki İmkânı	56
2.1.4.1	Teftâzânî’ye Göre Aklın Bilgiye Ulaşmadaki İmkânı	57
2.2	AKLIN İSTİDLÂL YÖNTEMLERİ	62
2.2.1	Mantıkî Kıyas (Ta’lîl/Tümdengelim)	64
2.2.2	İstikrâ (Tümevarım)	67
2.2.3	Fıkhî Kıyas (Temsil)	69
2.3	AKLIN HÜKÜMLERİ	71
2.3.1	Aklî-Âdî-Şer’î Hüküm Ayırımı	71
2.3.2	Teftâzânî’de Aklî Hükümün Kısımları	73
2.3.2.1	Vücûb	75
2.3.2.2	İmkân	76
2.3.2.3	İmkânsızlık (İstihale)	76
2.4	AKLA DAİR TEMEL PROBLEMLER	78
2.4.1	Akıl-İman İlişkisi	78
2.4.2	Akıl-Nakil İlişkisi	84
2.4.3	Akıl-Ahlak İlişkisi	87
	SONUÇ	90
	KAYNAKÇA	92
	ÖZGEÇMİŞ	99

KISALTMALAR

a.g.e :	Adı geçen eser
a.mlf. :	Aynı Müellif
AÜİF :	Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Bkz. :	Bakınız
c. :	Cilt
CÜİFD:	Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Çev. :	Çeviren
DİA :	Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
DİB :	Diyanet İşleri Başkanlığı
H. :	Hicri
Ö. :	Ölümü
Sad. :	Sadeleştiren
SBE :	Sosyal Bilimler Enstitüsü
SÜİF:	Selçuk Üniversitesi ilahiyat Fakültesi
TDV :	Türkiye Diyanet Vakfı
thk. :	Tahkik eden
ts. :	Tarihsiz
UÜİF :	Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Vd. :	ve devamı
yay.:	Yayınları

GİRİŞ

I. ÇALIŞMANIN KONUSU, AMACI VE YÖNTEMİ

“Eş’arîler’de Akıl Kavramı -Teftâzânî Örneği-” adlı bu çalışmada İslam düşünce tarihinin en önemli ekollerinden olan Eş’arîliğin akıl kavramına dair görüşleri, Eş’arî kelam ekolünün önemli âlimlerinden Teftâzânî bağlamında ele alınmaya çalışılacaktır. Kelam ilminde kendisinden önce ortaya konan literatüre son derece hâkim olan Teftâzânî’nin, bunu eserlerinde öz bir ifadeyle yansıtmış olması takdire şayandır. Bu husus çalışmanın Teftâzânî özelinde ele alınmasında etkili olmuştur.

Bu çalışmanın amacı aklın tanımı, mahiyeti ve ontolojik gerçekliği üzerine zikredilen görüşleri ve yapılan tartışmaları Eş’arî gelenekte Teftâzânî özelinde düzenli, tertipli bir şekilde ortaya koymaktır.

Eş’arî ekolünün en önemli isimleri üzerinden akıl ve akılla ilgili kavramlar tahlil edilmeye ve Teftâzânî özelinde bu çalışmanın el verdiği ölçüde mesele ortaya konmaya çalışılacaktır. Konunun anlaşılır kılınması için açık ve anlaşılır bir üslup kullanılmaya özen gösterilmiştir. Ancak yer yer bazı ıstılahların parantez içinde Arapçası da verilmiştir. Bu durum ıstılahların sahip olduğu anlamdan kopması kaygısındanadır.

Bu çalışma giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde Teftâzânî’nin hayatı, eserleri ve Kelâm ilmindeki yerine değinilecektir. Akabinde “Akla Genel Bir Bakış” başlığı altında akıl kavramı, aklın daha iyi anlaşılması ve akla dair diğer düşünce ekollerinin görüşleri belirtilecektir. Çalışmanın ilk bölümünü aklın tarifi, aklın mahiyeti, aklın yeri hususundaki tartışmalar ve aklın tasnifi oluşturmaktadır. Aklın tarifi ele alınırken öncelikle Eş’arî ekole mensup önemli isimlerin akıl tanımları, bu hususta yapılan tartışmalar ve zikredilen deliller takrir ve tahlil edilmeye çalışılacaktır. Aklın mahiyeti konusunda Eş’arî düşüncesiyle mukayese adına felsefe, mutezile ve mâturîdîliğin görüşlerine de yer verilecektir. Aklın yerinin

kalp mi beyin mi olduğu hususundaki tartışmalara değinildikten sonra akıl hakkında yapılan farklı akıl tasniflerine temas edilecektir.

Akıl ve bilgi kavramları hiç kuşkusuz birbirinden ayrılmaz kavramlardır. Bilginin akıl üzerine inşa edilmesi hatta bazı düşünürler tarafından birbirleriyle tarif edilmeleri bu iki kavram arasındaki ilişkinin önemini ortaya koymaktadır. Bu önemden dolayı “Akıl ve Bilgi” ikinci bölümün başlığını oluşturacaktır. Aklın bilgi değeri, aklın istidlâl yöntemleri, aklın hükümleri ve akla dair temel problemler ikinci bölümün temel başlıklarıdır. Aklın bilgi değeriyle ilgili olarak öncelikle bilginin tanımı ve hakikati, bilginin kaynakları ve bilginin türleri işlendikten sonra aklın bilgiye ulaşmadaki imkânının tahlili yapılacaktır. Akabinde akılla ilgili olarak en önemli konulardan bir diğeri olan aklın istidlâl yöntemlerinden mantıki kıyas (tümdengelim), istikrâ (tümevarım) ve fikhî kıyas (temsil/analoji) incelenecektir. Vücub (zorunluluk), imkân ve imkânsızlık (istihale) aklın hükümleri başlığında işlenecek konuları teşkil edecektir. Son olarak tarih boyunca düşünürler arasında tartışma konusu olmuş günümüzde dahi sıcaklığını koruyan akla dair temel problemlere değinilecektir. Akıl-iman ilişkisi, akıl-nakil ilişkisi ve akıl-ahlak ilişkisi bu problemlerin başlıcalarıdır.

Akıl kavramıyla alakalı Yök Tez Arama ve İsam veri tabanında yapılan araştırmada doğrudan Eş’arflerin akla dair görüşlerini Teftâzânî bağlamında ele alınan herhangi bir çalışmaya rastlanmamıştır. Türkçe çalışma olarak “Ehl-i Sünnet Kelamında Akıl”¹ adıyla Mehmet Baktır tarafından hazırlanan doktora tezi ve “Ehl-i Sünnet Kelamcılarına Göre Akıl”² adıyla Mevlüt Albayrak tarafından hazırlanan yüksek lisans tezi çalışmaları mevcuttur.

Çalışmanın omurgasını oluşturan Teftâzânî’nin eserlerine başvurulmaya özen gösterilmiş Kelâm ilmine dair ortaya koyduğu eserlerinden konular tahlil edilmeye çalışılmıştır. Bu eserlerin başında *Şerhu’l-Makâsıd*, *Şerhu’l-Akâid*, *Tehzîbu’l-Mantık ve’l-Kelâm* gelir. Aynı zamanda müellifin *Şerhu’t-Telvîh*, *Şerhu’s-Şemsiyye* adlı eserleri konularla ilgili başvuru kaynaklarıdır. Teftâzânî dışındaki diğeri Eş’arî

¹ Baktır, Mehmet, *Ehl-i Sünnet Kelamında Akıl*, Atatürk Üniversitesi SBE, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Erzurum 2000.

² Albayrak, Mevlüt, *Ehl-i Sünnet Kelamcılarına Göre Akıl*, Dokuz Eylül Üniversitesi SBE, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İzmir 1993.

kelamcılarının da aynı şekilde eserlerine başvurulmaya çalışılmış ayrıca günümüzde yapılan akademik çalışma ve makalelerden de yararlanılmıştır.

II. TEFTÂZÂNÎ'NİN HAYATI, ESERLERİ VE KELAM İLMİNDEKİ YERİ

Sa'düddin Mes'ud bin Ömer et-Teftâzânî, Horasan'ın Nesâ şehrine bağlı Teftâzân kasabasında 722/1322 yılında dünyaya geldi. Milliyeti hakkında kesin bir bilgi olmamakla beraber Türk asıllı olduğu bazı kaynaklarda geçmektedir. Teftâzânî hayatının önemli bir kısmını Horasan, Mâverâünnehir ve Harizm bölgelerinde geçirmiştir. Harizm'de Mutezile'nin, Semerkan'ta Mâtüridiliğin, Horasan'da Şiiliğin yaygın olması, Teftâzânî'nin düşüncesinin gelişmesine katkı sağlamıştır.³

Adudüddin el-îcî, Kutbüddin er-Râzî ve Ziyâeddin Abdullah b. Sa'dullah el-Kazvînî Teftâzânî'nin en önemli hocalarıdır. Teftâzânî'nin talebeleri arasında ise şu isimler zikredilir: “Celâleddin Yusuf el-Ebvehî, Şehâbeddin Muhammed el-Hâfî el-Herevî, Alâeddin Muhammed b. Muhammed el-Buhârî, Ebü'l-Hasan Alâeddin Ali b. Musa er-Rûmî, Alâeddin Ahmed b. Muhammed es-Seyrâmî, Kara Dâvûd, Lütfullah es-Semerkindî, Hamza b. Îvâz.” Teftâzânî, talebelerinden Celâleddin Yusuf el-Ebvehî'ye güvendiğinden dolayı ona eserlerinde sehven yapılan bir hatayı düzeltme yetkisi vermiştir.⁴

Teftâzânî'nin fıkhi mezhebi konusunda ihtilaf edilmiştir. Onu Hanefî olarak zikredenler⁵ olduğu gibi Şafîi mezhebine müntesip olduğu da ifade edilmektedir. Ancak kabul gören görüş Teftâzânî'nin Şafîi olduğu görüşüdür. Kelami açıdan Eş'arî ekolüne mensup olan Teftâzânî, zaman zaman Mâtürîdî'nin görüşlerine de yer vermiştir.⁶

Teftâzânî, birçok ilmi şahsında bir araya getirmiştir. O, İslami ilimlerin birçok alanında eser telif etmiştir. Daha küçük yaşlardan itibaren eser yazmaya başlayan Teftâzânî, başta Kelam ilmi olmak üzere Tefsir, Hadis, Fıkıh, Usul-i Fıkıh, Mantık,

³ Özen, Şükrü, “Teftâzânî” md., Diyanet İslam Ansiklopedisi, c. 40, s. 299-300.

⁴ Özen, Şükrü, “Teftâzânî” md., *DİA*, c. 40, s. 300.

⁵ Bkz. Karadaş, Cağfer, *Ana Hatlarıyla Kelâm Tarihi*, Ensar yay., İstanbul 2013, s. 180

⁶ Özen, Şükrü, “Teftâzânî” md., *DİA*, c. 40, s. 300-301.

Sarf, Nahiv, Belâgat ve Tasavvuf gibi alanlarda eserler kaleme almıştır. Teftâzânî'nin eserleri yıllarca medreselerde ders kitabı olarak okutulmuştur. Teftâzânî'nin Kelam ilmine dair en önemli eserleri *el-Makâsıd*, *Şerhu'l-makâsıd*, *Tehzibü'l-mantık ve'l-kelam*, *Şerhu'l akaidi'n-nesefiye* ve *Şerhu'l-akaidi'l-adudiyye* adlı eserleridir.⁷

el-Makâsıd adlı kitabı Teftâzânî, 784/1383 yılında Semerkant'ta kaleme almıştır. Altı bölümden oluşan bu eseri Teftâzânî şerhederek *Şerhu'l-Makâsıd* eserini yazmıştır. Bu hacimli eser, Kelam ilminde çok önemli bir yer tutmaktadır.

Şerhu'l-makâsıd adlı eser altı bölümden oluşmaktadır:

- a) Mebadi: İlkeler, Mukaddimât, İlim nazar
- b) Genel Kavramlar: Varlık, Yokluk, Mahiyet
- c) Araz: Külliler, Keyfiyet, Kemmiyet, idrak, İrade, Akıl, Tekvin, Mütakellimler, Filozoflar
- d) Cevherler: Cisim, Mücerredler, Nefis-Akıl
- e) İlahiyyat: Zat-Tenzihat, Sıfatlar-Ahval, Ef'al, İsimler
- f) Sem'iyyat: Nübüvvet, Mucize, Hz. Muhammed (s.a.v), Melekler, Veli, Sihir, Mead, Ahiret, İsimler ve Hükümler, İmamet⁸

Tehzibü'l-mantık ve'l-kelam adlı eser ise Teftâzânî'nin hem Mantık hem de Kelam ilmine dair yazdığı bir eserdir. Eserin ilk kısmı Mantık, ikinci kısmı Kelam ilminin konularını oluşturur. Bu eserin Kelam ilmine dair kısmı *el-Makâsıd* adlı eserin bir özeti olarak değerlendirilmiştir.⁹

Şerhu'l-akaidi'n-nesefiye adlı eser Teftâzânî'nin Maturidi âlimlerinden olan Ömer en-Neseî'nin “el-Akaid” adlı eserinin üzerine 768/1367 yılında Harizm'de yazdığı bir şerhtir. *Şerhu'l-akaid* adlı eser, İslam dünyasında büyük bir şöhret bulmuş ve ders kitabı olarak okutulmuştur. Günümüzde de hala bu önemi taşımaktadır.¹⁰ Bu eser üzerine çok sayıda haşiye yazılmıştır. Bu haşiyelerden bazıları Hâyâlî, Molla Ahmed el-Cündî, İsâmüddin el-İsferâyînî gibi âlimlerin haşiyeleridir. Ayrıca Kul

⁷ Gölcük, Şerafeddin, *Kelâm Tarihi*, Kitap Dünyası yay., İstanbul 2011, s. 223.

⁸ Gölcük, Şerafeddin, *Kelâm Tarihi*, s. 223-224

⁹ Özen, Şükrü, “Teftâzânî” md., *DİA*, c. 40, s. 305; Gölcük, Şerafeddin, *Kelâm Tarihi*, s. 224.

¹⁰ Gölcük, Şerafeddin, *Kelâm Tarihi*, s. 224.

Ahmed, Şücâüddin, Sîyâlkûtî, Saçaklızâde, Mehmet Şerif Efendi tarafından Hâyâlî'nin haşiyesi üzerine haşiyeler yazılmıştır.¹¹

Şerhu'l- Akaid eserinin üzerine yazılan haşiyeler çalışmaları bir araya toplanarak basılmıştır. *Mecmuatu'l-havâşî alâ şerhi'l-akaid* adıyla basılmış eserler mevcuttur.¹² Tercüme faaliyetleri açısından ise *Şerhu'l- akaid*, Tevkiî Sarı Abdullah b. Mehmed Efendi, Hacı Mahmud Efendi, Giritli Sırrı Paşa tarafından Türkçeye çevrilmiştir. Günümüzde ise bu eser, Süleyman Uludağ (*Kelâm İlmi ve İslâm Akaidi: Şerhu'l-akâid*) ve Talha Hakan Alp (*Tercüme ve İzahat: Şerhu'l-akâid*) tarafından Türkçeye çevrilmiş önemli çalışmalardır.

Teftâzânî'nin Kelam ilmi dışında kaleme aldığı diğer eserleri şunlardır:

a) Tefsir: Hâşiye ale'l-keşşâf

b) Fıkıh ve Usul-i Fıkıh:

- Et-Telvîh ilâ keşfi hakâ'iki't-tenkîh
- Hâşiye alâ şerhi muhtasari müntehe's-sûl ve'l-emel
- Şerhu telhisi'l-câmi'i'l-kebîr
- Miftâhu'l-fıkh

c) Mantık:

- Tehzibu'l-mantık ve'l-kelam
- Şerhu's-Şemsiyye fi'l-mantık
- Zâbitatü intâci'l-eşkâl

d) Arap Dili ve Edebiyatı:

- Şerhu Tasrîf'il-izzî
- El-İrşâd
- El-Mutavvel fi'l-me'ani ve'l-beyân
- El-Muhtasar
- Şerhu Miftahi'l-ulûm
- Et-Terkîbü'l-garîb ve't-terûbu'l-'acîb
- El-İsbâh fî şerhi dibâceti'l-misbâh fi'n-nahv

¹¹ Özen, Şükrü, "Teftâzânî" md., *DİA*, c. 40, s. 304

¹² Örneğin; *Mecmuatu'l-havâşî alâ şerhi'l-akaid*, thk. Ferrecullah Zeki el-Kürdî, Matbaatu Kürdistan el-İlmiyye, Mısır 1911.

- Et-Tahkîk hâşiyetü'd-dav'
- En-Ni'amü's-sevâbig fî şerhi'l-kelimi'n-nevâbig
- Nâme

Teftâzânî, Kelam ilminde önemli bir yere sahiptir. Öyle ki onun İslami ilimlerde yeni bir dönemi başlattığı ifade edilmiştir. Kelam ilminde Gazzâlî ile başlayan müteahhirîn dönemi, Teftâzânî'yle beraber farklı bir boyut kazanmıştır. Gazzâlî öncesi ve sonrası için kullanılan mütekaddimîn ve müteahhirîn dönemleri bazı kaynaklar tarafından Teftâzânî için de kullanılmıştır. Teftâzânî ve onunla muasır olan Seyyid Şerif Cürcânî'yle beraber İslam düşüncesi zirve dönemlerini yaşamıştır. Daha sonra İslam fikir ve düşüncesinin donuk bir sürece girdiği belirtilmektedir.¹³

Teftâzânî'nin Kelam ilminde ortaya koyduğu eserler, onun ilimlerdeki derinliğinin kanıtıdır. Onun eserleri medreselerde okutulmuş ve Müslümanların zihinlerinin inşasında çok önemli bir rol oynamıştır.¹⁴ Mesela Teftâzânî'nin eserlerinin özellikle “Şerhu'l-akâid” adlı eserinin Balkanlar, İran, Afganistan, Pakistan, Hindistan gibi bölgelerde okutulması, Müslümanların inanç ve düşünce yönünden onun eserleriyle yetişmesi onun etkisinin asırlar boyu sürmesine hatta günümüze kadar bu etkinin devam etmesine katkı sağlamıştır.¹⁵

III. AKIL KAVRAMINA GENEL BİR BAKIŞ

Akıl kavramının ontolojik ve epistemolojik fonksiyonu gerek kelam ilminde gerekse felsefede önemli bir mevzudur. Çalışmamızın asıl konusunu oluşturan Eş'arîler'in akıl kavramına dair görüşlerine değinmeden önce Eş'arî ekolünün yanı sıra felsefe, tasavvuf, mutezile ve mâtürîdî düşüncesinin akla bakışını ortaya koymayı, akıl kavramına getirilen farklı izahları görebilmek açısından önemli görüyoruz. Bütün bu hususlar göz önünde bulundurularak sırasıyla Meşşai ekol, Tasavvuf, Mutezile ve

¹³ Uludağ, Süleyman, *Şerhu'l-akâid (Kelam İlmi ve İslam Akâidi)*, Dergâh Yay., İstanbul 2013, s. 55-56.

¹⁴ Uludağ, Süleyman, *Şerhu'l-akâid*, s. 56.

¹⁵ Uludağ, Süleyman, *Şerhu'l-akâid*, s. 59.

Mâtürîdîliğin akıl kavramına dair görüşlerini öz ve muhtasar bir şekilde ele almaya çalışacağız.

a) Filozoflara Göre Akıl

Yunanca'da nous, Latince'de ratio ve intellectus kavramlarının karşılığı olan akıl kavramı, ilkçağdan itibaren araştırma konusu olmuş ve bu araştırmalar farklı görüşlerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu görüşlerden bir kısmı da Meşşai filozoflara aittir. İslam Meşşai filozofların başlıcaları Kindî, Farâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'tür. Bu ekolün önde gelen isimlerinden olan Kindî'nin aklın mahiyeti ve fonksiyonuna dair müstakil bir çalışma yapan ve eser yazan ilk İslam filozofu olduğu belirtilmektedir. Ancak konunun içeriği noktasında yeni şeyler zikretmemiştir. Onun akla dair görüşlerinde Aristoteles ve İskender Afrodisî'nin görüşlerinden etkilendiği ifade edilmektedir.¹⁶

Felsefede akıl kavramı epistemolojinin yanında pratik hayatla da ilişkisi kurulmuştur. Aynı zamanda Aristo pratik hayata uygulama noktasında akılla ahlak arasında bir ilişki kurmuştur. Plotinus'un kozmolojisinde akıl Yunanca'da nous, Hristiyanlık'taki logosla aynıdır. Dolayısıyla bu kozmolojiye göre Tanrı'dan feyz ve sudur yoluyla ilk çıkan varlık akıldır. Bu akıl bir olsa da zatı gereği çokluk vasfına sahiptir. Dolayısıyla bu ilk akıldan ikinci akıl, nefis (ruh) ve felek (tabiat) çıkar. Ayrıca Yeni Eflatuncu felsefede Tanrı'dan çıkan ilk varlığın akıl olması hasebiyle akla Tanrı'nın mümessili ve resulü denilmiştir.¹⁷

Kindî, akli varlığın hakikatlerini kavrayan basit bir cevher olarak tanımlar.¹⁸ Bu tanımla aklın epistemolojik yönüne vurgu yapan filozof, akli sürekli fiil halindeki akıl (bilfiil), güç halindeki akıl (bilkuvve), güç halinden fiil haline çıkmış olan akıl (müstefad) ve zahir (beyânî) akıl olmak üzere dört kategoride ele almaktadır. Kindî'nin bilfiil akılla kastettiği faal akıldır. Bu aklın maddeyle bir ilişkisi olmayıp bilkuvve akla etki ederek onu edilgenlik halinden aktif hale getirir. Bilkuvve akıl, bilfiil aklın

¹⁶ Bolay, Süleyman Hayri, "Akıl: Felsefe", *DİA*, c. 2, s. 239.

¹⁷ Bolay, Süleyman Hayri, "Akıl: Felsefe", *DİA*, c. 2, s. 239.

¹⁸ Uysal, Enes, "Kindî ve Fârâbî'de Akıl ve Nefs Kavramlarının Ahlâkî İçeriği", *UÜİF Dergisi*, Cilt 13, Sayı 2, Ekim 2004, s. 143.

etkisiyle bilgi üretebilecek bir duruma gelir. Bilkuvve aklın etkisiyle oluşan müstefad akıl ise nefiste kazanılmış bir akıldır. Nefis ne zaman isterse bu akıl sayesinde elde ettiği bilgileri tekrar ortaya çıkarabilir. Kindî'nin akıl tasnifinde zikrettiği dördüncü akıl zahir veya beyânî akıldır. Bu akıl çeşidi müstefad aklın aktif hale gelmiş şeklidir. Nefis zahir aklı kullansa da kullanmasa da bu akıl aktiftir. Filozofun ortaya koyduğu bu dörtlü akıl tasnifiyle Aristo ve İskender Afrodisi'den ayrılmakla beraber bu iki ismin, Kindî'ye kaynaklık ettiği belirtilmektedir.¹⁹

Meşşai ekolün önemli filozoflarından olan Fârâbî, Kindî'den farklı olarak akıl kavramını bütün yönleriyle incelemiştir. Aynı zamanda o, aklı daha sistemli bir şekilde ele almakla beraber Kindî'nin akıl tasnifinden etkilenmiştir. Ancak Fârâbî aklı tasnif ederken Kindî'den farklı olarak faal aklı insan nefsinin dışına yerleştirir. Fârâbî'ye göre aklın; kuvve halindeki akıl, fiil halindeki akıl ve müstefad akıl olmak üzere üç derecesi vardır. Ona göre güç halindeki akıl ile nefis aynı şeydir. Bu nedenle o, bedenle beraber bu aklın da öleceğini söyler. Nefsin dışında bulunan faal akılla ittisal edecek olan külli nefistir. Güç halindeki aklın aktif hale gelmesiyle beraber fiil halindeki akıl ortaya çıkar. Bu aklın da özelliği kavramla aklın özdeşleşmesidir. Fârâbî bu duruma mumu üzerine basılan damgayı örnek verir. Bu örnekte mumun özelliği damgaya damganın da özelliği muma geçmiştir.²⁰

Fârâbî'ye göre müstefad akıl, varlık sahasına çıkan formların akılla aynîleşmesi ve bağımsız hale gelmesi demektir. Filozof, her bir akıl çeşidini bir sonraki aklın maddesi durumunda olduğunu ifade eder. Sonraki akıl da bir önceki aklın formu durumundadır. Fârâbî ayrıca insanın aklını ile faal aklı güneşle göz arasındaki ilişkiye benzetmiştir. Nasıl ki güneş ışığıyla gözün görmesini sağlıyorsa faal aklın feyziyle de insan bilgi sahibi olur.²¹

İbn Sinâ'ya göre ise insan nefsi bilgi elde etmek için bir güce ihtiyaç duyar. Bu güce o, “heyûlânî akıl” der. Bu güç gelişerek “meleke halindeki akıl” haline dönüşür. Ardından fiil halindeki akılla beraber süje-obje arasındaki ilişki şekillenmeye

¹⁹ Bolay, Süleyman Hayri, “Akıl: Felsefe”, *DİA*, c. 2, s. 239-240; Sarıtaş, Kamil, “Kindî'nin Akıl Teorisinin Kaynağı Sorunu Üzerine”, *Dini Araştırmalar Dergisi*, Cilt 14, Sayı 40, Ocak-Haziran 2012, s. 93-97

²⁰ Bolay, Süleyman Hayri, “Akıl: Felsefe”, *DİA*, c. 2, s. 240

²¹ Bolay, Süleyman Hayri, “Akıl: Felsefe”, *DİA*, c. 2, s. 241.

başlar. Son olarak müstefad akılla varlığa ait formlar maddeden soyutlanarak bilgi haline dönüşür. Filozofa göre insanın sahip olduğu beşeri aklın işlevi hayaldeki cüzilere yönelerek faal aklın etkisine hazır hale getirmektir. Dolayısıyla düşünmek, beşeri aklın faal aklın bu etkisine hazırlanmasıdır. Ayrıca öğrenmek de faal akılla olan ittisalın kuvvetine bağlıdır. Bu ittisal ne kadar gelişirse öğrenme de o kadar hızlı gerçekleşir.²²

Son olarak İbn Rüşd ise insan nefsinin farklı tezahürlerini ifade eden dört akıl çeşidinden söz eder. Bunlar; “heyûlânî akıl, fiil halindeki akıl, müktesep akıl ve faal akıldır. Heyûlânî akıl ve fiil halindeki akıl nefisle bedenle birleşmesiyle oluşur. Müktesep akıl ise bedenle bir ilişkisi olmakla beraber bağımsız bir cevherdir. İbn Rüşd, faal akılla heyûlânî aklı aynı şey olarak görür. Bu şeyin de insan nefsi olduğunu söyler. Ona göre insan nefsinin bedenle olan ilişkisinde iki fonksiyon zikredilebilir: Birincisi varlığa ait formları maddeden soyutlamak, ikincisi ise maddeden soyutlanan ve kavram haline gelen bilgileri kabul etmek. İbn Rüşd, nefsin yapmış olduğu soyutlama işlevine faal akıl, bunları kabul etme işlevine de heyûlânî akıl demektedir. İbn Rüşd’ün akla getirmiş olduğu bu yorum onu diğer filozoflardan ayırmaktadır.²³

Netice itibarıyla İslam filozofları akıllı maddeden bağımsız âlemin dışında bir varlık olarak görürler. Aklın mahiyetine dair ileride değineceğimiz üzere özellikle Eş’arî kelamcılarının aksine akıllı maddeden bağımsız bir cevher olarak kabul ederler. Ayrıca onlara göre akıl insanın düşünmesini sağlayan bir araçtır.²⁴

b) Tasavvuf’a Göre Akıl

Tasavvuf ilmi akıl kavramına hadis ve fıkıh ilmi açısından yaklaşmış, aklın mahiyeti ve tarifine çok fazla eğilmemiştir. Mutasavvıflar akla insanı ahirette saadete ulaştıracak büyük bir nimet olarak bakmaktadırlar. Bu hususları esas alarak tasavvuf âlimlerine göre akıl, Allah’ı tanımamızı ve O’na şükretmemizi sağlayan, insanları

²² Bolay, Süleyman Hayri, “Akıl: Felsefe”, *DİA*, c. 2, s. 241.

²³ Bolay, Süleyman Hayri, “Akıl: Felsefe”, *DİA*, c. 2, s. 241-242.

²⁴ Çelebi İlyas, *İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdülcebbar*, Rağbet yay., İstanbul 2002, s. 27.

iyiye ve güzele yönlendiren bir melekedir. Tasavvufta aklın en önemli işlevi dini hükümleri anlamaktır.²⁵

Tasavvuf ilminde özellikle ilk dönem mutasavvıflarda akıl kavramı genellikle bir başka kavramın zıddı olarak karşılanmaktadır. Örneğin akıl hevânın zıddı olarak karşılanır. Akıl hidayet kaynağı olarak görülürken hevâ da dalalet kaynağı olarak görülmüştür. Tasavvufa göre akıl madde ötesi âlemle ilgili hususları bilmede son derece acizdir. Akıl kendi varlığını bütünüyle anlamamışken gaybı bilmesine imkânsız olarak bakılmaktadır. Tasavvuf âlimlerine göre aklın yeri kalptir. Ayrıca akıl ile aşk kavramlarını karşılaştırarak bu iki kavramın suyla ateşe benzetilerek bir arada olamayacağı ifade edilmiştir.²⁶

c) Mutezilîlere Göre Akıl

İslam düşünce tarihinde aklın sistematik bir şekilde ele alınıp tahlil ve tarif edilmesi Mutezile ekolü ile başlamıştır.²⁷ Mutezile düşüncesinin önemli isimleri akla farklı tanımlamalar yapmışlardır. Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748)'ya göre akıl, insanı hakikate ulaştıran bir kaynak olarak tanımlar. Ebu'l-Huzeyl el-Allâf (ö. 226/840) akı, insanı diğer varlıklardan ayıran ve nazari bilgilerin elde edilmesini sağlayan bir güç olarak tanımlar. Cahız (ö. 255/868) ise akı insanın doğru bilgiyi elde etmek için sahip olduğu meleke olarak tanımlar. Cübbai (ö. 303/915)'ye gelince o akı bilgi olarak tarif eder. Yani akıl, insanı zararlı ve kötü şeylerden uzaklaştıracak, güzel ve iyiye yöneltecek bilgidir.²⁸ Son dönem Mu'tezili âlimlerden Kâdî Abdülcebbâr (ö. 415/1024) ise akıl sayesinde insanın özgür bir iradeye sahip olduğunu söyler. O, insanın akılla bilgi elde ederek sorumluluk sahibi olduğunu vurgular.²⁹ Bu hususlara göre Kâdî Abdülcebbâr akı, “insanı düşünmeye ve fiillerinden sorumlu tutmaya

²⁵ Uludağ, Süleyman, “Akıl: Tasavvuf”, *DİA*, c. 2, s. 246.

²⁶ Uludağ, Süleyman, “Akıl: Tasavvuf”, *DİA*, c. 2, s. 246-247.

²⁷ Altıntaş, Ramazan, “Mutezile’de Akıl Anlayışı”, *Kelam İlminin Yeniden İnşasında Geleneğin Yeri Sempozyumu*, Elazığ 2004, s. 311.

²⁸ Yavuz, Yusuf Şevki, “Akıl: Kelam”, *DİA*, İstanbul 1989, c. 2, s. 242; Çubukçu, İbrahim Agâh, “Mutezile ve Akıl Meselesi”, *AÜİF Dergisi*, c. 12, Sayı 12, 1964, s. 58.

²⁹ Yavuz, Yusuf Şevki, “Akıl: Kelam”, c. 2, s. 242.

yönelten bilgilerin toplamı olarak” tanımlar.³⁰ Bu tanımlardan anlaşılacağı üzere ilk Mutezili âlimler akli ontolojik bir varlık olarak değil başkasına ihtiyaç duyan bir güç olarak görmüşlerdir. Dolayısıyla aklın mahiyetini cevher olarak değil de araz olarak görmüşlerdir. Ancak Mutezili ekolünden İbrahim en-Nazzam (ö. 232/758) akli maddeden bağımsız bir cevher olarak görmektedir. Nazzam’ın bu fikrinde felsefecilerin etkisinde kaldığı ifade edilmektedir.³¹

Mutezile’nin akla bakışına dair bir diğer önemli mesele aklın elde ettiği bilgilerin vahiyle gelen bilgi karşısındaki durumudur. Mutezile’de akli bilgiyi dini bilginin önüne geçiren ilk kişinin Sümâme b. Eşres (ö. 213/828) olduğu ifade edilir.³² Mutezile ekolünün bu konudaki genel düşüncesi akli nakle öncelemesidir. Onlar akıl ve nakil çeliştiği zaman da nakli akılla yorumlarlar. Mutezile’nin takındığı bu tavır İslam düşünce tarihinde dinle felsefenin uzlaştırılması olarak değerlendirilmiştir. Ayrıca Mutezile ekolü akla verdiği değerle akli oluşumların önderliğini üstlenmiştir.³³

d) Mâtürîdîlere Göre Akıl

Mâtürîdî düşüncesinin kurucusu sayılan Ebu Mansur el-Mâtürîdî (ö. 333/944) akli; “*aynı özellikleri taşıyanları bir araya getiren farklı özellikleri taşıyanları da ayıran şey*”³⁴ olarak tanımlar. Ebu’l-Yusr el-Pezdevî (ö. 493/1099)’ye göre akıl, parlak ve latif bir cisim olup insanların eşyayı bilmeleri için bir araçtır. Pezdevî akli dini bilginin yanında diğer bilgi türlerinin ve ahlakın kaynağı olarak görür. İmam Mâtürîdî ve Pezdevî akla büyük bir önem vermekle beraber aklın sınırlı olduğunu ve her şeyi kuşatamayacağını ifade etmişlerdir.³⁵ Ebu’l Muîn en-Neseî (ö. 508/115) ise

³⁰ Çelebi, İlyas, *İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdülcebbar*, s. 27.

³¹ Altıntaş, Ramazan, “Mutezile’de Akıl Anlayışı”, s. 313-314.

³² Alper, Ömer Mahir, *İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy/Felsefe-Din İlişkisi*, Kitabevi yay., İstanbul 2008, s. 8.

³³ Çubukçu, İbrahim Agâh, “Mutezile ve Akıl Meselesi”, s. 61.

³⁴ Yavuz, Yusuf Şevki, “Akıl: Kelam”, c. 2, s. 243.

³⁵ Özarslan, Selim, Pezdevî’nin Kelâmî Görüşleri, DİB yay., Ankara 2010, s. 19.

aklı tanımlarken aklın bilgi elde etme yollarından olduğunu ifade eder. Neseî'ye göre aklın bu fonksiyonu zaruri olarak bilinmektedir.³⁶

Müteahhirin dönemi Mâtürîdî kelamcılarına göre akıl, nefsin bir görüntüsü veya onun bir kuvvetidir. Buradaki “nefsin bir görüntüsü” ibaresinden maksat aklın düşünme ve delil yoluyla madde ötesini idrak eden bir cevher olmasıdır. “Nefsin bir kuvveti” ile de duyuların aciz kaldığı noktada kalple duyular ötesinde algılanan bilgileri ortaya çıkaran bir nur kastedilmektedir. Netice itibariyle genel olarak Mâtürîdîler, akılla bilgiyi birbirinden ayırırlar. Ancak akıllı bilginin hâsıl olmasında bir araç olarak görürler. Aklın mahiyeti hususunda ise akıllı maddi olmayan bir cevher olarak görmüşlerdir.³⁷

e) Kur'an-ı Kerîm'e Göre Akıl

İslam düşünce tarihinde akla dair zikredilen görüşleri öz bir şekilde işledikten sonra Allah'ın insanı muhatap almasında insanın akıl sahibi olmasına binaen aklın hakikatine ulaşmak ve “akıl” kavramının Kur'an-ı Kerîm'de nasıl ele alındığını görmek bütüncül bir okuma için önem arz etmektedir.

Allah yeryüzünde insanoğlunu mükellef kılmış ve bu mükellefiyetin en temel şartı olarak insanda akıl yaratmıştır. İnsana verilen bu akıl, anlama, anlamlandırma, düşünme gibi kabiliyetlere sahiptir. Bu kabiliyetler insanı diğer varlıklardan üstün kılmıştır. Allah Teâlâ Kur'an'da insanın diğer varlıklardan üstün olarak yaratıldığını “*ve onları (insanları) yarattıklarımızın birçoğundan üstün kıldık*”³⁸ ayeti kerimesiyle bildirmektedir.

Kur'an-ı Kerîm'e baktığımız zaman akıl kavramının fiil olarak farklı türevleriyle kırk dokuz ayette yer aldığını görmekteyiz. Akıl kavramının Kur'an'da fiil olarak kullanılması işlevsel bir aklın önemini göstermektedir.³⁹ Kur'an'da aklın yer

³⁶ Alper, Hülya, *İmam Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi*, İz yay., İstanbul 2009, s. 60.

³⁷ Yavuz, Yusuf Şevki, “Akıl: Kelam”, c. 2, s. 243.

³⁸ İsrâ 17/70.

³⁹ Durur, Mehmet Ali, “Kur'an-ı Kerîm'de A-K-L Maddesi”, Hikmet Yurdu Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi, Sayı 16, c. 8, Temmuz-Aralık 2015, s. 182.

aldığı bazı ayetler şunlardır: “Siz Kitab’ı (Tevrat’ı) okuyup durduğunuz halde, kendinizi unutup başkalarına iyiliği mi emrediyorsunuz? (Yaptığınızın çirkinliğini) anlamıyor musunuz (فلا تعقلون).”⁴⁰ “Onlar sağırdırlar, dilsizdirler, kördürler. Bundan dolayı anlamazlar (فهم لا يعقلون).”⁴¹ “Düşünesiniz diye Allah size ayetlerini böyle açıklamaktadır (تعقلون).”⁴² “Siz namaza çağırdığınız vakit onu alaya alıp eğlence yerine koyuyorlar. Bu şüphesiz onların akılları ermeyen bir toplum olmalarındandır (فوم لا يعقلون).”⁴³ “Andolsun o (şeytan) sizden pek çok nesli saptırmıştı. Hiç düşünmüyor muydunuz?(فلم تكونوا تعقلون).”⁴⁴ Bu ve aklın geçtiği diğer ayetlerden⁴⁵ anlaşılmaktadır ki idrak eden, ibret alan, anlayan işlevsel bir akıldan söz edilebilir.

Kur’an-ı Kerîm, insanın aklıyla düşünmesini, tefekkür ve tedebbür etmesini emreder. Akletmeyi emreden ayetler genel olarak insanın kendi varlığı, evrenin yaratılışı, düzeni ve işleyişi, ölüm sonrası ahiret hayatı üzerinden işlediğini söylemek mümkündür.⁴⁶

Netice itibarıyla Kur’an-ı Kerîm’de insanın dünya ve ahirette Allah Teâlâ’nın rızasına götürecek filler sergilemesi ve dinamik, işlevsel bir akıl kavramının ön plana çıktığını, aklın işlevleri neticesinde sadır olan fiillerin kaynağı olarak da kalbin yer aldığını söylemek mümkündür.

⁴⁰ Bakara 2/44

⁴¹ Bakara 2/171

⁴² Bakara 2/242

⁴³ Mâide 5/58

⁴⁴ Yasin 36/62

⁴⁵ Ali İmran 3/65, 118; En’âm 6/32, 151; A’râf 6/169; Enfâl 8/22; Yunus 10/16, 42, 100; Hûd 11/51; Yusuf 12/2, 109; Ra’d 13/4; Nahl 16/12, 67; Enbiya 21/10, 67; Nur 24/61; Furkan 25/44; Şuarâ 26/28; Kasas 28/60; Ankebût 29/35, 43, 63; Rûm 30/24; Zümer 39/43; Mü’min 40/47; Hadîd 57/17; Haşr 59/14; Mülk 67/10.

⁴⁶ Şahin, Naim; Kur’an-ı Kerîm’de Akıl ve Aklın Değeri Meselesi; SÜİF Dergisi; Sayı 8; Konya 1999; s. 223.

I. BÖLÜM

KAVRAMSAL OLARAK AKIL

1.1. AKLIN TARİFİ

Akıl kavramının tanımını genelde Eş'arîler özelde Teftâzânî bağlamında ayrıntılı olarak ele almadan önce aklın sözlük ve terim anlamları üzerinde duracağız. Aklın sözlük ve terim anlamlarını ortaya koymak akıl kavramının kökenini ve türevlerini anlamak açısından önem arz etmektedir.

Akıl, Arapça 'da a-k-l (عَقَلَ- يَعْقُلُ) kökünden gelen, ikinci babdan olan ve mastar⁴⁷ olarak (عَقْلًا) kullanılan bir kelimedir. Çoğulu ukûl (عُقُول)'dur.⁴⁸ Sözlük anlamı olarak engellemek, menetmek, alıkoymak, bağlamak, tutmak, sakınmak (imtina')⁴⁹, yasaklamak, sınırlamak, diyet ödemek⁵⁰, kavramak, anlamak, idrak etmek gibi anlamlarda kullanılmaktadır.⁵¹ İdrak edilen, kavranan, muhakeme edilen şeye ma'kûl (مَعْقُول), buna sahip olan kimselere ise 'âkil (العَاقِل) ve 'akûl (عَقُول) yani akıllı kimse denilmektedir.⁵² Akıllı kimse nefesine hâkim olan, onu engelleyen ve hevâsından sakınan kimsedir.⁵³ A-k-l maddesi, sahibinin devesini bağlaması için de

⁴⁷ Sibeveyh'e göre akıl kelimesi sıfattır. Bkz. İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed, *Lisânü'l arab*, thk. Abdullah Ali el-Kebîr, Muhammed Ahmed Hasbullah ve Haşim Muhammed eş-Şâzeli, Darü'l Maârif, Kahire, ts., IV, S.3046; el-Cevherî, İsmail b. Hammâd, *es-Sihah tâcu'l-lüğa ve sıhâhu'l-arabiyye*, thk. Ahmed Abdulğafur Attar, Dâru'l-İlmi lil Melâyîn, Beyrut, 1979, s. 1769.

⁴⁸ İbn Manzûr, *Lisânü'l arab*, c. 4, s. 3046.

⁴⁹ Hâris el-Muhâsibî, *Mâiyetü'l-akl ve hakikatu ma'nâhu* [(el-Akl ve Fehmü'l-Kur'ân içinde, s.140, thk. Hüseyin el-Kuvvetî)], Darü'l-Fikr, Beyrut 1971.

⁵⁰ El-Cevherî, *es-Sihah*, s. 1769.

⁵¹ İbn Manzûr, *Lisânü'l arab*, c. 4, S.3046; el-Cevherî, *es-Sihah*, s.1769; El-Ezherî, Ebû Muhammed b. Ahmed, *Tehzîbü'l-lüğa*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr, Darü'l-Mısriyye, c. 1, s. 237; İbn fâris, Ebu'l-Hüseyn Ahmed, *Mu'cemu mekâyisi'l-lüğa*, thk. Abdusselam Muhammed Harun, Dâru'l-Fikir, Beyrut, ts., c. 4, s.69; Ez-Zebîdî, Muhammed Murtaza, *Tâcu'l-ârûs min cevâhiri'l-kâmûs*, Beyrut, c. 30, s. 24; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi garîbi'l-kur'an*, thk. Nezar Mustafa el-Baz, Mektebetü Nezar Mustafa el-Baz, c. 2, s. 444.

⁵² İbn Manzûr, *Lisânü'l arab*, c. 4, s. 3046.

⁵³ İbn Manzûr, *Lisânü'l arab*, c. 4, s. 3046.

kullanılmıştır.⁵⁴ Aynı kökten türeyen ‘ikâl (عِقال), devenin ayağını bağlamakta kullanılan ip anlamına gelmektedir.⁵⁵ Arapça’da devenin yürümesine engel olduğunda da “deve kösteklendi” anlamında (عَوَّلَتِ النَّاقَةُ) denilmiştir.⁵⁶ Aklın müştaklarından (türevlerinden) bir diğeri de tutmak, tutuklamak, gözaltına almak anlamlarına gelen i’tekale (إِعْتَقَلَ) fiilidir. Arapça’da bu fiilin hastalıktan dolayı bir kimsenin konuşamaması, konuşmaktan alıkonulması, ona güç yetirememesi olarak kullanıldığı görülmektedir. A-k-l, fiil olarak lügatte bağlamak anlamında kullanılan kadının saçını bağlaması olarak da bir kullanımı vardır.⁵⁷ İshalden dolayı karnı ağrıyan ve karnını tutan kimse için de a-k-l kullanılmıştır. Tedavisi için aldığı ilaca da aynı kökten türeyen ‘akûl (عُقُول) denilmiştir.⁵⁸ Aklın sözlük anlamlarından olan yukarıda ifade ettiğimiz menetmek, sakındırmak olması nedeniyle akla bu cihetten tanımlar getirmiştir. Dolayısıyla aklın insanın sözlerini ve fiillerini çirkin şeylerden menetmek anlamında bir tanımı yapılmıştır.⁵⁹

Akıl, bir iş, durum üzerine sabit olmaya da denir. Aynı zamanda kişiyi zor durumda kalmaktan, kötü işlere düşmekten, helak olmaktan koruduğu ve sakındırdığı için akla bu isim verilmiştir. Ayrıca insanı diğer canlılardan ayıran bir temyiz gücüdür.⁶⁰ Akl maddesi (عَقْل ج عُقُول) türevinden diyet ödemek anlamına da gelir. Akl, katilin akrabalarının ödemek zorunda olduğu diyete denilmektedir. Akl maddesinin burada diyet anlamında kullanılması maktulün akrabalarından gelebilecek zarar ve fenalıklardan menettiği, sakındırdığı, emin kıldığı içindir. Ayrıca katilin akrabalarına da yine a-k-l kökünden türeyen ‘âkile (عاقلة) denilmiştir.⁶¹

⁵⁴ El-Ezherî, Ebû Muhammed b. Ahmed, *Tehzîbü’l-lügâ*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr, Daru’l-Mısriyye, c.I, s. 237.

⁵⁵ Mutçalı, Serdar, *Arapça-Türkçe Sözlük*, Dağarcık yay., s.632, İstanbul, 2012.

⁵⁶ El-Muhâsibî, *Mâiyetü’l-akl ve hakikatu ma’nâhu*, s.140.

⁵⁷ İsfahânî, *el-Müfredât*, c. 2, s. 444; İbn Manzûr, *Lisânü’l arab*, c. 4, s. 3049.

⁵⁸ İbn Manzûr, *Lisânü’l arab*, c. 4, s. 3046; el-Ezherî, *Tehzîbü’l-lügâ*, c. 1, s. 240.

⁵⁹ İbn fâris, Ebu’l-Hüseyin Ahmed, *Mu’cemu mekâyisi’l-lügâ*, thk. Abdusselam Muhammed Harun, Dâru’l-Fikir, Beyrut, ts., c. 4, s. 69.

⁶⁰ İbn Manzûr, *Lisânü’l arab*, c. 4, s. 3046; el-Ezherî, *Tehzîbü’l-lügâ*, c. 1, s. 240.

⁶¹ Ez-Zebîdî, *Tâcu’l-ârûs*, c. 30, s. 24; el-Ezherî, *Tehzîbü’l-lügâ*, c. 1, s. 238; İbn fâris, *Mu’cemu mekâyisi’l-lügâ*, c. 4, s.70; el-Cevherî, *es-Sihah*, s.1769.

Aklın etimolojik olarak müştaklarından çıkardığımız anlamlarından hareketle genel olarak insanı kötü ve çirkin şeylerden alıkoyan, yanlış yapmaya mani olan, insanı kayıtlayan, sınırlayan bir anlamın ön plana çıktığı söylenebilir.

Arapçada a-k-l maddesinin bu kadar çok farklı türevlerinin olması aklın anlam alanının da çok geniş olduğunu ortaya koymaktadır. Akıl kavramının kök anlamlarının yanında sözlüklerde günlük kullanımlarının anlamları da verilmiştir. Akıl kavramının tanımı yapılırken, ahmaklığın ve cehaletin zıddı olarak tanımlanmıştır.⁶² Akıl, varlıkları iyi ve kötü (güzel ve çirkin) , noksan ve kemal yönünden bilmektir. Ayrıca iki hayırlı şeyin daha hayırlısını, iki kötü şeyin de daha kötüsünü bilmeye akıl denmiştir. Akıl, iyi ve kötünün (güzel ve çirkin) arasını ayırmaya yarayan güç, kuvvet için de kullanılmıştır. İnsanların gaye ve maslahatlarını düzene sokan, zihinlerinde toplanan manaya akıl denildiği gibi oturmasını, kalkmasını ve konuşmasını güzel bir tertip şeklinde sunmasına da akıl denilmiştir.⁶³ Akıl ilim elde eden ve bu ilimden yararlanmayı sağlayan kuvvettir. Bu kuvvetle insan nazari bilgilere sahip olur. Bu da insanları diğer canlılardan ayırır. Ayrıca insanın dini anlamda sorumlu bir varlık olmasında veya bu sorumluluğun ortadan kalkmasındaki temel etken aklın sahip olduğu bu güçtür.⁶⁴

Akıl kavramının lugavi ve günlük kullanımlarıyla beraber (örfi kullanım)⁶⁵, kullanıldığı ilimlerin ıstılahlarına göre farklı tanımları yapılabilir. Kelam ilminde akıl, önemli bir kavramdır. Bu kavram üzerine başlıca eserlerin yazılması aklın kelam ilmindeki önemini göstermektedir. Kelam ilminde özellikle Eş'arî düşünce ekolünün kelimacıları tarafından akla getirilmiş olan tarifler önem arz eder. Çalışmanın asıl konusunu ortaya koyması hasebiyle öncelikle Teftâzânî (ö. 792/1390)'nin akılla ilgili

⁶² İbn fâris, *Mu'cemu mekâyisi'l-lügâ*, c. 4, s.69; İbn Manzûr, *Lisânü'l arab*, c. 4, s. 3046; Ez-Zebîdî, *Tâcu'l-ârûs*, c. 30, s. 18.

⁶³ Ez-Zebîdî, *Tâcu'l-ârûs*, c. 30, s. 18.

⁶⁴ İsfahânî, *el-Müfredât*, c. 2, s. 444.

⁶⁵ “Örfi kullanım” Usul-ü Fıkıh ilminde kullanılan bir terimdir. Bu ilme göre kelâm (söz), isti'mal yönünden “hakikat” ve “mecaz” olarak iki kısma ayrılır. Hakikat (hakiki anlam), vaz' edildiği anlamda kullanılmaya denir. Hakikat de lugavî, şeri ve örfî (örfi amm) olarak üç kısma ayrılır. Lugavi anlam dilcilerin kullandığı anlamdır. Şeri anlam şari'in vaz' ettiği anlam için kullanılır. Örfi kullanım da toplumda yaygın olarak kullanılan anlamdır.” Bkz. Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed, *El-Mustasfa min İlmi'l-Usûl*, thk. Muhammed Süleyman el-Aşkâr, Müessesetü'r-risâle, Beyrut 1997, c. 2, s. 23; Teftâzânî, Sa'dud-Dîn Mesud b. Ömer, *Şerhu't-telvîh ale'l tavdîh li metni'l tenkîh*, thk. Zekeriyya Umeyrât, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, ts., c. 1, s. 130.

görüşlerine yer verilecektir. Ardından diğer Eş'arî kelamcıların akla getirmiş olduğu görüşler Teftâzânî bağlamında ele alınacaktır.

Teftâzânî, müteahhirîn kelamcılardan olması hasebiyle kendisinden önce yaşayan Eş'arî kelamcılardan kalan önemli bir birikimden yararlanmıştı. Bu husus müellifin “akıl” kavramını ve akılla ilgili meseleleri kapsamlı bir şekilde ele almasını sağlamıştır.

Teftâzânî (ö. 792/1390), kendisinden önce yapılan tariflerden farklı olarak akılı özgün cümlelerle tarif etmiştir. “*Akıl, nefsin bir sıfatıdır ki nefis onunla bilgilere ve idraklere kabil olur (hazır hale gelir).*” Teftâzânî, kendisinden önce düşünürler arasında kullanılan ve yaptığı akıl tanımıyla işaret ettiği ikinci bir akıl tanımına da değinmektedir. “*Akıl, öyle bir garîzedir ki onun varlığıyla beraber araçların sıhhatli (sağlam, sağlıklı) olması takdirinde zaruri bilgiler nefiste hâsıl olur.*” tarifine de yer vermekte ve yapmış olduğu tariftan aynı anlamı kastettiğini söyleyebiliriz.⁶⁶ Ayrıca o, daha çok Mutezile'nin tercih ettiği tanıma değinmekte ve akılı, iyi ve kötü şeylerin onunla temyiz edildiği bir kuvvet olarak tanımlandığını da ifade etmektedir. Bununla beraber Teftâzânî, usul âlimleri tarafından tercih edilen aklın bir nur, ışık olduğuna da değinmektedir. Ona göre usulcülerin bu tanımdan kastettiği duyu organlarıyla elde edilen idraklerin son bulduğu yerden başlayan insanın idrak yolunu aydınlatan bir nurdur. Teftâzânî bu tanımı biraz daha açarak şöyle açıklar: “*Nefiste hâsıl olan bir kuvvettir ki cüzileri idrak ettiği anda bu kuvvetle nazari hususları kesbetmeye hazır hale gelir.*” Ayrıca bu tanımın felsefeciler tarafından meleke halindeki akıl olarak isimlendirildiğini de eklemektedir.⁶⁷ Neticede Teftâzânî, gerek Mutezile gerekse usulcüler tarafından yapılan tarifi garîze olarak tanımlanan tarife döndüğünü söyler. Teftâzânî, meşhur olan ve garîze olarak tanımlanan akılı kuvvet (قوة) olarak tanımlamıştır. Müellifin “garîze” yerine “kuvvet” kelimesini kullanması manayı daha iyi ifade etmesinden olabilir. Çünkü kuvvet kelimesi felsefi olarak daha çok kullanılmış ve daha meşhur bir kavramdır.

⁶⁶ Teftâzânî, Sa'dud-Dîn Mesud b. Ömer, *Şerhu'l-akâid* (Mecmuatu'l-havâşî alâ şerhi'l-Akaid içinde), thk. Ferrecullah Zeki el-Kürdî, Matbaatu Kürdistan el-İlmiyye, Mısır 1911, c. 1, s. 61; Teftâzânî, Sa'dud-Dîn Mesud b. Ömer, *Şerhu'l makâsıd*, el-Hac Muharrem Efendi Matbaası, İstanbul 1305 H., c. 1, s. 235-236.

⁶⁷ Teftâzânî, *Şerhu'l makâsıd*, c.1, s. 236.

Teftâzânî aklı tarif ederken kullandığı “nefsin bir sıfatı” ifadesinde yer alan “nefis” kelimesi ile kişinin “ben” diye işaret ettiği kendi zatını kastettiği söylenebilir. Ben diye işaret ettiği kendi zatı, tebliğ edilen şeri hükümlerle mükellef kılınan zattır. Burada ifade etmemiz gerekir ki nefsin tanımını ortaya koymak onun hakikatının de ortaya konulduğu anlamına gelmez. Bir şeyin lafız delaleti (manası) ile hakikati aynı şeyler olmayabilir. Dolayısıyla nefsin hakikati hakkında kelimeler ve felsefe kitaplarında genellikle önemli iki görüş ortaya çıkmaktadır. Bu iki görüş, nefsin hakikatının ya cevher ya da cisim olduğu yönündedir. Dolayısıyla nefsin hakikati ya mekândan tecrîd edilmiş (soyutlanmış) bir cevherdir (nefsiyle kaim bir varlık) ya da bedene nüfûz ve sirayet etmiş nurani bir cisimdir. Teftâzânî’nin nefsin hakikatine dair ikinci tanıma meylettiğini söyleyebiliriz.⁶⁸

Teftâzânî’nin tarifindeki “bilgilere ve idraklere kabil olur” ifadesinden maksat ma’kulât (المعقولات) türünden tasdik ve tasavvurlar olduğu söylenebilir. Bu bilgiler zaruri ve nazari olabilir.⁶⁹ Teftâzânî aklı bilgiyle beraber idraklere kabil bir sıfat olarak tanımlarken buradaki “idrak” kelimesinden duyu organlarıyla elde edilen algıları kastetmediği anlaşılmaktadır. Çünkü duyulara insanların dışında hayvanlar da sahiptir. Dolayısıyla tarifte yer alan bilgilerin yakînî bilgiler, idraklerin ise hem yakînî hem de zannî bilgiler olduğunu söylemek mümkündür.⁷⁰ Teftâzânî’nin aynı zamanda bilgiden sonra idrakleri zikretmesi zannî bilgilere işaret ettiğini gösterir. Çünkü bilgi ve idrak mutlak olarak duyu olmadan elde edilebilir. Bu nedenle duyular, bilgileri ve idrakleri elde etmeye kabil olan bir kuvvet değildir. Zaruri bilgilerin elde edilmesinde akıl kuvveti mutlak olarak gereklidir.⁷¹

Teftâzânî, akla getirilen başka bir tarife daha değinerek yapılan tarifi zayıf görmüştür: “Akıl şu şekilde de tarif edilmiştir: duyulur olmayanın (gâibât) dolaylı yoldan (delil vasıtasıyla), duyulur olanın (mahsûsât) da (doğrudan) müşahedeye

⁶⁸ Molla Ahmed el-Cündî, *Hâşiyetu alâ şerhi’l-akâid* (Mecmuatu’l-havâşî içinde), thk. Ferrecullah Zeki el-Kûrdî, Matbaatu Kürdistan el-İlmiyye, Mısır 1911, c. 1, s. 61.

⁶⁹ Cündî, *Hâşiyetu alâ şerhi’l-akâid*, s. 61.

⁷⁰ el-Ferhârî, Abdulazîz b. Ahmed b. El-Hâmid, *en-Nibrâs şerhu şerhi’l-akâidi’n-neseфіyye*, thk. Abdulkadir Yılmaz, Dâru’l Yâsîn, İstanbul 2012, s. 128.

⁷¹ İsmâuddîn, *Hâşiyetu alâ şerhi’l-akâid* (Mecmuatu’l-havâşî içinde), thk. Ferrecullah Zeki el-Kûrdî, Matbaatu Kürdistan el-İlmiyye, Mısır 1911, c.2, s. 93.

idrâk edilmesini sağlayan bir cevherdir.”⁷² Zayıf görülen bu tanıma farklı itirazlar yapılmıştır. Bu tanıma göre akıl, cevherdir yani nefsin ta kendisidir. Örfî kullanımda ve temel sözlüklerde akıl ve nefsin aynı anlamda kullanılmaması bu ikisinin aynı olmadığını göstermektedir.⁷³ Ayrıca bilginin yollarından duyu ve haber nefsin aynısı değildir. Bunlarla beraber zikredilen bir yol olarak görülen aklın da aynı şey olmaması gerekir.⁷⁴

Teftâzânî, *Takrîbu'l merâm fî şerhi tehzîbi'l kelâm* adlı eserinde akıl kavramını teklifin menâtı bağlamında tarif etmiştir. O akli işaret ederek “Bazı zaruri bilgilerin insanda hâsıl olmasıyla beraber oluşan güç, insanı teklife muhatap kılmıştır.” demektedir.⁷⁵ Teftâzânî, burada “akıl” lafzını kullanmamaktadır. Ancak teklifin menâtı (merci) olarak gördüğü, zaruri bilgilerle beraber hâsıl olan bu gücün akıl olduğu açıktır. Nitekim bunu başka ifadelerinde görmekteyiz.⁷⁶ Ayrıca Teftâzânî, akli bazı zaruri bilgileri bilmekle gerçekleşen kuvvet diye tanımlayarak kişinin bu kuvvet neticesinde teklife muhatap olduğunu belirtmiştir. Yazarımızın bu tanımından anlaşılmaktadır ki o, kuvvet ve bilgiyi birbirinden ayırmaktadır. Yani akıl, bilginin aynısı olmayan ancak onunla beraber ortaya çıkan başka bir nefiste bulunan güçtür, kuvvettir. Bu güç de teklifin sebebidir. Teftâzânî aynı zamanda insanın sahip olduğu bu güçle nazari bilgileri elde etmesinin mümkün olduğunu söylemektedir. Bununla beraber müellifimiz, “akıl, iyi ve kötü işlerin arasını temyiz etmeye yarayan bir güçtür, sıfattır.” demektedir.⁷⁷ Teftâzânî, *Şerhu't-telviḥ* adlı eserinde de akli nefsin bir kuvveti olarak tanımlamaktadır. O bu eserinde akli insan nefsinin kendisi vasıtasıyla zaruri bilgiden nazari bilgilere ulaştığı bir sıfat, güç olarak tanımlamaktadır.⁷⁸ Sonuç olarak Teftâzânî'nin teklifin sebebi olarak gördüğü akli, nefiste bulunan, zaruri bilgilerle

⁷² Teftâzânî, *Şerhu'l-akâid*, c. 1, s. 61

⁷³ Molla Hayâlî, Ahmed bin Mûsâ er-Rûmî, *Haşiyetu alâ şerhi'l- akâid* (Mecmuatu'l-havâşî içinde), thk. Ferrecullah Zeki el-Kürdî, Matbaatu Kürdistan el-İlmiyye, Mısır 1911, c. I, s. 61.

⁷⁴ Cündi, *Haşiyetu alâ şerhi'l-akâid*, c.1, s. 61.

⁷⁵ Teftâzânî, Sa'dud-Dîn Mesud b. Ömer, *Tehzîbu'l-mantık ve'l-kelam (Takrîbu'l merâm fî şerhi tehzîbi'l kelâm içinde)*, thk. Abdulkadir Ma'ruf el-Kürdî, el-Mektebetu'l-Ezheriyyetu li't-Turâs, Kahire, ts., c. 1, s. 234.

⁷⁶ Teftâzânî, *Şerhu'l makâsid*, c. 1, s. 235.

⁷⁷ Teftâzânî, *Tehzîbu'l-mantık ve'l-kelam*, c. 1, s. 234.

⁷⁸ Teftâzânî, Sa'dud-Dîn Mesud b. Ömer, *Şerhu't-telviḥ ale'l tadvîḥ li metni'l tenkîḥ*, thk. Zekeriyya Umeyrât, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, ts., c. 2, s. 328.

beraber olan, bununla nazari bilgilere ulaştıran ve iyi ile kötü işlerin arasını ayırt edebilen bir kuvvet olarak tarif ettiği söylenbilir.

Teftâzânî dışında akılla ilgili görüşlere yer verecek olursak kronolojik olarak ilk gelen isim Haris el Muhâsibî (. 243/857)'dir. Muhâsibî, akıl kavramını *Mâiyetu'l-akl ve ma'nâhu* adlı eserinde geniş bir şekilde ele almıştır. Muhâsibî'ye göre akıl; Allah'ın insanın yaratılışında var ettiği ve insanların birbirlerinden öğrenemedikleri bir garîze (غريزة-fitrat)'dir. Yüce Allah tarafından akıl insana verilmiş ve tanıtılmıştır. Böylece insana verilen bu akıl, Allah'ın insanın yaratılışında yaratmış olduğu bu fitratı tanımış olur. İnsanlar ona duyularıyla vakıf olamazlar. Akıl kendisini yine kendisiyle tanımış olur. İnsanlar kendilerine fayda sağlayan ve zarar verenin bilgisine akılla ulaşmıştır. Dünya işlerinde faydasını zararından ayırabilen bir insan, ahmakların kıt olan ve mecnunlara verilmeyen bu aklın Allah tarafından kendisine verildiğini bilir. Bunun yanı sıra insanların bir diğerinden öğrendiği bilgiler insanın fiilleri sebebiyledir. Yani bilgiler yapılan eylemlerin bir sonucudur.⁷⁹ Muhâsibî'nin yapmış olduğu akıl tarifi kendisinden sonraki kelimcileri etkilemiştir. Teftâzânî'nin akla dair yaptığı ikinci tarifte kullandığı garîze kavramının ilk olarak Muhâsibî tarafından kullanıldığını görmekteyiz.

Muhâsibî akli teklife muhatap olma cihetiyle de tarif etmiştir. Ona göre, Yüce Allah'ın insanda yaratmış olduğu garîze ile akıl teklifin sebebi olur. Bu doğuştan gelen fitrat, kişinin ergenlik çağına ulaşmasıyla akli oranında imtihandan sorumlu olur.⁸⁰ Muhâsibî ayrıca aklın tarifini yaparken aklın bilgi ile aynı olmadığını ifade eder. Akıl bir garîzedir ki bilgi akıldan meydana gelir. Ona göre eğer akılla bilgi aynı şey olsaydı ahmak ve mecnun kimseler bilgisiz, her bilgisiz kimseleri de ahmak ve mecnun olarak isimlendirmek gerekirdi. Ancak bilinmektedir ki ahmak ve mecnun birisi bilgisiz olarak isimlendirilirken her bilgisiz kimse mecnun (deli) olarak isimlendirilmez.⁸¹

Muhâsibî, akıl yerine kullanılan ve aynı anlamı kapsayan iki tanım daha ifade etmektedir. Birincisi “el-fehm”, ikincisi “basîret ve ma'rifet” kavramlarıdır. El-fehm, akılla aynı anlama gelmektedir. Çünkü kişi, dünya ve ahirete dair her neyi işitirse,

⁷⁹ El-Muhâsibî, *Mâiyetü'l-akl ve hakikatu ma'nâhu*, s. 201-202.

⁸⁰ El-Muhâsibî, *Mâiyetü'l-akl ve hakikatu ma'nâhu*, s. 203.

⁸¹ El-Muhâsibî, *Mâiyetü'l-akl ve hakikatu ma'nâhu*, s. 205.

koklarsa, tadarsa ya da neye dokunursa bunu fehim gücüyle gerçekleştirir ki bunu yapana da akıllı (fehim sahibi) denir. Haris el-Muhâsibî ikinci olarak akıl kavramını “basiret” ve “marifet” kavramlarıyla da karşılamıştır. Akıl, dünya ve ahiret hayatına dair eşyanın verdiği zarar ve faydayı bilmek anlamlarında kullanıldığı için bu iki kavramla karşılanmıştır. Marifet ve basiret kişinin ahiretteki mükâfat ve cezaya muhatap olduğunu bilir ve Allah’ın yüceliğini kabul eder. Allah’ın yüceliğini kabul eden akıl, Allah’a itaat eder ve nehyettiklerinden sakınır. Böyle hareket ettiğinde insan, sevap kazanır, cezadan da kurtulmuş olur. İnsan ilimle ilgilendiği zaman Allah’ın yüceliğini kavrar ve Allah’ın verdiği ‘ikâb (ceza) ve sevaptaki adaletini bilir. Böyle bir kimseyi de Allah basiret⁸² sahibi kılar.

Sonuç olarak Muhâsibî akli Allah’ın doğuştan yarattığı ğarizi akıl, el-fehm, basiret ve marifet olarak üç farklı şekilde tanımlamaktadır. Bu üç kavram akılla aynı anlama sahip olmakla beraber aklın farklı aşamaları olarak nitelendirilebilir. Muhâsibî’nin akli ğarîze olarak tanımını başta Teftâzânî olmak üzere Fahreddin er-Râzî, Adudüddîn el-İcî ve Seyyid Şerif Cürcânî tarafından kabul görmüş ve savunulmuştur.

İmam Eş’arî (ö. 324/935) ise Teftâzânî ve Muhâsibî’den farklı olarak akli “ilim” olarak tanımlamaktadır. O, aklın dilciler tarafından (عقلت كذا) ve (لم أعقل كذا) gibi akletti, akıl böyle idrak etti veya akletmedi, böyle idrak etmedi anlamında kullanıldığını ifade etmektedir. Eş’arî, dilcilerin buradaki akletmenin bilgi anlamında kullanıldığını söylemektedir. Ayrıca Eş’arî, Halil b. Ahmed’in *Kitabu’l-ayn* adlı eserini işaret ederek “akıl, cehaletin zıttıdır” ifadesini kullanmaktadır. İlimden maksat da cehaletin zıttı olması yönüyledir. Dolayısıyla bu noktadan hareketle akılla ilim kavramlarını aynı anlamda kullanmaktadır.⁸³

İmam Eş’arî, akli tarif ederken kullandığı ilim kavramına yöneltilecek bazı eleştirilere de değinmektedir. Eş’arî’nin zikrettiği bazı eleştiriler şöyledir: Bir konuda bilgili, söz sahibi olan kimseye o konunun âlimi denir de neden akıl denilmez, eğer akıl ilimse âlime de akıl demek gerekir, ancak bu kullanım söz konusu değildir. Eş’arî,

⁸² Basiret kavramının lugavî anlamı; derin görüşlü olma, ileriye görme anlamındadır. Bkz. el-Cevherî, *es-Sihah*, c. 2, s.591.

⁸³ İbni Fûrek, Muhammed bin Hasan, *Mücerredü makâlâtî’l-eş’arî*, thk. Ahmed Abdurrahim Salih, Mektebetü’s-Sekâfetü’l-dîniyye, Kahire 2005, s. 29.

böyle bir kullanımın dilsel bir hatadan kaynaklandığını ifade eder. Bu problem aklın âdeten (örfi kullanım) kullanıldığından kaynaklanır. Yoksa aklın hakiki anlamında değildir. Duyularla veya zaruri bilgilerle bir şeyi bilen kimseye ‘âkil (akıllı) denilmediği gibi âlim de denilmez. Çünkü dilde böyle bir kullanım yoktur. Yoksa akılla ilim aynı manaya gelemmez demek değildir. Ayrıca Eş’arî, âlim ifadesinin dini ilimleri bilenler için kullanıldığını söyler. Bundan dolayı ilim sahibine âlim denilmesi o kimseye aynı zamanda akil denilmesini gerektirmez. Günlük hayatta çok fazla malumata sahip olan bir kimseye âlim denilmez. İmam Eş’arî’ye göre akıl, ilim ise ‘âkil (akıllı) de ilim elde etmenin yollarından nazar ve istidlal ile elde edilen mahsus bilgilere sahip kimseye denir.⁸⁴

İmam Eş’arî, akli tarif ederken akıldan kastettiği anlam, tecrübi bilgilere dayanan, zaruri bilgileri bilen bir akıl değildir. Onun akıl kavramından kastı düşünce ve delillerle ortaya koyduğu bilgilere sahip kimsedir. Hâsılı Eş’arî’nin akla getirmiş olduğu bu tariftan anlaşılmaktadır ki o, akılla bilgi arasında bir fark görmektedir. Teftâzânî ise Eş’arî’den farklı olarak akli bilgilere kabil nefsin bir sıfatı şeklinde izah etmektedir. Dolayısıyla Teftâzânî, akıl ve bilgi kavramlarını net bir şekilde birbirlerinden ayırmış ve Eş’arî’nin görüşünü benimsememiştir.

Eş’arî’den sonra akli bilgi olarak tarif eden bir diğer isim Bâkılânî’dir. Bâkılânî (ö. 403/1013), *et-Takrîb ve’l-irşâd* adlı eserinde akıl kavramının tanımı hakkında insanlar arasında ihtilafın bulunduğu bu tanımları tahrir etmekte ve zayıf görmektedir. Ona göre kelamcıların cumhuru, akli zaruri bilgiler olarak tanımlar. Kendisi ise akli bazı zaruri bilgiler şeklinde tanımlamaktadır.⁸⁵ Bâkılânî, “bazı zaruri bilgiler” tarifini delil getirerek savunmaktadır. Ona göre akıl bir cevher değildir. Çünkü aklın varlığı başka bir varlıkla ortaya çıkmaktadır. Akıllı bir kimse var olduğunda akıldan söz edileceğine göre o, akli bir cevher olarak görmenin muhal olduğunu ifade etmektedir. Bâkılânî ‘ye göre akıl zatıyla kâim olmadığı için cevher değil arazdır. Yani zatıyla kâim olmayan bir manadır, hakikattir.⁸⁶

⁸⁴ İbn Fûrek, *Mücerredü makâlâti’l-eş’arî*, s. 29.

⁸⁵ Bâkılânî, Kâdî Ebubekir Muhammed b. Tayyib, *et-Takrîb ve’l-irşâd es-seğîr*, thk. Abdulhamid b. Ali Ebu Züneyd, Müessetü’r-Risâle, Beyrut 1998, 2.baskı, c. 1, s. 195.

⁸⁶ Bâkılânî, *et-Tâkrîb ve’l-irşâd es-seğîr*, c. 1, s. 196.

Bâkılânî, aklın cevher değil araz olduğunu ifade ettikten sonra aklın neden arazlardan olan bilgi türünden bir araz olduğunu ifade ederek aklın zaruri bilgi türünden olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır. Çünkü ona göre akıl, bilgi türünden ayrı bir araz olsaydı o halde akılla vasıflanan bir kimse bilgiden yoksun olsa bile akıllı olması tasavvur edilebilirdi. Aynı şekilde akıl olmadan bir şeyi bilmenin de mümkün olabileceği tasavvur edilebilirdi. Bu halde bir kimse, zaruri bilgilerden yoksun olsa da kendi nefsinin var olduğu bilgisini bilmese de bu kimseye akıllı demek uygun olurdu. Ancak böyle bir durumun muhal olduğu açıktır. Çünkü anlaşılıyor ki ne zaman bilgi varsa akıl da vardır, ne zaman akıl varsa bilgi de vardır. Bu ikisini ayrı arazlar olarak görmek mümkün değildir. Dolayısıyla akli ilimden ayrı bir araz olarak değerlendirecek bir delil olmadığına göre bu durum imkânsızdır.⁸⁷

Bâkılânî'nin getirmiş olduğu bu delil yönteminin daha sonraki Teftâzânî'nin içinde olduğu müteahhirîn kelamcılar tarafından kabul görmediğini söyleyebiliriz. Çünkü özellikle Gazzâlî ve sonrası kelamcılar bir şeyin varlığını ortaya koyacak delil yoksa onun yok olduğu anlamına gelmeyeceğini benimsemişlerdir. Ayrıca ifade etmek gerekir ki Teftâzânî ve onun gibi akli bilgiden ayrı olarak tarif eden âlimler akli ve bilgiyi birbirlerinden tamamıyla ayrı görmemektedir. Teftâzânî'ye göre insan nefsi bilgilere hazır hale gelmesi için akıl şarttır. Müellifin kurduğu akıl-bilgi ilişkisi Bâkılânî'nin zikretmiş olduğu delil yöntemini zayıflattığını söyleyebiliriz.

Bâkılânî gibi akli zaruri ilim olarak tarif eden bir diğer eş'arî kelamcı İmâmu'l-Haremeyn el-Cüveynî (ö. 478/1085)'dir. Cüveynî, aklın zaruri bilgilerden olduğuna delil olarak, akli zaruri ilimden ayırdığımızda ilmi zaruri ilim olarak nitelemenin imkânsız olacağını söyler. Hâlbuki zaruri bilgi bir delile ihtiyaç duyulmadan, araya zaman girmeden insanda var olan bilgidir. Bu zaruri bilginin imkânsız olduğu düşünülemez. Böyle bir imkânsızlık da aklın zaruri ilimlerden olduğunu gösterir.⁸⁸

Cüveynî'ye göre akıl, nazarî bilgi olmadığı gibi zarurî bilgilerin tamamı da değildir. Akıl, nazari ilim olamaz, çünkü düşüncenin öncesinde akıl olmak zorundadır.

⁸⁷ Bâkılânî, *et-Tâkrîb ve'l-irşâd es-seğîr*, c. 1, s. 196.

⁸⁸ El-Cüveynî, İmâmu'l-Haremeyn, *Kitâbu'l-irşâd*, thk. Muhammed Yusuf Musa ve Abdülmünim Abdülhamîd, Mektebetü'l-Hâncî, Kahire 1950, s. 15.

Zaruri ilimlerin tamamı da olamaz, çünkü bazı insanlar zaruri bilgiye sahip vasıflarda değildir. Örneğin görme veya işitme engelli bir insanda görmek ve duymak vasıfları eksik olmasına rağmen bu kimseler akıllı diye vasıflandırılırlar. Dolayısıyla akıl, zarurî ilimlerin tamamı da olmuş olmaz.⁸⁹

Cüveynî, akla dair yaptığı açıklamalardan sonra başta yapmış olduğu “akıl, zaruri ilimlerden” tarifini daha da açmaktadır. ‘Âkil bir kimsenin düşünce sırasında kendisinden hâli kalamayacağı, ‘âkil olmayanın da sahip olamadığı her bilgiye akıl denir. Akıl, mümkünlerin imkânını ve mümtenîlerin imkânsızlığını olduğu hal üzere bilmektir. Bilinenin bilgisi olumlu ve olumsuzluktan, mevcudun bilgisi de kadîm ve hâdis olmaktan hâli kalamayacağı aklın bilgisine örnek teşkil eder.⁹⁰

Cüveynî, *el-Burhan fî usulî'l-fıkḥ* adlı eserinde akıl hakkında konuşmanın kolay olmadığını söyler. Akla dair etraflı bir tanımın Muhâsibî'nin dışında gelmediğini söyler. Onun bu eserinde akıl hakkında *el-İrşâd* adlı eserindeki görüşlerinden farklı olarak Bâkılânî'yi eleştirip Muhâsibî'nin yapmış olduğu tarife meylettiğini görüyoruz. Cüveynî, kişinin bazen imkânın ve imkânsızlığın bilgisinden, düşünmekten bir an gafil kaldığını, ancak o kimseye akılsız denilemeyeceğini söylemektedir. O, Muhâsibî'nin akli, ancak kendisiyle bilgilerin idrak edilmesinin mümkün olduğu bir garîze olarak tarif ettiğini söylemektedir. Dolayısıyla o, Muhâsibî'nin akli bilgi türünden olmadığını ifade ettiğini söylemektedir. Bu tanımdan hareketle Cüveynî akli şöyle tanımlar: akıl, nefisle kaim bir sıfattır ki onun sübutuyla nazarî ilimlere ve de onların mukaddimleri olan yani kendilerine dayandığı zaruri ilimlere ulaşmak mümkün olur. O, son olarak bu eserinde akılla ilgili daha fazla söz söylemenin mümkün olduğunu ancak konunun bütünlüğü açısından bu kadarıyla yetinmektedir.⁹¹

Cüveynî, nihai mertebede akli nefsin bir sıfatı olarak tanımlayarak Eş'arî ve Bâkılânî'den ayrılır. O, akli nefsin bir sıfatı olarak tanımlayarak aklın garize olduğu düşüncesini Muhâsibî'den sonra tekrar ortaya çıkarmaktadır. Bu bağlamda

⁸⁹ Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 16.

⁹⁰ Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 16.

⁹¹ El-Cüveynî, İmâmu'l-Harameyn Ebi'l-Me'âlî Abdülmelik b. Abdullah b. Yusuf, *el-Burhan fî usulî'l-fıkḥ*, thk. Abdülazîm ed-Dîb, 1979 (h. 1399), c. 1, s. 112.

Taftâzânî'nin akıllı nefsin bir sıfatı olarak tanımlamasını ondan önce yaşayan Cüveynî'de görüyoruz.

Eş'arî kelamında akıl kavramını farklı bağlamlarıyla ayrıntılı bir şekilde ilk ele alan ismin Gazzâlî (ö. 505/1111) olduğunu söylemek mümkündür. Eş'arî gelenekte Gazzâlî sonrası dönemde gene önemli bir isim olan Teftâzânî'de akıl kavramının nasıl ele alındığını, Eş'arî gelenekte sürekliliğinin sağlandığını görebilmek ve farklı gelişmelerin varlığını ortaya koymak için Gazzâlî'nin akıl kavramına yaklaşımı son derece önem arz etmektedir. O, akıl kelimesinin ismi müşterek olduğunu ve günlük kullanımda, felsefeciler ve kelimciler arasında aklın farklı bağlamlarda farklı tanımlarının yapıldığını söylemektedir.⁹² Ayrıca müellif, akıllı sadece bir tanımla ifade etmenin çok zor olduğunu belirtmekte ve aklın tarifinde ortaya çıkan ihtilafın nedenini de buraya bağlamaktadır. Gazzâlî, bu ihtilafı ortadan kaldırmak için akıllı farklı tanımlarda birleştirmiştir.⁹³ Birinci tanıma göre “*İnsanları hayvanlardan ayıran vasfa akıl denir.*” İnsan sahip olduğu bu vasf sayesinde nazari ilimleri elde etmeye hazır hale gelir. Gazzâlî, Hâris el-Muhâsibî'nin yapmış olduğu “akıl, bir garîzedir ki insanlar onunla nazari ilimleri idrak eder” tarifine atıf yaparak bu garîzenin sanki bir nur gibi kalbe düşmesiyle eşyanın idrak edilmesine vesile olduğunu söyler. Gazzâlî'nin kullandığı idrak kavramını Teftâzânî'de de görmekteyiz. Nitekim Teftâzânî, eserlerinde Gazzâlî'den birçok alıntı yapmaktadır. Gazzâlî, zikrettiği diğer tanımlarda akıllı tecrübi bilgi, insanın akıbetini bilebilecek güç şeklinde de tanımlamıştır.⁹⁴ İmam Gazzâlî, *el-Mustasfa* adlı eserinde “*İhya*” eserinde zikrettiği tariflere ilaveten akıllı, oturup kalkmasında bir ağırlık olan heybetli kimseler ile bilgi ve ameli toplayan kimse için de kullanmıştır. Yani bilgisiyile iyi ve doğru fiiller yapabilen, hikmet sahibi kimseler kastedilmektedir.⁹⁵

İmam Gazzâlî'nin akla getirmiş olduğu tariflerde kendisinden önce yapılmış akıl tariflerini bir araya topladığını görmekteyiz. O bununla aklın farklı tanımlarını her

⁹² Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed, *Mi'yâru'l-ilim fî fenni'l-mantık*, thk. Selahattin el-Hevvârî, Mektebetü'l Asriyye, Beyrut 2015, s. 146

⁹³ Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed, *İhya-u Uuûmi'd-dîn*, thk. Ali Muhammed Mustafa, Dâru'l Feyhâ, Dimeşk (Şam) 2010, c. 1, s. 311.

⁹⁴ Gazzâlî, *İhya-u ulûmi'd-dîn*, c. 1, s. 312-313.

⁹⁵ Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed, *el-Mustasfa min ilmi'l-usûl*, thk. Muhammed Süleyman el-Aşkâr, Müessetü'r-Risâle, Beyrut 1997, c. 1, s. 64.

bir tanımda farklı bağlamlarıyla ortaya koyduğunu anlıyoruz. Gazzâlî, *İhya*'da akla getirmiş olduğu birinci tanımındaki garîzi akıl (yaratılışsal akıl) ile Muhâsibî'den aldığı, ikinci tanımındaki aklın zaruri ilimlerden olduğunu ifade etmesiyle de Bakıllânî ve İmam Cüveynî'den aldığı söylenebilir. Teftâzânî, Gazzâlî'nin akıl kavramının temel anlamlarını kabul edip gene müteahhirin kelimelerine uyarak Gazzâlî'de geçen manaları veciz bir şekilde nakletmiştir.

Hicri 6.asırda yaşayan önemli Eş'arî kelamcılarında birisi olan Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210), "*Muhassal*" adlı eserinde akla yapılan meşhur görüşleri takrir ettikten sonra tercih ettiği görüşü belirtmektedir.⁹⁶ Râzî, Bâkıllânî ve Cüveynî'nin tanımlarını kastederek akli bilgiyle tarif edenlerin itirazlarına cevap vermektedir. Her ne kadar Cüveynî *el-Burhan fî usulî'l-fıkḥ* adlı eserinde akli nefsin bir sıfatı olarak zikretse de bu iki önemli kelamcı, aklın bazı zaruri bilgiler olduğunu ve bunun delillerini ayrıntılı olarak eserlerinde ele almışlardır. Ardından Râzî, akla dair tercih ettiği tanıma yer vermekte ve bu tanımında onun, Muhâsibî'nin aklın garîze olduğu görüşünü tercih ettiğini söyleyebiliriz. Ayrıca Râzî, akıl ve bilginin iki farklı şey olup birbirinden ayrılmadığına dair cevher ve araz farklı iki şey olmalarına rağmen birbirinden ayrılmadığı örneğini getirmektedir.⁹⁷ Ona göre akıl, duyu organları sağlıklı olduğunda zaruri bilgilerin ona lazım geldiği bir garîzedir.⁹⁸ Râzî'nin akıl tarifi kendisinden sonra yaşayan Adududdîn el-Îcî'yi ve Îcî'nin talebesi olan Teftâzânî'yi etkilemiştir. Teftâzânî, Râzî'nin akıl tanımını müteahhirîn döneminde devam ettirmiştir. Hâsılı Teftâzânî ile Râzî arasında akıl kavramının tarifinde bir ihtilaf görülmemektedir.

Müteahhirîn dönemi kelamcılarında olan Âmidî (ö. 631/1233) ise bu dönemde akli bilgi olarak tanımlayan nadir isimlerden biridir. Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr* adlı eserinde aklın kullanılış yönünden birçok manaya geldiğini ifade etmektedir. O, bu eserinde akılla ilgili filozofların, ehli örfün ve kelamcılarının yapmış olduğu

⁹⁶ Fahreddîn er-Râzî, Ebu Abdillâh b. Ömer b. Hüseyin, *Kitâbu'l-muhassal*, thk. Hüseyin Atay, 1999, s. 250.

⁹⁷ Râzî, *el-Muhassal*, s. 251.

⁹⁸ Râzî, *el-Muhassal*, s. 251.

tanımlara değinmekte ve değerlendirmektedir. Burada Âmidî ve onun bağlamında Eş'arî kelamcılarının tarifleri üzerinde durulacaktır.

Âmidî, kelamcılardan bir kısmının akli bilgi olarak tarif ettiğini söyler. O yapılan tariflere göre “bir şeyi bilmeye akletmek, bir şeyi akletmeye de bilmek” demek olduğunu ve Ebu İshâk el-İsferayînî (ö.418/1027)’nin de bu tanımı seçtiğini söyler. Âmidî’ye göre böyle bir tanım isabetli değildir. Çünkü aklın tarifindeki bilgiden maksat bütün bilgiler ise bazı bilgilerden yoksun kimselere akıllı denilemez.⁹⁹ Âmidî, ayrıca akli garîze olarak tanımlayanların bilginin ötesindeki bir durumun varlığıyla bilgiye ulaşmanın delaletinin zor olacağını belirtir.¹⁰⁰ Âmidî, Bakıllânî’nin akli bazı zaruri bilgiler olarak tarif ettiğini açıkladıktan sonra Cüveynî’nin de onun tanımını seçtiğini, bunun dışındaki tanımları reddettiğini söyler.¹⁰¹

Âmidî, insanlar arasında aklın farklı tanımlanmasının nedeninin teklife muhatap olma yönünden olmadığını, farklılıkların kullanılış (i’tibar) yönüyle olduğunu söyler. Kendisi de tarifinde bu i’tibar yönünü esas aldığını açıklar. Daha sonra Âmidî akli, insan nefsinde bulunan ve insanın idrak ederken hâli kalamayacağı zaruri bilgiler olarak tanımlar. Bu idrak de insanı diğer canlılardan ayırmaktadır.¹⁰²

Âmidî Bakıllânî ve Cüveynî çizgisinde hareket ederek akli zaruri ilim olarak tanımlamıştır. İmam Teftâzânî’nin bu hususta garîzi aklın varlığıyla beraber zaruri bilgilerin nefiste hâsıl olacağını zikrederek Âmidî’ye muhalefet ettiğini söyleyebiliriz.

Teftâzânî’nin hocaları arasında yer alan Adududdîn el-Îcî (ö. 756/1355), “*Mevâkıf*” adlı eserinde akli, teklifin menâtı olarak tarif ettikten sonra aklın farklı anlamlarda kullanıldığını ifade etmektedir. O, akli “bazı zaruri bilgiler”¹⁰³ olarak tanımlayanların görüşlerini ve kullandığı delilleri takrir ettikten sonra böyle bir tanımı

⁹⁹ Âmidî, Seyfu’-d-dîn, *Ebkâru’l-efkâr fî usûli’-d-dîn*, thk. Ahmed Muhammed el-Mehdî, Dâru’l kütüb ve’l-Vesâiki’l-Kavmiyye, Kahire 2004, 2. Baskı, c. 1, s.130.

¹⁰⁰ Âmidî, *Ebkâru’l-efkâr*, c. 1, s. 130.

¹⁰¹ Âmidî, *Ebkâru’l-efkâr*, c. 1, s. 130.

¹⁰² Âmidî, *Ebkâru’l-efkâr*, c. 1, s. 134.

¹⁰³ Îcî, “*Mevâkıf*” adlı eserinde aklın tanımına yer verirken “şeyh böyle dedi” ifadesini kullanarak İmam Eş’arî’yi kastettiğini söylemek mümkündür.

kabul etmemektedir. Ayrıca o, aklın bazı zaruri bilgiler şeklindeki kullanımının “meleke halindeki akıl”¹⁰⁴ olarak da isimlendirildiğini açıklamaktadır.¹⁰⁵

Îcî, akıllı “bazı zaruri bilgiler” olarak tanımlayanların görüşünü şöyle özetlemektedir: Akıl bilgiden ayrı değildir. Akıl bilgiden ayrı olsa bu ikisi iki farklı şey olmuş olurdu. Ancak bu imkânsızdır. Çünkü bilgisi olmayan bir akıllı veya akıllı olmayan bir âlim düşünülemez. Akıl bilgiden ayrılamayacağına göre bu bilgi türü ya nazari olur ya da zaruri olur. Akıl nazari bilgi de değildir. Çünkü nazari bilgilere zaten akılla ulaşılmaktadır. Akılla elde edilen bir bilgi kendisi olamaz. Böyle olursa devir olmuş olur ki bu da bir kısır döngüdür. Dolayısıyla akıl nazari değil zaruri bilgidir. Akıl, zaruri bilgilerin tamamı da değil bazı zaruri bilgilerdir. Çünkü akıllı bir kimse bazı zaruri bilgilerden mahrum kalabilir. Böylece akıl, bazı zaruri bilgilerden ibaret olmuş olur.¹⁰⁶

Îcî, takdir ettiği görüşün akla getirdiği tarifi ve dayandığı delilleri ortaya koyduktan sonra bu görüşü eleştirmektedir. Öncelikle akıllı bazı zaruri bilgiler olarak tarif edenlerin dayandıkları “akıl bilginin gayrı olsaydı bu ikisinin ayrılmaları mümkün olurdu” görüşlerini kabul etmediğini söylemektedir. O, aklın bilgiden gayrı olmasının onun bilgiden ayrılması anlamına gelmeyeceğini ifade etmektedir. Îcî, akla dair Râzî’nin yapmış olduğu tarifi getirmektedir. Îcî, akıl kavramını Râzî’den naklederek şöyle tanımlamaktadır: “Akıl, duyu organları sağlıklı olduğunda ardından zaruri bilgilerin hemen hâsıl olduğu bir garîzedir.”¹⁰⁷

Îcî’nin, akıl kavramına yeni bir tarif getirmekten ziyade var olan iki farklı görüşü ortaya koyduğu ve bir görüşe meylettirdiği görülmektedir. Onun, Eş’arî’nin görüşünü eleştirip Muhâsibî ve Râzî’nin görüşlerini tercih ettiği söylenebilir. Aynı zamanda onun görüşleri Teftâzânî ve Cürcanî üzerinde çok etkili olmuştur.

¹⁰⁴ Îcî, akıllı bazı zaruri bilgiler anlamında kullanılan “meleke halindeki akıl” olarak da isimlendirdiğini ifade edip felsefecileri kastettiği söylenebilir. Asıl konu felsefecilerin akıl anlayışı olmadığı için böyle bir kullanımın üzerinde durulmamıştır. Ayrıca aklın nasıl isimlendirildiğine bakmadan aklın kullanıldığı mana üzerinde durulduğunda bazı kelamcılar ve felsefeciler aynı manayı kastetmiş olabilirler.

¹⁰⁵ el-Îcî, Abdurrahman b. Ahmed, *el-Mevâkıf fi ilmi’l-kelam*, Âlemu’l Kutub, Beyrut, ts., s. 146.

¹⁰⁶ Îcî, *el-Mevâkıf*, s. 146.

¹⁰⁷ Îcî, *el-Mevâkıf*, s.146, Râzî, *Muhassal*, s. 251.

Teftâzânî ile muasır olması hasebiyle Cürcânî (ö. 816/1413)'nin görüşleri son derece önemlidir. İcî'nin *Mevâkıf* eseri üzerine yazdığı *Şerhu'l-mevâkıf* adlı eserinde İcî'nin görüşleri bağlamında akıllı tarif etmiştir. Kendisi de yaptığı şerhte bazı eklemeler yapmıştır. İcî'nin *Mevâkıf* adlı eserinde eleştirdiği Eş'arî'nin görüşünün yanı sıra Cürcanî şerhte Bâkıllânî ve Mutezile'nin görüşlerine de yer vermiştir.

Cürcânî, İmam Eş'arî'nin akıllı birtakım zorunlu bilgiler olarak tarif ettiğini belirtmektedir. O, ayrıca Bâkıllânî'nin akıllı vücûbun ve müstahîlin olduğu hal üzere bilinmesi, Mutezile düşüncesinin de buna ek olarak güzel olanın güzel, çirkin olanın da çirkin olarak bilinmesi olarak tarif ettiğini söylemektedir. Mutezile akıllı esas aldığı için güzel ve çirkin olanın bilgisini bedîhî bilgilerden saymaktadır.¹⁰⁸ Cürcânî, Eş'arî'nin yapmış olduğu akıl tarifine getirmiş olduğu delillere¹⁰⁹ karşı çıkmıştır. O, akıl ve bilginin aynı olmasa da birbirlerini gerektirdiğini söyler. Böylece iki farklı şey, ayrılmaları imkânsız olmakla beraber bu ikisi birbirini gerektirebilirler.¹¹⁰ Cürcânî, bu görüşle Eş'arî'nin getirmiş olduğu delilin tam tersi yönde görüş belirtmiştir.

Cürcânî, Râzî'nin “akıl, duyu organları sağlıklı olduğunda zaruri bilgilerin ona lazım geldiği bir garîzedir” tarifinden hareketle uyuyan bir insanın duyuları tam olmasa da aklının zâil olmadığını söylemektedir. Aynı şekilde o, uyanık bir insanda şaşkınlık, hayret ve korku verici bir durumda zaruri bilgilerin hazır olamayabileceğini de ifade etmektedir. O, bu örnekle Eş'arî'nin getirmiş olduğu aklın bilgiden ayrılmadığı görüşü doğrulanamadığı için bu görüşe dayanarak ortaya koyduğu “akıl, bazı zaruri bilgilerdendir” görüşünün de doğru olmadığını söylemektedir. Dolayısıyla Cürcanî'ye göre akıl, zaruri bilgilerin ne tamamı ne de bir kısmıdır. O, akıllı bir kimsenin duyuları sağlam olduğu takdirde bazı zaruri bilgileri idrak edebileceğini söyler. Böylece o akıllı, bilginin hemen ardından geldiği gârizi bir sıfat (صفة غريزية) olarak tanımlamaktadır. Cürcanî, bu tanımla Teftâzânî ile görüş birliği içindedir. Çünkü bu tanımın aynısını ondan önce yaşayan Teftâzânî'de görülmektedir. Burada ifade etmek gerekir ki Teftâzânî'nin kelimada ortaya koyduğu fikri derinlik Cürcânî'yi

¹⁰⁸ Seyyid Şerif Cürcanî, Ali b. Muhammed, *Şerhu'l mevâkıf*, Matbaatü's-Saâde, Kahire 1907, c. 3, s. 47; Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l-mevâkıf* (çev. Ömer Türker), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2015, c. 2, s. 436.

¹⁰⁹ Adudu'd-Dîn el-İcî başlığı altında Eş'arî'nin akıl tarfine getirmiş olduğu deliller ayrıntılı olarak belirtildiği için burada tekrar edilmemiştir.

¹¹⁰ Cürcanî, *Şerhu'l mevâkıf*, c. 3, s. 48; Cürcânî, *Şerhu'l-mevâkıf* (çev. Ömer Türker), c. 2, s. 436.

etkilemiştir. Ancak ileride değinileceği üzere o, *et-Ta'rîfât* adlı eserinde Teftâzânî'den farklı olarak akla başka bir tanım daha getirmektedir.

Cürcanî, *et-Ta'rîfât* adlı eserinde akla farklı bir tanım getirmektedir. Bu eserinde ona göre akıl; bir cevherdir ki onun sayesinde hislerle algılanamayan (gaibât) bilgiler araçlarla, duyu organları (mahsûsât) ile elde edilen şeyler de müşâhede ile elde edilir.¹¹¹ Teftâzânî bu tanımı zayıf olarak zikretmiştir. Çünkü akıl, duyular ve haber gibi bilgiyi elde etme aracıdır. Dolayısıyla Teftâzânî aklın kendi zatıyla kaim bir cevher olduğunu kabul etmemektedir.¹¹² Cürcanî, akli nazari bilgilerden ibaret görenleri reddetmektedir. Ancak o, mütekaddimîn kelamcılarının ve İcî'nin yapmış olduğu tanıma katılmakla birlikte onun bu eserinde filozofların yapmış olduğu tarifleri de benimsediği görülmektedir.¹¹³

Sonuç olarak Eş'arî düşüncesinde temelde akla dair iki tarifin ön plana çıktığını söyleyebiliriz. Bu tanımlar aklın insan nefsinde bulunan bir “garîze” ve “zaruri bilgiler” olduğu şeklindedir. Aklın garîze olduğu tanımını benimseyen ve bununla ilgili görüşleri takrir edip savunan başlıca Eş'arî kelamcılarının Muhâsibi, Râzî, İcî, Teftâzânî ve Cürcanî olduğu görülmektedir. Akıl, nefsin idrak esnasında ondan hâli kalamayacağı zaruri bilgiler şeklindeki tanımını benimseyenlerin ise İmam Eş'arî, Bâkılânî, Cüveynî ve Âmidî olduğunu ifade edebiliriz.

1.2. AKLIN MAHİYETİ

Kelam ilminde akıl, tarifi, mahiyeti, sınıflandırılması bakımından araştırılıp incelenmiştir.¹¹⁴ Mahiyet kavramı (ماهية) aslı “*mâ hüve*” (ما هو) ve “*mâ huviyyetu*” (ما هوية) kelimesinden türetilmiş olup nisbet ya'sı ve tahfif için “vav” harfinin düşmesiyle oluşmuştur.¹¹⁵ Ayrıca insanın bir şey hakkında “o nedir?” (ما هو) sorusunu sorması onun mahiyetini bilmesi demektir. Buna verilecek cevap da onun ne olduğunu ortaya

¹¹¹ Cürcanî, *et-Ta'rîfât*, s. 136.

¹¹² Hayâlî, Haşiyetu alâ şerhi'l- akâid, c. 1, s. 61.

¹¹³ Yavuz, Yusuf Şevki, “Akıl: Kelam”, *DİA*, c. 2, s. 244.

¹¹⁴ Yavuz, Yusuf Şevki, “Akıl: Kelam”, *DİA*, c. 2, s. 244; Altıntaş, Ramazan, *İslam Düşüncesinde İşlevsel Akıl*, İşaret yay., İstanbul 2003, s. 121.

¹¹⁵ Muhâsibî, *Mâiyetü'l-akl ve hakikatu ma'nâhu*, s.140.

çıkacaktır.¹¹⁶ Aklın mahiyetinin yani hakikatinin ne olduğu düşünürler arasında tartışılmıştır. Bazıları aklın mahiyetine cevher derken bazıları araz demişlerdir. Ayrıca aklın bulunduğu yere dair bazı kimseler aklın yerinin beyin olduğunu söylemişler, bazıları da aklın yeri kalptir, demişlerdir.¹¹⁷ Teftâzânî, mahiyet kavramını şöyle tanımlamaktadır: “*Bir şeyin mahiyeti, onu kendisi kılan şeydir.*”¹¹⁸ Teftâzânî’nin yaptığı bu tanıma göre aklın mahiyeti denildiğinde akı, akıl kılan şeyin ne olduğu anlaşılmalıdır. Bu bağlamda aklın mahiyetine dair temel görüşlerde kelamcılar arasında aklın maddeden arındırılmış bir cevher veya araz olduğu noktasında toplanmaktadır.¹¹⁹

1.2.1. Aklın Araz Oluşu

Araz, kendi başına kaim olamayan yani varlığı kendisinden olmayıp var olmak için başkasına ihtiyaç duyan şeye denir.¹²⁰ Eş’arî kelamcılar genel olarak aklın mahiyetinin araz olduğu görüşünü benimsemektedir. Bunu yaptıkları akıl tariflerinden yola çıkarak söyleyebiliriz. Teftâzânî, “*Şerhu’l akâid*” adlı eserinde akı bazı düşünce ekolleri tarafından cevher olarak tarif edildiğini ifade etmektedir. Onun zayıf gördüğü bu tarifi benimsemediğini görmekteyiz. Ayrıca onun, akı nefsin bir sıfatı olarak tanımlamakla araz olarak kabul ettiğini söyleyebiliriz.¹²¹ Teftâzânî’nin zayıf gördüğü bu görüşün nedenlerini onun *Şerhu’l Akâid* adlı eserinin üzerine yapılan çalışmalarda görülmektedir. Akı cevher olarak görenler bazı delillerini hadislerden almaktadır. Bunlar Allah’ın ilk olarak akı yarattığını, akla emirler verdiğini ve aklın da bu emirleri yerine getirdiğine dair bazı hadisler naklederler.¹²² Ancak ilk yaratılanın akıl olduğuna dair hadislerin sıhhati hadis âlimleri tarafından zayıf görülmüş ve doğrulanmamıştır.¹²³

¹¹⁶ Gazzâlî, *Mî’yâru’l-ilim*, s. 146.

¹¹⁷ El-Mâverî, Ebu’l-Hasan Ali b. Muhammed, *Edebü’d-dünyâ ve’d-dîn*, thk. Muhammed Kerîm Râcih, Dâru’l İkra, Beyrut 1985, 4.baskı, s. 8.

¹¹⁸ Teftâzânî, *Şerhu’l-akâid*, c. 1, s.61.

¹¹⁹ Yavuz, Yusuf Şevki, “Akıl: Kelam”, *DİA*, c. 2, c. 9, s. 244.

¹²⁰ Teftâzânî, *Şerhu’l-akâid*, c. 1, s. 75.

¹²¹ Teftâzânî, *Şerhu’l-akâid*, c. 1, s. 61.

¹²² Cündi, *Haşiyetu alâ hâşiyeti hayâlî*, c. 1, s. 61.

¹²³ Yavuz, Yusuf Şevki, “Delil: Kelam”, *DİA*, c. 9, s. 244.

Bu kimseler, ilk yaratılanın akıl olduğuna dayanarak “Akıl, sıfat olsaydı ilk yaratılan o olmazdı. Çünkü yaratılan ilk şeyin kendi zatıyla kaim bir cevher olması gerekir. Yani ilkin tek başına bir sıfatın olması imkânsızdır. Dolayısıyla hadiste ilk yaratılanın akıl olduğu belirtildiğine göre akıl, nefsin ta kendisidir, zattır.” demektedirler. Teftâzânî’nin akıl tarifinde yer verdiği üzere bilginin yollarından duyu ve haber nefsin aynısı değildir. Bunlarla beraber zikredilen bir yol olarak görülen akıl da aynı şey olmaması gerekir.¹²⁴

Teftâzânî gibi Eş’arî kelam geleneğinde aklın mahiyetini araz olarak gören âlimlerin başında Muhâsibî, Bâkılânî, Mâverdî ve Râzi gelmektedir. Muhâsibî akli gârîze olarak tanımlayarak insanın kalp ve uzuvlarından meydana gelen fiillerle bilinebileceğini söylemektedir.¹²⁵ Onun bu açıklamasıyla akli kendi varlığıyla kaim olmayan bir araz olarak nitelendirdiğini söylemek mümkündür. Bâkılânî de aklın mahiyetine dair Muhâsibî’nin geleneğinde devam ederek aklın cevher değil araz olduğunu söylemektedir. Bâkılânî’ye göre bütün cevherler özdeşler. O halde eğer akıl cevher olsaydı akıl sahibiyle aynı hakikati paylaşmış olurdu. Böylece akıl cevheri, bir kimseye akıllı denilmesinde cevher olan kendi nefsiye ihtiyaç bırakmazdı. Hâlbuki akıl sahibi bir kimse sadece cevher olan kendi nefsiyle bu vasfı kazanmış değildir. Akıllı vasfını bir kimse kendi nefsinin dışında harici bir şeyle elde eder. Bu yüzden bir zatın akıl sahibi olması onun kendi cinsinin hakikatinden olan bir cevher vasıtasıyla bu vasfı kazanması imkânsızdır.¹²⁶ Teftâzânî ile aynı görüşü benimseyerek akli araz kategorisine dâhil eden bir diğer isim Şafîi fıkıh âlimi ve aynı zamanda Eş’arî olan Mâverdî (ö. 450/1058) olmuştur. Mâverdî’ye göre akıl cevher olarak kabul edildiği takdirde akıl teklifin sebebi olurken akıl dışındaki diğer cevherler bu teklifin sebebi olmamaktadır. Dolayısıyla Mâverdî, kabul edilen cevherlerin özdeşlik ilkesine aykırı hareket edilmiş olacağından bu görüşü doğru görmemektedir. Ayrıca eğer akıl cevher olsaydı akıl sahibi olmayan bir akıl düşünülebilirdi. Çünkü akıl cevher olarak kendi zatıyla kaim olurdu. Nasıl ki akıl sahibi olmayan bir zat düşünülebiliyorsa bir şeyle muttasıf olmayan zatıyla kaim bir akıl da düşünülebilirdi. O, bu durumu da imkânsız

¹²⁴ Cündî, *Haşiyetu alâ şerhi’l-akâid*, c. 1, s. 61.

¹²⁵ Muhâsibî, *Mâiyetü’l-akl ve hakikatu ma’nâhu*, s.204.

¹²⁶ Bâkılânî, *et-Tâkrîb ve’l-irşâd es-seğîr*, c. 1, s. 196.

görmektedir.¹²⁷ Bâkıllânî ile muasır olan Mâverdî, eleştiri olarak getirmiş olduğu ikinci delili Bâkıllânî'den almış olabilir. Çünkü bu itirazı Bâkıllânî de ortaya koymaktadır. Netice olarak Mâverdî'ye göre aklın zatıyla kaim olmayan bir araz olduğunu ve akılla salt bilmeyi kastettiğini söylemek mümkündür.

Eş'arî kelam ekolünün önemli isimlerinden olan Râzî, akı, duyu organları sağlıklı olduğunda zaruri bilgilerin ona lazım geldiği bir garîze olarak tanımlayarak aklın bilgidan ayrı bir araz olduğunu ifade etmektedir.¹²⁸ Râzî'nin yanı sıra Âmidî'ye göre de akla cevher demek doğru değildir. Ona göre akıl cevher olsaydı bir kimseye akıldan dolayı akıllı denilemezdi. Çünkü akıl vasfı insana bir hükümle verilir. Hâlbuki hükmetmek cevher için geçerli değildir. Dolayısıyla Âmidî aklın insanda bulunan arazlardan bazısı olduğunu söyler. Böylece akı, bazı zaruri bilgiler olarak tarif eder.¹²⁹ Hâsılı gerek Teftâzânî gerekse diğer Eş'arî kelimcilerin çoğu aklın mahiyetini araz kategorisinde değerlendirmişlerdir.

1.2.2. Aklın Cevher Oluşu

Aklın mahiyetini araz olmanın dışında maddeden bağımsız, kendi başına kaim olan bir cevher olarak gören düşünürler de olmuştur. Maturidi kelam âlimlerinden Pezdevî (ö. 493/1099), aklın latif ve parlak bir cisim olduğunu söylemektedir. Ona göre aklın yeri beyin olup etkisi kalptedir. Buna göre kalb; gözün, güneşin ve eşyanın ışığı sayesinde eşyayı müşâhede etmesi gibi aklın nuruyla da onları idrak eder. Nur azalır veya artarsa ona göre idrak de azalır veya artar.¹³⁰ Mâtürîdî âlimler aklın ilahi emirlere muhatap olma yönünden bir cevher olduğunu söylemektedirler. Müteahhirîn dönemi Mâtürîdî âlimler ise akı maddeden soyutlanmış cevher olan nefsin bir sıfatı olarak görmektedirler. Böylece Mâtürîdîler,

¹²⁷ Mâverdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, s. 9.

¹²⁸ Râzî, *Muhassal*, s. 251.

¹²⁹ Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr*, c.1, s. 131.

¹³⁰ Özarslan, Selim, *Pezdevî'nin Kelâmî Görüşleri*, Diyanet işleri başkanlığı yay., Ankara, 2010, s. 18; Alper Hülya, *İmam Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi*, İz yay., İstanbul 2009, s. 60.

aklı bilgiden farklı fakat bilginin hâsıl olmasına sebep olan, maddi olmayan bir cevher olarak görmektedirler.¹³¹

Gazzâlî ve Râgıb el-İsfahânî, aklın maddeden soyutlanmış mücerred bir cevher olduğunu söylemişlerdir.¹³² Gazzâlî, aklın mahiyeti hususunda felsefecilere yakın durmaktadır. Onun felsefecilerden farklı olarak delillerini Kur'an ve sünnetten aldığı söylenebilir. Ancak felsefeciler aklın mahiyetine dair hareket noktasını sadece akıl olarak belirlemişlerdir. Gazzâlî aklın mahiyetine dair bu yaklaşımıyla Eş'arî gelenekten ayrıldığı söylenebilir. Çünkü başta Teftâzânî olmak üzere Eş'arî kelam geleneğinde aklın mahiyetinin araz olduğu hususunda âlimlerin çoğu arasında görüş birliği mevcuttur.

Cürcânî, *et-Ta'rîfât* adlı eserinde aklın tanımı ve mahiyetine dair farklı görüşleri ortaya koymaktadır: “Akıl maddeden soyutlanmış kendi nefsiyle kaim bir cevherdir. İnsanın fiilleriyle ilişkisi vardır. Akıl, Allah'ın insanın bedeniyle ilişkili olarak yarattığı ruhani bir cevherdir. Bazılarına göre de akıl, hakkı ve batılı bilebilen kalpteki bir nurdur. Başka bir tanım da akıl tedbir ve tasarruf yönünden bedenle ilişkisi olan maddeden mücerred bir cevherdir.”¹³³ Cürcânî, akla dair farklı görüşlerden sonra aklın mücerred bir cevher olduğunu söylemektedir. Ona göre akıl, duyulur olmayanın (gâibât) dolaylı yoldan (delil vasıtasıyla), duyulur olanın (mahsûsât) da (doğrudan) müşahadeyle idrâk edilmesini sağlayan bir cevherdir.¹³⁴ Daha önce geçtiği üzere Teftâzânî *Şerhu'l akaid* adlı eserinde bu tanımı eleştirip zayıf gördüğünü ifade etmektedir.

Aklın mahiyetinin cevher olduğunu ifade eden ilk isimlerden biri olduğu söylenen İbrahim en-Nazzâm (ö. 231/845), hakikate ulaşmada aklın bir kaynak olduğunu söylemektedir. Râgıb el-İsfahânî, aklı Allah'ın yarattığı ilk cevher olarak kabul etmektedir. Ona göre eğer akıl cevher değil araz olsa o halde onu taşıyan

¹³¹ Yavuz, Yusuf Şevki, “Akıl: Kelam”, *DİA*, c. 2, s. 243.

¹³² Tehânevî, Muhammed Ali, *Keşşâfu ıstılâhâtı'l-fünûn ve'l-ulûm*, thk. Alî Dahrûc, Mektebet-i Lübnan Nâşirûn, Beyrut 1996, c.2, s. 1194.

¹³³ Seyyid Şerif Cürcanî, Ali b. Muhammed, *et-Ta'rîfât*, thk. Mustafa Ebû Ya'kûb, Müessesetü'l-Hüsna, 2006, s. 136.

¹³⁴ Cürcanî, *et-Ta'rîfât*, s. 136.

cevherden önce var olması gibi bir yanıla düşeceklerini ifade etmektedir.¹³⁵ Hanefîlerin de akla araz diyenlerin aksine onu cevher olarak kabul ettikleri ifade edilmiştir.¹³⁶

Aklın mahiyeti konusunda araz veya cevher olduğu hakkındaki görüşleri kesin bir sonuca bağlamak zordur. Çünkü bu konudaki görüşler kesin delillere dayanmamaktadır.¹³⁷ Ayrıca Kur'an-ı Kerîm'de akıl müstakil olarak geçmemekte buna karşılık akıl kelimesi farklı kalıplarda kırk dokuz yerde fiil olarak kullanılmaktadır.¹³⁸ Aynı zamanda ruh ile kalp arasındaki ayrılmaz ilişki göz önünde tutulduğunda aklın ruhun bir gücü ve eylemi mahiyetinde bir araz kabul edilebilir.¹³⁹ Aklın bilgi yollarından bir güç, araç olarak kabul edilmesinde kelamcılar ittifak halinde olduğu söylenebilir.¹⁴⁰

1.3. AKLIN YERİ HUSUSUNDAKİ TARTIŞMALAR

Kelamcılar arasında akla getirilen tarifler ve aklın mahiyetine dair belirttikleri görüşler aklın yerine dair tartışmalara da yansımıştır. Aklın mahiyetine araz veya cevher diyenler aklın bulunduğu yer hususunda da farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Bazı düşünürler aklın yerinin kalp, bazıları beyin olduğunu söylemişlerdir.¹⁴¹ Aklın yerinin akla araz diyenler kalp, cevher diyenler beyin olduğunu söylemişlerdir.¹⁴²

İmam Ebû Hanîfe (ö. 148/767) aklın beyinde olduğunu söylemektedir. Ondan sonra gelen ve ona tabi olanlar da aynı görüşü benimsemişlerdir. İmam Şafî (ö. 204/820) ve kelamcılarının çoğu ise aklın yerinin kalp olduğunu ifade etmişlerdir. Aynı

¹³⁵ Çelebi, İlyas, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdülcebbar*, Rağbet yay., İstanbul 2002, s. 27.

¹³⁶ Ebu'l-Bekâ el-Kefevî, Eyyub b. Mûsâ el-Hüseynî, *el-Külliyât*, thk. Adnan Dervîş ve Muhammed Mısırî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2012, 2.baskı, s. 521.

¹³⁷ Yavuz, Yusuf Şevki, "Akıl: Kelam", *DİA*, c. 2, s. 244.

¹³⁸ Çelebi, İlyas, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdülcebbar*, s. 24.

¹³⁹ Yavuz, Yusuf Şevki, "Akıl: Kelam", *DİA*, c. 2, s. 244.

¹⁴⁰ Çelebi, İlyas, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdülcebbar*, s. 27.

¹⁴¹ Cürcanî, Ta'rîfât, s. 136; el-Mâverdî, Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî, *Edebu'd-dünya ve'd-dîn*, thk. Muhammed Kerîm Râcih, Dâru'l-İkra, Beyrut 1980, s. 8.

¹⁴² Altıntaş, Ramazan, *İslam Düşüncesinde İşlevsel Akıl*, Pınar yay., İstanbul 2003, s. 187.

zamanda Hz.Ali (r.a)’den rivayetle o da aklın kalpte olduğunu söylemiştir.¹⁴³ Mâverdî, aklın yerine dair tartışmalarda aklın yerinin beyin (dimağ-الدماع) olduğu görüşünde olanların beynin duyu organlarının idrak edildiği yer olmasından hareketle söylediklerini belirtmektedir. Aklın yerinin kalp olduğunu söyleyenler de kalbin yaşamın kaynağı olmasına bağlarlar.¹⁴⁴ Kendisi ise “akıl, hakkı ve batılı birbirinden ayıran kalpteki bir nurdur” hadisinden hareketle aklın yerinin kalp olduğunu söylemektedir. Mâverdî, “*Yeryüzünde gezip dolaşmadılar mı ki, onunla akledecek (düşünecek) kalpleri olsun?*”¹⁴⁵ ayetinin iki duruma işaret ettiğini söyler. Birincisi aklın bilmek olduğu, ikincisi yerinin kalp olduğudur. Ayrıca o, “onunla akledecek (düşünecek)” ibaresinin de bilmek ve ibret almak olarak iki şekilde tefsir edildiğini açıklamaktadır.¹⁴⁶

Râzî’ye göre aklın yeri kalptir. Böylece emre ve nehye muhatap olan, cezaya ve mükâfata müstahak olan kalptir.¹⁴⁷ Râzî’nin, aklın yerinin kalp olduğuna dair delil olarak getirdiği ayetlerden bazıları şunlardır: “*Yeryüzünde gezip dolaşmadılar mı ki, onunla akledecek (düşünecek) kalpleri, işitecek kulakları olsun? (Dolaştılar, ama ibret almadılar). Çünkü gerçekte gözler değil, göğüslerdeki kalpler (kalp gözleri) kör olur.*”¹⁴⁸ Râzî, bu ayette geçen “onunla akledecek kalpler” ifadesinden bilginin, “onunla akledecek” ifadesinden de anlamak, kavramak, idrak etmek için kalbin bir araç olduğunun kastedildiğini söylemektedir.¹⁴⁹ “*Şüphesiz bunda, akli olan yahut hazır bulunup kulak veren kimseler için bir öğüt vardır.*”¹⁵⁰ “*Allah onların kalplerini ve kulaklarını mühürlemiştir.*”¹⁵¹ “*Münafıklar, kalplerinde olan şeyleri, yüzlerine karşı açıkça haber verecek bir sûrenin üzerlerine indirilmesinden çekinirler.*”¹⁵²

¹⁴³ Ebu’l-Bekâ el-Kefevî, *el-Külliyât*, s. 522.

¹⁴⁴ Mâverdî, *Edebü’l-dünyâ ve’l-dîn*, s. 8.

¹⁴⁵ Hac 22/46.

¹⁴⁶ Mâverdî, *Edebü’l-dünyâ ve’l-dîn*, s. 10.

¹⁴⁷ Fahreddîn er-Râzî, Ebu Abdillâh b. Ömer b. Hüseyin, *Kitâbu’n-nefs ve’r-rûh*, thk. Muhammed Sağır Hasan el-Ma’sûmî, İslâmâbâd, ts., s. 54.

¹⁴⁸ Hac 22/46.

¹⁴⁹ Fahreddîn er-Râzî, Ebu Abdillâh b. Ömer b. Hüseyin, *et-Tefsîru’l-kebîr (Mefâtîhu’l-gayb)*, Dâru’l-Fikr, Beyrut 1998, c. 24, s. 46.

¹⁵⁰ Kâf 50/37.

¹⁵¹ Bakara 2/7.

¹⁵² Tevbe 9/64.

“Hayır, hayır! Doğrusu onların kazanmakta oldukları kalplerini paslandırmıştır.”¹⁵³
 “Onlar, Kur’an’ı düşünmüyorlar mı? Yoksa kalplerin üzerinde kilitleri mi var?”¹⁵⁴
 “Onların kalpleri vardır, fakat onunla gerçeği anlayamazlar.”¹⁵⁵ Bu ayetlerden hareketle Razi’ye göre, aklın, fehmin¹⁵⁶, cehaletin, gafletin yeri kalptir.¹⁵⁷

Teftâzânî, *Tehzîb’ul-kelâm* adlı eserinde gerek zarurî olsun gerek nazarî olsun bilginin yerinin kalp olduğunu ifade etmektedir. Teftâzânî, burada akıl lafzını kullanmamakta ancak onun bu ifadesinden akli bilgi olarak tarif eden kelimcılara göre aklın yerinin kalp olduğu sonucu çıkarılabilir.¹⁵⁸

Son dönem önemli kelim âlimlerinden olan Mustafa Sabri Efendi (ö. 1374/1954), *Mevkifu’l-Akl* adlı eserinde akıl ile kalbin aynı şeyler olduğunu söylemektedir.¹⁵⁹ Mustafa Sabri Efendi (لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا) “Onların kalpleri vardır, fakat onunla gerçeği anlayamazlar”¹⁶⁰ ayetini delil göstererek fıkıh¹⁶¹ ve fehm aklın fiilleri olduğunu ve bunun kalpte gerçekleştiğini söylemektedir. Mustafa Sabri Efendi, (إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَ لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ) “Şüphesiz bunda, akli olan kimseler için bir öğüt (zikir) vardır”¹⁶² ayeti kerimesinde geçen kalb (قلب) kelimesinin yerine akıl (عقل) kelimesinin kullanılmamasını aklın fiillerinin kalpten kaynaklandığına bağlamaktadır.¹⁶³

Nörolojik olarak beynin akıldan öte zekâyla ilişkisi vardır. Akli sadece beyinde olan zihinsel bir şey olarak değerlendirmek pek isabetli görülmemektedir. Kelamcılar arasında aklın yerine dair yapılan tartışmalarda kalp ile beyin arasındaki

¹⁵³ Mutaffifîn 83/14.

¹⁵⁴ Muhammed 47/24.

¹⁵⁵ A’râf 7/179.

¹⁵⁶ “Fehm, bir şeyi kalp ile bilmektir.” Bkz. İbn Manzûr, *Lisânü’l arab*, s. 3481.

¹⁵⁷ Râzî, *Kitâbu’n-nefs ve’r-rûh*, s. 55.

¹⁵⁸ Teftâzânî, *Tehzîbiu’l-mantık ve’l-kelâm*, c.1, s. 234.

¹⁵⁹ Bkz. Tehânevî, Muhammed Ali, *Keşşâfu istilâhâti’l-funûn ve’l ulûm*, thk. Alî Dahrûc, Mektebet-i Lübnan Nâşirûn, Beyrut 1996, s.1335.

¹⁶⁰ Hac 22/46.

¹⁶¹ “Fıkıh; bilinen, müşahade edilen bilgiden bilinmeyene ulaşmaktır, fehm ile aynı anlama gelmektedir” Bkz. İsfahânî, *el-Müfredât*, c. 2, s. 496; Cevherî, *es-Sıhah*, s. 2243; İbn Manzûr, *Lisânü’l arab*, s.3450.

¹⁶² Kâf 50/37.

¹⁶³ Mustafa Sabri Efendi, *Mevkifu’l-akl ve’l-ilm ve’l-âlem*, Beyrut 1981, 2.Baskı, c. 1, s. 440.

ilişkinin tamamen ihmal edildiği tabi ki söylenemez. Aklın yerine beyin diyenler ışığını kalpte, aklın yeri kalp diyenler de ışığını beyinde göstermektedir.¹⁶⁴

Netice olarak Kur'an-ı Kerîm'e baktığımız zaman Allah Teâla, insanları hep kâinat üzerinde tefekkür etmeye davet ettiğini görmekteyiz. Bu tefekkürü kalbin yaptığı söyleyebiliriz. Çünkü akıl soyut düşünmektedir. Somut şeylerden malumatı toplayıp soyut neticelere ulaşır. İnsan üzerinde hâkim olan aklın dışında duyu ve vehimler maddidir. İnsanda var olan duyu ve vehim soyutlama yapamaz. Ayetlerde ifade edilen fıkıh, tefekkür, idrak somuttan soyuta doğru derinlemesine düşünmeyi gerektirdiğinden daha çok kalbin fiilleridir. Bundan dolayıdır ki Allah, maddenin ötesinde soyut olarak idrak edilen, derinlemesine düşünen kalpleri işaret ettiğini söylemek mümkündür.

1.4. AKLIN TASNİFİ

Akıl kavramı Kelam, Felsefe ve Tasavvufta farklı tanımlandığı gibi farklı tasniflere tabi tutulmuştur.¹⁶⁵ Kelamcıların akıllı genel olarak “Garîzî akıl ve Müktesep akıl”¹⁶⁶ olmak üzere ikiye ayırdığını görmekteyiz.¹⁶⁷ Ayrıca bazı kelamcılar idrak ettiği hususlara göre akıllı Nazarî akıl ve Amelî akıl olmak üzere ikiye ayırmışlardır.¹⁶⁸

1.4.1. Garîzî Akıl ve Müktesep Akıl

Garîzî akıl, matbu', mevhûb, kuvve-i kudsiyye olarak da isimlendirilir.¹⁶⁹ Bunların dışında “kuvvey-i müdrike, müfekkire ve mümeyyize” gibi isimlerle de karşılanmakta ve bu akıl, insanda doğuştan bir potansiyel güç olarak bulunmaktadır.

¹⁶⁴ Altıntaş, Ramazan, *İslam Düşüncesinde İşlevsel Akıl*, s. 189.

¹⁶⁵ Şentürk, Mustafa, *Kur'an'da Akıl*, Yeni Zamanlar yay., İstanbul 2004, s.70.

¹⁶⁶ Mâverîdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, s. 8.

¹⁶⁷ Yavuz, Yusuf Şevki, “*Delil: Kelam*”, *DİA*, c. 9, s. 244.

¹⁶⁸ Yavuz, Yusuf Şevki, “*Delil: Kelam*”, *DİA*, c. 9, s. 245.

¹⁶⁹ Yavuz, Yusuf Şevki, “*Delil: Kelam*”, *DİA*, c. 9, s. 244.

İnsan bu akıl sayesinde hadiseler arasında sebep-sonuç ilişkisi kurmaktadır.¹⁷⁰ Müktesep akıl ise mesmu', müstefâd, tecrübî akıl olarak ifade edilmektedir.¹⁷¹

Yukarda zikrettiğimiz akıl tasnifini Tefâtânî'de göremesek de kelamcılar indinde garîzî ve müktesep şeklinde bir taksim yapılmıştır. Bu akıl tasnifiyle alakalı olarak Hz. Ali'den şöyle rivayet edilir: "Akıllı iki akıl gördüm. Birisi Matbu' akıl (Garîzî-Fitrî) diğeri Mesmu' akıl (Müktesep-Kazanılmış). Mesmu' akıl kişiye fayda vermez, eğer Matbu' akıl yoksa. Güneşin ışığı âmâ olana fayda sağlamadığı gibi mesmu' akıllı olmayana matbu' akıl da bir fayda sağlamaz." Burada ifade edilen matbu' akıl garîzî, fitrî akıl yani insanın fitratına, yaratılışına yerleştirilmiş bir kabiliyet, yetenek kastedildiği söylenebilir. Mesmu' akıl ise duyarak, dinleyerek, eğitimle, zaman içinde yaşayıp tecrübe ederek, gözlemlerle insanda oluşan akıldır. Bu akıl çeşidine sonradan elde edildiği, kazanıldığı için müktesep (edinilmiş, kazanılmış) akıl da denilebilir.¹⁷²

Allah (c.c), insanın sahip olduğu sağlam fitratı (garîzî, matbu' akıllı) koruyan kimseleri ayetlerde övmektedir. *"Rabbinden sana indirilenin gerçek olduğunu bilen kimse, (onu bilmeyen) kör gibi olur mu? (Bunu) ancak akıl sahipleri (ulu'l-elbâb) anlar."*¹⁷³ *"Göklerin ve yerin yaratılışında, gece ile gündüzün birbiri ardınca gelip gidişinde akl-ı selim (ulu'l-elbâb) sahipleri için elbette ibretler (alınacak dersler) vardır."*¹⁷⁴ Kur'an-ı Kerîm, akıl sahibi olup düşünmeyen, ibret almayan kâfirleri yermektedir. *"İşte bu temsilleri biz insanlar için getiriyoruz. Onları ancak bilginler düşünüp anlarlar."*¹⁷⁵ *"İnkâr edenleri imana çağıran (peygamber) ile inkâr edenlerin durumu, bağırp çağırmadan başka bir şey duymayan hayvanlara seslenen (çoban) ile hayvanların durumu gibidir. Onlar sağırdırlar, dilsizdirler, ködürler. Bundan dolayı anlamazlar."*¹⁷⁶ *"Yoksa sen onların çoğunun (söz) dinleyeceklerini yahut akıllarını kullanacaklarını mı sanıyorsun? Onlar hayvan gibidirler, belki yolca onlardan daha*

¹⁷⁰ Altıntaş, Ramazan, *İslam Düşüncesinde İşlevsel Akıl*, s. 153.

¹⁷¹ Yavuz, Yusuf Şevki, "Delil: Kelam", *DİA*, c. 9, s. 244.

¹⁷² İsfahânî, *el-Müfredât*, II/444.

¹⁷³ Ra'd 13/19.

¹⁷⁴ Âl-i İmrân 3/190.

¹⁷⁵ Ankebût 29/43.

¹⁷⁶ Bakara 2/171.

da şaşkındırlar.”¹⁷⁷ Bu ayetlerden anlaşılmaktadır ki yerilen akıl garîzî akıl değil müktesep akıllı işaret etmektedir. Zaten fitri akıllı olmayanın üzerinden teklif sorumluluğu ortadan kalkmaktadır.¹⁷⁸ Dolayısıyla kâfirlerin fitri, yaratılışsal akıllarını zamanla batıl zihniyet, fikir ve inançlarla bozdukları için azaba müncer olacaklarını söyleyebiliriz.

Teftâzânî'nin ele almadığı mezkûr tasnifi bazı Eş'arî kelamcılar tarafından ele almak aklın farklı tasniflerini görebilmek açısından önemlidir. İlk dönem Eş'arî kelamcılarının ve fâkih olan Mâverdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn* adlı eserinde akıl Garîzî ve Müktesep olmak üzere ikiye ayırmaktadır. O, garîzî akla hakiki, yaratılışsal, öz akıl gibi ifadelerle karşıladıktan sonra teklife muhatap olan aklın garîzî akıl olduğunu söylemektedir. Ona göre garîzî akıl ne azalır ne artar. İnsanlarda bulunan bu öz akıl, kişiden kişiye değişmez ve bu akılla insanlar diğer canlılardan ayrılmaktadır. Garîzî akıllı tam olan kimseler akıllı olarak vasıflandırılır. Mâverdî'ye göre müktesep akıl ise garîzî aklın bir neticesi olup bilmenin son aşamasıdır. Bu akıl, garîzî akıl gibi herkeste aynı olmayıp gelişmesinin bir sınırı yoktur.¹⁷⁹ Ona göre müktesep akıl garîzî akıldan ayrılmaz ancak müktesep akıl garîzî akıldan ayrılabilir. Kişide garîzî akıl olup müktesep akıl olmayabilir. Böyle kimselerde faziletler bulunmaz, erdemli bir insan olmaz. Çünkü ona göre noksanlık acizlik olup fazilet, erdem ancak mu'tedil olmakla hâsıl olur.¹⁸⁰

İmam Gazzâlî'ye geldiğimizde ise o, aklın farklı tanımlarını yaparken aslında aklın farklı çeşitlerini ortaya koymaktadır. Gazzâlî, *Mî'yâru'l-ilim* adlı eserinde insanın doğuştan sahip olduğu sağlam fitrata değinmektedir. Gazzâlî'ye göre yaratılışsal olarak insanda var olan sağlam, sağlıklı fitrata sahip bir kimseye “akıllı” denilmektedir. Bu bağlamda o garîzî akıllı, insanın iyi ve kötü işlerin arasını ayırmaya yarayan güç, kuvvet olarak tanımlamaktadır.¹⁸¹

¹⁷⁷ Furkân 25/44.

¹⁷⁸ İsfahânî, *el-Müfredât*, c.2, s. 444.

¹⁷⁹ Mâverdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, s. 8-10.

¹⁸⁰ Mâverdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, s. 20.

¹⁸¹ Gazzâlî, *Mî'yâru'l-ilim*, s. 147.

Netice olarak kelimciler arasında garîzî akılla kastedilen vahye muhatap olan insanları diğer varlıklardan ayıran bir yetenek, kabiliyet olduğu söylenebilir. Bu yaratılışsal, doğuştan olan akılla insan algılar, fark eder, olması gerekeni bilir ve ona göre hareket etmek için karar verir. Müktesep akıldan maksat ise zamanla edinilen bilgiler, eğitim ve tecrübeyle oluşan akıldır. Bu akıl insanda zaman içerisinde bir bilinç, zihin ve zihniyet oluşturduğunu söyleyebiliriz. Ayrıca garîzî ve müktesep şeklindeki ikili taksime Teftâzânî’de rastlamadık. Müellif eserlerinde diğer başlıkta ele alacağımız nazarî ve amelî akıl tasniflerine değinmiştir. Teftâzânî nazarî ve amelî akıl tasnifinin garîzî ve müktesep akılları da kapsadığı düşüncesiyle bunlara değinmemiş olabilir.

1.4.2. Nazarî Akıl ve Amelî Akıl

Kelamcılar akıllı idrak ettiği hususlara göre akıllı nazari ve ameli olarak iki kısma ayırmışlardır.¹⁸² Gazzâlî, *Mî’yâru’l-ilm* adlı eserinde yukarıda ifade edildiği üzere akıllı nazarî ve amelî olarak ayırmıştır. Bu ikili taksim Gazzâlî ile beraber Teftâzânî ve Cürçânî’de de görülmektedir.

Gazzâlî’ye göre nazarî akıl, külli hususların mahiyetlerini külli olması cihetiyle kabul eden nefsin bir kuvvetidir. Gazzâlî, getirmiş olduğu küllilik kaydını sadece cüziyyatı kapsayan duygu ve hayalden ayırmak için getirmiştir. O, nazari akılla aslında insanda yaratılışsal olarak var olan fitrî aklın kastedildiğini söylemektedir. Amelî akıllı ise insanın cüzilerden hareketle seçtiği, insanların şevk kuvvetini harekete geçiren nefsin bir kuvveti olarak tanımlamaktadır. Gazzâlî, bu kuvvete amelî akıl denilmesinin sebebini akıllı etkilemesi ve akla itaat etmesine bağlamaktadır. O, buna bağlı olarak akıllı bir kimse şehvetine tabi olmanın zararlarını bilmesine rağmen ona karşı gelmekten aciz kaldığını ve bu acizliğin nazarî aklın bir kusuru olmadığını bilakis amelî aklın gevşekliğinden kaynaklandığını söylemektedir. O, amelî aklın, şehvi duygulara muhalefet ederek, bu duygularla savaşılar (mücadele), nefsin isteklerini kırarak (riyazet) güçleneceğini de eklemektedir.¹⁸³

¹⁸² Yavuz, Yusuf Şevki, “*Delil: Kelam*”, *DİA*, c. 9, s. 245.

¹⁸³ Gazzâlî, *Mî’yâru’l-ilm*, s. 148.

Aklı nefsin bir kuvveti, gücü olarak tarif eden Teftâzânî, nefsin iki kabiliyeti, kuvveti olduğunu söylemektedir. Birincisi idrake kabil ve idrakin mebdesi olan nazarî akıldır. İkincisi ise insanın ihtiyarî bir tesirle bedeni etkilemesi itibariyle onu kemale kavuşturan eylemin mebdesi olan amelî akıldır.¹⁸⁴

Teftâzânî'nin nazarî ve amelî akıl tariflerinden hareketle nazarî aklın idrakin kemale ulaşması, amelî aklın da insan fiillerinin kemale kavuşması yönüyle nefsin bir kabiliyeti olduğunu ifade edebiliriz. İnsanın bilgileri arttıkça nazarî akıl yani bir nevi düşünce melekesi de gelişir. Teftâzânî, amelî akıl ile de insanın gerek sıhhat açısından bedeni koruma gerekse ahlaki olarak ortaya koyduğu eylemlerin düzgün olması, güzel fiiller işlemesi (yardımsever, cömert olması gibi) açısından olsun nefiste hâsıl olan eyleme dönük kuvveti kastettiğini söylemek mümkündür. Dolayısıyla amelî akıl eylemlerin doğruluğunu ve yanlışlığını idrak etmek ve ona göre eyleme vesile olma görevini üstlenmektedir. Yani doğru eylemlerin çıkmasını sağlayan nefiste bir yetidir. Ayrıca burada amelî akıl yine idrakle alakalı olup eylemlerin kendisine değil eylemi doğru bir şekilde ortaya çıkaran kuvvete denir. Netice olarak Teftâzânî, nazarî akılla düşünce melekesinin gelişmesini, amelî akılla da fiillere taalluk eden kuvveti ifade etmektedir. Burada bir örnek verecek olursak insanın sahip olduğu meleklerin bilgisi inanca dairken namazın bilgisi eyleme yöneliktir. İkisi de bilgi olmasına rağmen Akaid ve Fıkıh ile ilgili iki bilgidен biri eyleme dönüşmeden inanca taalluk ederken diğeri eyleme taalluk eder.

Teftâzânî, insanın idrak kapasitesini artırmaya ve geliştirmeye çalışan, zaruriyatlar üzerinde tasarruflar yapan insanda bir güç, yeti olarak bulunan nazarî aklın en meşhur dört mertebesi olduğunu söylemektedir. Bu dört akıl mertebesini isti'dât ve kemal olarak ikiye ayırır. İsti'dât'ı da kendi içinde üçe ayırır. Bunları zayıf, orta ve kuvvetli olarak üç grupta toplar. İsti'dât olarak kastettiği akıl mertebeleri sırasıyla heyûlânî, bil-meleke ve bil-fiil akıldır. Kemal olarak nitelendirdiği akıl ise müstefâd akıldır. Teftâzânî'ye göre aklın dört mertebesi şunlardır: “Birincisi heyûlânî akıldır. Bu akıl, nefsin idrakler için mahza (salt) bir kabiliyetidir, gücüdür. Burada heyûlânî akıl, bütün sûretlerden hâli olduğu için heyulayı ûlâ'ya benzetilmiştir. Yani cismin bütün suretlerden hali olmasına teşbihen heyûlânî denilmiştir. Teftâzânî, bu mertebede

¹⁸⁴ Teftâzânî, *Şerhu't-telvîh*, c. 2, s. 330.

aklı çocukta bulunan okuryazar kabiliyetine benzetmektedir. İkincisi Meleke halindeki (bil-meleke) akıldır. Kişi bu akıl sayesinde zaruri bilgilerden hareketle nazari bilgileri elde etme kabiliyetine sahip olur. Böylece insan düşünce yoluyla ulaşılması mümkün olan bilgileri edinmeye kabil olur. Bu mertebede insanda bilkuvve bilmekten bilfiil bilmeye intikal melekesi oluşur. Teftâzânî, okuryazar olmayan bir kimsenin okuma-yazma öğrenme melekesinin oluşması, öğrenmeye hazır hale gelmesini bu mertebeye örnek göstermektedir. Üçüncüsü Fiil halindeki (bil-fiil) akıldır. Bil-fiil akılla insanda zaruriyattan nazariyyatı istinbat gücü oluşur. İnsan bu akıl sayesinde düşünce yoluyla nazari bilgileri idrak edip ve bunları tekrar zihninde hazır bulundurup geri çağırmaya kabiliyetli hale gelir. Bu güçle kişi ulaştığı neticelere ikinci bir kesb olmadan tekrar ulaşabilir. Yani insanda hâsıl olan nazariyyata ne zaman dilerse sahip olduğu bu kabiliyetle yeni nazari bilgilere ihtiyaç duymadan ulaşabilir. Okuryazar bir kimsenin dilediği an yazma fiilini gerçekleştirmesi bu akıl mertebesine örnektir. Fiilin ortaya çıkmasının bir önceki halidir. Dördüncüsü Müstefâd akıldır. Bu akılla da artık hâsıl olan nazariyyatın müşahade edilmesidir. Yani akledilen manaların suretlerinin nefiste hazır hale gelmesidir.”¹⁸⁵

Teftâzânî, nefis için bu mertebelere göre daha önce kendisinde olmayan yeni bir hal hâsıl olduğunu ve dört kuvvetin nefis için kullanıldığını söyler. Kuvvetten de kendisiyle bir şeyin fail veya münfail olduğu manayı kasteder. Ayrıca o, meleke halindeki akli teklifin sebebi olarak göstermektedir. Çünkü nazariyyata ulaştıracak şekilde bedihiyyatın muntazam bir şekilde tertip edilip idrak edildiği kuvvet bil-meleke akıldır. Bu mertebe sayesinde insan, hayvanların seviyesinden ayrılıp üste çıkar. Teftâzânî ayrıca duyu organlarının idrak alanını geçtiği anda insanın yolu bu aklın nuruyla aydınlandığını belirtmektedir.¹⁸⁶

Cürcânî *Şerhu'l-mevâkıf* adlı eserinde Teftâzânî gibi aklın mezkûr mertebelerine değinmekle beraber aralarında anlamca çok farklılık görülmemektedir. Cürcânî, heyûlânî akla çocuğun aklını örnek vermekte ve çocukların yaratılışında ve çocukluk döneminde onlarda idrak olmadığını sadece mahza idrak gücü olduğunu

¹⁸⁵ Teftâzânî, *Şerhu'l makâsıd*, c. 2, s. 43-44; a.mlf., *Tehzîbu'l-mantık ve'l-kelam*, c. 2, s. 91; a.mlf., *Şerhu't-telvîh*, c. 2, s. 330.

¹⁸⁶ Teftâzânî, *Şerhu't-telvîh*, c. 2, s. 330.

söylemektedir. Sahip olduğu bu güç onu diğerk canlılardan ayırmaktadır. Çünkü diğerk canlılarda bu güç bulunmamaktadır. Meleke halindeki aklı zaruri bilgiler sayesinde nazarî bilgileri elde etme gücü olarak tanımlar. Fiil halindeki akıl ise zaruri bilgilerden nazarî bilgilere ulaşma melekesidir. Müstefâd akıl da kişide artık hâsıl olan ve hazır bulunan nazari bilgilerin ondan ayrılmamasıdır.¹⁸⁷



¹⁸⁷ Cürcanî, *Şerhu'l mevâkıf*, c. 4, s. 43-44, a.mlf., *et-Ta'rîfât*, s. 136.

II. BÖLÜM

AKIL VE BİLGİ

2.1 AKLIN BİLGİ DEĞERİ

İslami terminolojide “el-ilm” ve “el-ma’rife” olarak karşılanan bilgi kavramı¹⁸⁸ Türkçe’de “bir şeyin hakikat ve mahiyetini kavrayıp idrak etmek”¹⁸⁹ anlamına gelir. Bilgi teorisi, bilginin tarifi, sınırları, değeri, imkânı ve kaynakları açısından araştırılıp inceleme konusu olmuştur.¹⁹⁰ Yunancası “Epistemoloji” olan bilgi teorisi terimi J. F. Ferrier’e isnad edilmekte olup 19.yy’dan itibaren sistemli bir şekilde ele alınmaya başlanmıştır.¹⁹¹ Ortaçağ İslam dünyasında kelamcılar bilgi problemi üzerine eğilmişlerdir. Ancak onlar, bilginin eleştirisini değil sağlam bir akılla bilginin gerçekliğini ortaya koymuşlardır. Bilgi kavramının tanımı gerek kelamcılar gerekse felsefeciler tarafından olsun bilen (süje) ve bilinen (obje) arasındaki ilişki esas alınarak yapılmaktadır. Ayrıca İslam düşüncesinde felsefi düşüncelerin yayılması kelamcılar bilginin ne olduğuna dair görüşler ortaya koymaya yönlendirmiştir.¹⁹²

Bilgi probleminde akla ilk gelen “bilgi nedir?” sorusudur. Bilginin ne olduğu ve tanımlanıp tanımlanamayacağı hususunda düşünürler arasında görüş ayrılığı olmuştur.¹⁹³ Eş’arî kelamında bilgi teorisine eserinde ilk yer veren Bâkılânî olmuştur. Daha sonra gelen Abdulkâhir el-Bağdâdî, Cüveynî, Fahreddîn er-Râzî, el-Îcî eserlerinde bilgi teorisine geniş yer ayırmışlardır.¹⁹⁴ Burada bilginin tanımı,

¹⁸⁸ Taylan, Necip, *Bilgi md.*, *DİA*, c.6, s.157.

¹⁸⁹ Topaloğlu, Bekir, Çelebi, İlyas, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İsam Yay., İstanbul 2013, s. 149.

¹⁹⁰ İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlmi Kelam* (Sad. Sabri Hizmetli), Ankara Okulu yay., Ankara 2013, s.60.

¹⁹¹ Atay, Hüseyin, “Kur’an’da Bilgi Teorisi”, A.Ü İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1970, c. 16, s. 155; Dağ Mehmet. “Eş’arî Kelâmında Bilgi Problemi”, İslami İlimleri Enstitüsü Dergisi, c. 4, Ankara 1980, s. 97.

¹⁹² Yüksel, Emrullah, *Amidî’de Bilgi Teorisi*, İşaret yay., İstanbul 1991, s. 44.

¹⁹³ Bozkurt, Mustafa, “Kelamcılarda Bilginin Tanımı Problemi”, C.Ü İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı 12-2008, s. 255.

¹⁹⁴ Dağ, Mehmet. “Eş’arî Kelâmında Bilgi Problemi”, s. 98.

kaynakları, türleri ve imkânı Eş'arîler ve Teftâzânî bağlamında ele alınacak olup akılla olan ilişkisine değinilecektir.

2.1.1 Teftâzânî'de Bilginin Tarifi ve Hakikati

Teftâzânî, *Şerhu'l Makâsîd* adlı eserinde bilgiye dair görüşlerini ve tahlillerini ayrıntılı bir şekilde ortaya koymuştur. O, bu eserinde önce Fahreddin er-Râzî'nin görüşüne yer vermiş daha sonra onun görüşlerine olan itirazlarını açıklamıştır. Ardından kelimcilerin bilgiye dair yaptıkları farklı tanımlara kısaca değinen Teftâzânî, Gazzâlî'nin bilginin tarifi için yaptığı taksim ve misalleri ayrıntılı bir şekilde takrir etmiştir. Son olarak da bilginin lügavî ve terim anlamlarını zikrederek bilginin tarifini tamamlamıştır. Teftâzânî bağlamında bilgiyi ele almakla beraber onun değindiği diğer Eş'arî kelimcilerin kaynaklarına yer yer başvurarak incelemeye çalışacağız.

Teftâzânî, ileride değinileceği üzere bilgiye dair yapılan tarifleri ve görüşleri takrir ettikten sonra bilgiye iki tarif getirmektedir. Teftâzânî'nin bilgiye dair yaptığı birinci tarif şöyledir: “Bilgi, öyle bir sıfattır ki onunla muttasıf olan kimseye bahse konu olan şey (المنكور) apaçık hale gelir (tecilli-inkışaf eder/ يتجلى-ينكشف).” Bu tanıma göre zikredilen şey ma'dûm veya mevcûd olsun açık ve zahir olur. Böylece bu tarif hislerin idraki ile tasavvurat ve tasdikattan oluşan (ister yakîni olsun ister gayri yakîni olsun) aklın idrakini kapsar.¹⁹⁵

“Bilgi, çelişigine ihtimali olmayacak şekilde manalar arasında bir temyizi gerektiren sıfattır.”¹⁹⁶ Teftâzânî'ye göre bu tanımdan maksat Allah'ın yaratmasıyla bilgi kendisine muttasıf olan kimseye cûzi olsun külli olsun ma'kûl manalar arsında bir temyiz oluşturan sıfattır. Teftâzânî, *Şerhu'l akâid* adlı eserinde “manalar arasında” kaydını zikretmemektedir. Bu kaydı zikretmemesinin sebebi başkaları tarafından tercih edilen bir tarif olduğunu göstermektedir. Ayrıca o, bu kaydın bulunmamasıyla hisler sonucu oluşan idraklerin ve “çelişigine ihtimali olmayacak” kaydıyla da

¹⁹⁵ Teftâzânî, *Şerhu'l makâsîd*, c. 1, s. 18.

¹⁹⁶ Teftâzânî, *Şerhu'l makâsîd*, c. 1, s. 18.

tasavvurların tanıma dâhil olduğunu belirtmektedir. Çelişğe ihtimali olmaması kaydı aynı zamanda bilgiyi cehil, vehim, zan gibi yakini olmayan tasdikattan ayırır.¹⁹⁷

Teftâzânî tarafından yapılan bu iki tarif, bir tarifte olması gereken şartlar bakımından yapılan tarifler arasında daha tutarlı görülmektedir. Bu iki tarif kelamcılar tarafından da kabul görmüştür. Aynı zamanda Teftâzânî, akıllı esas alarak bilgiyi akıl düzleminde ortaya çıkan manaları ayıran bir sıfat olarak gördüğü söylenebilir. Dolayısıyla akıl ve bilgi farklı anlamlar taşımakla beraber birbirleriyle son derece bağlantılı iki kavramdır.

Bilginin tarifi ve mahiyeti hakkında kelamcılar arasında üç görüş mevcuttur. Bunlardan ilkinde göre bilgi zarurî olup tanımlanamaz. İmam Râzî'nin savunduğu görüş budur. İkincisi ise bilginin zarurî olmadığı tam aksine nazarî olduğu görüşüdür. Gazzâlî ve Cüveynî tarafından benimsenen bu görüşe göre bilginin tanımı güçtür. Bilginin tarifi hakkındaki üçüncü görüşe göre bilgi nazarî olup bilginin tanımı zor değildir.¹⁹⁸

Teftâzânî, Fahreddin er-Râzî'nin, bilginin tasavvurunun iki yönden bedihi olduğu görüşünü zikretmektedir. Râzî'ye göre bedihi olmasının birinci yönü bilginin insanda herhangi bir kesb olmadan var olmasıdır. Çünkü eğer bilgi tarif edilecekse bu iki şekilde olur: Bilgi ya yine kendisiyle tarif edilir ki bir şeyin tarifi kendisi olamaz ya da bilginin dışında başka bir şeyle tarif edilir. Ancak bu durum tekrar bilgiyle mümkün olur ki bu da devir olur.¹⁹⁹

Teftâzânî, Râzî'nin bu görüşlerini takrir ettikten sonra ona bazı itirazlar yöneltir. Teftâzânî'ye göre Râzî'nin böyle bir tanım getirmesinin sebebi bilginin tasavvurunun ve husulünü ayırmamasından kaynaklanır. Çünkü bilginin tasavvuru mutlak bilginin dışındaki başka bir şeyin tasavvuruyla olur. Fakat bu şeyin tasavvuru mutlak bilginin tasavvuruna bağlı değildir.²⁰⁰ Teftâzânî'nin ifadelerinden anlaşılmaktadır ki burada kastettiği mutlak bilginin tasavvuru olup bilginin meydana

¹⁹⁷ Teftâzânî, *Şerhu'l makâsîd*, c. 1, s. 18; a.mlf., *Şerhu'l-akâid*, s. 40.

¹⁹⁸ Cürcanî, *Şerhu'l mevâkıf*, c. 1, s. 62; Ayrıca bkz. Topaloğlu, Bekir, *Kelâm İlmine Giriş*, Damla yay., Ankara 2014, s. 73.

¹⁹⁹ Teftâzânî, *Şerhu'l makâsîd*, c. 1, s. 15-16; Râzî, *Muhassal*, s. 81-82.

²⁰⁰ Teftâzânî, *Şerhu'l makâsîd*, c. 1, s. 16.

gelmesi değildir. Bu tasavvur husule gelmiş bilginin bir takım cüzlerini oluşturur. Ancak husule gelmiş bu bilgiler mutlak bilgiye bağlı değildir. Teftâzânî, ayrıca İcî'nin *Mevâkıf* eserine atıf yaparak “bilginin dışındakiyle ortaya koymak istediğimiz şey bilginin husulü değil onun hakikatının tasavvurudur, hâsılı bu sorunun çözümü, bilginin husulü ile onun tasavvuru arasında fark olmasıdır.” demektedir.²⁰¹

Teftâzânî, bilgiye dair Eş'arî, Bâkılânî, Cüveynî ve bazı Mutezile âlimleri tarafından yapılan tanımlara isim zikretmeden kısaca değinmiştir. Burada Teftâzânî bağlamında diğer Eş'arî kelamcılarının bilgi tariflerine değinmenin konunun bütünlüğü açısından önem arz ettiğini düşünüyoruz.

İmam Eş'arî'ye göre bilginin tanımı kaynaklarda birden fazla zikredilmektedir. “Bilgi, kişiyi âlim kılan şeydir; bilgi sahibi kimseye bilgin ismi verilir; bilgi, bilineni olduğu gibi idrak etmektir.”²⁰² Eş'arî'nin yapmış olduğu bu tarif Teftâzânî'nin yapmış olduğu tariftan ayrılmaktadır. Teftâzânî bilgiyi akıl kavramından farklı olarak aklın idraki kapsamında ortaya çıkan manaların arasını ayıran bir sıfat olarak görürken Eş'arî akıl kavramını bilgiyle tarif ettiği için açık ve anlaşılır bir tanım ortaya koyamadığını ifade etmek mümkündür. Nitekim bu husus daha sonra Eş'arî'nin diğer kelamcılar tarafından eleştirilmesine sebep olmuştur. Teftâzânî'nin değindiği bir diğer bilgi tanımı Bâkılânî'ye aittir. O, bilgiyi “bilineni olduğu hal üzere bilmek” şeklinde tanımlar. Bâkılânî'ye göre bu tanım bilginin anlamını kuşatmakta ve bir tanımda olması gereken şartları taşımaktadır. Çünkü bu tanımla bilginin dışındaki başka bir şey ona dâhil olmaz, onu içeren bir şey de dışarda kalmaz. Gerek bilginin tanımı ve gerekse bilginin dışındaki her tanım, bu yolla bilinenleri tam anlamıyla kapsadığı zaman doğru bir tanım olmuş olur. Ayrıca ona göre her bilmek ma'lûma taalluk eder ki bu ma'rifettir ve her ma'rifet de ma'lûm için bilmektir. Bâkılânî bilgi tarifinde neden “bilineni olduğu hal üzere bilmek” şeklinde tarif edip “bilinen” (ma'lûm) yerine “şey” kelimesini kullanmadığını şöyle açıklar: Ma'lûm hem şey (mevcûd) olanı hem de şey olmayanı kapsamaktadır. Ma'dûm (yokluk) ma'lûm (bilinen) olmasına rağmen mevcûd (şey) değildir. Eğer bilgiyi “bir şeyi olduğu hal

²⁰¹ Teftâzânî, *Şerhu'l makâsıd*, c. 1, s. 16; İcî, *mevâkıf*, s. 9.

²⁰² Teftâzânî, *Şerhu'l makâsıd*, c. 1, s. 17; İbni Fûrek, *Mücerredü makâlâtî'l-eş'arî*, s. 5; Cüveynî, *İrşâd*, s. 12; Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr*, c. 1, s. 74; Cürcanî, *Şerhu'l mevâkıf*, c. 1, s. 72.

üzere bilmek” şeklinde tarif edersek “yokluk” bilinmesine rağmen bilinen olmaktan çıkar. Bu da tanımı problemlili kılar ki yaptığımız tanım doğru olmalıdır.²⁰³ Cüveynî de Bâkılânî gibi “bilgi, ma’lûmu olduğu hal üzere bilmek” şeklinde tarif etmektedir. “*Kitâbu’l irşâd*” adlı eserinde “bilginin tarifine dair bazı arkadaşlarımız tarafından nakledilen tanımlardan en uygunu budur” diyerek tercih ettiği tanımı ifade etmektedir. O, bazı arkadaşlarımız ibaresinden Bâkılânî’yi kastettiği kuvvetle muhtemeldir. Bunun yanı sıra Eş’arî, Bâkılânî ve Cüveynî’nin bilgiye benzer tarifler getirmesini akıl tarifinde de görmüştük. Bu durum zikredildiği üzere akıl ve bilgi kavramlarını aynı görmelerinden kaynaklanmaktadır. Ancak başta Teftâzânî olmak üzere Eş’arî kelamcılarının cumhuru bu görüşü benimsememişlerdir.

Teftâzânî, *Şerhu’l makâsîd* eserinde yukarıda zikrettiğimiz Eş’arî, Bâkılânî, Cüveynî ve bazı Mutezile âlimleri tarafından yapılan tanımlara değinmekle yetinmiş ayrıntıya girmemiştir. Fakat o, bu tanımların açıkça problemlili olduklarını zikretmiştir. Teftâzânî’nin bu tanımları kısa bir açıklamayla değerlendirmesinin onun bu tanımları benimsemediğini ve problemin yeteri kadar zahir olması nedeniyle bunlara sadece değinmekle yetindiğini ifade ettiğini söylenebilir. Ancak Teftâzânî, İmam Gazzâlî’nin “*Mustasfa*” adlı eserinde taksim ve misallerle yaptığı bilgi tarifini *Şerhu’l makâsîd* eserinde ayrıntılı bir şekilde takrir etmiştir. Burada Teftâzânî’nin yaptığı bu takrirden önce Gazzâlî’nin *Mustasfa* eserinde yer verdiği bilgi tarifine değinmenin faydalı olacağını düşünüyoruz.

Gazzâlî, diğer kelamcılardan farklı olarak bilginin farklı tanımlarının olabileceğini ve bilgiyi bir tanımla tanımlamanın zor olduğunu söyleyerek ortaya çıkan ihtilafın da buradan kaynaklandığını belirtir. Gazzâlî bilgiyi taksim ve misal (temsili, teşbih) şeklinde tarif etmeye çalışmaktadır. Onun bilgiyi taksim ile tarif etmekten maksadı bilgi ile karışma ihtimali olan zan, şek, cehalet, itikat gibi kavramları bilgidan ayırmaktır.²⁰⁴ Gazzâlî, taksim ve temyiz yoluyla bilgiyi açıkladıktan sonra ikinci bir açıdan misal (temsili ve teşbih) yoluyla da açıklamaktadır.

²⁰³ Bâkılânî, Kâdî Ebûbekir Muhammed b. Tayyib, *Kitâbu temhîdi’l-evâil ve telhîsi’d-delâil*, thk. İmâduddîn Ahmed Haydar, Müessetü’l-Kutubi’s-Sekâfiyye, Beyrut 1987, s. 25; *el-İnsâf*, thk. Muhammed Zâhid b. Hasan el-Kevserî, el-Mektebetü’l Ezheriyyetu li’t-Turâs, Kahire 2000, 2. baskı, s. 13.

²⁰⁴ Gazzâlî, *el-Mustasfa*, c. 1, s. 67.

Burada ifade etmek gerekir ki bilginin hakikati teşbih ve temsil üzerinden anlaşılmaya yani zihinde açık olmayan bir sureti zihinde açık olan bir surete benzetilerek açıklanmaya çalışılmaktadır. Temel problematiği ortaya koymak için bilmek aklın ta kendisi midir yoksa bilmeyi sağlayan bir araç mıdır, gibi sorular etrafında bir düşünce geliştirilebilir. Gazzâlî, soyut olan nefis, akıl ve bilgi kavramlarını daha iyi anlatabilmeyi ve bilginin tanımlanabilir olup olmadığını somut ilişkiler ağıyla açıklar. Gazzâlî, bilgiyi misal ile açıklarken öncelikle mahsusattan (somut) bir örnek getirir ve buradan ma'kulata (soyut-aklı) kıyas ederek ortaya koymaktadır. Somut ve soyut hususların temel sorularını göz nasıl idrak eder, akıl nasıl bilir şeklinde zikredebiliriz. Gazzâlî öncelikle somut örnekten hareket eder. Gazzâlî, gözü aynaya, ateşi aynanın karşısındaki surete, ateşin suretini de aynada nakşedilmeye benzetmektedir.²⁰⁵

Ma'kulata (soyut) gelince Gazzâlî, nefis, akıl ve bilgi kavramlarını somut ilişkiler ağına benzeterek ortaya koymaya çalışmaktadır. Buradaki temel sorunu ma'kulatı bilme olayı nasıl olur şeklinde zikretmek mümkündür. Zikredildiği üzere zihinde açık olmayan bir sureti (nefis-akıl-bilgi) zihinde açık olan bir surete (aynanın camı-aynanın cilası-aynada oluşan suret) benzetilerek açıklanmaya çalışılmaktadır. Bu benzetmede nefis aynanın olduğu cama benzetilir. Akıl, camın ayna olmasını sağlayan bir tür cila şeklindedir. Bilgi ise cam ve ciladan meydana gelen aynada şekillenen suret, nakşolunan şekildir. Nefis (insanın hakikati) cama benzetildiğinde akıl, insan nefsinde bulunan (insanın hakikatine arız olan) bir garîze olup bu garîze sayesinde ma'kul manaların nakşedilmesine nefis kabil hale gelir. Nefis dediğimiz cevherde akıl vasıtasıyla suretler hâsıl olur. Nasıl ki ayna cama arız olan cilayla suretlerin nakşedilmesine kabil oluyorsa bilginin oluşabilmesi için de nefse akıl arız olup bilgiye kabil olur. Cam cilalandığında artık karşısına konulan şeyin bir kopyası onda oluşur. Örneğin kalemin külli mefhumunu (mahiyetini) insan nefsi idrak ettiğinde insan nefsinde kendisi değil de bunun bir sureti ve kopyası nakşoluyorsa ma'kulatın suretinin nakşolunması bilmenin ta kendisidir. Mahiyetlerin suretlerinin mutabık olması (örtüşmesi) insan nefsinde oluşur. Bilgi bu oluşmanın, nakşolunmanın kendisidir. Akıl ise bilginin aynı değil bilmeyi mümkün kılan vasıtaadır.²⁰⁶

²⁰⁵ Gazzâlî, *el-Mustasfa*, c. 1, s. 68.

²⁰⁶ Gazzâlî, *el-Mustasfa*, c. 1, s. 69.

Sonuç olarak Eş'arî kelamcılardan İmam Eş'arî, Bâkıllânî, Cüveynî gibi önemli isimlerin akıllı bazı zaruri bilgiler olarak tarif ettiğini zikretmiştik. Dolayısıyla Eş'arî ve Bâkıllânî akıllı aslında bilginin bir türü olarak gördüklerini söyleyebiliriz. Teftâzânî ise akıllı, nefsi bilgilere kabil kılan bir sıfat olarak görmektedir. Bu sebeple o, bilgiyi akıl zemininde ortaya çıkan manaların arasını temyiz eden bir sıfat olarak görür. Ayrıca Gazzâlî'nin yaklaşımı bir kenara koyulduğunda geleneksel kelam ilminde bilginin mahiyetine dair benzer görüşlerin hâkim olduğu söylenebilir.²⁰⁷

2.1.2 Teftâzânî'de Bilginin Kaynakları

Teftâzânî, bilginin yaratılmış varlıklar için duyu, sadık haber ve akıl olmak üzere üç yolu olduğunu ifade etmektedir. Melek, insan ve cinler için söz konusu olan bilginin yolları Allah'ın bilgisini kapsamamaktadır. Çünkü Allah'ın bilgisi kendisinden olup bir sebebe bağlı değildir. Ayrıca Teftâzânî'ye göre, bilginin yollarının duyular, sadık haber ve akıl olarak belirlenmesine istikra (tümevarım) yoluyla ulaşılmıştır. Bilgi harici bir sebeple oluşuyorsa sadık haber, harici bir sebep olmayıp müdrîk (idrak eden) değilse duyular, müdrîk ise akıldır.²⁰⁸

Teftâzânî, bilginin yollarına dair yöneltilen bir itirazı takrir edip cevap vermektedir. Bilgiyi meydana getiren asıl sebep Allah'tır. Çünkü Allah bütün bilgileri akıl, duyu ve haberin hiçbir etkisi olmadan yaratmıştır. Bu görüşe yapılan itiraza göre sebepten maksat zahiri bir şeyse -ateşin yakması gibi- aklın dışında bir sebep yoktur. Duyular ve haber akıl için bir araç ve idrak için bir yoldur. Fakat iddia edildiği gibi eğer Allah'ın kendisiyle beraber bilgiyi yaratması ve asıl sebep Allah'ın yaratması kastediliyorsa bilginin yollarını üçle sınırlandırmak doğru değildir. Bunlara vicdan, hads ve tecrübe gibi başka şeyler de eklenebilir.²⁰⁹

Teftâzânî'ye göre ister akıl sahibi olsun ister olmasın bazı idraklerin neticesine ulaşılmasının zahiri duyuların idrakiyle gerçekleşmesi kelamcılarının duyuları bilginin yollarından biri olarak görmelerini sağlamıştır. Ayrıca dini bilgilerin

²⁰⁷ Haklı, Şaban, "Fahreddin er-Râzî'nin Bilgi Teorisi", *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, ed. Ömer Türker-Osman Demir, İsam Yay., İstanbul 2013, s. 426.

²⁰⁸ Teftâzânî, *Şerhu'l-akâid*, c. 1, s. 45.

²⁰⁹ Teftâzânî, *Şerhu'l-akâid*, c. 1, s. 46.

çoğu sadık haberle geldiği için bu da bilginin ikinci sebebi sayılmıştır. Üçüncüsü ise akıldır. Hissi müşterek (ortak duyu), vehim gibi batını hisler ve hadsiyyat, tecrübiyyat, bedihiyyat ve nazariyyat gibi diğer hususların tümü akla dayanmaktadır. Akıl zikredilen bu kavramları kendisinde toplamaktadır. Sonuç olarak Teftâzânî, bilginin yollarını duyular, sadık haber ve akıl olarak zikretmekte ve bunları açıklamaktadır.²¹⁰

Bilginin kaynaklarından ilki duyulardır. Duyular, işitme, görme, koklama, tatma ve dokunma olmak üzere beş çeşittir. Duyulardan maksat uzuvlar değil hissetmeyi sağlayan kuvvettir. Bunların varlığı aklın zaruri olarak hükmetmesinden kaynaklanır. Felsefeciler batını hislerden de söz ederler. Felsefeciler hisleri zahiri ve batını olarak ikiye ayırmaktadırlar. Zahiri hisler genel olarak bilinen beş duyu organıyla algılanan ve yukarıda zikredilen duyu çeşitleridir. Bunda felsefeciler ve kelmacılar arasında bir fark yoktur. Bâtını hisler/iç duyular ise hissi müşterek, hayal, vehim, mutasarrıfa(tasarruf eden) ve hafıza olmak üzere beş çeşittir.²¹¹ Bu iç duyular beynin ön tarafında bulunup birbirleriyle bağlantılıdır. Felsefecilerin kabul ettiği havass-ı batına/iç duyular kelmacılar tarafından kabul görmez.²¹² Teftâzânî İslami asıllara göre bunlar hakkında yeterli delilin olmadığını söylemektedir.²¹³

Bilginin kaynaklarından ikincisi sadık haberdır. “*Haberi sadık mütevatir haber ve peygamberin haberi olmak üzere iki çeşittir. Mütevatir haber, yalan üzere birleşmeleri aklen mümkün olmayan bir topluluk tarafından bildirilen haberdır.*” Bir haberin mütevatir olabilmesindeki ölçü o haberin hiçbir şüpheye yer vermeksizin meydana gelmesi ve ona kesin bir şekilde inanılmasıdır. Ayrıca mütevatir haberin zaruri bilgi ifade etmesi zorunludur. Tarihte yaşamış melikler ve uzak beldeler hakkındaki bilgiler buna örnek olarak verilmektedir. Hâsılı Teftâzânî, mütevatir haberle ilgili olarak iki hususa dikkat çekmektedir: Birinci husus, mütevatir haberin bilgisi kesinlik ifade eder. Bu kesinlik zorunludur. İkinci husus mütevatir haberle

²¹⁰ Teftâzânî, *Şerhu'l-akâid*, c. 1, s. 47.

²¹¹ Felsefeciler tarafından kabul gören hiss-i müşterek, vehim, hayal, mutasarrıfa ve hafıza olarak beş kısma ayrılan Havass-ı batına/iç duyular hakkında ayrıntılı bilgi için bkz; Alper, Ömer Mahir, Osmanlı Felsefesi Seçme Metinler, Klasik yay., İstanbul 2015, s. 496; Teftâzânî, Sa'dud-Dîn Mesud b. Ömer, *Şerhu'l-akâid* (tercüme ve izahat: Alp, Talha Hakan), İfav yay., İstanbul 2017, s. 68.

²¹² Teftâzânî, *Şerhu'l-akâid* (trc: Talha Hakan Alp), s. 68.

²¹³ Teftâzânî, *Şerhu'l-akâid*, c. 1, s. 47.

meydana gelen bilgi zaruridir. Bu tür bilgi, delille ulaşılsın veya ulaşılmamasın insanlarda bulunmaktadır.

“Doğru haberin ikinci çeşidi mucizeyle nübüvveti ispat edilmiş peygamberin (Resul) haberidir.” Yüce Allah tarafından peygamberlere verilen mucizeler onların peygamberliğini tasdik için kesinlik arz eder. Bu durumda peygamberlerin getirdiği hükümler de kesinlik ifade eder. Hükümler kesinlik ifade edince bunların bildirdiği haberler de kesinlik ifade eder. Teftâzânî, peygamberlerin bilgisinin istidlali oluşunu bir örnekle açıklar. Ona göre peygamberlerin haberi mucize ile ispat edilmiş bir haberdur. Bu vasıflara sahip her haber doğrudur. Dolayısıyla içeriği, muhtevası gerçektir. *“peygamberlerin haberiyle sabit olan bilgi, yakın ve sebat konusunda mahsusat, bedihiyat ve mütevatirat gibi zaruri bilgiye benzer.”*²¹⁴ Teftâzânî’ye göre yakîn burada çelişigine ihtimalinin bulunmaması anlamındadır. Sebat ise şüphe verenin şüphesiyle bu bilginin zail olmaması anlamındadır. Dolayısıyla peygamberlerin bilgisi, vakıya uygun kesin ve sabit inanç anlamına gelmektedir. Aksi takdirde cehil, zan veya taklit olur.

Bilginin yollarından üçüncüsü akıldır.²¹⁵ Teftâzânî akla dair iki tanım üzerinde durmaktadır. Ona göre *“akıl, nefsin bir sıfatıdır ki nefis onunla bilgilere ve idraklere hazır hale gelir.”* Onun tercih ettiği diğer tarife göre *“akıl, öyle bir garîzedir ki onun varlığıyla beraber araçların sıhhatli (sağlam, sağlıklı) olması takdirinde zaruri bilgiler nefiste hâsıl olur.”*²¹⁶

Teftâzânî akli tarif ederken kullandığı “nefsin bir sıfatı” ifadesinde yer alan “nefis” kelimesi ile kişinin “ben” diye işaret ettiği zatın kastedildiği söylenebilir. Teftâzânî akli bilgiyle beraber idraklere kabil bir sıfat olarak tanımlarken buradaki “idrak” kelimesinden duyu organlarıyla elde edilen algıları kastetmediği anlaşılmaktadır. Çünkü duylara insanların dışında hayvanlar da sahiptir. Dolayısıyla

²¹⁴ Teftâzânî, *Şerhu’l-akâid* (trc: Alp, Talha Hakan), s. 83.

²¹⁵ Akıl kavramı hakkında yapılan tarifler ve ileri sürülen farklı görüşler “Akıl Tarifi” başlığı altında ayrıntılı bir şekilde alınmıştır. Bundan dolayı burada sadece aklın bilginin yollarından biri olduğunu kısaca ifade etmekle yetinilmiştir. Ayrıca aklın zaruri veya nazari bilgi ifade etmesinin imkânı, bunlara dair sürülen şüpheler ve itirazları “Akıl Bilgiye Ulaşmadaki İmkânı” başlığı altında ele alındığı için burada ayrıntıya girilmemiştir. Zikredilen bu konular için ilgili başlığa başvurulabilir.

²¹⁶ Teftâzânî, *Şerhu’l-akâid*, c. 1, s. 61; a.mlf., *Şerhu’l makâsıd*, c. 1, s. 235.

tarifte yer alan bilgilerin yakînî bilgiler, idraklerin ise hem yakînî hem de zannî bilgiler olduğunu söylemek mümkündür. Teftâzânî'nin tarifindeki “bilgilere ve idraklere kabil olur” ifadesinden maksat ma'kulât (المعقولات) türünden tasdik ve tasavvurlar olduğu söylenebilir. Bu bilgiler zaruri ve nazari olabilir. Teftâzânî'nin aynı zamanda bilgiden sonra idrakleri zikretmesi zannî bilgilere işaret ettiğini gösterir. Çünkü bilgi ve idrak mutlak olarak duyu olmadan elde edilebilir. Bu nedenle duyular, bilgileri ve idrakleri elde etmeye kabil olan bir kuvvet değildir. Zaruri bilgilerin elde edilmesinde akıl kuvveti mutlak olarak gereklidir.

Aklın bilginin yollarından en önemlisi olduğunu ifade edebiliriz. Çünkü akıl, diğer bilgi yollarından olan duyu ve haberle elde edilen bilgilerin doğru olup olmadığını, haber kanalıyla gelen bilgilerin doğru olma imkânını sağlayan kaynaktır. Bundan dolayı aklın bilginin yollarından olduğunu inkâr etmenin diğer bilgi yollarını da inkâr etmek anlamına geldiğini söyleyebiliriz. Ayrıca aklın verdiği hükümlerde çelişki bulunmaz. Düşünürler arasında ortaya çıkan çelişkiler ve görüş ayrılıkları akıldan kaynaklanmayıp akletme sürecinde düşüncenin kurallarında hata yapmaktan kaynaklanır.²¹⁷

2.1.3 Bilginin Türleri

Bilgi teorisinde bilginin tanımı ve kaynaklarından sonra bilginin tasnifi önem arz etmektedir. Bilginin üzerine inşa edildiği akıl hiç şüphesiz bilginin en önemli kaynağı olduğundan farklı tasniflere ayrılmasında da önem taşımaktadır. Çünkü bilgi akıl düzleminde ele alınarak kategorize edilmektedir. Mütakaddimin Eş'arî kelamcılarına göre bilgi en genel tasnifle kadîm ve hâdis olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Bilginin tanımına yer verirken bilgiye Allah'ın ve beşerin bilgisini kapsayacak bir şekilde bir tanım yapılmaya dikkat edilmesi bu ikili taksimin bir sonucu olduğunu söyleyebiliriz.

²¹⁷ Yeşilyurt, Temel, “*Bilgi Kuramı*”, ed. Düzgün, Şaban Ali, *Kelam El Kitabı*, Grafiker yay., Ankara 2012, s. 312.

2.1.3.1 Teftâzânî’de Bilgi Türleri

Teftâzânî, bilginin türlerini ortaya koyarken bilgiyi öncelikle “tasavvur” ve “tasdik” diye ikiye ayırmaktadır.²¹⁸ Bu iki bilgi türü hâdis bilginin bir alt başlığı olarak ifade edilebilir. Bilgi iki şeyden oluşur. Bu ya kavramın bilgisi ya da yargının bilgisidir. Kavramın bilgisi yani müfret kelimelerin (örneğin insan, varlık elma vb.) karşılığında zihinde canlanan manalar idrak edildiği zaman bu müfret manaların idrak edilmesine tasavvur denir. Tasavvur, içinde herhangi bir yargı olumlanıp olumsuzlanacak bir yargı barındırmayan idrak çeşitleridir. Tasavvur müfret olmak yani hüküm barındırmamak kaydıyla ma’kul ve mahsus manaları da kapsamaktadır.²¹⁹

Zaruri bilgi bazen iktisabi bilginin karşısı bazen de istidlali bilginin karşısı olarak kullanılır. Zaruri bilgi, iktisabi bilginin karşısı olarak kullanıldığında “*tahsil edilmesi insanın kudretinde olmayan bilgidir*” şeklinde tarif edilir. Yani elde edilmesi mahlûkun tercihinine bağlı değildir. İstidlali bilginin karşısı olarak kullanıldığında ise “*delil üzerine nazar edip düşünmeden hâsıl olan bilgidir*” şeklinde tarif edilir. Teftâzânî’ye göre bu farklı kullanımdan dolayı bazıları hissi bilgiyi iktisabi olarak almıştır. Yani kişinin kendi tercihiyle sebeplere bağlanarak elde ettiği bilgidir. Bazıları da hissi bilgiyi istidlale gerek olmadan elde edildiğini söyleyerek zaruri olduğunu ifade etmektedir.²²⁰ Burada bilginin kaynakları esas alınarak farklı tasniflerin yapıldığını söyleyebiliriz. En önemli bilgi kaynağı olan akıl ve duyularla elde edilen bilgiler zaruri, istidlali, iktisabi bilgiler olarak ayrıldığını görüyoruz. Dolayısıyla aklın düşünme (nazar) işlevi olmadan saydığımız farklı bilgi tasniflerinden söz edemeyiz.

Teftâzânî, *Şerhu’l-Akâid* adlı eserinde Nureddîn es-Sabûnî’nin *el-Bidaye fî usulü’l-dîn* eserinde yer vermiş olduğu bilgi tasnifine değinmektedir. Bu eserden hareketle Teftâzânî, yukarıda zikredildiği üzere bilgiyi zaruri ve iktisabi olarak ikiye ayırmaktadır. O, iktisabi bilginin karşısı olan zaruri bilgiyi, “*Allah’ın insan nefsinde onun bir kesbi ve ihtiyarı olmadan yaratmış olduğu bilgidir.*” şeklinde tanımlamıştır. İnsanın kendi varlığına dair bilgisi ve hallerindeki değişikliğin bilgisi zaruri bilgiye

²¹⁸ Teftâzânî, *Şerhu’l makâsıd*, c. 1, s. 19.

²¹⁹ Teftâzânî, *Şerhu’l makâsıd*, c. 1, s. 19; Ahmed b. Abdülmün’im ed-Demenhuri El-Ezheri, *Îzâhü’l-mübhem min meânî’s-süllem*, thk. Bilal Hamdan en-Neccar, Dâru’n-Nûr, Amman 2015, s. 29.

²²⁰ Teftâzânî, *Şerhu’l-akâid*, c. 1, s. 65-66.

örnektir. İktisabi bilgi ise, “Allah’ın insanda kulun kesbiyle yarattığı bilgidir.” Kesb vasıtasıyla sağlam duyular, doğru haber ve aklın nazarı olarak üçe ayrılan bilginin sebeplerine doğrudan ulaşabilmektir.²²¹ Teftâzânî, aklın nazarıyla elde edilen bilgiyi de zaruri ve istidlali olarak ikiye ayırmaktadır.²²²

“Akli bilgilerden bedihi olarak tefekkürü ihtiyaç duyulmadan ilk yönelişte sabit olan bilgilere zaruri bilgi denir.” Bütünün parçasından büyük olduğu zaruri bilgiye örnektir. Bu örnekte geçen “bütün (küll/الكل)”, “parça (cüz/الجزء)” ve “daha büyük olan/الأعظم” kavramlarının manaları tasavvur edildiği takdirde “bütünün parçasından daha büyük olduğu” bilgisinden şüphe etmek mümkün değildir. Teftâzânî’ye göre bir kimse “el” gibi insan bedeninin bir parçasını/cüz’ünü bedenden daha büyük olduğuna dair şüpheyeye düşse bu kimse “bütün/küll” ve “parça/cüz” kavramlarını anlamamış demektir.²²³

“Akli bilgilerden istidal ile yani delil üzerinde düşünerek elde edilen bilgiye nazarî/istidlali bilgi denir.” İstidlali bilgiye örnek olarak Teftâzânî, “ateşi gören bir kimsenin o ateşin bir dumanı olduğunu bilmesi” örneğinde olduğu gibi illetten/sebepten ma’lûle/sonuca ya da “bir kimsenin dumanı gördüğünde orada ateşin var olduğunu çıkarması” ma’lûlden/sonuçtan illete/sebebe doğru bir istidlal olduğunu söylemektedir.²²⁴

2.1.4 Aklın Bilgiye Ulaşmadaki İmkânı

İnsanın yaratılış itibariyle bilme ve öğrenme kabiliyetinin olması ve bu kabiliyetlerini kullanması için bazen delillere ihtiyaç duyması insan için bilginin imkânını ortaya koymaktadır.²²⁵ Yunan felsefesinde Eflatun’a kadar Sofistlerin

²²¹ Teftâzânî, *Şerhu’l-akâid*, c. 1, s. 66-67; Nureddin es-Sâbûnî, *el-Bidâye fî usuli’d-dîn*, thk. Bekir Topaloğlu, İfav yay., İstanbul 2014, 12. Baskı, s. 17.

²²² Aklın nazarıyla elde edilen zaruri ve nazari/istidlali bilgiler, “Bilginin Türleri” başlığının alt başlıklarını oluşturmuştur. Bunun sebebi çalışmanın asıl konusu olan “akıl” kavramıyla ilişkili olarak akli bilginin önemi üzerinde durulmasındandır.

²²³ Teftâzânî, *Şerhu’l-akâid*, c. 1, s. 64.

²²⁴ Teftâzânî, *Şerhu’l-akâid*, c. 1, s. 65.

²²⁵ Yeşilyurt, Temel, Yeşilyurt, Temel, “*Bilgi Kuramı*”, ed. Düzgün, Şaban Ali, *Kelam El Kitabı*, Grafiker yay., s. 308.

dışında bilginin imkânını reddeden bir grup olmamıştır. Tartışma bilginin kaynağının ne olduğuna dair yapılmaktaydı. Heraclitus, bilginin kaynağının duyular olduğunu söylerken Parmenides, bilgiye ulaşmada aklı ön planda tutmuştur. Bilginin imkânına dair ilk şüpheler M.Ö V. yüzyıldan itibaren Sofistler tarafından ortaya atılmıştır. Sofistler, tabiatla ilgili bilinen şeylerin hakikat mi yoksa aklın bir neticesi sonucu mu elde edildiği hususunun üzerinde durmuşlardır. Neticede onlar bilginin imkânını reddeden bir tutum içinde olmuşlardır. Onların bu tutumu Eflatun ile birlikte bilgi nazariyesinin kurulmasına zemin hazırlamıştır. Bilgi nazariyesinde bilginin hakikati, kaynağı, imkânı, bilgide aklın rolü gibi temel meseleler ele alınmaya başlanmıştır.²²⁶

Burada aklın bilgiye ulaşmadaki imkânına geçmeden önce zorunlu olarak bilginin imkânını tartışmak yerinde olacaktır. Çünkü bilginin imkânı ortaya konulmadan bilginin kaynaklarından, akli bilgiden söz etmek mümkün olamayacaktır.

2.1.4.1 Teftâzânî'ye Göre Aklın Bilgiye Ulaşmadaki İmkânı

Teftâzânî *Şerhu'l-akâid* adlı eserinde bilginin imkânını ortaya koyarak başlamaktadır. Bilginin imkânı ortaya konulmadığı takdirde Allah'ın varlığı, âlemin hudûsü gibi Kelam ilmine dair diğer meselelerin konuşulacağı bir zemin olmayacaktır. Bu sebeple önce bilginin imkânına ve yöneltilen itirazlara değindikten sonra akli bilginin imkânı ele alınacaktır.

“Sofistâiye (Sofistler)” diye zikredilen şüpheciler (Hisbâniye), akli bilgiyle beraber genel olarak bilginin imkânını reddederler. Bunların karşısında yer alan “Dogmatik (İkânî)” düşünceye göre insanın kesin bilgiye ulaşması mümkündür. Kelam kitaplarında sofistlere karşı olarak zikredilen hak ehliyle bunlar kastedilmektedir. Bundan dolayı kelam âlimleri de bu kategoride yer almış olurlar. Kelam ilmine göre bilgi gerçektir ve eşyanın hakikati sabittir. Zihinde hâsıl olan kesin bilgi ile hariçteki şeylerin gerçekleşmesi uyum içindedir.²²⁷

²²⁶ Dağ, Mehmet. “Eş'arî Kelâmında Bilgi Problemi”, s. 97-98; Aydın, Hüseyin, *Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'de Nazar ve İstidlal*, Nehir Yay., Malatya 2003, s. 462.

²²⁷ İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlmi Kelam*, s. 61.

Teftâzânî, Ömer en-Neseî'nin *Âkaid* metninden hareketle bilginin imkânına dair eşyanın hakikatini reddeden sofistlere karşı bilginin imkânını kabul eden kimseleri ehli hak olarak ifade etmektedir. “*Hak ehline göre, eşyanın hakikati sabittir ve onu bilmek vakidir. Sofistler bu hakikate muhalefet etmişlerdir.*”²²⁸

Teftâzânî, Ömer en-Neseî'nin yukarıdaki sözlerinden hareketle bazı şerhler yapmıştır. Öncelikle o, “hak ehli” ifadesinde geçen “hak” kavramı üzerinde durmaktadır. Burada Teftâzânî, bilginin imkânına dair görüşlerini ortaya koyarken en temel problemten hareketle hakkın ne olduğunu ortaya koymaktadır. “Hak” kavramının anlamını ortaya koyduktan sonra eşyanın hakikatini ispat etmeye çalışmaktadır. Konuyla alakalı son olarak da Sofistlerin itirazlarını takrir edip cevap vermektedir.

Hak ve sıdk kavramları arasındaki farka değinen Teftâzânî, hakkı vakıaya (gerçeğe) uygunluk, sıdkı hükme (yargıya) olan uygunluk, şeklinde tanımlayarak bu iki kavramın farkını ortaya koymaktadır. Teftâzânî, “hak” kavramını “vakıaya uygun olan hüküm” şeklinde tanımlar. Bu kavramın zıttını “batıl” olarak zikreder. Teftâzânî, karşıtı “kizb” olan ve daha çok sözler için kullanılan “sıdk” kavramını, “hükme olan uygunluk” şeklinde tarif etmektedir.²²⁹

Teftâzânî, “hak” kavramını açıkladıktan sonra eşyanın hakikatini ortaya koymadan önce “mahiyet, hakikat ve hüviyet” kavramlarını açıklamaktadır. Ona göre “*bir şeyin mahiyeti, onu kendisi kılan şeydir.*”²³⁰ Teftâzânî, mahiyete insanın hakikatini örnek olarak vermektedir. O, insanın hakikatini insana arız olan “gülen ve yazan” vasıflarıyla değil “düşünebilen canlı/الحيوان الناطق” olarak zikretmiştir. Teftâzânî'ye göre mahiyet hariçten bağımsız olarak yalın bir şekilde vardır ve hariçten bağımsız olan mahiyetin hariçte tahakkuk etmesine hakikat, hariçte bir şahıs olarak var olmaya da hüviyet denir. Ayrıca o, Ehl-i Sünnet'i kastederek “*şey, bize göre*

²²⁸ Teftâzânî, *Şerhu'l-akâid*, c. 1, s. 24-25.

²²⁹ Teftâzânî, *Şerhu'l-akâid*, c. 1, s. 24-25.

²³⁰ Teftâzânî, *Şerhu'l-akâid*, c. 1, s. 27.

mevcuttur” der. Ona göre sübut, tahakkuk, vücut ve oluş (الكون) kavramları eş anlamlı kelimeler olup manalarının tasavvuru bedihidir.²³¹

Teftâzânî’ye göre “*eşyanın hakikatlerini bilmek gerek mahiyetlerini tasavvur, gerekse kendilerini ve hallerini tasdik itibariyle eşyayı bilmek vakidir.*”²³² Teftâzânî, “her şeyin hakikatinin bilinmesi mümkün değildir” der. Ona göre, Ömer en-Nesefî’nin “*eşyanın hakikatini bilmek vakidir*” sözü iki maksatla söylenmiştir. Birincisi bu söz eşyanın hakikatinin sabit olduğunu bildirmek için söylenmiştir. İkincisi bu sözdeki maksat eşyanın tamamı değil eşyanın cinsidir. Dolayısıyla bu söz, eşyanın hakikatini bütünüyle inkâr edenleri veya bilinemeyeceğini söyleyenlerin ifadelerini reddetmek içindir.²³³

Teftâzânî, Sofistler olarak isimlendirilen bu gruplara tahkiki²³⁴ ve ilzamî²³⁵ olmak üzere iki delille cevap vermektedir. Tahkiki delile göre bazı şeylerin hakikati ayan bazısı da beyan ile sübutunun, varlığının kesin olduğu hükmüne varırız.²³⁶ Teftâzânî, burada ayan ile eşyanın hakikatini duyularla zaruri olarak bilinebileceğini kasteder. Beyan ile kastı Allah’ın varlığının zorunlu olması örneğinde olduğu gibi burhanlardır.²³⁷ İlzamî delile göre eşyanın hakikatini inkâr edenlerin söylemi yani nefyi tahakkuk etmezse, sabit olmazsa o takdirde eşyanın hakikati sabit olmuş olur. Eğer eşyanın hakikatinin nefyi sabit olursa nefî de hükmün bir kısmı olduğu için yine eşyanın hakikati sabit olmuş olur. Böylece eşyanın hakikatini mutlak anlamda inkâr etmek mümkün olmaz. Teftâzânî, tahkiki delilin İnâdiyye, İndiyye ve Lâ Edriyye için geçerli olurken ilzamî delil İmâdiyye için tam olarak geçerli olacağını ifade etmektedir.²³⁸

²³¹ Teftâzânî, *Şerhu’l-akâid*, c. 1, s. 28-29.

²³² Teftâzânî, *Şerhu’l-akâid*, c. 1, s. 33; Teftâzânî, *Şerhu’l-akâid* (trc: Alp, Talha Hakan), s. 56.

²³³ Teftâzânî, *Şerhu’l-akâid*, c. 1, s. 34.

²³⁴ Tahkikî delil; müstedil tarafından mukaddimleri kabul edilen delile denir. Bkz; el-Ferhârî, *en-Nibrâs*, s. 64.

²³⁵ İlzamî delil; müstedil tarafından kabul edilmediği halde karşı tarafın kabul ettiği ve onu tartışmada susturmak için getirmiş olduğu delile denir. Bkz; el-Ferhârî, *en-Nibrâs*, s. 64; Cürcanî, *et-Ta’rîfât*, s. 98.

²³⁶ Teftâzânî, *Şerhu’l-akâid*, c. 1, s. 36.

²³⁷ El-Ferhârî, *en-Nibrâs*, s. 64.

²³⁸ Teftâzânî, *Şerhu’l-akâid*, c. 1, s. 36.

Teftâzânî, Sofistlerin itirazlarına cevap verdikten sonra bunlarla yapılan tartışmalarda bir neticenin elde edilemeyeceğini söyler. O, bu durumun özellikle Lâ Edriyye için geçerli olduğunu ifade eder. Çünkü onlar malum bir şeyi kabul etmiyorlar ki malumdan hareketle meçhul olan sabit olsun, ortaya çıksın. Teftâzânî'ye göre bunlarla konuşmanın yolu onlara ateşle azap etmektir. Böylece ya ateşin hakikatini kabul ederler ya da yanarlar.²³⁹

Teftâzânî, bilginin imkânını ortaya koyduktan sonra bilginin kaynaklarından olan aklın bilgiye ulaşmadaki imkânını ortaya koymaktadır. Teftâzânî, aklın bilgiye ulaşmadaki imkânını reddeden Sümeniyye, Melâhide ve bazı felsefecilerin²⁴⁰ yöneltmiş olduğu itirazları takrir edip bunlara cevap vermektedir.

Görüşlerdeki çelişkilerin ve ihtilafın çokluğuna binaen bazı felsefeciler ilahiyat bahislerinde, Sümeniyye ve Melâhide ise bütün nazarî konularda aklın bilgi sebebi olmasını inkâr etmişlerdir. Yani bunlara göre çok fazla düşünür ihtilaf etmişlerdir ve bu düşünürlerin ulaştıkları neticeler birbiriyle çelişmiştir. Birbiriyle çelişen neticelerin ortaya çıkması akılla zaruri bilgiye ulaşamayacağını ortaya koymaktadır. Bu gruba göre akıl, güvenilir bir yol olarak görülmemektedir. Çünkü eğer güvenilir bir yol olsaydı hep aynı sonuca götürmesi gerekirdi.²⁴¹

Teftâzânî'ye göre böyle bir itiraz şartları taşımayan fasit bir nazar için geçerlidir. Bundan dolayı akılla yapılan sahih nazar bilginin kesinliğine zarar vermez. Ayrıca aklın nazarını inkâr için zikredilenler yine aklın nazarıyla yapılmış bir istidlaldir. Bu durum aslında reddettikleri aklın nazarını kabul etmiş olurlar ki bu da çelişkidir. Teftâzânî, verdiği bu cevabın “faside fasit bir şeyle karşılık verildiği” şeklinde bir zanna kapılırlarsa onlara şöyle cevap vereceğini söylemektedir: “Aklın bilgi sebebi olmadığına dair aklın nazarıyla yapılan istidlal, bir anlam ifade ediyorsa o zaman fasit olmaz. Eğer bir şey ifade etmiyorsa zaten muaraza olmuş olmaz.” Yani

²³⁹ Teftâzânî, *Şerhu'l-akâid*, c. 1, s. 39.

²⁴⁰ Bazı felsefecilerden kastı mühendislerdir. Bkz; el-Ferhârî, *en-Nibrâs*, s. 131.

²⁴¹ Teftâzânî, *Şerhu'l-akâid*, c. 1, s. 62.

kelamcılarının kabul ettiği görüşü inkâr edenlerin getirmiş olduğu itiraz bilgi ifade etmediği için kelamcılarının aklın bilginin yollarından olduğu görüşünü geçerli kılar.²⁴²

Teftâzânî, takrir edip cevap verdiği bir başka itiraza daha değinmektedir. Bu itirazın temeli “düşünce bilgiye ulaştırır mı” sorusudur. “Düşünce bilgiye ulaştırır” yargısı ya zaruridir ya da nazaridir. Teftâzânî’nin takrir ettiği bu itirazda iki şüphe söz konusudur. Birinci şüpheyeye göre bu yargı eğer zaruri ise “bir ikinin yarısıdır” yargısında ihtilaf olmadığı gibi “düşünce bilgiye ulaştırır” yargısında da ihtilaf olmaması gerekirdi. Ancak bu durum düşünürler arasında ihtilaf edilmiştir. Dolayısıyla bu yargının doğruluğunda ihtilaf olduğu için “düşünce bilgiye ulaştırır” yargısı zaruri bir bilgi değildir. İtirazın ikinci şüphesine göre “düşünce bilgiye ulaştırır” yargısı nazari olsa yani yargının kendisi düşünsel olsa, delile, ispata ihtiyaç duysa bu devir olur. Yani düşünmenin doğru bilgiye ulaştırabilmesinin mümkün olması lazım ki düşünceyle bu yargı ispat edilebilsin. İtiraza göre düşünmenin kendisi ispat edilmeden düşünsel bilgi ispat edilemez.²⁴³

Teftâzânî, bu itirazda bulunan iki şüpheyeye de cevap vermektedir. Birinci şüphede zikredilen zaruri bilgide ihtilafın olmaması gerektiği hususunda Teftâzânî, zaruri bilgide ihtilafın vaki olabileceğini söylemektedir. Ona göre bu ihtilaf kişinin inat etmesinden veya ihtilaf edenin idrakindeki kusurdan dolayı olabilir. Çünkü akıl sahiplerinin ittifakıyla fitrat icabı insanların akılları, zekâları farklı farklı seviyededir. Bu husus bize haber, hadis ve hikmet ehlinden nakledilmektedir.²⁴⁴

Teftâzânî, ikinci şüpheyeye ise şöyle cevap vermektedir; düşünceyle ancak bilgisine ulaşılabilecek bir yargının hususi/cüzi bir nazarla doğruluğu bilinebilir. Bu mahsus/cüzi nazar, külli nazar ile ifade edilmeyebilir. İkinci şüphede zikredilen nazarın başka bir nazarla ispatından kaynaklanan devir, Teftâzânî’ye göre aslında buradaki nazar kelimesi aynı anlamlarda kullanılmadığı yani cihetleri farklı olduğu için devir olmamaktadır. Teftâzânî, bu durumu daha da somutlaştırmak için şu örneği vermektedir: “âlem değişkendir”, “her değişken hâdistir”. Bu iki mukaddime düşünüldüğünde neticeye ulaşılabilir. Bu iki mukaddime tertip edilip bilindiği anda

²⁴² Teftâzânî, *Şerhu’l-akâid*, c. 1, s. 62.

²⁴³ Teftâzânî, *Şerhu’l-akâid*, c. 1, s. 63.

²⁴⁴ Teftâzânî, *Şerhu’l-akâid*, c. 1, s. 63.

neticenin bilgisi kişide zorunlu olarak hâsıl olur. Neticenin bilgisinin hâsıl olması verilen bu örneğe özgü değil, şartları sahih olan bir düşünce olduğu içindir. O halde şartları yerine gelmiş bütün sahih düşünceler (nazar) de bilgiye ulaştırır.²⁴⁵

2.2 AKLIN İSTİDLÂL YÖNTEMLERİ

Aklın en önemli hususlarından birisi de istidlal meselesidir. Çünkü akıl belli form (şekil) ve madde (içerik) üzerinden çıkarımlar yapmaktadır. Teftâzânî eserlerinde bu mevzuya önemli bir yer ayırmaktadır. Aklın istidlal yöntemlerinden önce delil konusuna değinmek gerekir. Çünkü istidlal delil üzerinden yapılan bir çıkarımdır. Delil gerek Kelam ilminde gerekse Mantık, Felsefe ilimlerinde önemli bir yer tutmaktadır. Delil sözlükte “yol gösteren rehber, kendisiyle irşat olunan şey” gibi anlamlara gelir.²⁴⁶ Terim anlamı ise kendisine nazar edildiği zaman kendisi vasıtasıyla medlulün yani bilgisi zorunlu olarak bizde bulunmayan şeyin bilgisine ulaşmamız, kendisiyle mümkün olan şeye delil denir.²⁴⁷ İmam Cüveynî de Bâkılânî tarafından yapılan bu tarife benzer bir tanım zikretmiştir.²⁴⁸ Gazzâlî’den sonra delile yapılan tarifler, mantıki bir şekil almaya başlamıştır. Ona göre delil, iki önermenin birleşmesiyle neticeye ulaşılması, yani yeni bir bilgi hâsıl olması demektir. Cürcânî de Râzî’ye benzer bir tarif getirerek delili, bilinenden bilinmeyenin bilgisini gerektiren şey olarak zikretmiştir. Dolayısıyla delilde bir hükmün ispat edilmesi veya bir sonucun ortaya çıkarılması söz konusudur.²⁴⁹

Medlûl ise bilgisi insanda zorunlu olarak bulunmayan şeyin bilgisine denir. Yani delilin kanıtlamak için nazara konu edildiği şeydir. Delil ile medlûl arasındaki ilişkiye, bağa delalet denir.²⁵⁰ Delalet, delilde bulunan bir vecihtir veya vasıftır. Delilde öyle bir vecih var ki delildeki bu vasfa, nazar edildiği takdirde bu vasıf insanı

²⁴⁵ Teftâzânî, *Şerhu'l-akâid*, c. 1, s. 63-64.

²⁴⁶ Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, s. 98.

²⁴⁷ Bâkılânî, *el-İnsâf*, s. 15.

²⁴⁸ Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 8.

²⁴⁹ Yavuz, Yusuf Şevki, “*Delil: Kelam*”, *DİA*, c. 9, s. 136.

²⁵⁰ Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, s. 98; Bolay, M. Naci, “*Delalet: Mantık*”, *DİA*, c. 9, s. 119.

medlûle götürür. Bu vasıf veya veçhe delilin “delalet keyfiyeti”²⁵¹ de denilebilir. Delil ile medlûl arasındaki delalet keyfiyeti her zaman açık olmayabilir. Bu yüzden bazen delalet keyfiyeti beyana ihtiyaç duyar. Özellikle aklî ilimlerde bu husus önem arz eder. Çünkü bir iddiayı ispat için ortaya konulan delilin önemi kadar bu delilin iddiayı ispat etme veçhi de önemlidir. Bu vecih açık olmadığı takdirde bir beyan ihtiyacı doğurur.

Deliller çeşitli bakımlardan taksime tabi tutulmuştur. Delil içerdiği bilginin kaynağına göre **aklî** ve **naklî** olmak üzere ikiye ayrılır. Aklî delilde bütün mukaddimelerin (öncüllerin) aklî olması gerekir. Mukaddimelerin bilgisi şeriatı sabit olmuş Kur’an, sünnet, icmâ, kıyas gibi şeri delile dayanmıyor, salt akla dayanıyorsa buna aklî delil denir. Mukaddimelerin herhangi biri Kur’an, sünnet, icmâ, kıyas gibi sem’i bir delile dayanıyorsa buna naklî delil denir. Delilin nakli olması için sadece bir mukaddimenin nakle dayanması yeterlidir.²⁵²

Hakikatte bir delilin bütün mukaddimleri veya bazı mukaddimleri naklî olabilir. Ancak bu naklî mukaddimelerin bilgisinin doğruluğu için hep naklî delillerle değil nihai mertebede aklî delillerle ispat edilecek bir noktaya gelir. Çünkü naklî delillerin sıhhati aklî delillerin üzerine oturur. Örneğin Allah kelamının, Peygamber efendimizin sözünün doğru olduğu bilgisi aklî delillere, mucizeye bağlıdır. Hz. Muhammed’in (s.a.v) peygamberliğinin önce ispatı lazım gelir ki sonra getirdiği Kur’an ve sünnetin doğru olduğu bilinmiş olsun. O halde onun peygamberliği naklî bir delille yani Kur’an veya sünnetin ispatıyla olmaz. Zaten Kur’an ve sünnet peygamberle ispat edilmeye çalışılmaktadır. Dolayısıyla peygamberimizin sözünde, davasında doğru olduğunun ispatı mucizeyle olur. Mucize peygamberlerin peygamber olduklarına dair en büyük delildir.²⁵³ İnsan nazar ettiği zaman mucize, peygamberliğe delalet eder.²⁵⁴

²⁵¹ Delalet keyfiyeti için bkz. Cürcanî, *et-Ta’rîfât*, “Delalet md.”, s. 97.

²⁵² Teftâzânî, *Şerhu’l makâsıd*, c. 1, s. 52; a.mlf., *Tehzîbu’l-mantık ve’l-kelam*, c. 1, s. 31; Yavuz, Yusuf Şevki, “Delil: Kelâm”, *DİA*, c. 9, s. 137; Kılavuz, A. Saim, *Anahatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm’a Giriş*, Ensar yay., İstanbul 2011, s. 467.

²⁵³ Mucizenin peygamberliğe nasıl delalet ettiği kelâm kaynaklarında ayrıntılı bir şekilde anlatılmaktadır. Burada sadece delil olması açısından zikredilmiştir.

²⁵⁴ Teftâzânî, *Şerhu’l makâsıd*, c. 1, s. 53.

Delil neticenin bilgisinin mertebesine göre **kat'î** ve **zannî delil** olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Kat'î delil, bütün mukaddimelerin bilgisinin kat'î olduğu delile denir. Mukaddimelerden biri veya daha fazlası zannî olana da zannî delil denir.²⁵⁵ Burada zannî bilginin işe yaramaz bir bilgi olduğu asla anlaşılmamalıdır. Fıkıh ilminin çoğu zan üzerine kuruludur. Sosyal bilimler, birçok bilimsel teorilerin zanna dayandığını söylemek mümkündür.

Delil hakikatine göre yani formuna, şekline göre Mantık-i kıyas (tümdengelim), İstikra (tümevarım) ve fikhî kıyas (temsil) olmak üzere üçe ayrılır.²⁵⁶

2.2.1 Mantıkî Kıyas (Ta'lîl/Tümdengelim)

Mantıkî kıyas (tümdengelim), kaziyelerin (önerme) bir araya gelmesiyle oluşan bir söz olup bu kaziyelerin zorunlu olarak başka bir neticeyi ortaya çıkarmasına denir.²⁵⁷ Yani neticeye ulaşmadan önce bir araya getirilen kaziyelerden külli olanın hükmü cüzi olana yüklenmektedir. Mantıkî kıyas öncelikle kendi aralarında aklî ve naklî olarak ikiye ayrılır. Bütün mukaddimeler aklı ise mantıkî aklî kıyas, mukaddimelerden en az bir tanesi naklî ise mantık-i naklî kıyas denilmektedir.²⁵⁸ Mantıkî aklî kıyas da burhan, cedel, hatâbe, şiir ve safsata olmak üzere beşe ayrılır. Bunlara mantıkta es-sınâât-ı hamse (beş sanat) denilmektedir. Ancak bu beş sanat mukaddimelerin formuna göre değil mukaddimelerin içeriğine, maddesine göre ayrılmaktadır.²⁵⁹

Mantıkî kıyas, âlemin hâdis oluşu örneği üzerinden tatbik edilebilir. “Âlem değişkendir, her değişken hâdistir, o halde âlem de hâdistir” örneği mantıkî kıyasla (tümdengelim) yapılmış bir istidlal yöntemidir. İstidlal (akıl yürütme) yapılırken

²⁵⁵ Teftâzânî, *Şerhu'l makâsıd*, c. 1, s. 52; Yavuz, Yusuf Şevki, “Delil: Kelam”, *DİA*, c. 9, s. 137.

²⁵⁶ Teftâzânî, *Şerhu'l makâsıd*, c. 1, s. 50; Gazzâlî, *Mi'yâru'l-ilim*, s. 61.

²⁵⁷ Teftâzânî, *Şerhu'l makâsıd*, c. 1, s. 50; Teftâzânî, *Şerhu's-şemsîyye*, thk. Cadullah Bessâm Salih, Dâru'n-Nûr'l-Mubîn, Amman 2013, s. 317; Gazzâlî, *Mi'yâru'l-ilim*, s. 61; Cürcanî, *et-Ta'rîfât*, s. 161; Demenhûrî, *İzâhü'l-mübhem min meâni's-süllem*, s. 95.

²⁵⁸ Topaloğlu, Bekir, Çelebi, İlyas, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, Delil md., c. 9, s. 69.

²⁵⁹ Bolay, M. Naci, “Beş Sanat”, *DİA*, c. 5, s. 546; Çapak, İbrahim, *Ana Hatlarıyla Mantık*, Ensar yay., İstanbul 2013, s. 253; Alp, Talha, *Mantık (İsagoci Tercümesi ve Mantık Terimleri Sözlüğü)*, Yasin yay., İstanbul 2012, s. 69.

aslında bir delil vardır ve delilde küllilik (tümel) vasfı bulunur. Bu küllilik vasfı cüzi olan medlûlün hükmüne uygulanır. “Âlem değişkendir” önermesi cüzi (tikel), “her değişken hâdistir” önermesi ise küllidir. Küllinin (tümelin) bir ferdi, bir değişkeni olarak âlemin de değişken olduğu, değişmeye maruz kaldığı müşahede ile bilinir. Âlemin değişenlerin bir ferdi olduğu bilindikten sonra o halde âlemin de hâdis olduğu sonucuna varılır. Yani külliden (tümelden) yola çıkarak cüziye (tikele) varılır. Yapılan bu istidlale mantıkî kıyas yani tümdengelim denilmektedir.²⁶⁰

Mantıkî kıyas kat’i bilgi verir. Mantıkî kıyasta kullanılan iki mukaddimenin bilgisi kat’i olduğu sürece neticeye intikal kat’i olup zıddına ihtimal yoktur. Mukaddimler zanni olursa intikal kat’i, netice zanni olur. Yani iki mukaddimenin bilgisinin zanni olması zanni bir netice ortaya çıkaracağından yine kat’idir. Mukaddimelerin zanniliği geçişin kat’iliğine zarar vermez. Bu anlamda mantıkî kıyas, mukaddimelerin bilgisine göre kat’i mantıkî kıyas ve zanni mantıkî kıyas şeklinde de bir tasnife tabi tutulabilir.²⁶¹

Mantıkî akli kıyas, şekille (form) ilgilendiği gibi mukaddimelerin içeriğiyle (maddesiyle) de ilgilidir. Mantıkî akli kıyas, konunun başında zikredildiği üzere mukaddimelerin içeriğine göre beşe ayrılır. Bunlara es-sınâât-ı hamse (beş sanat) denir. Beş sanat sırasıyla burhan, cedel, hatâbe, şiir ve safsata’dan oluşur.²⁶²

Burhan, yakîni mukaddimelerden oluşan kıyasa denir. Yani burhan yöntemindeki mukaddimelerin bilgisi kesin olup çelişğine ihtimali yoktur. Yakîn mukaddimelerin kesinlik, vakıaya mutabık olmak ve sabit olmak şeklinde üç vasfı vardır. Böyle olunca yakîni mukaddimenin bilgisi kesinlik vasfıyla zandan, vakıaya mutabık olmakla cehaletten, sabit olmakla da taklitten ayrılır. Sabit olmaktan maksat değişime mahal olmamasıdır. Taklit, sabit olmamakla beraber taklitle oluşan kesin ve vakıaya uygun yakîni ilim, delille elde edilmediği için mukallit için ilim ifade etmez. İlim seviyesine ulaşılması için delil gereklidir.²⁶³

²⁶⁰ Cürcanî, *et-Ta’rîfât*, s. 161; Demenhûri, *Îzâhü’l-mübhem min meâni’s-süllem*, s. 96.

²⁶¹ Altıntaş, Ramazan, “Delil ve Delillendirme Yöntemleri”, ed. Düzgün, Şaban Ali, *Kelam*, s. 324.

²⁶² Teftâzânî, *Şerhu’ş-şemsîyye*, s. 372.

²⁶³ Teftâzânî, *Şerhu’ş-şemsîyye*, s. 373; Demenhûri, a.g.e, s. 140.

Cedel (diyalektik), mukaddimleri ya doğruluğu meşhur ya da doğruluğu müselleme (hasım tarafından sıtkı teslim edilen) olan kaziyelerden oluşur. Meşhur kaziyeye “adalet iyidir, zulüm kötüdür” şeklinde bir örnek verilebilir. Adaletin iyi olduğu, zulmün de kötü olduğu doğruluğu şöhret bulmuş, herkes tarafından doğruluğu kabul edilen mukaddimlerdir. Müselleme mukaddimelerde ise önemli olan kullanılan mukaddimelerin gerçekte yanlış olsa bile hasım (muhatap) tarafından doğruluğu kabul edilen bir mukaddime olmasıdır. Hakikatte meşhur ve müselleme mukaddimler doğru ya da yanlış olabilir. Burada önemli olan hasmın kendi kullandığı mukaddimeyi kullanarak bu müselleme kaziyeye hasmın davasının mümkün olamayacağını ispat etmektir.²⁶⁴

Hatâbe/Hitâbet ise mukaddimleri makbul veya zanni olan (maznun) mantıki akli kıyastır. Makbul, muhatabın indinde makbul bir kişiden naklederek bir kaziyeye getirmektir. Yani makbul mukaddimede önemli olan muhatabın doğru, güvenilir olarak gördüğü bir şahıstan sâdır olan bir sözü nakletmesidir. Zanni mukaddime ise aklın çelişğine ihtimal verdiği mukaddimlerdir.²⁶⁵ Hatâbe yönteminin amacı muhatabın dünya veya ahiret hayatında onun iyiliğe olan rağbetini artırmaktır. Vaaz tarzı konuşmalarda, tasavvufta ve nasihat içerikli kitaplarda sıkça kullanılan bir yöntem olduğunu söyleyebiliriz.

Şiir, nefiste sevgi, rağbet uyandıracak veya ona nefret duyacak mukaddimelerden oluşan bir akli kıyas türüdür.²⁶⁶ Bir kimsenin nefse şarabı hoş göstermek için şarabı akan bir yakuta benzetmesi veya nefsi baldan tiksindirmek için arının kusmuğuna benzetmesi şiir türüne örnek olabilir. Şiirde önemli olan nefsi cezbederek bir şeye yakınlaştırmak, rağbet ettirmek veya nefret ettirerek ondan uzaklaştırmaktır. Şiir yönteminde mukaddimler doğru da bâtil da olabilmektedir.²⁶⁷

²⁶⁴ Teftâzânî, *Şerhu’ş-şemsîyye*, s. 379; Mahmud Hasan el-Muğnîsî, *Muğni’t-tullâb*, thk. İsmâ b. Muhezzeb es-Subbu’î, Dâru’l-Beyrûtî, Dimaşk 2009, s. 187; Demenhûri, *Îzâhü’l-mübhem min Meânî’s-süllem*, s. 137.

²⁶⁵ Teftâzânî, *Şerhu’ş-şemsîyye*, s. 379; Demenhûri, a.g.e, s. 138; el-Muğnîsî, *Muğni’t-tullâb*, s. 249.

²⁶⁶ Teftâzânî, *Şerhu’ş-şemsîyye*, s. 380; Demenhûri, a.g.e, s. 139.

²⁶⁷ Demenhûri, a.g.e, s. 139; el-Muğnîsî, *Muğni’t-tullâb*, s. 250.

Safsata, Yunanca bir kelime olup “sofa” ve “asta” kelimelerinden geldiği rivayet edilir.²⁶⁸ Sofa “hikmet”, asta kelimesi “yaldızlı” anlamına gelir. Safsata, hakikatte batıl olan bir sözü parlatarak, laf oyunu yaparak ortaya hakmış gibi sunar. Bu akli kıyas, hakka benzeyen ancak batıl mukaddimelerden oluşan bir kıyas türüdür. Safsata ile ilgili verilen basit, anlaşılabilir ve meşhur bir örnek vardır. Safsata, duvarda bulunan at resmine bakarak şöyle bir çıkarım yapar : “Bu attır, atlar kişner, o halde bu at da kişner”. Bu örneğe bakıldığında “bu attır” ifadesinde kastedilen mecazi bir anlam iken ikinci mukaddime de “atlar kişner” ifadesinde hakiki anlam kastedilmiştir. Dolayısıyla mantıki kıyasın formunda (suretinde) hata yapılmıştır. Eğer bu iki mukaddimede “at” ifadesinden hakikat kastedilmişse zaten birinci mukaddime batıl olmuş olur. Çünkü mukaddimenin içeriği batıldır. Bu örnek basit ve anlaşılırdır. Ancak bazen mukaddimelerdeki mugalatalar kapalı ve zordur.²⁶⁹ Safsata aynı zamanda Mugâlata (Demagoji) ve Muşâğabe olarak da zikredilir. Safsata türünün maksadı muhatabı şüpheyne sokmaktır ve genellikle maksadı kötüdür.

Sonuç olarak mantıkî akli kıyasta zikrettiğimiz bu beş metod, içerdiği mukaddimeler hasebiyle farklılık göstermiştir. Mukaddimelerin içeriğine göre belirlenen bu beş metottan en kuvvetlisi burhan metodudur. Çünkü bu metodun hem şekli (form) hem de içeriği (madde) tamamıyla aklidir. Ancak cedel, hatabe, şiir ve safsata formel olarak akli olmasına karşın içerdiği mukaddimeler çelişğe ihtimali olduğundan akli olmaktan uzak olabilmektedir.

2.2.2 İstikrâ (Tümevarım)

Aklın istidlal yöntemlerinden ikincisi istikrâ (tümevarım)’dır. İstikrâ (Tümevarım) şu şekilde tanımlanabilir: Cüzi önermelerin (kaziyye) bir araya getirildikten sonra bu önermelerin hepsi için ortak bir mevzu tespit edilir. Bütün bu önermelerin yüklemeleri (mahmul) bir tek yüklem olması hasebiyle bu bir tek yüklemi, külli bir önerme şeklinde formu külli olan bir mevzu oluşturulur ve külliye ulaşılır. Buna istikra (tümevarım) denir. Yani amaç, fertlerde bulunan ortak özellikleri külli bir

²⁶⁸ Teftâzânî, *Şerhu’l-akâid*, c. 1, s. 39.

²⁶⁹ Demenhûri, *Îzâhü’l-mübhem min meâni’s-süllem*, s. 139.

kaziye çatısı altında toplamaktır. Fertlerde tek tek bulunan ortak özellikler tüme verilmektedir.²⁷⁰

İstikrâ kat’i bilgi veya zannî bilgi vermesine göre istikra-i tam ve istikra-i nakıs olmak üzere ikiye ayrılır. Matlûb (talep edilen) kaziyenin mevzusunun bütün fertlerini alıp hiçbirini dışarıda bırakılmamışsa buna “istikra-i tam” denir. Dolayısıyla bu istikra çeşidi kat’i (yakîni) bilgi verir. Matlûb olan kaziyenin mevzusunun bütün fertleri araştırılmamışsa buna istikrâ-i nâkıs denir. Bu istikra çeşidi zannî bilgi verir. İstikra edilen fertlerin mahmulleri istikra edilmeyen diğer fertlere hamledildiği takdirde bir zan oluşur. Çünkü bütün fertler müşahede edilmediği veya bilinmediği için bu mahmulün bütün fertleri kuşatıp kuşatmayacağı kesinlik bildirmez. İstikra-i nâkıs ile yapılan araştırmada kuşattığı fertler ne kadar çok olursa zanni bilgi de o kadar artar.²⁷¹ İstikra-i nakısa şöyle bir örnek verilebilir: “her canlı bir şey yerken alt çenesini oynatır”. Canlılık küllisinin insan, at, merkep gibi fertleri araştırılarak böyle bir külli kaziyeye ulaşmak istikra-i nakıstır. Çünkü bütün canlılar araştırılarak yapılmış bir istikra değildir. Nitekim timsah, bir şey yerken üst çenesini hareket ettirmektedir. Böylece bu örneğin külli bir kaziye ortaya koyması kat’i bilgi oluşturmaz.²⁷²

İstikrâ-i tam mevzunun fertlerine hâkim olabilecek kapalı sistemlerde (نظام مغلق) gerçekleşir. Yani bütün fertlerini kuşatabilecek bir ortamda yapılır. Açık sistemlerde yapılması zordur. Örneğin “bu sınıfın öğrencileri zekidir” kaziyesinde sınıfın bütün fertleri kuşatılarak belli testlerle bunun bilgisine ulaşılabilir. İstikra-i tam bütün fertleri kuşatacak yerlerde yapılabilir. Canlılar âleminden veya gezegen, yıldızlar gibi açık sistemlerde (نظام مفتوح) bütün fertleri kuşatmanın neredeyse imkânsız olduğundan uygulanması hem zordur hem de kat’i bilgi asla vermez. Bundan dolayı açık sistemlerdeki genelleyici hükümler istikra-i nakıstan ibarettir. Bütün bu

²⁷⁰ Teftâzânî, *Şerhu’ş-şemsîyye*, s. 369; Gazzâlî, *Mi’yâru’l-ilim*, s. 73; el-Muğnîsî, *Muğni’t-tullâb*, s. 185; Topaloğlu, Bekir, Çelebi, İlyas, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İstikrâ md., s. 166; Çapak, İbrahim, *Ana Hatlarıyla Mantık*, s. 235; Alp Talha, *Mantık*, s. 46.

²⁷¹ Bilal Hamdan en-Neccar, *Hâşiyetu bilâl*, s. 135.

²⁷² Demenhuri, *Îzâhü’l-mübhem min meâni’s-süllem*, s. 134.

hususlardan hareketle istikra çoğunlukla zannî bilgi vermektedir. Ancak bütün fertleri kuşatabilecek bir şekilde yapılan istakra-i tam kat'î bilgi vermektedir.²⁷³

İstikrâ, sosyal bilimlerde, fen bilimlerinde, dil ilimlerinde ve bazı şer'î ilimlerde özellikle fıkıh ve usul-i fıkıhta son derece kullanılan bir delil türüdür. İstikrâ meselesi usul-i fıkıhta, mantıkta ayrıntılı işlenmektedir. İstikra günümüzde en çok kullanılan ve Mantıkî kıyastan (tumdengelimden) sonra en önemli delil türlerinden biri olduğunu söyleyebiliriz.

2.2.3 Fıkḥî Kıyas (Temsil)

Fıkḥî kıyas (temsil)²⁷⁴, bir cüziden hareketle onun hükmünü diğer bir cüzi için geçerli kılmaya denir. Temsilde iki cüzi arasında gerçekleşmiş olan ortak bir vasıftan dolayı birinci cüziye hamledilen bir hüküm ikinci cüziye de verilir. Fıkḥî kıyasın uygulanmasında öncelikle birinci cüzide bir illet tespit edilir. İkinci cüzide bu illet varsa birinci cüzideki hüküm ikinci cüziye uygulanır. İki cüzi arasındaki ortak illetten hareketle birinin bilgisinden diğerinin bilgisi elde edilir.²⁷⁵

Fıkḥî kıyasın asıl, fer, illet ve hüküm olmak üzere dört rüknü vardır.²⁷⁶ Yukarıda zikredildiği üzere fıkḥî kıyasta iki cüzi kazıye bulunur. Birincisine asıl/الأصل, ikincisine “fer/الفرع” denilir. Asılda bir “hüküm/الحكم” ve bu hükmü ortaya çıkaran bir de “sebeup-illet/العلّة” vardır. Asılda bulunan illet ferde varsa asılda bu hüküm ferde de uygulanır. Fıkḥî kıyasa “şarap/الخمير” ve “nebîz/النبيذ”²⁷⁷ örneği verilebilir. “Şarap haramdır” kazıyesinde şarap asıldır, haram ise aslın hükmüdür. İlet de “sarhoşluk

²⁷³ Bilal Hamdan en-Neccar, *Hâşiyetu bilâl alâ İzâhü'l-mübhem min meâni's-süllem*, Dâru'n-Nûr, Amman 2015, s. 134-135; Gölcük, Şerafettin, Toprak, Süleyman, *Kelam (Tarih, Ekoller, Problemler)*, Tekin yay., Konya 2012, s. 94.

²⁷⁴ Usul-i fıkıh ve fıkıhta en çok kullanılan delil türünden biri Fıkḥî kıyastır. Bundan dolayı Fıkḥî kıyas ismi öncelikli olarak zikredilmiştir. Mantık ilminde daha çok “Temsil” olarak geçmektedir. Temsil denilmesinin sebebi iki cüzi arasında bulunan ortak bir benzerlikten dolayıdır. Kelam ilminde ise “Şâhidin Gaibe Delil Getirilmesi/استدلال بالشاهد على الغائب” olarak ifade edilmektedir. Bkz; Teftâzânî, *Şerhu's-şemsîyye*, s. 370.

²⁷⁵ Teftâzânî, *Şerhu's-şemsîyye*, s. 370; Gazzâlî, *Mi'yâru'l-ilm*, s. 76; Cürcanî, *et-Ta'rîfât*, s. 64; el-Muğnî, *Muğnî't-tullâb*, s. 187.

²⁷⁶ Bingöl, Abdulkuddüs, “Temsil”, *DİA*, c. 40, s. 437; Çapak, İbrahim, *Mantık*, s. 245.

²⁷⁷ “Nebîz/النبيذ” meyvenin suda bekletilmesiyle mayalanması ve alkol oluşturarak sarhoşluk edici bir durum ortaya çıkarmasıdır.

edici/الإسكار” olmasıdır. İkinci cüzide nebîz ferdî, nebîzde de sarhoşluk edici illeti bulunduğu için şarabın hükmü nebîz için de uygulanmıştır. O halde “nebîz de haramdır” hükmüne varılmıştır. Bu örnekte ortaya konulan delil zanni bir delildir. Çünkü fıkhi kıyasın rükünlerinden olan “asıl” malûl²⁷⁸ olduğuna dair kesin bir bilgi yoktur. Yani şarabın haram olmasının illeti sarhoşluk edici vasfı zannidir. Aynı zamanda nebîzde de aynı illetin olması da kat’î değil zannidir. Bu üç adıma zannilik olduğundan medlulün bilgisi de zanni olur. Bu durum fikhî kıyasın çoğunluğunda böyledir. Ama kuvvetli bir zan verir.²⁷⁹

Fikhî kıyas genellikle zannî bilgi vermektedir.²⁸⁰ Ancak fikhî kıyasın her zaman zanni bilgi verdiği anlamına gelmez. Bazen kat’î bilgi vermektedir. Usul-i Fıkıh ilminde kat’î bilgi veren fikhî kıyasa “kıyası evlâ” denir. Kur’an-ı Kerîm’de “sakın onlara (anne ve baba) öf dahi deme”²⁸¹ ayeti kerimesi kıyası evlaya örnek verilebilir. Bu ayette aslında bütün eza çeşitlerinin bu ayetle beraber nehyedildiği anlaşılmaktadır. Bu örnekteki asıl, anne ve babaya öf demektir. Anne ve babaya “öf” demenin nehyedilmesinin illeti onlara eza verilmesindendir. Bu illet nerede varsa bu ayetteki hüküm oraya da tatbik edilir. Akıllı her kimse bu ayetteki kastın, sadece “öf” lafzını kullanmamaktır, şeklinde olmadığını bilir. Dolayısıyla anne ve babaya kötü söz söylemek, şiddet kullanmak da eza ve incitme illetine girer.²⁸² Dolayısıyla bu fiillere de bu ayetin hükmü aynen geçerlidir. Yani asıldaki haram hükmü fer’e de uygulanır. Fikhî kıyasın bu çeşidi bize kat’î bilgi verir.

Fikhî kıyas (temsil) fıkıhta çokça kullanılan bir istidlal yöntemidir.²⁸³ Ancak fikhin dışında akli ilimlerde, günümüzde Sosyoloji, Psikoloji, Tarih, Siyaset gibi sosyal bilimlerde de kullanıldığını söyleyebiliriz. Netice itibarıyla akıl, tümelden tikele, tikelden tümele ve tikelden tikele olmak üzere üç şekilde bir delil ortaya koyar. Bunlardan en önemlisi ve delil olarak en kuvvetlisi tümdengelim (mantık-i kıyas)

²⁷⁸ Malûl, illetten etkilenen ve onu etkisiyle ortaya çıkan sonuç demektir. Bkz; Topaloğlu, Bekir, Çelebi, İlyas, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 150.

²⁷⁹ Demeñhûrî, *Îzâhü’l-mübhem min meâni’s-süllem*, s. 135; el-Muğñîsî, *Muğñî’t-tullâb*, s. 187.

²⁸⁰ Teftâzânî, *Şerhu’ş-şemsîyye*, s. 372.

²⁸¹ İsrâ 17/23

²⁸² Cürçânî, *et-Ta’rîfât*, s. 98.

²⁸³ Çapak, İbrahim, *Mantık*, s. 253.

türüdür. Ayrıca bu istidlal yöntemleri hangi alanla ilgili olursa olsun akli bir çıkarım neticesinde ortaya çıkar. Aklın ortaya koyduğu bu çıkarımlar sadece kelam ilmiyle sınırlı olmayıp her ilimde bilgiye ulaşmada aklın rolü vardır.

2.3 AKLIN HÜKÜMLERİ

Hüküm, sözlükte “*iyileştirmek amacıyla buna engel olacak hususları bertaraf etmek, menetmek, düzeltmek; karar vermek*”²⁸⁴ gibi anlamlara gelir. Terim anlam olarak ise iki şey arasında olumlu veya olumsuz bir bağlantı kurmak demektir.²⁸⁵ Yani hüküm, bir şeyi bir şeye ispat etmek veya nefyetmektir. Hükümlerin şer’i, âdî (fizik, tabiat kanunları) ve aklî olarak dayandığı üç kaynak vardır.²⁸⁶ Bu üç kaynaktan çıkan her bilgi de ya zorunludur (vücûb), ya mümkündür (imkan) veya imkansız (istihale)’dir.²⁸⁷ Dolayısıyla sahip olduğumuz bütün bilgiler toplamda dokuz hükümden birinin kapsamına girmektedir. Burada öncelikle şer’i ve âdî hükümlere kısaca değindikten sonra aklî hükümleri inceleyeceğiz.

2.3.1 Aklî-Âdî-Şer’î Hüküm Ayırımı

Hükümler, kaynağına göre şer’î (dini), aklî ve âdî olarak ayrılmaktadır. Yani bir hükmü ortaya çıkaran hâkim (hükmeden), din, akıl ve âdet (fizik ve tabiat kanunları) olmak üzere üç kısımdır.

Şer’î hüküm, mükellefin fiillerine ilişkin Allah’ın hitabıdır.²⁸⁸ Şer’î hükümler, naslardan hareketle hâsıl olan hükümlerdir. Usulcülere göre Allah’ın hitabı bir şeyi emrediyorsa buna icâb, yasaklıyorsa tahrîm, serbest bırakmışsa tahyîr denilmektedir. Teftâzânî ve diğer bazı usulcüler, şer’î hüküm tarifine bazı eklemeler

²⁸⁴ Üzümlü, İlyas, “Hüküm: Kelam”, *DİA*, c. 18, s. 464; Topaloğlu, Bekir, Çelebi, İlyas *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, Hüküm md., s. 135; Topaloğlu, Bekir, *Kelâm İlmine Giriş*, s. 69.

²⁸⁵ Tehânevî, Muhammed Ali, *Keşşâfu ıstılâhâtı’l-fünûn ve’l-ulûm*, “Hüküm” md., thk. Alî Dahrûc, Mektebet-i Lübnan Naşirûn, Beyrut 996, c.1, s. 693; Cürcanî, *et-Ta’rîfât*, s. 86; Kılavuz, A. Saim, *Anahatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm’a Giriş*, s. 457.

²⁸⁶ Topaloğlu, Bekir, Çelebi, İlyas, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, Hüküm md., s. 135.

²⁸⁷ Teftâzânî, *Şerhu’l makâsıd*, c. 1, s. 114; İzmirli, *Yeni İlmi Kelam*, s. 224.

²⁸⁸ Cürcanî, *et-Ta’rîfât*, s. 86; Tehânevî, *Keşşâfu ıstılâhâtı’l-fünûn ve’l-ulûm*, “Hüküm” md., s. 695.

yapmışlardır. Allah'ın kulların fiillerine²⁸⁹ iktidâ (talep etme) veya tahyîr (serbest bırakma) cihetinden taalluk eden hitabıdır.²⁹⁰ İktida kaydı ile dört şey zikredilmektedir. Vacip ve mendup olmak üzere yapılması istenenler (iktidau'l-fiil), haram ve mekruh (iktidau't-terk) da yapılması istenmeyenlerdir. Tahyîr de yapıp yapılmamasında bir sevap veya günah olmayan mübah hükmünü kapsamaktadır.

İslam'da şer'i hükümler itikada, amele ve ahlaka dair olmak üzere üç kısma ayrılmaktadır.²⁹¹ Bu hükümler inanç alanına dair ise buna itikadi hükümler denir. Bu hükümlere "asli hükümler" de denir. İslam'da iman esasları olarak belirlenen ilkeler itikadî hükümler arasında yer almaktadır. Allah'ın varlığı ve birliği hakkında akıl deliller ortaya koymaktadır. Ayrıca ahiret hayatını akıl mümkün görse de bunun nasıl olacağına dair bilgiler ancak nasla mümkündür.²⁹² İtikadî hükümlerin kaynağı Kur'an-ı Kerim ve mütevatir hadis gibi sübutu ve delaleti açık ve kat'i olmalıdır.²⁹³ Pratik hayata yönelik hükümlere ameli hükümler denir. Bunlara fıkhi veya fer'i hükümler de denir. Bu hükmün çeşitleri olarak ibadetler ve insanlar arası ilişkileri düzenleyen muamelat yer almaktadır.²⁹⁴

Şer'î hükümlerden davranışlara yönelik olanlara ise ahlaki hükümler adı verilmektedir. Ahlaki hükümler insanların birbirleriyle ve diğer canlılarla olan ilişkilerini düzenleyen, görgü ve âdap kurallarını oluşturan, hükümlerdir. Ahlaki hükümlerin esasları da aynı şekilde Kur'an ve sünnete dayanmaktadır. Gıybet ve iftiradan, kötü zan ve tecessüsten sakınmak, Allah'ın yarattığı canlılara sevgi ve merhamet göstermek, sabır ve metanet, alçakgönüllülük, dürüstlük, güvenilir olma başlıca ahlaki hükümler arasında yer almaktadır. İnsan nefsinin terbiye edilip

²⁸⁹ Fiilden maksat mükelleften sadır olan her şeydir. Bu bir düşünce, inanç, fikir, eylem, ahlak, duygu vb. her şeyi kapsar.

²⁹⁰ Teftâzânî, *Şerhu't-telvîh*, c. 1, s. 22.

²⁹¹ Tehânevî, *Keşşâfu ıstılâhâtı'l-fünûn ve'l-ulûm*, "Hüküm" md., s. 696; Topaloğlu, Bekir, Yavuz, Yusuf Şevki, Çelebi, İlyas, *İslam'da İnanç Esasları*, Çamlıca yay., 21.baskı, İstanbul 2014, s. 31; Üzümlü, İlyas, "Hüküm: Kelam", *DİA*, s. 464; İzmirli, *Yeni İlmi Kelam*, s. 24; Gölcük, Şerafettin, Toprak, Süleyman, *Kelam (Tarih, Ekoller, Problemler)*, s. 79;

²⁹² Üzümlü, İlyas, "Hüküm: Kelam", *DİA*, c. 18, s. 464.

²⁹³ İzmirli, *Yeni İlmi Kelam*, s. 24; Topaloğlu, Bekir, *Kelâm İlmine Giriş*, s. 70.

²⁹⁴ Gündoğar, Hamdi, *İslâm Akaid Esasları*, Çıra yay., İstanbul 2014, s. 18; Üzümlü, İlyas, "Hüküm: Kelam", *DİA*, c. 18, s. 464; Topaloğlu, Bekir, *Kelâm İlmine Giriş*, s. 70.

güzelleştirilmesi, nefsin gelişip olgunlaşması ahlaki hükümlerin başlıca amaçları arasında yer alır.²⁹⁵

Âdî hükümler, fizik ve tabiat kanunlarıyla ilgili hükümlerdir. Fiziğin dolayısıyla bilimin aracı deney ve gözlemdir. Deney ve gözlem de içinde bulunduğu zamanı inceler. Gelecek hakkında ne olacağına dair kesin bir hüküm ortaya koyamaz. Fizik geleceğe dair sadece tahmin yürütür. Fizik, bir şeyin imkânını veya imkânsızlığını (istihâle) ortaya koyma yetkisi yoktur. Çünkü imkân ve imkânsızlık mantığın dolayısıyla aklın işidir. Mantık da imkân ve imkânsızlığın ölçütü olarak çelişmezlik yasasını belirlemiştir. Çelişmezlik yasası, “bir şeyin aynı şartlar altında aynı anda hem var hem yok olamaması” anlamına gelmektedir. Fizik ve tabiat kanunları olağanla (fizik) ilgilenir, olağanüstü (metafizik) durumlarla ilgilenmez.

Bir şeyin var olması onun gözlemlenebilir olmasını gerektirmez. Varlıkla ilgili bilgiler sadece hissi (duyu) yollarla elde edilmez. Fizik ve tabiat kanunları duyularla elde edilen ve deney ile gözlem sonucu elde edilen bilgilerle ilgilenir. Varlığı ispat etmenin çeşitli yolları vardır. Gözlem ve deney bazı şeylerin bilgisini verir. Fiziki nesnelerin, olguların bize varoluşunu bize sınama imkânı tanır. Metafizik denilen madde ötesi şeylerin varlığı deney ve gözlemlle sınıanamaz. Çünkü onlar farklı bir varlık kategorisinde yer aldığı için onların varlığını ispat etmenin yolları da başkadır. Dolayısıyla metafizik bilgileri bilmenin yolları güvenilir kimselerden gelen yani peygamberlerin haberleridir. İnsan, hayatta her şeyin bilgisine duyularla, gözlemlle ulaşamaz. Akıl da tek başına yeterli değildir. Özellikle ahiret, kabir hayatı, cennet ve cehennem ile ilgili bilgileri ancak sadık haberle elde edilir.

2.3.2 Teftâzânî’de Aklî Hükümün Kısımları

İnsan aklını kullanarak yani düşünerek eşyanın hakikati üzerine bir şeylerin var veya yok olduğuna veya da var olan bir şeyin belli bir sığata sahip olduğuna hükmedebilmektedir. Aklın bu hususları yaparken nasıl hükümler ortaya koyduğunu tespit etmek aklın hükümlerini oluşturmaktadır. Akıl bir şeyin varlığı üzerinde

²⁹⁵ İzmirli, *Yeni İlmî Kelam*, s. 28.

düşünürken “bu şey vardır”²⁹⁶ diye hükmedebiliyor. Ayrıca bir şeyi başka bir şeye yüklem yapabiliyor. Yani bir şeyi başka bir şeye ispat ediyor²⁹⁷ veya nefyediyor²⁹⁸. Bir şeyin kendi varlığını veya başka bir şeyin onun için var olup olmadığının sorgulaması yapılırken aslında hükmün içerisinde şöyle bir cihet de mevcuttur. Akıl bir şeyin varlığını ortaya koyarken bu varlık “zorunlu olarak mı vardır, var olması mümkün müdür yoksa bilfiil vardır ama zorunlu değildir” şeklinde kastının ne olduğuna aklın hükümleriyle ulaşılmaktadır. Dolayısıyla bir mefhum (zihinde hâsıl olan bir şey) kendinde bir varlığa veya başka bir şeye nispet edildiği zaman her iki durumda da akılda “vücub”, “imkân” ve “imkânsızlık” diye üç kavramdan biri hâsıl olur. O halde aklın verdiği bütün hükümlerde gerek yüklem vücûd tarzında bir şey olsun gerekse yüklem mevzu (özneye) yüklenen varlık dışında başka bir sıfat olsun iki durumda da akılda bu üç kavram belirir.²⁹⁹

Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd* adlı eserinde akli hükümleri varlık ve yokluk açısından ortaya koyduktan sonra “vücûb, imkân ve imkânsızlık gibi manaların tasavvuru, zihinde bedihi olarak mı vardır yoksa insan bu manalara tarif yoluyla mı yani düşünerek mi ulaşmaktadır” şeklinde bir tartışmaya değinmektedir.

Teftâzânî'ye göre bu kavramların tasavvuru bedihidir hatta düşünce pratiği yapmamış, düşünce faaliyetinde bulunmamış kimseler de bile bu kavramların bilgisi mevcuttur. Bundan dolayı Teftâzânî, bu kavramların hakiki tanımlarının yapılamayacağını ifade etmektedir. O, bu kavramlar için zikredilen tanımların hakiki tanımlar olmadığı lafzi tanımlar olduğunu söyler. Bu lafzi tanımlar zihinde var olan bir manayı sadece işaret eden, zihni ona karşı uyaran, orayı gösteren tariflerdir, yeni bir bilgi hâsıl eden tarifler değildir. Bu tarifler, sadece lafzın zihinde var olan hangi manaya işaret ettiğini gösterme işine yarar. Örneğin “varlık” ve “yokluk” gibi kavramların bilgisi bedihi olup tarifleri yapılamaz.³⁰⁰ Teftâzânî, “vücûb, imkân ve

²⁹⁶ Bir şeyin kendi varlığına nispeti için “a, vardır” şeklinde bir örnek verilebilir.

²⁹⁷ Bir şeyi başka bir şeye ispat için “a, b'dir” şeklinde bir örnek verilebilir.

²⁹⁸ Bir şeyi başka bir şeye nefyetmek için “a, b değildir” şeklinde bir örnek verilebilir.

²⁹⁹ Teftâzânî, *Şerhu'l makâsîd*, c. 1, s. 114; ayrıca bkz. Necmüddîn El-Kâtibî El-Kazvînî, *Hikmetü'l-ayn* (Varlık Hikmeti, çev. Salih Aydın), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2016, s. 91.

³⁰⁰ Teftâzânî, *Şerhu'l makâsîd*, I/114; ayrıca bkz. Cürçânî, Seyyid Şerif, *Şerhu'l-mevâkıf* (çev. Ömer Türker), c. 1, s. 660.

imkânsızlık” olmak üzere aklın üç hükmüne ve her birine yapılan üç farklı lafzi tariflere değinmektedir.

2.3.2.1 Vücûb

Aklî hükümlerden birincisi olan vücûb için Teftâzânî, üç lafzi tanım zikretmektedir. Birinci tarife göre vücûb, varlığın zorunlu olması yani varlıktan başka bir şeyi kabul etmemesi demektir. İkinci tarife göre varlığı gerektirmesi anlamına gelmektedir. Yani bir şey zatı itibariyle varlığı gerektiriyorsa o şeyin varlığı vaciptir (zorunludur). Üçüncü tarife göre vücûb, yokluğun imkânsızlığı demektir. Bir şeyin yokluğu imkânsız görülüyorsa o şeyin varlığı imkânsızdır.³⁰¹

Bir şeyin var olduğuna veya bir şeyin bir şeye yüklem olduğuna hükmedildiği zaman bu hüküm zorunlu bir hükümse buna vücub denilmektedir. Örneğin bir şeyin var olduğunun zorunluluğuna “Allah vardır” örneği verilebilir. “Allah vardır” denildiğinde varlık yüklem yapılmıştır. Bir şeyi başka bir şeye yüklem yapıldığının zorunluluğuna ise “dört sayısı çifttir” örneği verilebilir. Bu örnekte ise “çifttir” “dört” için yüklem yapılmıştır. Zikredilen her iki örnekte de hüküm vâcib yani zorunlu bir hüküm olmaktadır. İki örneğin verilmesinin nedeni varlığın bazen doğrudan yüklem olmasından bazen de varlığını doğrudan değil de bir aracı üzerinden yüklem olmasındandır.³⁰²

Vücûb hükmünün en temel özelliği var olmada başkasına ihtiyacının olmamasıdır. Zatının varlığı kendindendir. Yokluktan var olma ve sonradan da yok olma gibi özellikler vücub için geçerli değildir. Ayrıca varlığı madde ve suret, cevher ve araz gibi mürekkep varlıklardan bir araya gelmiş değildir.³⁰³

³⁰¹ Teftâzânî, *Şerhu'l makâsıd*, c.1, s. 114.

³⁰² Teftâzânî, *Şerhu'l makâsıd*, c. 1, s. 114.

³⁰³ Cürçânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, s. 660, İzmirli, *Yeni İlmi Kelam*, s. 225; Topaloğlu, Bekir, *Kelâm İlmine Giriş*, s. 71.

2.3.2.2 İmkân

İmkân, varlığın da yokluğun da caiz olması yani bir şeyin varlığı da yokluğu da kabul edebilmesi demektir. İmkân ikinci bir lafzi tarife göre varlığı da yokluğu da zorunlu olmamasıdır. İnsan bir şeyi düşündüğü zaman o şey için varlık da yokluk da eşit derecedeysen, hiçbirini kabul etmesi zorunlu değilse, ikisini de kabul edebiliyorsa bu mümkündür. Üçüncü tarife göre imkân, varlığı da yokluğu da imkânsız olmamasıdır.³⁰⁴

“İnsan vardır” mümkün bir yargıdır. İnsanın var olması mümkün bir şeydir. “insan bilfiil yazar” örneği de imkâna örnektir.³⁰⁵ Bu örneklerden hareketle mümkünün varlığı da yokluğu da kendi dışında bir sebeple gerçekleşir. Çünkü varlığı ve yokluğu eşit seviyede olup onu var kılan bir sebebe ihtiyaç duymaktadır. Bu sebep de mümkünden önce var olmak zorundadır. Dolayısıyla mümkün vacibe muhtaçtır ve ondan önce var olamaz. Aynı şekilde mümkün sebebiyle beraber de var olamaz. Yoksa vacip ve mümkünün bir farkı kalmaz. Dolayısıyla vacip mümkün için bir müessirdir ki mümkünün varlığı vacibin varlığından sonradır.³⁰⁶

Netice olarak akli imkânın, çelişmezlik yasası gibi aklın temel yasalarına aykırı olmadığı sürece varlığı ve yokluğu mümkündür. Mesela insanın varlığı veya yokluğu herhangi bir delille zorunlu değildir. Ayrıca bir şeyin garip olması o şeyin aklen imkânsız olduğu anlamına gelmemektedir.

2.3.2.3 İmkânsızlık (İstihale)

İmkânsız için yapılan lafzi tariflerden birincisine göre yokluğun zorunluluğu yani yokluktan başka bir şeyi kabul etmemesi demektir. İmkânsız için ikinci tarif, yokluğu gerektirmesidir. Zihinde var olan bir şeyin zatı yokluğu gerektiriyorsa bu şey

³⁰⁴ Teftâzânî, *Şerhu'l makâsîd*, c.1, s. 115.

³⁰⁵ Teftâzânî, *Şerhu'l makâsîd*, c. 1, s. 115.

³⁰⁶ İzmirli, *Yeni İlmi Kelam*, s. 226; Topaloğlu, Bekir, *Kelâm İlmine Giriş*, s. 72.

imkânsızdır. Üçüncü tarif de varlığın imkânsızı demektir. Bir şeyin varlığının imkânsızı demek o şeyin varlığı kabul etmemesi demektir.³⁰⁷

İstihale için “İki çelişğin var olması aynı anda vardır” yargısı ile “dört, tektir” şeklinde iki örnek verilebilir.³⁰⁸ Bu örneklerden hareketle imkânsızlığın temel vasfı kesinlikle kendisinde varlığın bulunmamasıdır ki bu vasf onun mahiyetinin gereğidir.³⁰⁹

Teftâzânî’ye göre vücûb, imkân ve imkânsızlık için yapılan tarifler lafzi tarif olduğu bilindiği için birini diğeriyle tarif etmekten çekinilmemiştir. Hâlbuki gerçek tariflerde böyle bir durum devir olmaktadır. Ancak bunun bir devir olduğu bilindiği ve var olan manaya tembih için tarif yapıldığından bu husus problem olarak görülmemiştir. Vucûb, “yokluğu imkânsız olandır” veya da “yokluğu mümkün olmayandır” şeklinde imkânsız ve imkân ile tarif edilmiştir. İmkânsız “yokluğu zorunlu olandır” veya da “varlığı mümkün olmayandır” şeklinde vücûb ve imkân ile mümkün varlık ise “ne varlığı ne de yoluğu zorunlu olandır” veya da “ne varlığı ne yokluğu imkânsız olandır” şeklinde vücûb ve imkânsız ile tarif edilmiştir. Teftâzânî’ye göre eğer bu tariflerden maksat yeni bir tasavvur oluşturmak, yeni bir bilgi üretmek olsaydı yani hakiki bir tarif olsaydı bu tariflerde açık bir devir olurdu. Ancak kasıt bu olmadığından yapılan bu kavramların tariflerinde devir olması problem olarak görülmemiştir.³¹⁰

Vücub, imkân ve imkânsızlık olarak zikredilen bu üç akli hüküm bedihi kavramlar olmakla birlikte Teftâzânî, bu üç kavramdan en açığının vücûb (zorunluluk) olduğunu söylemektedir. Çünkü vücûb varlığın pekişmiş halidir. Aynı zamanda vücûb, zihinde yokluktan daha açıktır. Çünkü varlık kendi başına bilinir. Yokluk ise bir açıdan varlık üzerinden yani varlık idrak edilerek yokluk bilinir. Yokluğun bilinmesi ilkin bilinen varlığın zıddı olarak idrak edilmesindendir.³¹¹

³⁰⁷ Teftâzânî, *Şerhu’l makâsıd*, c. 1, s. 114.

³⁰⁸ Teftâzânî, *Şerhu’l makâsıd*, c. 1, s. 114.

³⁰⁹ İzmirli, *Yeni İlmi Kelam*, s. 228; Üzüm, İlyas, “Hüküm: Kelam”, *DİA*, c. 18, s. 466; Topaloğlu, Bekir, *Kelâm İlmine Giriş*, s. 72.

³¹⁰ Teftâzânî, *Şerhu’l makâsıd*, c. 1, s. 115.

³¹¹ Teftâzânî, *Şerhu’l makâsıd*, c. 1, s. 115.

Netice itibariyle aklın hükmetmesi demek bu üç kavramdan bağımsız bir şekilde gerçekleşen bir şey değildir. Akıl hangi yargıyı kurarsa kursun gerek bu yargıda varlık yüklem olsun gerekse de başka bir şey yüklem olsun her türlü yargının arka planında bu kavramlardan biri rol oynar. Dolayısıyla bu kavramların bilgisi üzerinde durmak vücut, imkân ve imkânsızlığın kendilerine ait ahkâmlarını bilmek gerekir. Çünkü bunlar aklın hükmetmesinin ayrılmaz bir parçasıdır.

2.4 AKLA DAİR TEMEL PROBLEMLER

Akıl ve bilgi, buraya kadar işlediğimiz temel kavramlardır. İslam düşüncesinde bu iki kavram üzerine bina edilen problemler söz konusudur. Aklın iman, nakil ve ahlak ile olan ilişkisi akla dair en temel problemlerdendir. Zikredilen bu üç probleme dair “aklın konumu nasıl olmalıdır? Akıl tek başına bütün bunları kavrayacak kapasiteye sahip midir? Akıl ahirette sevap veya günaha sebep olan fiilleri bilebilir mi?” gibi temel sorular çerçevesinde bu problemleri Teftâzânî ve Eş’arî geleneği bağlamında işlemeye çalışacağız.

2.4.1 Akıl-İman İlişkisi

Akıl-iman ilişkisi son derece popüler, günümüzde dahi sıcaklığını ve ciddiyetini koruyan ilmi ve fikri bir mevzudur. Özellikle batıda Hristiyanlık tecrübesiyle beraber dinin akılla ilişkisi, imanın akılla beraber olup olamayacağı yani bir insanın akıyla Allah’ı bilmesi ile iman etmesi arasında bir çelişki söz konusu olup olmadığı tarzında ciddi tartışmalar ortaya çıkmıştır. Hatta Hristiyan teologların bir kısmı imanla aklın bir araya gelemeyeceğini iddia ederek teslis inancını temellendirememelerinden kaynaklı böyle bir teori ortaya atmışlardır. Bu düşünceye göre iman, akılı aşan, aklın makul görmediği şeye inanmaktır ki asıl iman da budur. Hristiyanlık tecrübesiyle beraber batının akıl-iman ilişkisine bakışı başlı başına bir durumdur. Özellikle Kant’la beraber metafizik bilginin imkânı, tanrı hakkında konuşmanın anlamsızlığının artmasıyla beraber akıl bilgiye oradan da imana ulaştıran bir şey olarak görülmemeye başlanmıştır. Tam tersine tanrı, akılla bilenemediğinde asıl o zaman imanın imkânı söz konusu olabilmektedir. Mesela Kant, aklın tanrıyı

bilebilmesini iptal ederek veya tanrı hakkında konuşmasının imkânsızlığını ispat ederek inanca yer açtığını söylemektedir.³¹²

İslam düşüncesinde baktığımız zaman akılla Allah'ın bilgisine ulaşmada bir ittifak söz konusudur. Müslüman düşünürler arasında Allah'ın bilgisine ulaşmanın vacip oluşu probleminin kaynağı hakkında bir tartışma vardır. Burada genelde Eş'arîlerin özelde Teftâzânî'nin akıl-iman hususundaki görüşlerine temas edeceğiz. Aynı zamanda Eş'arîlerin görüşlerini daha iyi anlamak adına Mutezile'nin de bazı görüşlerini de incelemeye çalışacağız. Kelam kitaplarında gerek mütekaddiminde gerek müteahhirinde olsun akıl-iman ilişkisini anlatan çok mühim bir mevzu vardır. Bu mevzu "Allah'ın bilgisine düşünce yoluyla ulaşmanın şer'i hükmü vacip midir değil midir" noktasındaki bir tartışmadır. Teftâzânî'ye göre Müslümanlar arasında Allah'ın bilgisine ulaşmak için düşüncenin vacip olmasında bir ittifak söz konusudur. Hemen hemen bütün Müslümanlara göre düşünerek Allah'ın bilgisine ulaşmak vaciptir. Eş'arîlere göre Allah'ın bilgisine ulaşmak şer'an vaciptir. İnsan iman etmede düşünmeden salt taklitle iman, Eş'arîlere göre imanı sahih olsa bile günahkâr olmuş olur. Düşünerek Allah'ı bilmenin vacip oluşundaki neden ise şöyledir: "Çünkü Allah'ı düşünerek bilmek insanın kudretinde olan bir şeydir." Dolayısıyla Allah'ın bilgisi vacipse insanı bu bilgiye götüren düşünmek de vaciptir. Bu hüküm şer'i naslarla ve icma ile sabit olmuştur. Aynı zamanda diğer bütün vacipler Allah'ı bilmeye bağlıdır.³¹³

Mutezile'ye göre düşünerek Allah'ı bilmek aklen vaciptir. Çünkü akıl, tehlikeli bir durumla karşılaştığında bunu defetmesi gerekir. Burada da eğer akıl Allah'ı düşünmeyecek olursa ahirette sorumluluk açısından bir tehlike arz edeceği için akıl Allah'ın bilgisine ulaşmak için düşünmek ve sonuca ulaşmak zorundadır.³¹⁴ Mutezile'ye göre Allah'ın bilgisine ulaşmak aklen vacip olmadığı takdirde peygamberler, bir insana tebliğ etmekte aciz kalırdı. Mutezile ekolü bu düşüncesini şu şekilde gerekçelendirir: Bir peygamber herhangi bir insana tebliğ ettiği zaman o insan

³¹² Aydın, Mehmet, "Allah'ın Varlığına İnanmanın Akliliği", İslami Araştırmalar Dergisi, c. 1, Sayı 2, Ekim-1986, s. 12-16; ayrıca bkz. Özcan, Hanifi, *Epistemolojik Açıdan İman*, İfav yay., İstanbul 1992, s. 82-84.

³¹³ Teftâzânî, *Şerhu'l makâsıd*, c. 1, s. 44-45; a.mlf., *Tehzîbu'l-mantık ve'l-kelam*, c. 1, s. 26-28.

³¹⁴ Teftâzânî, *Şerhu'l makâsıd*, c. 1, s. 45; a.mlf., *Tehzîbu'l-mantık ve'l-kelam*, c. 1, s. 26-28.

da doğal olarak peygambere “ne seni tanıyorum ne de seni gönderen zatı tanıyorum” der. Peygamber de ona şer’an düşünmesinin vacip olduğunu söylerse o kişi de “bu düşünce emrini veren kimsenin var olduğunu bilmiyorum ki düşünmenin vacip olduğunu bileyim” şeklinde karşılık verir. Dolayısıyla Mutezile bu durumda peygamberin aciz kalacağını iddia etmektedir.³¹⁵

Eşarîler, Mutezile’nin “Allah’ın bilgisine ulaşmak şer’an vacip olduğu takdirde peygamberlerin aciz kalacağı” iddiasına öncelikle Mutezile’nin örneğini tekrar onların düşüncesine uygulayarak cevap vermişlerdir. Eş’arîlere göre peygamber bir insana tebliğ ulaştırdığında ve Mutezile’nin iddia ettiği gibi ona düşünmesinin aklen vacip olduğunu söylediği takdirde bunun bilgisi ya bedihi olur ya da nazari olur. Allah’ın bilgisine ulaşmanın bilgisi bedihi olmayıp nazari olduğuna göre bu kişi nazari bilgiye düşünceyle ulaşmayı da reddedebilir. Dolayısıyla bu ilzam Mutezile’yi haklı çıkarmaz. Aynı zamanda Eş’arîlere göre mutezile bu hususta iki şeyi birbirine karıştırmaktadır: “Bir insanın mükellef olduğunu bilmesi” ile “insanın gerçekte mükellef olmuş olması” arasında fark vardır. Yani bir insanın mükellef olması için onun mükellef olduğunu bilmesi gerekmez. Teklif demek ilahi hükmün insanın uhdesine bağlanması demektir. Bunun için imkânsız teklifin ortaya çıkmaması için bir kimsenin teklife konu olan şeye kadir olması yeterlidir. Ama o kişinin hâlihazırda mükellef olduğunu bilmesi Allah’ın o kimseyi mükellef kılmasının imkânını ortadan kaldıran bir şey değildir. Kendisine teklif götürülen kişinin teklifi anlayıp idrak etmesi ve bilfiil yapabilmeye gücünün yetmesi yeterlidir.³¹⁶

İmam Ebû Hanîfe’ye isnad edilen görüşe göre peygamber gelmes dahi bir insanın düşünerek Allah’ı bilmesi gerekir. Ayrıca Mâturîdîlere göre akıl Allah’ı bilmede, iman gerekliliğinde bir araçtır. Dolayısıyla Allah, insanın iman etmesinde, iyi ve çirkini belirlemesinde, Allah’ın bilgisine ulaşmada akli araç kılmaştır. Nureddin es-Sâbûnî *el-Bidâye* adlı eserinde aklın müstakil olarak idrak etmede yeterli olabileceğini dair “Onlar tefekkür etmezler mi?”³¹⁷, “Onlar bakıp düşünmezler

³¹⁵ Teftâzânî, *Şerhu’l makâsîd*, c. 1, s. 47; a.mlf., *Tehzîbu’l-mantık ve’l-kelam*, c. 1, s. 30; Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed, *el-İktisât fî’l-itikâd*, thk. Enes Muhammed Adnan eş-Şerfâvî, Dâru’l-Minhâc, Cidde 2012, s. 250-251.

³¹⁶ Teftâzânî, *Şerhu’l makâsîd*, c. 1, s. 48; a.mlf., *Tehzîbu’l-mantık ve’l-kelam*, c. 1, s. 31.

³¹⁷ Â’râf 7/184

mi?”³¹⁸ ayetlerini örnek olarak zikreder. Dolayısıyla Mâturîdîlere göre akıl, Allah’ı bilme noktasında bir tercih yapacaksa Allah’ı bilmesi inkâr etmesinden veya ona ortak koşmaktan daha doğru olacağına karar verebilecek bir hüküm verebilmektedir.³¹⁹ Genel olarak kelamcılar itikadi konularda akıl yürütmenin vacip olduğunu kabul ederken Mutezile bununla beraber imanın esaslarından biri olarak kabul etmektedirler.³²⁰

Allah’ın bilgisine ulaşmada düşünmenin vacip olduğu ittifakla kabul edildikten sonra bu hususun ilk farz olup olmaması hususu akıl-iman ilişkisinin bir başka boyutunu ortaya koymaktadır. İnsanın aklını kullanarak Allah’ın bilgisine ulaşması ve böyle bir bilgi üzerine iman etmesi o kadar önemli bir husus ki kelamcılar, bunun insanın muhatap olduğu ilk emir olup olmadığı hususunda ihtilaf etmişlerdir. Bu konuyla ilgili olarak Teftâzânî de ihtilafın vaki olduğunu söylemektedir. İmam Eş’arî de dâhil bir kısım kelamcılarının, ilk vacip olan hususun Allah’ın bilgisi olduğunu söylemişlerdir. Eş’arî’ye göre Allah’ın bilgisi mükellef bir insanın muhatap olduğu ilk şeydir. Çünkü bu farz diğer bütün farzların ilk temelini oluşturur.³²¹

İsferâyini’ye göre ilk farz olan Allah’ın bilgisi değil Allah’ı bilmeye götüren düşüncedir. Çünkü Allah’ı bilmek vacip dolayısıyla düşünce de buna ulaştırdığı için düşünce de vaciptir. Bâkılânî ve İmam Cüveynî’ye göre ilk farz olan düşünmeye yönelmek, kastetmek, harekete geçmek vaciptir. İmam Teftâzânî, zikrettiği bu görüşler arasında bir çelişki olmadığını söylemektedir. Teftâzânî’ye göre eğer ilk farzdan kasıt bizatihi maksut olan vacip ise bu İmam Eş’arî’nin ifade ettiği gibi Allah’ın bilgisidir. Düşünce bunun için bir araç olur. Burada kasıt daha umumi yani mutlak manada bir vacip ise o zaman da Bâkılânî ve İmam Cüveynî’nin dediği doğru olmuş olur. Teftâzânî, Ebu Haşim el-Cübbâi’nin (ö. 321/933) de görüşüne yer verir. Cübbâi’ye göre ilk vacip olan şey şüphe etmektir. Ancak şüphe, insanın kudretinde, iradesinde

³¹⁸ Â’râf 7/185

³¹⁹ Nureddin es-Sâbûnî, *el-Bidâye fî usulî’-d-dîn* (çev. Topaloğlu, Bekir), s. 167-169.

³²⁰ Ardoğan, Recep, “Kelâmcılara Göre Allah’a İman Etmede Akıl Yürütmenin Değeri”, CÜİFD, c. 8, Sayı 1, Haziran 2004, s. 144.

³²¹ Teftâzânî, *Şerhu’l makâsîd*, c. 1, s. 48; a.mlf., *Tehzîbu’l-mantık ve’l-kelem*, c. 1, s. 31.

değildir. Bu durum insanın iradesinin taalluk etmediği bir şey olduğu için Teftâzânî'nin bu görüşü benimsemediğini söylemek mümkündür.³²²

Akıl-iman ilişkisi mevzusunda zikredilmesi gereken bir başka husus da iman kavramının mahiyeti ve mukallidin imanı konusudur. Bunun için öncelikle iman kavramını ortaya koymak gerekir. Teftâzânî'ye göre iman, “emn” kökünden türeyen if’âl kalıbından gelen mastar bir kelimedir. İman lügatte “tasdik etmek” anlamına gelmektedir. Teftâzânî, tasdikten maksadın haber verenin hükmüne itaat etmek, kabul etmek, boyun eğmek ve uymak gibi anlamlar olduğunu söyler.³²³ Ayrıca iman kavramı ile ayrılmaz bir kavram olan “tasdik” kelimesinin de izahını yapmak konunun anlaşılması açısından önemlidir. Teftâzânî, tasdik kavramını Gazzâlî'den naklederek “kabul etmeyi ve boyun eğmeyi gerektirecek şekilde teslimiyet içinde olmak” şeklinde tanımlar. Teftâzânî'ye göre tasdik hakikati kabul etmeksizin ve boyun eğmeksizin sadece Allah'tan gelen haberlerin doğruluğunun kalpte oluşması anlamına gelmemektedir.³²⁴ Teftâzânî, “tasdik” kavramının hakikatini de ortaya koyduktan sonra şeriatta imanın şu şekilde tarif edildiğini zikreder: “İman, peygamberimizi Allah tarafından gönderilen ve zaruri olarak bilinen hususları icmalî bir şekilde kalben tasdik etmektir.” Teftâzânî, bu şekilde bir imanın sahih olması için yeterli olduğunu söyler. Aynı zamanda bu iman geçerlilik açısından tafsili imandan düşük olmadığını da ifade etmektedir.³²⁵

Mukallidin imanı hususunda ise Teftâzânî, insanın düşünmeden de olsa genel görüşe göre bu iman sahih olduğunu söyler. Teftâzânî'ye göre âlimlerin birçoğu ve bütün fakihler mukallidin imanının sahih olduğu görüşünü benimsemişlerdir. Eş'arî, Mutezile ve birçok kelamcıya göre ise salt mukallidin imanı sahih değildir.³²⁶ İmam Mâturîdî, mukallidin imanının mazur görülemeyeceğini ifade eder. Ona göre bilgi olmadan sadece taklit yoluyla iman etmenin sahih olmayacağını söyler. Ancak bütün Mâturîdî ekolünün bu görüşü benimsediğini söylemek mümkün değildir. Ebu'l-Muîn

³²² Teftâzânî, *Şerhu'l makâsîd*, c.1, s. 48.

³²³ Teftâzânî, *Şerhu'l-akâid*, c. 1, s. 176.

³²⁴ Teftâzânî, *Şerhu'l-akâid*, c. 1, s. 177.

³²⁵ Teftâzânî, *Şerhu'l-akâid*, c. 1, s. 178.

³²⁶ Teftâzânî, *Şerhu'l makâsîd*, c. 2, s. 264.

en-Nesefî'ye göre mukallidin imanı delile dayansın veya dayanmasın sahih olduğunu söyler. Ancak böyle bir kişi delil üzerinde hiçbir şekilde düşünmezse mümin olur fakat günahkârdır. Nesefî, Allah'ın bu kişiyi affetmesinin de cezalandırmasının da caiz olduğunu söylemiştir.³²⁷

Hâsılı Eş'arîler ve Teftâzânî, her ne kadar aklını kullanarak düşünceyle Allah'ın varlığının ve temel sıfatlarının bilgisine ulaşmayı imanın sıhhati için şart koşmamışlarsa bile yani mukallidin imanını geçerli görmüş olsalar bile onun günahkâr olmaktan kurtulamayacağını söylemişlerdir. Genel delillerle bile olsa belli akli deliller üzerinden imanını bilgiyle takviye etmesini farz görmüşlerdir. Dolayısıyla burada aklın ve düşüncenin önemi ortaya çıkmaktadır. Akıl ve düşüncenin Allah'ın bilgisine ulaşmada düşünmenin dinen farz olduğu görüşündedirler.

Netice itibariyle akıl-iman ilişkisi mevzusunda İslam düşünce geleneğine bakıldığı zaman hemen hemen bütün Müslümanlar arasında aklın ilahi bilgiye, Allah'ın zatının varlığı ve sıfatlarının bilgisinin varlığına ulaştırabileceğine dair bir ittifak söz konusudur. Bu durum insanın aklını kullanarak Allah'ın bilgisine ulaşması olup insanın Allah'a iman etmesine engel teşkil eden bir durum değil tam tersine hakiki imana götüren bir husus olarak değerlendirilmiştir. Hatta İslam düşünürlerinden bir kısmı akıl yoluyla düşünerek Allah'ın bilgisine ulaşılmayan bir iman çeşidinin kişiyi mümin bile kılmayacağını söylemişlerdir. İnsanın Allah'ın varlığına bilgiden bağımsız psikolojik ve ruhi bir hal olarak boyun eğmesi, kendini, gönlünü teslim etmesini imanın yeterli bir seviyesi olarak kabul etmeyen düşünürler vardır. Mutezile'nin önemli bir kısmı için bu husus geçerlidir. Durum böyleyken insanın aklını kullanarak Allah'ın bilgisine ulaşması, İslam düşüncesinde çok ciddi bir yer tutması bir yana aklın asla imanla çelişmeyeceği, aykırı bir durum oluşturmayacağı bilakis hakiki imana ulaştıran bir görüş olarak ortaya konmuştur. Dolayısıyla akıl-iman ilişkisi son derece önemli bir konu olmakla beraber din-felsefe, din-vahiy gibi ikilemelerle de öz manasını işlediğimiz bu konu farklı isimler altında çok geniş bir literatür olarak işlenmektedir.

³²⁷ Alper, Hülya, *İmanın Psikolojik Yapısı*, Rağbet yay., İstanbul 2013, s. 187.

2.4.2 Akıl-Nakil İlişkisi

Akıl-nakil ilişkisi İslam düşünce tarihinde öteden beri tartışılan bir konudur. Aklın epistemolojik fonksiyonu ortaya konulurken nakille olan ilişkisinde nasıl bir zeminde ele alınacağı bu tartışmanın temel hususlarından birini oluşturmaktadır.³²⁸ Kelam tarihinde akılla nakli birbirine önceleyen tartışmaların arka planında akli önemseyenlerle akıl yürütmeyi reddeden Haşviyye³²⁹ gibi zihniyetler arasındaki tartışmalar vardır.³³⁰ Akıl-nakil ilişkisi İslam’da ilk dönemlerden itibaren tartışılmakla beraber Müslümanların farklı din ve kültürlerle karşılaşması neticesinde bu konunun boyutları daha da genişlemiş ve farklı görüşler ortaya konmuştur.³³¹

Ehl-i sünnet içerisinde naklin açıklanması ve anlaşılmasında aklın rolü kabul edilmektedir. Ancak İslam’ın getirmiş olduğu hakikatleri tek başına anlamada aciz ve sınırlı bir bilgi kaynağı olarak görülmektedir. Gerek Eş’ariyye gerekse Mâturidiyye kelimcileri aklın bazı meselelerde aciz kaldığını kabul etmekle beraber naklin doğruluğunu ve kaynak değerini aklın kaideleriyle ortaya konması hususunda görüş birliği içerisinde dirler.³³²

Akıl-nakil ilişkisi kelâm eserlerinde nübüvvet bahsinde ele alınmaktadır. Bu bahiste peygamberlerin gerekliliğini yani Allah’ın peygamber göndermesine insanların muhtaç olduğunu ortaya koymak onların getirmiş olduğu bilgilerin önemini gösterir. Çünkü peygamberler, din ve dünya işleri hususunda insanların muhtaç oldukları şeyleri açıklarlar. Bu husus peygamberlerin tebliğ vazifeleriyle ilgilidir. Dolayısıyla Ehl-i sünnetin cumhuruna göre Allah’ın peygamber göndermesi mümkündür, bu durum akla muhalif değildir ve peygamberlerin gönderilmesi de gerçekleşmiştir.³³³

³²⁸ Görgülü, Faruk, “Ebu’l-Hasen el-Eş’arî’de Akıl-Nakil İlişkisi”, *Diyanet İlmi Dergi*, c. 51, sayı 4, Ekim-Kasım-Aralık 2015, s. 146.

³²⁹ “Dini konularda akıl yürütmeyi reddeden nasların zahirine bağlı kalarak teşbih ve teciime varan düşünceleri benimseyen grubun adıdır.” Bkz. Yurdağür, Metin, “Haşviyye”, *DİA*, c. 16, s. 426.

³³⁰ Altıntaş, Ramazan, *İslam Düşüncesinde İşlevsel Akıl*, s. 380.

³³¹ Alper, Ömer Mahir, *İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy/Felsefe-Din İlişkisi*, s. 15.

³³² Yavuz, Yusuf Şevki, “Akıl: Kelam”, *DİA*, c. 2, s. 245.

³³³ Nureddin es-Sâbüînî, *el-Bidâye fî usulî’-d-dîn*, s. 46; Özarslan, Selim, *Pezdevî’nin Kelâmî Görüşleri*, s. 29.

Yüce Allah, cennette nimeti, cehennemde de cezayı hazırlamıştır. Teftâzânî'ye göre cennet ve cehennemin ahvâli, cennete ulaşmanın ve cehennemden sakınmanın yolu gibi ahirete dair meselelerde akıl tek başına bilgiye ulaşamaz. Akıl bu hususta nakle ihtiyaç duyar. Yani insanın cennete gireceğine vesile olacak veya cehennemden sakındıracak fillerin bilgisini nakil sayesinde elde etmektedir.³³⁴

Akıl belli bir kapasitede yaratılmış ve her şeyin bilgisine ulaşamamaktadır. Nitekim Teftâzânî de aklın ahiret hayatının ahvâline dair hususların bilgisine ulaşmada müstakil olmadığını söylemektedir. Burada aklın bu bilgilerle alakasız olduğu yönünde bir düşünce anlaşılmamalıdır. O, aklın müstakil olmadığını ifade etmektedir. Teftâzânî'nin ifadelerinden hareketle akıl-nakil ilişkisinde aklın rolünü iki hususta toplamak mümkündür. Öncelikle akıl, nakille gelen bilgi kaynağının doğruluğuna ulaşabilir. İkinci olarak nakille gelen bu bilginin içeriğini de akıl idrak edebilir. Ancak son noktada nakille gelen bilgiyi üretmekte aklın rolü yoktur. Akıl, ahiret ahvâline dair gelecek bilgi kaynağının yani Kur'an ve Sünnet'in doğruluğunun bilgisine ulaşır.³³⁵

Akıl nakil ilişkisine dair başka bir husus da Allah'ın bazı faydalı şeyler yarattığı gibi bazı zararlı şeyler de yaratmasıdır. Teftâzânî'ye göre Allah bir sürü faydalı ve zararlı şeyler yaratmıştır. Ancak akıl bütün faydalı ve zararlı şeyleri bilecek, bütün bunların bilgisine ulaşacak ve bilgisini kuşatacak derecede yaratmamıştır.³³⁶

Nakil karşısında aklın epistemolojik fonksiyonu akıl-nakil ilişkisinde Teftâzânî'nin zikrettiği bir başka husustur. Allah bazı meselelere dair yargıları mümkün kılmıştır. Bunların varlığının veya yokluğunun bilgisine akıl ulaşamamaktadır. Akıl mümkün varlığın imkânını idrak edebilir, ancak var olup olmadığı akıl için eşit seviyede olduğu için hangi tarafın gerçekleştiğine veya gerçekleşmediğine dair kesin bir hükme ulaşamaz. Allah, bazı yargıları da vacip (zorunlu) ve mümteni (imkânsız) kılmıştır. Bir sürü vacip ve mümteni yargılar vardır ki akıl ancak çok uzun süre düşündükten ve kapsamlı bir şekilde araştırma yaptıktan sonra bazı şeylerin varlığının zorunlu veya da yokluğunun zorunlu olduğunun bilgisine ulaşabilir. Öyle ki insan uzun süreli düşünme ve kapsamlı bir araştırma şeklinde bir

³³⁴ Teftâzânî, *Şerhu'l-akâid*, c. 1, s. 188.

³³⁵ Teftâzânî, *Şerhu'l-akâid*, c. 1, s. 188.

³³⁶ Teftâzânî, *Şerhu'l-akâid*, c. 1, s. 188.

yol takip etse pratik hayata dair bir sürü maslahatı kaçıır.³³⁷ Dolayısıyla bütün bu hususları açıklamak için peygamberler göndermesi Allah'ın lütfu ve rahmetidir. Nitekim Allah, “*Biz seni ancak âlemlere rahmet olarak gönderdik*”³³⁸ ayeti bu hususu ifade etmektedir.

Cüveynî, “el-İrşâd” adlı eserinde peygamberleri ve onların bilgisini “Berâhime” adlı grubun reddettiğini zikreder. Bu gruba göre peygamberlerin getirdiği bilgiler akılla kavranacak bilgilerse peygamberin bilgisi gereksiz olur, akılla kavranamayacak bilgilerse bu durum faydasız ve abes olur ki aklın kavramadığı bir şey kabul edilemez. Bu görüşleri takrir eden Cüveynî'ye göre Allah'ın peygamber göndermesi O'nun bir lütfudur. Aynı zamanda peygamberlerin gönderilmesi akli hükümler tarafından imkânsız görülmez. Aklın imkânsız görmediği bir husus da batıl olmaz. Cüveynî, bir hastanın kendisini neyin iyileştireceğini büyük oranda bilmesine rağmen bunun bilgisini kesinleştirmek için doktora başvurması gibi peygamberler de doğruluğu kesin, insanı hedefine ulaştıran aklın ulaşamadığı bilgileri getirir.³³⁹

Netice itibariyle akıl nakilden yaranamadıkça iman ve ibadet konusunda yanılabılır. Çünkü akıl madde âlemiyle ilgilenip bütün zahiri ve gayba dair bilgileri kuşatamaz. İslam dini akla büyük önem vermişse de her şeyi kavrayacak bir kapasitede olmadığını da ifade eder. Aynı zamanda akıl; Allah, ruh, ahiret hakkında kapsayıcı bir bilgi veremez.³⁴⁰ Dolayısıyla itikad ve ibadet konularında insanları aydınlatmak, onlara ahirete, ibadetlere, Allah'ın sıfatlarına dair bilgileri anlatmak için insanlığın peygamberliğe muhtaç olduğu açıktır.

İnsan diğer varlıklara göre üstün özelliklerle donatılmasına rağmen birçok eksik yönleri de mevcuttur. Zayıf iradeli olması, duygusal, inkâr etmeye ve kötülük yapmaya elverişli bir varlıktır. Bu sebeple insanı her alanda hakka götürecek bir rehber ihtiyacı vardır. Aynı zamanda insanın dünya hayatında yaşamını sürdürebilmesi için beslenme, barınma, ticaret, eğitim gibi birçok alanda doğru bilgiye

³³⁷ Teftâzânî, *Şerhu'l-akâid*, c. 1, s. 188.

³³⁸ Enbiyâ 21/107

³³⁹ İmâmu'l-Harameyn el-Cüveynî, *Kitâbu'l-irşâd*, “İnanç Esasları Kılavuzu” (çev. Baloğlu, Adnan Bülent, Yılmaz, Sabri, İlhan, Mehmet, vd.), Tdv yay., Ankara 2016, s. 248-249.

³⁴⁰ Yüksel, Emrullah, *Sistematik Kelâm*, İz yay., İstanbul 2011, s. 127-128.

ihtiyaç duyar. Bu bilgilerden bazılarına akıl yürütme, deney ve gözlem gibi yollarla ulaşabilse de bu durum uzun bir zamanı gerektirir. Bu uzun zaman insanı pratik hayatta işlerini yürütemez hale sokar. Ayrıca sosyal bir varlık olarak insanın hayatını düzenli bir şekilde yaşaması, ebedi mutluluğa ulaşması, barış ve uyum içinde yaşayabilmesi için bir kaynağa ihtiyaç duyar. Bu da ancak ilmi ve rahmeti her şeyi kuşatan Allah'ın bilgisiyle yani naklin bilgisiyle mümkün olur.³⁴¹

2.4.3 Akıl-Ahlak İlişkisi

Akılla ilgili en önemli problemlerden bir diğeri de ahlaktır. Akıl-ahlak ilişkisi İslami ilimlerde iyilik ve kötülüğün sorumlulukla ilgisi, Allah'a ibadet etmenin iyi olduğunun akıl ve dinle ilişkisi, aklın ve vahyin iyi ve kötüyü belirlemedeki önem ve önceliği gibi konularla ilgilenir. Ayrıca iyi ve kötüyü bilmenin Allah ve insan açısından sonuçları, insan fillerindeki iyi ve kötünün mahiyeti gibi meselelerde bu konunun temelini oluşturmaktadır. İslam'da âlimler tarafından hükümlerin kaynağının ne olduğu yani akılla ilahi hükümlerin bilinip bilenemeyeceği hususu tartışma konusu olmuştur. Asıl tartışma insanı fillerinde ahirette sorumlu kılacak hususların akılla bilinmesi noktasındadır. Bu husus kelâm ve fıkıh usulünde “Hüsün ve Kubuh” başlığı altında incelenmektedir.³⁴²

Hüsün sözlükte “güzel olmak”, kubuh ise “kötü ve çirkin olmak” anlamlarında kullanılmaktadır. Kelam ilminin ıstılahında ise hüsün, “dünyada övgüye, ahirette sevaba götüren şey” anlamında kullanılırken kubuh, “dünyada kötülenmeyi ahirette cezayı gerektiren şey” demektir. Akıl-ahlak ilişkisi konusundaki asıl mesele “iyi ve kötünün akılla mı yoksa vahiyle mi bilineceği” şeklinde zikredilebilir.³⁴³

Teftâzânî, hüsün ve kubuh meselesini örfi (insani/beşeri), ahlaki ve şer'i olmak üzere üç boyutlu ele almaktadır. O, tartışmanın bu üç boyutun birinde yapıldığını söyler. Teftâzânî'ye göre örfi anlamda iyi ve kötü yargıları tamamen dünyevi menfaatler itibariyle hesap edilir. Bu anlamda iyi ve kötü, dünyevi kazanç,

³⁴¹ Gündoğar, Hamdi, *İslâm Akaid Esasları*, s. 98-99; Topaloğlu, Bekir, Yavuz, Yusuf Şevki, Çelebi, İlyas, *İslam'da İnanç Esasları*, s. 153-154.

³⁴² Çelebi, İlyas, “Hüsün ve Kubuh”, *DİA*, c. 19, s. 60.

³⁴³ Altıntaş, Ramazan, “Hüsün ve Kubuh”, ed. Düzgün, Şaban Ali, *Kelam*, s. 453.

fayda veren şey iyi; kayba yol açması kötü olarak değerlendirilir. Bir şeyin iyi veya kötü olmasındaki tartışma insanın yararı ve zararı merkezinde bir tartışma değildir. Örneğin bir şeyin tatlı olması iyi, acı olması kötüdür. İkinci olarak ahlaki anlamda bir şeyin iyi veya kötü olduğuna atıf yapılır. Mesela bilgili olmak iyi, cehalet kötü, doğruluk iyi yalan ise kötüdür. Teftâzânî'ye göre beşeri ve ahlaki boyutu bu tartışmanın dışındadır. O, tartışmanın tamamıyla şer'i boyutlu incelendiğini söyler. Allah'ın bir şey karşısında ahirette ödül veya ceza vereceği hususlara göre iyi ve kötü noktasında tartışma yapılmaktadır. Buna göre iyi, insanın ahirette mükâfat, kötü ise karşılığında ceza göreceği fiillerdir.³⁴⁴

Mutezile'ye göre akıl, peygamber gelmese dahi ahirette hangi fiilin mükâfata veya cezaya müncer olacağını bilmek zorundadır. Yani bir insan haram ve helale akılla ulaşabilir. Fiilin ya zatı gereği ya da fiilin bir sıfatı gereği iyi veya kötü olduğuna hükmedilir. Fiilde bulunan iyi ve kötü bazen zaruri bazen de nazari yolla bilinir. Zaruriye örnek olarak fayda veren doğru iyi, zarar veren yalan kötüdür. Nazariye örnek ise zarar veren doğru iyi, fayda veren yalan kötüdür. Mutezile aynı zamanda şer'i yolla belirlenen hükümlerin olduğunu da kabul etmektedir. Mesela Ramazan ayının son gününde tutulan orucun iyi, Şevval ayının ilk gününde tutulan orucun haram olduğu, namaz, hac gibi ibadetlerin güzel olması nakille bilinir.³⁴⁵ Hâsılı Mutezile'ye göre bir şeyin iyi veya kötü olduğuna hükmeden akıldır ve akıl bunlardan da sorumludur.

Eş'arîlere göre ise akıl, teklifi hükümler bir şeyin iyi veya kötü olduğuna delalet etmez. Bir şeyin iyi veya kötü olmasındaki kaynak şer'idir.³⁴⁶ Kötü, Şer'an yasaklanan şey, iyi de bunun tam tersidir. Bir şeyin iyi ve kötülüğü hususunda aklın bir hükmü yoktur.³⁴⁷ Dolayısıyla akıl, peygamber gelmeden neyin helal veya haram olacağını bilemez. Mutezile'nin aksine Eş'arîler, bir fiilin iyi veya kötü olduğu onun zatının veya sıfatının gereği olmadığını ifade ederler. Mesela Gazzâlî, bir peygamberi zalimin elinden kurtarmak için yerini gizlemek maksadıyla yalan söylemesi kötü değil bilakis yapmadığı takdirde günahkâr olur. Dolayısıyla yalanın bizatihi kötü olmadığını

³⁴⁴ Teftâzânî, *Şerhu't-telvîh*, c. 1, s. 326.

³⁴⁵ Teftâzânî, *Şerhu't-telvîh*, c. 1, s. 327; Gazzâlî, *el-Mustasfa*, c. 1, s. 112; Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 259.

³⁴⁶ Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 258.

³⁴⁷ Îcî, *el-Mevâkıf*, s. 323.

söyler.³⁴⁸ Ayrıca insan zaruri olarak da iyi ve kötü fiili seçemez. Bu nedenle bir şeyin iyi veya kötü olması kendiliğinden değil ona bu özelliği veren dindir. Delil olarak da “Allah neyi dilerse ona hükmeder/إِنَّ اللَّهَ بِحُكْمِ مَا يُرِيدُ”³⁴⁹ ayetini getirirler. Eş’arîlere göre bir şeyin iyi veya kötü olduğunu ya da helal veya haram olduğunu söylemek ahiret üzerinde konuşmak demektir. Ahiret ise insan için gaybi olup hangi fiillerden dolayı Allah’ın mükâfatlandıracağı veya cezalandıracağı ancak Allah’ın irade ve takdirine bağlıdır.³⁵⁰

Mâtûridiler ise Eş’arîlik ile Mutezile arasında bir görüşü benimsemektedirler. Mâtûridiler aklın iyi ve kötüyü anlama ve idrak etme konusunda Mutezile’nin görüşüne, sorumlu tutma konusunda Eş’arîlerin görüşüne yakın durmaktadırlar. Yani insan akli iyi ve kötüyü idrak edebilir. Mesela nimet verene şükretmenin, adaletin ve doğruluğun iyi, zulmün ve yalanın da kötü olduğunu akıl idrak edebilir. Ancak Mâtûridîler aklın idrak ettiği iyi ve kötüyü uygulamanın sorumluluk açısından bir mükâfat veya ceza gerektirmediğini benimsemişlerdir.³⁵¹

Netice itibariyle Kelâm ilminde akıl-ahlak ilişkisi konusunda genel olarak üç temel görüş ortaya çıktığı görülmektedir. Mutezile ekolünün benimsediği birinci görüşe göre eşyada bulunan güzellik veya çirkinlik nesnel olup bunun belirlenmesindeki ölçü akıldır. İkincisi ise Mâtûridîlerin görüşüdür. Onlara göre şariat gelmeden evvel de akıl bazı şeylerin iyi veya kötü olduğunun hükmüne varabilir. Ancak din gelmeden akıl bir şeyin farz veya haram olduğuna dair bir hükme varamaz. Son olarak Eş’arîler, iyi-kötü, güzel-çirkin hususları öznel olduğunu belirtmektedirler. Eş’arîlere göre din gelmeden aklın verdiği hüküm sorumluluk açısından bir şey ifade etmemektedir.

³⁴⁸ Gazzâlî, *el-Mustasfa*, c. 1, s. 114

³⁴⁹ Maide 5/1

³⁵⁰ Teftâzânî, *Şerhu’t-telvîh*, c.1, s. 327.

³⁵¹ Çelebi, İlyas, “Hüsün ve Kubuh”, *DİA*, c. 19, s. 62; Altıntaş, Ramazan, “Hüsün ve Kubuh”, ed. Düzgün, Şaban Ali, *Kelam*, s. 455.

SONUÇ

Eş'arîlerde akıl kavramı-Teftâzânî Örneği- adlı bu çalışmamızda Eş'arî düşüncesinde temelde akla dair iki tarifi ön plana çıktığı görülmüştür. Bu tanımlar aklın insan nefsinde bulunan bir “garîze” ve “zaruri bilgiler” olması şeklindedir. Aklın garîze olduğu tanımını benimseyen ve bununla ilgili görüşleri takrir edip savunan başlıca Eş'arî kelimcilerin Muhâsibi, Râzî, Îcî, Teftâzânî ve Cürcânî olduğu görülmüştür. Akıl, nefsin idrak esnasında ondan hâli kalamayacağı zaruri bilgiler şeklindeki tanımını benimseyenlerin ise İmam Eş'arî, Bâkılânî, Cüveynî ve Âmidî olduğu tespit edilmiştir. Eş'arî kelam düşüncesinde aklın “garîze” olduğu tanımını ortaya konan deliller bakımından daha kuvvetli görülmüştür. Teftâzânî'ye göre insan nefsi bilgilere hazır hale gelmesi için akıl şarttır. Müellifin kurduğu akıl-bilgi ilişkisi akli bilgi olarak tanımlayan kelimcilerin delillerini zayıflatmıştır.

Aklın mahiyeti hususunda Teftâzânî akli nefsin bir sıfatı olarak tanımlayarak aklın kendi başına kaim bir cevher olamayacağını ifade etmiştir. Aklın mahiyetinin ne olduğuna dair ortaya konan görüşleri kesin delillere dayandırmak zor olmakla beraber aklın nefsin bir sıfatı, gücü olarak kabul edilmesi ortaya konulan delillere bakıldığında daha kuvvetli olduğu görülmüştür. Aklın mahiyetine araz veya cevher diyen kelimciler bu görüşlerle bağlantılı olarak aklın yerinin kalp mi beyin mi olduğu hususunda da ihtilaf etmişlerdir. Teftâzânî aklın bilgi ile olan ilişkisine dikkat çekerek aklın kalpte olduğuna işaret etmiştir. Nörolojik olarak beynin akıldan öte zekâyla ilişkili olması aklın kalpte olduğu görüşünün daha kuvvetli olduğunu göstermektedir.

Teftâzânî'de nazari ve ameli akıl tasnifi görülmektedir. Bu tasnifin Eş'arî kelimcilerin benimsediği ve eserlerinde yer verdiği bir tasnif olduğu görülmüştür. Teftâzânî, akıl esas alarak bilgiyi akıl düzleminde ortaya çıkan manaları ayıran bir sıfat olarak görmektedir. Teftâzânî tarafından yapılan bilgi tarifleri, bir tarifte olması gereken şartlar bakımından yapılan tarifler arasında daha tutarlı görülmüştür. Akli bilginin imkânını inkâr edenlere karşı Teftâzânî'nin, şartları yerine gelmiş bütün sahih düşüncelerin (nazar) bilgiye ulaştırdığına dair kanaati İslam düşünce tarihinde daha kuvvetli görülmüştür.

Teftâzânî ve Eş'arî kelimciler aklın istidlâl yöntemlerini hakikatine göre yani formuna, şekline göre Mantıki kıyas (tumdengelim), İstikra (tümevarım) ve fikhî kıyas (temsil) olmak üzere üçe ayırmıştır. Bu üç istidlâl yöntemi arasında mantık-i kıyas aklın en kuvvetli istidlâl yöntemidir. Çünkü mantıki kıyas kat'î bilgi verir. Teftâzânî, bir mefhum (zihinde hâsıl olan bir şey) kendinde bir varlığa veya başka bir şeye nispet edildiği zaman her iki durumda da akılda “vücub-zorunluluk”, “imkân” ve “imkânsızlık” diye üç kavramdan biri hâsıl olacağını belirtmiştir.

Aklın iman, nakil ve ahlak karşısındaki tutumu akılla ilgili temel problemler arasında yer almaktadır. Akıl-iman ilişkisi mevzusunda İslam düşünce geleneğinde hemen hemen bütün Müslümanlar arasında aklın ilahi bilgiye, Allah'ın zatının varlığı ve sıfatlarının bilgisinin varlığına ulaştırabileceğine dair bir ittifak söz konusudur. Teftâzânî akıl-iman ilişkisinde aklın ilahi bilgiye ulaştırabileceği görüşündedir. Müellif, bu durumu insanın aklını kullanarak Allah'ın bilgisine ulaşması olup insanın Allah'a iman etmesine engel teşkil eden bir durum değil tam tersine hakiki imana götüren bir husus olarak değerlendirmiştir. Akıl-nakil konusunda Teftâzânî, aklın ahiret hayatının ahvâline dair hususların bilgisine ulaşmada müstakil olmadığını söylemektedir. Bu sebeple itikad ve ibadet konularında insanları aydınlatmak, Allah'ın sıfatlarına dair bilgileri anlatmak için insanlığın peygamberliğe muhtaç olduğu açıktır. Aklın temel problemleri olarak zikredilen akıl-ahlak ilişkisinde tartışmanın mahallini tespit edip ortaya koyan Teftâzânî'ye göre iyi, insanın ahirette mükâfat, kötü ise karşılığında ceza göreceği fiillerdir. Dolayısıyla ahirette sevaba veya günaha sebep olacak fiillerin neler olacağını akılla tespit edilemeyeceğini belirtmiştir.

Hâsılı Teftâzânî, akli nefiste bulunan bir garîze şeklinde tanımlayarak mahiyetini araz kategorisine dâhil etmiştir. Akli mükellefiyetin temel şartı kabul etmesine karşın kişiyi ahirette sevap veya günaha götürme hususunda nakli esas almıştır. Teftâzânî akıl kavramını ve akılla ilgili mezkûr meseleleri kuvvetli bir şekilde zapt etmiş ve başarılı bir üslupla aktarmıştır. Eserlerinde öz ifadelerle meseleleri takrir eden Teftâzânî'nin ortaya koyduğu düşünceler günümüzde dahi önemini korumaktadır.

KAYNAKÇA

Ahmed b. Abdülmün'im ed-Demenhuri El-Ezheri, *Îzâhü'l-mübbhem min meâni's-süllem*, thk. Bilal Hamdan en-Neccar, Dâru'n-Nûr, Amman 2015.

Alp, Talha, *Mantık* (İsagoci Tercümesi ve Mantık Terimleri Sözlüğü), Yasin yay., İstanbul 2012.

Alper, Hülya, *İmam Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi*, İz yay., İstanbul 2009.

_____, *İmanın Psikolojik Yapısı*, Rağbet yay., İstanbul 2013.

Alper Ömer Mahir, *İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy, Felsefe-Din İlişkisi*, Kitabevi yay., İstanbul 2008.

_____, *Osmanlı Felsefesi Seçme Metinler*, Klasik yay., İstanbul 2015.

Altıntaş, Ramazan, *İslam Düşüncesinde İşlevsel Akıl*, İşaret yay., İstanbul 2003.

_____, *Mutezile'de Akıl Anlayışı, Kelam İlminin Yeniden İnşasında Geleneğin Yeri Sempozyumu*, Elazığ 2004, 311-322

Âmidî, Seyfu'd-dîn, *Ebkârü'l-Efkâr fî Usûli'd-dîn*, thk. Ahmed Muhammed el-Mehdî, Dâru'l kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 2. Baskı, Kahire 2004.

Ardoğan, Recep, *Kelâmcılara Göre Allah'a İman Etmede Akıl Yürütmenin Değeri*, *CÜİFD*, C. 8, Sayı 1, Haziran 2004, 153-157

Aydın, Hüseyin, *Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'de Nazar ve İstidlal*, Nehir Yay., Malatya 2003.

Aydın, Mehmet, *Allah'ın Varlığına İnanmanın Akliliği*, *İslami Araştırmalar Dergisi*, sayı 2, Ekim-1986, 12-21.

Bâkılânî, Kâdı Ebubekir Muhammed b. Tayyib, *el-İnsâf*, thk. Muhammed Zâhid b. Hasan el-Kevserî, el-Mektebetü'l Ezheriyye li't-Turâs, 2. Baskı, Kahire 2000.

_____ *Et-Tâkrîb ve'l-İrşâd es-Seğîr*, thk. Abdulhamid b. Ali Ebu Züneyd, Müessesetü'r-Risâle, 2.baskı, Beyrut, 1998.

_____ *Kitâbu Temhîdi'l-Evâil ve Telhîsi'd-Delâil*, thk. İmâduddîn Ahmed Haydar, Müessesetü'l-Kutubi's-Sekâfiyye, Beyrut 1987.

Bekir Topaloğlu, Yusuf Şevki Yavuz ve İlyas Çelebi, *İslam'da İnanç Esasları*, Çamlıca yay., 21.baskı, İstanbul 2014.

Bilal Hamdan en-Neccar, *Hâşiyetu Bilâl alâ İzâhü'l-Mübhem min Meâni's-Süllem, Dâru'n-Nûr*, Amman 2015.

Bingöl, Abdulkuddüs, “Temsil”, Diyanet İslam Ansiklopedisi, cilt XL, İstanbul 2000.

Bolay, M. Naci, “Delalet: Mantık”, Diyanet İslam Ansiklopedisi, cilt IX, İstanbul 1994.

Bolay, S. Hayri, “Akıl: Felsefe”, Diyanet İslam Ansiklopedisi, cilt II, İstanbul 1989.

Cürcanî, Seyyid Şerif, Ali b. Muhammed, *et-Ta'rîfât*, thk. Mustafa Ebû Ya'kûb, Müessesetü'l-Hüsna, 2006.

Cürcanî, Seyyid Şerif, Ali b. Muhammed, *Şerhu'l mevâkıf*, Matbaatü's-Saâde, Kahire 1907.

Cürcânî, Seyyid Şerif, *Şerhu'l-mevâkıf* (çev. Ömer Türker), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2015.

Çapak, İbrahim, *Ana Hatlarıyla Mantık*, Ensar yay., İstanbul 2013.

Çelebi, İlyas, *İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdülcebbar*, Rağbet yay., İstanbul 2002.

_____ Hüsün ve Kubuh, *DİA*, c. 19, 59-63.

Çubukçu, İbrahim Agâh, “Mutezile ve Akıl Meselesi”, *AÜİF Dergisi*, Cilt 12, Sayı 12, 1964, s. 51-61

Durur, Mehmet Ali, “*Kur’an-ı Kerîm’de A-K-L Maddesi*”, Hikmet Yurdu Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi, Sayı 16, c. 8, Temmuz-Aralık 2015, s. 181-211.

Ebu’l-Bekâ el-Kefevî, Eyyub b. Mûsâ el-Hüseynî, *el-Küllîyyât*, thk. Adnan Dervîş, Muhammed Mısırî, Müessesetü’r-Risâle, 2.baskı, Beyrut, 2012.

El-Cevherî, İsmail b. Hammâd, *es-Sihah tâcu’l-luğa ve sıhâhu’l-arabiyye*, thk. Ahmed Abdulğafur Attar, Dâru’l-İlmi lil Melâyîn, Beyrut, 1979.

El-Cüveynî, İmâmu’l-Harameyn, *el-Burhan fî usuli’l-fıkh*, thk. Abdulazîm ed-Dîb, 1979 (h. 1399).

_____ *Kitâbu’l-irşâd*, thk. Muhammed Yusuf Musa ve Abdulmünim Abdülhamîd, Mektebetü’l-Hâncî, Kahire, 1950.

_____ *Kitâbu’l-irşâd*, İnanç Esasları Kılavuzu (çev. Baloğlu, Adnan Bülent, Yılmaz, Sabri, İlhan, Mehmet, vd.), Ankara 2016

El-Ezherî, Ebû Muhammed b. Ahmed, *Tehzîbü’l-lüğa*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr, Daru’l-Mısriyye, ts.

El-Ferhârî, Abdulazîz b. Ahmed b. El-Hâmid, *En-Nibrâs şerhu şerhi’l-akâidi’n-nesefiyye*, thk. Abdulkadir Yılmaz, Dâru’l Yâsîn, İstanbul, 2012.

El-Îcî, Abdurrahman b. Ahmed, *el-Mevâkıf fî ilmi’l-kelem*, Âlemu’l Kutub, Beyrut, ts.

el-Mâverdî, Ebü’l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî, *Edebu’d-dünya ve’d-dîn*, thk. Muhammed Kerîm Râcih, Dâru’l-İkra, Beyrut 1980.

Er-Râzî, Ebu Abdillâh Fahreddîn b. Ömer b. Hüseyin, *Kitâbu’l-muhassal*, thk. Hüseyin Zebâ, 1999.

Ez-Zebîdî, Muhammed Murtaza, *Tâcu’l-‘ârûs min cevâhiri’l-kâmûs*, cilt 30, Beyrut 1998.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed, *el-İktisât fî’l-itikâd*, thk. Enes Muhammed Adnan eş-Şerfâvî, Dâru’l-Minhâc, Cidde 2012.

_____ *El-Mustasfa min ilmi'l-usûl*, thk. Muhammed Süleyman el-Aşkâr, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1997.

_____ *İhya-u ulûmi'd-dîn*, thk. Ali Muhammed Mustafa, Dâru'l Feyhâ, Dimeşk (Şam) 2010.

_____ *Mi'yâru'l-ilim fî fenni'l-mantık*, thk. Selahattin el-Hevvârî, Mektebetü'l Asriyye, Beyrut 2015.

Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, Bilgi yay., İstanbul 1974.

Gölcük, Şerafeddin, *Kelâm Tarihi*, Kitap Dünyası yay., İstanbul 2011.

Gölcük, Şerafettin, Toprak, Süleyman, *Kelam (Tarih, Ekoller, Problemler)*, Tekin yay., Konya 2012.

Görgülü, Faruk, "Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'de Akıl-Nakil İlişkisi", *Diyanet İlmi Dergi*, cilt 51, sayı 4, Ekim-Kasım-Aralık 2015, 146-160

Gündoğar, Hamdi, *İslâm Akaid Esasları*, Çıra yay., İstanbul 2014.

Haklı, Şaban, "Fahreddin er-Râzî'nin Bilgi Teorisi", *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, ed. Ömer Türker-Osman Demir, İsam Yay., İstanbul 2013.

Hâris el-Muhâsibî, *Mâiyetü'l-akl ve ma'nâhu* [(el-Akl ve Fehmü'l-Kur'ân içinde, thk. Hüseyin el-Kuvvetlî)], Darü'l-Fikr, Beyrut, 1971

İbn fâris, Ebu'l-Hüseyin Ahmed, *Mu'cemu mekâyisi'l-lügâ*, thk. Abdusselam Muhammed Harun, Dâru'l-Fikir, Beyrut, ts.

İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed, *Lisânü'l arab*, thk. Abdullah Ali el-Kebîr, Muhammed Ahmed Hasbullah ve Haşim Muhammed eş-Şâzeli, Daru'l Maârif, Kahire, ts

İbni Fûrek, Muhammed bin Hasan, *Mücerredü makâlâti'l-eş'arî*, thk. Ahmed Abdurrahim Salih, Mektebetü's-Sekâfetü'd-dîniyye, Kahire 2005.

İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlmi Kelam* (Sad. Sabri Hizmetli), Ankara Okulu yay., Ankara 2013.

Karadaş, Cağfer, *Ana Hatlarıyla Kelâm Tarihi*, Ensar yay., İstanbul 2013.

Kılavuz, A. Saim, *Anahatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş*, Ensar yay., İstanbul 2011.

Mahmud Hasan el-Muğnîsî, *Muğni't-tullâb*, thk. İsmâ b. Muhezzeb es-Subbu'î, Dâru'l-Beyrûtî, Dimaşk 2009.

Molla Ahmed el-Cündî, *Haşiyetu Alâ Hâşiyeti Hayâlî Alâ Şerhi'l-Akâid (Mecmuatu'l-Havâşî içinde)*, thk. Ferrecullah Zeki el-Kürdî, Matbaatu Kürdistan el-İlmiyye, Mısır 1911.

Mutçalı, Serdar, *Arapça-Türkçe Sözlük*, Dağarcık yay., İstanbul 2012.

Necmüddîn El-Kâtibî El-Kazvînî, *Hikmetü'l-ayn* (Varlık Hikmeti, çev. Salih Aydın), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2016.

Nureddin es-Sâbûnî, *el-Bidâye fî usulî'd-dîn*, thk. Bekir Topaloğlu, İfav yay., İstanbul 2014.

Özarslan, Selim, *Pezdevî'nin Kelâmî Görüşleri*, Diyanet işleri başkanlığı yay., Ankara 2010.

Özcan, Hanifi, *Epistemolojik Açıdan İman*, İfav yay., İstanbul 1992.

Özen, Şükrü "Teftâzânî" md., Diyanet İslam Ansiklopedisi, cilt XL, İstanbul 2011.

Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-kur'an*, thk. Nezar Mustafa el-Baz, Mektebetü Nezar Mustafa el-Baz, ts.

Sarıtaş, Kamil, "Kindî'nin Akıl Teorisinin Kaynağı Sorunu Üzerine", *Dini Araştırmalar Dergisi*, Cilt 14, Sayı 40, Ocak-Haziran 2012, s. 93-97

Şahin, Naim, Kur'an-ı Kerîm'de Akıl ve Aklın Değeri Meselesi, Selçuk Üniversitesi ilahiyat fakültesi Dergisi, Sayı 8, Konya 1999, s. 221-242.

Şentürk, Mustafa, *Kur'an'da Akıl*, Yeni Zamanlar yay., İstanbul 2004.

Teftâzânî, Sa'dud-Dîn Mesud b. Ömer, *Şerhu'l-akâid (Mecmuatu'l-havâşî içinde)*, thk. Ferrecullah Zeki el-Kürdî, Matbaatu Kürdistan el-İlmiyye, Cilt 1-2, Mısır 1911.

_____*Şerhu'l-akâid* (tercüme ve izahat Talha Hakan Alp), İfav yay., İstanbul 2017.

_____*Şerhu'l makâsıd*, el-Hac Muharrem Efendi Matbaası, İstanbul 1305 H.,

_____*Şerhu'ş-şemsiyye*, thk. Cadullah Bessâm Salih, Dâru'n-Nûr'l-Mubîn, Amman 2013.

_____*Tehzîbu'l-mantık ve'l-kelam (Takrîbu'l merâm fî şerhi tehzîbi'l kelâm içinde)*, thk. Abdulkadir Ma'ruf el-Kürdî, el-Mektebetu'l-Ezheriyyetu li't-Turâs, Kahire, ts.

_____*Şerhu't-Telvîh ale'l tavdîh li metni'l tenkîh*, thk. Zekeriyya Umeyrât, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, ts., c. 2, s. 328.

Tehânevî, Muhammed Ali, *Keşşâfu ıstılâhâtı'l-fünûn ve'l-ulûm*, "Hüküm" md., thk. Alî Dahrûc, Mektebet-i Lübnan Naşirûn, Beyrut 1996.

Topaloğlu, Bekir, *Kelâm İlmine Giriş*, Damla yay., Ankara 2014.

Topaloğlu, Bekir, Çelebi, İlyas, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İsam Yay., İstanbul 2013.

Uludağ, Süleyman, *Şerhu'l-Akâid (Kelâm İlmi ve İslam Akâidi)*, Dergâh Yay., İstanbul 2013.

Uludağ, Süleyman "Akıl: Tasavvuf", Diyanet İslam Ansiklopedisi, cilt II, İstanbul 1989.

Uysal, Enes, Kindî ve Fârâbî'de Akıl ve Nefs Kavramlarının Ahlâkî İçeriği, *UÜİF Dergisi*, Cilt 13, Sayı 2, Ekim 2004, 141-156.

Üzüm, İlyas, "Hüküm: Kelâm", Diyanet İslam Ansiklopedisi, cilt XVIII, İstanbul 1998.

Yavuz, Ş. Yusuf “Akıl: Kelam”, Diyanet İslam Ansiklopedisi, cilt II, İstanbul 1989.

Yurdagür, Metin, “Haşviyye”, Diyanet İslam Ansiklopedisi, cilt XVI, İstanbul 1997.

Yüksel, Emrullah, *Amidî’de Bilgi Teorisi*, İşaret yay., İstanbul 1991.

Yüksel, Emrullah, *Sistematik Kelâm*, İz yay., İstanbul 2011.



ÖZGEÇMİŞ

KİŞİSEL BİLGİLER

Adı-Soyadı: Muhammed CİRÜ

Uyruğu: T.C

Doğum Yeri ve Tarihi: Silopi- 01.07.1990

Tel: 0543 730 77 73

E-posta: muhammedciru@gmail.com

Yazışma Adresi:

EĞİTİM

Lisans	Çukurova Üniversitesi	2013
Yüksek Lisans	Şırnak Üniversitesi	2017

İŞ DENEYİMLERİ

2010-2013	Diyanet İşleri Başkanlığı	İmam-Hatip
2013-	Milli Eğitim Bakanlığı	Öğretmen

YABANCIDİL

Arapça: Orta